Mater Clementissima

Revista de Ciencias eclesiásticas

Nueva época
Número 6 - 2021

PONTIFICIO COLEGIO
ESPAÑOL DE SAN JOSÉ
ROMA

PONTIFICIO COLEGIO
ESPAÑOL DE SAN JOSÉ

Mater Clementissima

Revista de Ciencias eclesiásticas

Nueva época
Año 6 - 2021

ROMA

DIRECTOR / *EDITOR*
Jesús Rico García

CONSEJO EDITORIAL / *EDITORIAL BOARD*
José San José Prisco
Argimiro Martín Benito
Javier Malo Pérez
Lope Rubio Parrado

CONSULTORES CIENTÍFICOS / *SCIENTIFIC ADVISORS*
Aurelio García Macías, Pontificio Ateneo de San Anselmo (Roma)
Dario Vitali, Universidad Pontificia Gregoriana (Roma)
Jacinto Núñez Regodón, Universidad Pontificia de Salamanca
José Luis Barriocanal Gómez, Facultad de Teología del Norte de España (Burgos)
Juan Manuel Cabiedas Tejero, Universidad Pontificia de México
Salvador Pié i Ninot, Facultad de Teología de Cataluña, Ateneo San Pacià
Santiago Guijarro Oporto, Universidad Pontificia de Salamanca
Teodoro León Muñoz, Vicario general de Sevilla
Vicente Cárcel Ortí, Pontificio Colegio Español de San José (Roma)
Víctor Suárez Gondar, ITC y Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECCIÓN-REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN-SUSCRIPCIONES /
EDITORSHIP AND EDITORIAL STAFF, ADMINISTRATION AND SUSCRIPTIONS
e-mail: revista@collegiospagnolo.org
Dirección: Via di Torre Rossa 2 - 00165 ROMA (Italia)
Teléfono: +39 06665971 - Fax: +39 0666597724

El Pontificio Colegio Español de San José en Roma
es el editor de Mater Clementissima. Revista de Ciencias eclesiásticas

ISSN 2039-1498

El Editor a los efectos previstos en el artículo 32.1 párrafo segundo del vigente TRLPI, se opone expresamente a que cualquiera de las páginas de esta obra, o partes de ella, sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

SUMARIO / *SUMMARY*

PRESENTACIÓN 5

ARTÍCULOS / *ARTICLES*

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO, *La otra luz tras el crepúsculo*. Experiencia vital y temple creyente como raíz del ánimo teológico del soneto *Night and Death* de José Blanco White

The other light after twilight. *Vital experience and faithful disposition as the root of the theological spirit of the José Blanco White's sonnet* Night and Death 7

DANIEL MARTÍN REYES, Sacerdotes en el Sacerdote ¿cómo? «Sacerdocio común y sacerdocio ministerial Ordenados el uno al otro» (LG 10)

Priests in The Priest. How? «The interrelation of the common priesthood and ministerial priesthood» (LG 10) 33

JESÚS VARGA ANDRÉS, La copa y el pan. El problema textual de la última cena lucana (Lc 22, 17-20)

The cup and the bread. Textual problem in Luke's Last Supper (Lc 22, 17-20) 57

CRISTÓBAL JOSÉ RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, El papel de la decisión en el acompañamiento espiritual. Perspectivas desde el Método Teológico Decisional

The role of the decision making in spiritual direction. Perspectives from the Decisional Theological Method 101

VICENTE FAYOS PÉREZ, El debate bioético sobre la despenalización de la eutanasia en España

Bioethical debate about the decriminalization of euthanasia in Spain 147

LA VIDA EN EL COLEGIO

DARIO VITALI, Presentación de la Carta Apostólica *Patris Corde* del papa Francisco
Presentation of the Apostolic Letter Patris Corde *of Pope Francis* 179

LOPE RUBIO PARRADO, San José en el Pontificio Colegio Español de San José de Roma
Saint Joseph in the Pontifical Spanish College of Saint Joseph in Rome 185

Datos estadísticos del curso 2020-2021 195
Homilía en la fiesta del Beato Manuel Domingo y Sol 197

Tesis y tesinas 201

PRESENTACIÓN

Presentamos el sexto número de la Revista *Mater Clementissima*, en el que ofrecemos diversos artículos, especialmente de alumnos, que recientemente terminaron sus estudios de especialización en el Colegio.

En primer lugar proponemos el artículo de Juan Manuel Cabiedas, antiguo vicerrector de Colegio, en el que nos ofrece una densa reflexión sobre el soneto *Night and Death* de José Blanco White, destacando el ánimo teológico de una de sus obras de lengua inglesa más valoradas por la crítica.

Daniel Martín Reyes, sacerdote de la diócesis de Ibiza, escribe sobre la relación del sacerdocio ministerial y el sacerdocio común a partir de LG 10, texto clave del Concilio para entender el verdadero sentido del sacerdocio común. Nos ofrece una clara síntesis de lo que se ha venido reflexionando durante estos años.

Jesús Varga, sacerdote de la archidiócesis de Burgos, como fruto de su tesis doctoral, presenta un artículo donde estudia uno de los problemas textuales más importantes en el Nuevo Testamento, colocándonos ante el debate acerca de la originalidad de las palabras de Jesús en la institución de la Última Cena según San Lucas.

Cristóbal José Rodríguez Hernández, sacerdote de la diócesis de Tenerife, nos acerca al tema del acompañamiento espiritual, desde la perspectiva del Método Teológico Decisional (MTD), destacando la importancia para el acompañamiento de la toma de decisiones, insertas en un todo orgánico, que aporten horizonte de sentido en el camino de crecimiento de la persona.

Finalmente, Vicente Fayos, sacerdote de la archidiócesis de Valencia, nos presenta en su artículo una panorámica del debate sobre la eutanasia en España desde el punto de vista de los comités y organizaciones que se dedican al estudio de la bioética.

En el apartado «Vida del Colegio», una vez más, están ausentes las interesantes reflexiones de las «Jornadas sobre religión, ciencia, cultura y sociedad», dado que de nuevo tuvieron que suspenderse, por razón de la pandemia.

La fiesta de San José, Patrono del Colegio, la celebramos a nivel interno. Hemos recogido la presentación, hecha por D. Dario Vitali, de la Carta

Apostólica *Patris Corde* del papa Francisco. Así mismo ofrecemos un breve artículo de D. Lope Rubio acerca de la estrecha relación de San José y el Colegio Español.

La revista termina con la homilía, pronunciada por D. Carlos Comendador, Secretario General de la Hermandad de Sacerdotes Operarios, en la fiesta del Fundador del Colegio; los datos estadísticos del curso 2021-2022 y la tesis y tesinas, presentadas en las distintas Universidades, como expresión del trabajo de los alumnos que terminaron sus estudios.

Damos las gracias a todos los que han colaborado en esta publicación, de una manera especial a la «Obra Pía» que, un año más, ha hecho posible que salga a la luz. Seguimos animando a nuestros antiguos alumnos a que continúen apoyando la Revista, expresión de la vida del Colegio, que no podría editarse sin la colaboración de todos los que formamos esta gran familia del Colegio Español.

Mater Clementissima 6 (2021) 7-32

La otra luz tras el crepúsculo. Experiencia vital y temple creyente como raíz del ánimo teológico del soneto *Night and Death* de José Blanco White

Juan Manuel Cabiedas Tejero[1]

RESUMEN: José Blanco White (1775-1841) no sólo es testigo activo de una época crucial de la vida política del mundo hispano a ambos lados del Atlántico, sino que es uno de los intelectuales y escritores más reconocidos de su tiempo. Entre su legado cabe destacar el valor de su obra poética. Estas páginas se interesan por el *ánimo teológico* de uno de sus sonetos en lengua inglesa más celebrados por la crítica, *Night and Death*. Ahora bien, para desentrañar el singular estilo creyente mediante el que el autor expresa en su poema la pregunta por la esperanza que alienta en la vida humana ante la experiencia de la oscuridad y la muerte, es menester adentrarse primero, aunque sólo sea de manera sintética, en el modo en que Blanco entendió y vivió la relación entre religión e iglesia, instinto de la razón y verdad de la fe. Esto permite comprender mejor el trasfondo que alienta la expresión poética de su sensibilidad hacia la belleza del mundo y el modo en que el hombre puede descubrir en él la llamada de la divina trascendencia.

PALABRAS CLAVE: Blanco White, poética religiosa, razón y revelación, heterodoxia, ilustración, muerte, escatología bíblica.

ABSTRACT: José Blanco White (1775-1841) not only is an active witness of a crucial period in the political life of the Hispanic world on both sides of the Atlantic, but he is also one of the most recognized thinkers and writers of his time. His legacy includes a valuable poetic work. These pages are interested in the *theological spirit* of one of his most critically admired English sonnets, *Night and Death*. However, in

1. Miembro de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos. En 2012 obtuvo el doctorado en Teología por la Pontificia Università Gregoriana (Roma). Ha publicado dos libros: La persona es criatura amorosa. Perspectivas para una antropología teológica, Edicep, Valencia 2013; Antropología de la vocación cristiana. De persona a persona, Sígueme, Salamanca 2019; además de diversos artículos en revistas especializadas. Actualmente es profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México. Entre 2008 y 2012 fue vice-rector del Pontificio Colegio Español de Roma.

order to know that own faithful way in which the author expresses in his poem the human questioning for hope in the face of the experience of darkness and death, it is necessary to first penetrate, even if only in a synthetic way, in his understanding and experiencing of the relationship between religion and church, instinct of reason and truth of faith. This leads us to better meet with the background that encourages the poetic expression of his sensitivity towards the beauty of the world and the way in which man can discover in it the call of divine transcendence.

KEYWORDS: Blanco White, Religious Poetics, Reason and Revelation, Heterodoxy, Enlightenment, Death, Biblical Eschatology.

1. La voz del ser, el lenguaje del poeta y la experiencia de la muerte

«La secularización *del* mundo –escribe Javier Gomá– no exige en modo alguno la negación de una esperanza *más allá* del mundo»[2]. De hecho, el ser humano se ha interrogado desde siempre por el fundamento rigurosamente *último* de lo real: ¿dónde se encuentra el límite que finaliza mi experiencia del mundo? La convicción de que –instalados en la rutina cognitiva del positivismo–, ya «no queremos potencias celestiales sino presencias terrestres»[3], no disipa sin más ni la *naturalidad* con que el ser humano es capaz de lo sobrenatural ni la *innaturalidad* con que el mundo vincula lo evidente con lo latente, el cielo con la tierra. Aquello a lo que llamamos *mundo* no es sino la dicción *par excellence* de todo lo existente donde el hombre –ser mundano– advierte primeramente la cualidad de la esperanza, esto es, la propiedad *expansiva* de lo real[4]; puesto que lo mundano no *da de sí* simplemente una monótona uniformidad de ser cuya garantía dependa de una posible experiencia empírica. Mundo, al contrario, es el nombre que emplea el ser hu-

2. J. GOMÁ, Necesario pero imposible o ¿qué podemos esperar? Madrid 2013, 315. Confieso que debo a Javier Gomá la primera noticia sobre la figura de José Blanco White. El filósofo menciona de pasada el soneto que ocupa el interés de estas páginas como testimonio de la imposibilidad –radicada en la sensibilidad del espíritu humano– de cercenar sin más el horizonte de la trascendencia del mundo que nos circunda (cf. GOMÁ, 317-319).

3. Tomo estas expresiones del poema *La Isla en peso* (1943), que da nombre a una antología de la obra lírica del dramaturgo y poeta cubano V. PIÑERA, La Isla en peso, La Habana 2011, 40:

> No queremos potencias celestiales sino presencias terrestres,
> que la tierra nos ampare, que nos ampare el deseo,
> felizmente no llevamos el cielo en la masa de la sangre,
> sólo sentimos su realidad física
> por la comunicación de la lluvia al golpear nuestras cabezas.

4. El término *esperanza* remite a la raíz proto-indoeuropea *sp(h)e(i)-, *spe-, con el significado de *expandirse*, *tener éxito*. Cf. E. ROBERTS - B. PASTOR (eds.), Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española, Madrid 1996, 164.

mano en un intento de abarcar la armoniosa complejidad inestable del todo, siempre más allá de cualquier figuración metafísica.

Heidegger es el pensador contemporáneo que más se ha esforzado en mostrar que la expansividad del *ser* se desvela básicamente en el mundo como aquella invitación al habla que principia el lenguaje mediante el cual *el ente capaz de escucha* puede ejercer su oficio de oyente en cuanto apropiado por el lenguaje y su destino como frontera insuperable del acontecimiento del *ser* que, en rigor, no puede ser categorizado entre lo pensado[5]. El *ser* no carece de *voz* y, por tanto, *acontece* reclamando constantemente la escucha de su *voz* a aquella parte de sí que –como *ek-xistente* «determinado como un poder ser, que pertenece a sí mismo y, no obstante, *no* en cuanto se ha dado a sí mismo el fundamento»[6]– revela su generosidad sin desvelar su enigma: «lo faltante es el evento como seña y acceso del ser. La falta es la condición inicial para la posibilidad de que se despliegue un originario –poético– nombramiento del ser»[7].

Así pues, entiende Heidegger, es el lenguaje del poeta el que mejor expone esa dinámica del *ser* como voz y silencio que se hace audible en la *ek-xistencia* del hombre.

> La palabra se declara al poeta como lo que mantiene y sostiene una cosa en su ser. El poeta hace la experiencia de un reino, de una dignidad de la palabra como no pueden ser pensados más amplios y más elevados. Pero la palabra es, al mismo tiempo, aquella posesión que le está fiada y confiada al poeta en tanto que poeta de manera extraordinaria. El poeta hace la experiencia de la profesión de poeta como vocación a la palabra como la fuente del ser. La renuncia que el poeta aprende es de una clase de abdicación colmada; sólo a ella está prometido aquello que estuvo largamente oculto y propiamente ya destinado[8].

El lenguaje del poeta permite al *ser* darse según su verdadero *logos*, esto es, aconteciendo mediante la renuncia; o mostrarse como a través de un «vitral confuso», en que «los colores se invaden unos a otros y las fronteras entre cosa y cosa, entre tierra y cielo […] están deshilachadas e indecisas»[9]. La del poeta es aquella forma de lenguaje verdaderamente *cristalina* porque, como el cristal, permite ver más allá de sí desapareciendo ante el espectador y actúa, al mismo tiempo, como frontera de lo que tan sólo puede reflejar.

5. Cfr. G. AGAMBEN, El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad, Valencia 2008, 89-101.

6. M. HEIDEGGER, Ser y tiempo, Madrid 2003, § 58, 284.

7. M. HEIDEGGER, Aportes a la filosofía. Acerca del evento, Buenos Aires, 2003, 46.

8. M. HEIDEGGER, De camino al habla, 2 ed. Barcelona 1990, 151.

9. M. BENEDETTI, Antología poética, 4 ed. Madrid 2020, 142.

Para el poeta, como para el Heidegger de *Ser y tiempo*, la muerte se encuentra, sin duda alguna, entre aquellas experiencias decisivas de la *existencia* del hombre que impulsan el aprendizaje del más propio sí mismo como renuncia o *falta*; aquella misma que torna dolorosa la dignidad de la palabra que apunta a la voz del *ser*, al sentido último (y penúltimo) del acontecer o *Ereignis* del todo: como mundo, hombre… y absoluto.

La poesía elige a menudo contemplar la muerte como el acontecer más revelador del angustioso límite que grava sobre la experiencia vital del hombre que escucha y dice. El poeta, según su temperamento y sensibilidad, a veces recurre en tal ocasión al intimismo melancólico, otras a la obsesión fúnebre, al sentimiento de nostalgia por lo perdido, etc. La poesía se convierte así en el lugar de la incesante invocación de un padecimiento traumático que rebasa la decadencia de lo orgánico. En cambio, es menos habitual encontrarse con un poema que contemple la experiencia del morir desde la atalaya ontológica, es decir, orientado a reflexionar –sea teológica o filosóficamente– no sólo sobre las consecuencias psíquicas o emotivas conectadas con la muerte, sino sobre la posibilidad –sea afirmada o apenas vislumbrada– de un significado ulterior de la misma para la vida, tranzando así más allá de la elegía la posibilidad de una auténtica *matriz escatológica* de la existencia del hombre en el mundo.

Pues bien, es ésta la sensibilidad que exhibe el poema *Night and Death*, uno de los sonetos más celebrados de José María Blanco y Crespo (Sevilla 1775 - Liverpool 1841), mejor conocido como Joseph Blanco White[10]. El

10. El yo original de Joseph Blanco White era José María Blanco y Crespo, hijo de madre sevillana (María Gertrudis Crespo y Neve) y padre irlandés (William White-Morrogh, españolizado como Guillermo Blanco) procedente de una estirpe de comerciantes emigrados a España a causa de su catolicismo. Blanco White es uno de los ilustrados españoles que se cuenta entre los primeros emigrados (1810) a Inglaterra de entre una larga lista; en su caso, no sólo por sus ideas liberales y la convicción de que el regreso de Fernando VII cercenaba cualquier expectativa de una incipiente reforma social y política sino porque, tras haber abrazado el sacerdocio católico en 1799, se había ido consolidando en su persona una fuerte crisis espiritual debida a su distancia afectiva y racional (Blanco confiesa la influencia en él de la lectura de Rousseau y Voltaire) hacia la religiosidad ambiental, marcada en el catolicismo de la España del momento por la obsesión anti-vitalista respecto al pecado y la defensa de una superestructura dogmática que impedía superar los prejuicios y supersticiones que oscurecían cualquier intento de una vivencia personal de la fe evangélica. Esta libertad espiritual es la que Blanco White creyó advertir inicialmente en la confesión anglicana; decidió vincularse de manera oficial a la Iglesia de Inglaterra convalidando su ordenación sacerdotal, si bien en ésta no llegó a desempeñar en rigor encomienda eclesiástica alguna. Tras integrarse en el mundo intelectual anglosajón perfeccionando el inglés rudimentario que aprendió en su infancia, cultivando la amistad de destacados intelectuales de la vida inglesa (poetas como S. T. Coleridge, Southey, Leigh Hunt y Thomas Campbell; filósofos como J. S. Mill y Jeremy Bentham, políticos como lord Holland, lord John Russell y William Wilberforce;

singular afecto religioso de este sevillano ilustrado, exiliado en Inglaterra, se dibuja como el telón de fondo que alienta una fe que constantemente se debate –como le sucede ante la luz cambiante del mundo a aquel primer hombre creado al que se alude en el soneto–, entre lo recibido por tradición como evidencia y lo intuido ante el espectáculo del mundo por la introspección de la razón como una verdad mucho más honda, siempre distendida entre la claridad diurna y la oscuridad de la noche, entre la certeza de la muerte y la posibilidad de un vivir más genuino.

En estas páginas me propongo volver sobre el poema de Blanco White para penetrar en el *ánimo teológico* que lo sostiene, contextualizándolo brevemente en el conjunto de su trayectoria poética. Soy consciente de que, tal vez, mi lectura del poema rebasa la intención del poeta. No obstante, me siento justificado por su biografía espiritual y su interés por los asuntos teológicos. Y, en todo caso, me acojo con confianza al consejo que el propio Blanco White ofrece en su *Discurso sobre la poesía* a sus alumnos de la clase de Humanidades en la Real Sociedad Patriótica de Sevilla, a quienes anima a adentrarse sin temor en el ilimitado universo que se despliega en el seno del lenguaje poético:

> Jóvenes que, inspirados por un noble ardor, pisáis este nuevo asilo de las musas, heis aquí las fuentes inagotables de la belleza a que habéis de deber vuestra gloria […] los grandes poetas que os han antecedido no han aminorado sus riquezas, antes bien las hacen aparecer a vuestros ojos embellecidas como el sol hermosea y engrandece las aguas que pretende agotar con sus luces. Seguid sus pasos, bebed como ellos en la misma fuente el ardor que los animó.

teólogos como E. B. Pusey, James Martineau, Baden Powell y J. H. Newman), y liderando algunas publicaciones de notable influencia en los movimientos de independencia de la América española (*El Español* y *Variedades o Mensajero de Londres*), pudo finalmente palpar –sobre todo, tras su paso por Oxford y Dublín– que tampoco el cristianismo protestante de la Iglesia de Inglaterra ostentaba en realidad el carácter tolerante, racional e ilustrado que él ambicionaba como más propicio para una vivencia más auténtica de la fe cristiana. En sus últimos años de vida abandona el anglicanismo para unirse a los *free Christians* o unitarios de Liverpool, donde creyó encontrar un cristianismo más libre de ataduras de conciencia e inclinado a una filantropía orientada a la mejora de la vida social.

Para conocer en su conjunto la vicisitud vital, espiritual e intelectual de Blanco contamos con dos recientes biografías muy bien documentadas: M. MURPHY, El ensueño de la razón. La vida de Blanco-White, Sevilla 2011; F. DURÁN, José María Blanco White o la conciencia errante, Sevilla 2006. Estos trabajos recogen y amplían el esfuerzo de algunos académicos e intelectuales españoles pioneros en la recuperación del legado literario, el ideario político y las convicciones religiosas de Blanco White: Vicente Llorens en su introducción biográfica a una «Antología de obras en español»; Juan Goytisolo como editor y prologuista de la «Obra inglesa de Blanco White»; Antonio Garnica en su traducción, prólogo y notas a la «Autobiografía de Blanco White». Aunque no se trate propiamente de un estudio biográfico, también resulta muy valiosa la obra de M. MORENO, Blanco White, la obsesión de España, Sevilla 1998.

> La religión, la naturaleza y el corazón del hombre os presentarán cuadros con cuyas copias arrebataréis, yo os lo prometo, la admiración de la posteridad. La religión comunicará a vuestras obras la grandeza del infinito, la naturaleza os presentará la hermosa variedad de sus adornos, y la humanidad, con su ternura, os libertará del olvido en tanto que ella viva en el corazón humano[11].

2. BLANCO WHITE Y SU TEMPLE RELIGIOSO

2.1. Religión e iglesias

De la lectura de las dos biografías mencionadas –Martin Murphy y Fernando Durán– sobre la trayectoria vital e intelectual de Blanco White, se desprende que no sólo fue un ciudadano en continua lucha contra cualquier traba al ejercicio de la libertad política[12], sino un creyente al que resulta problemática la *forma religiosa* en que se manifiesta la fe cristiana[13]. A lo largo

11. J. BLANCO WHITE, Discurso sobre la poesía, en: Obra poética completa, Madrid 1994, 443. Esta es una magnífica edición crítica de la obra lírica de Blanco preparada por A. Garnica y J. Díaz, en la que estos académicos explican el trasfondo de sentido y la cronología de cada poema en la biografía del autor. De esta edición citaré todos los poemas que me interesa destacar.

12. Véase la síntesis de A. M. JARA, Blanco White: un militante contra el absolutismo. Del liberalismo a la cuestión colonial, in: Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad 61 (2014) 87-107.

13. En ambas biografías se palpa que el intrincado itinerario vital de su conciencia y su fe cristiana es el verdadero alimento tanto de su sensibilidad literaria como de su faceta más conocida al ejercer como cronista de la España que pugna por dejar atrás el Antiguo Régimen, y como periodista liberal atento a la política española en América desde su exilio inglés. Uno de los primeros testigos que más ha contribuido fuera del mundo académico a una amplia divulgación de la figura e ideas de Blanco White ha sido el escritor y ensayista Juan Goytisolo (1931-2017): primero mediante la ya mencionada presentación crítica que acompaña a una selección de los escritos periodísticos de Blanco White (*Obra inglesa de Blanco White*) y, más recientemente con *Blanco White. El Español y la independencia de Hispanoamérica*, donde recoge una selección de las crónicas que el escritor sevillano editó en la publicación mensual *El Español* sobre los acontecimientos que sacuden a España y a la América hispana entre 1808 y 1826. La actitud honesta y lúcida de Blanco al denunciar la desastrosa política americana de España le valió el linchamiento moral de sus compatriotas, según documenta Goytisolo en la amplia introducción que precede a los textos seleccionados. Goytisolo admira en ambas publicaciones el modo certero en que Blanco White critica tanto la intransigencia política que reina en la España de Fernando VII y su influencia perniciosa en América, como la radicación de gran parte de sus males en un catolicismo profundamente intransigente del que Blanco se distancia. No obstante, Goytisolo acaba reduciendo la actualidad de Blanco White a una especie de paradigma del relativismo que necesita la sociedad española del siglo XX que, a pesar de su modernización, sigue arrostrando una mentalidad inquisitorial que impide la honesta disidencia, y favorece aun la vigencia de sus *esencias* y *mitos* perennes. Si el lector se ciñe únicamente a la imagen de Blanco que ofrece Goytisolo, se priva de conocer esa otra parte sustancial de la biografía y la obra escrita del autor que acompaña a su ideario político: la trayectoria religiosa del hombre que trató denodadamente de distinguir

de sus años de experiencia como creyente y ministro ordenado, primero en la Iglesia católica y después en la anglicana, Blanco llega a la conclusión de que para las iglesias dudar y ser hereje es una misma cosa. La fe vivida y practicada en fidelidad a una iglesia responde más al interés de la diferencia que a la necesidad de profundizar en la relación personal del hombre con Dios. De su autobiografía se desprende que Blanco fue siempre un hombre sensible y receptivo a la idea de trascendencia, dotado de un temperamento religioso natural que encontró un vínculo muy fructífero en su inclinación al cultivo de las letras. Su crítica a la religión institucionalizada –tanto católica como anglicana– brota de una esforzada y franca vivencia de la misma que, finalmente, desemboca en el desengaño intelectual y la equidistancia espiritual hacia todo dogmatismo severo[14].

Como converso, por ejemplo, Blanco defendió con pasión la fe anglicana influido, entre otros extremos, por la honestidad del cristianismo anglicano devoto que creyó advertir inicialmente en el estilo de vida de las familias inglesas que le acogen en sus casas. Sin embargo, pudo confirmar que el anglicanismo tampoco estaba realmente libre de fanatismo: en primer lugar, al asistir de cerca a los enfrentamientos e intrigas acaecidas entre el grupo de teólogos conservadores y los liberales durante su estancia en el *Oriel College* de la Universidad de Oxford (que le afectan de modo personal en lo

entre dogma y moral cristiana para vivir como creyente sin atadura institucional alguna. En efecto, al acercarse a la figura de Blanco –señala Fernando Durán– «no hay culpa al preferir al costumbrista ácido de las *Letters from Spain*, al crítico literario de *Variedades*, al periodista de raza de Sevilla, al francotirador del liberalismo desde Londres o cualesquiera de sus encarnaciones literarias que puedan conectar mejor con el hombre de hoy, pero sí hay culpa en ignorar que todas esas máscaras conducen derechamente a una convicción y una intensidad mayores, la de propagador de la fe cristiana». Porque, en efecto, fue un hombre al que «costó décadas descubrir el punto de equilibrio entre la razón soberana del individuo y la promesa universal evangélica»: José María Blanco White o la conciencia errante, 234-235. Del mismo autor véase su mirada crítica a la insuficiencia del tratamiento de Goytisolo en: F. DURÁN, El destierro infinito de Blanco White en la mirada de Juan Goytisolo, in: CSIC: Revista de Literatura 143 (2010) 69-94.

14. Como signo del talante del catolicismo que se vive entonces en España, me permito destacar un recuerdo personal bastante doloroso recogido en la primera parte de su autobiografía: «I have mentioned in that work [*Practical and Internal Evidence Against Catholicism*], as an instance of the horrible evils produced by the fanaticism encouraged by the Church of Rome, that, at one period, my mother, who loved me most ardently, avoided to enter into conversation with me, fearing (as I was informed by a confidential friend of hers and myself) that I might drop any expression which, according to the laws of the Church, would oblige her to accuse me to the Inquisition […] My mother deserves compassion for having been brought up under the most complete influence of the Roman Catholic principles, as those were then understood in Spain» (J. BLANCO WHITE, The Life of the Reverend Joseph Blanco White written by Himself with Portions of His Correspondence, vol. 1, London 1845, 157-158).

referente a la cuestión de su postura favorable hacia el cambio de la política oficial contra el acceso de los católicos, en su mayoría irlandeses, a cargos públicos y, en suma, al parlamento inglés)[15]; así como, al asistir tiempo después –durante su etapa como protegido del arzobispo de Dublin, Richard Whately, y tutor de su hijo– a la polémica sobre la reforma del sistema educativo irlandés[16].

En este sentido resulta ilustrativa la referencia a una afirmación de Blanco en 1833 que se encuentra en su *Second Travels of an Irish Gentleman in search of a Religion*. Libro que escribe a instancias de su amigo el arzobispo Richard Whately, para que Blanco White responda a la obra del poeta inglés Thomas Moore en defensa de la religión católica, *Travels of an Irish Gentleman in Search of a Religion*. Curiosamente, Blanco no elabora en rigor una vindicación de la fe de la Iglesia de Inglaterra[17], sino un rechazo de todo sometimiento de la fe a una institución. Thomas Moore presenta en forma novelada la historia de un joven caballero irlandés católico que tras enamorarse de una joven protestante alemana, indaga sobre la verdad de su fe católica concluyendo que ésta puede reclamar sus raíces en el cristianismo primitivo; la Iglesia primitiva es ya católica puesto que no existe en ella ninguna heterodoxia; no así la anglicana que tiene un origen histórico determinado y posterior. Blanco retoma el relato donde Moore lo concluye, y en la misma forma novelada afirma que si el caballero no encuentra heterodoxia alguna en la Iglesia primitiva se debe a que desde el principio fue anulada por el triunfo de una ortodoxia uniforme. De modo que, para Blanco, la autenticidad del cristianismo no reside en lo histórico sino en la actitud sincera de la fe del cristiano. Es aquí donde encontramos una solemne afirmación sobre el significado constitutivamente excluyente de toda iglesia; lo que no deja de ser una exposición transparente de su propio pensamiento:

> But what is it in reality, that *unites* the great mass of their members! Dislike, contempt, and even hatred of all other denominations of Christians. He who would draw up a true nomenclature of all the bodies of Christians who have contended should contrive it by examining not what each *believes* but what

15. Cfr. M. MURPHY, Blanco White y John Henry Newman: un encuentro decisivo, in: Boletín de la Real Academia Española 63 (1983) 92-97.

16. Para todo lo referente a la involucración de nuestro autor en ambas situaciones, véase la síntesis de A. VIÑAO, Introducción, in: J. BLANCO WHITE, Sobre educación, Madrid 2003, 67-78.

17. Como sí había hecho en su anterior Practical and Internal Evidence Against Catholicism: With Occasional Structures on Mr. Butler's Book of the Roman Catholic Church: in Six Letters, Addressed to the Impartial Among the Roman Catholics of Great Britain and Ireland, London 1825.

> each *denies*; not what each *loves* but what each *hates*. This and this alone is the intelligible and practical bond of unity which has given activity to great masses of people under the name of Christianity[18].

2.2. Raciocinio y fe cristiana

En esta misma línea, y para continuar ambientando el trasfondo de ideas y el horizonte espiritual del autor del soneto que deseo comentar, propongo destacar un par de reflexiones de Blanco White que, también en un periodo avanzado de su biografía, permiten entender su cada vez más firme convicción acerca de la necesidad cristiana de una *teología* liberada del yugo de todo racionalismo dogmático. Para Blanco la verdadera fe cristiana sólo puede adjetivarse como personal y heterodoxa.

El 22 de octubre de 1824, cuando está al frente de la publicación *Variedades* –en la que se combinan las ideas literarias con las noticias acerca del proceso de las independencias americanas– y empieza a disfrutar de una cierta fama como escritor en lengua inglesa, Blanco White escribe este pensamiento en una carta a su amigo Andrés Bello:

> Estoy íntimamente persuadido de que, aunque el raciocinio prepara el asenso en materias religiosas, las impresiones fuertes de esta clase no son su efecto directo. El hombre que abre su corazón, teniéndolo pronto a recibir la verdad donde quiera y como quiera que se le presente, e implore para esto el auxilio de su Creador, es religioso esencialmente; y probablemente tarde o temprano, cojerá el fruto de esta humilde esperanza en la firme confianza de felicidad en otra vida por medio de la operación misteriosa que se llama *Fe Cristiana*[19].

John Henry Newman, con quien Blanco White trabó amistad muy cercana durante su estancia en *Oriel College*, estaría de acuerdo con esta apreciación *agustiniana* acerca de lo decisivo que resulta para la credibilidad de la verdad de la fe que ésta sea primero acogida por el hombre en el centro mismo de su vida afectiva, allá donde tiene su raíz no tanto la razón cuanto, fundamentalmente, la imaginación. En este sentido, Blanco White elogió una obrita con la que Newman hace su debut literario en 1829 reflexionando sobre el valor de la lengua poética[20]; en estas páginas encontramos una invitación de Newman al cristianismo contemporáneo para revitalizar lo que podría calificarse como

18. J. BLANCO WHITE, Second Travels of an Irish Gentleman in search of a Religion, vol. 2, Dublin 1833, 123.

19. Recogido en M. L. AMUNÁTEGUI, Vida de don Andrés Bello, Santiago de Chile 1882, 254.

20. Cfr. MURPHY, Blanco White y John Henry Newman: un encuentro decisivo, 91.

su mirada *mística* a la realidad, pues es ésta la que mejor sostiene la vecindad íntima entre la experiencia humana y la verdad revelada: «At present we are not concerned with the practical, but the poetical, nature of the revealed truth. With Christians, a poetical view of things is a duty, –we are bid to color all things with hues of faith, to see a Divine meaning in every event, and a superhuman tendency»[21].

No obstante, Newman acabaría por disentir de la suficiencia de ese «donde quiera y como quiera que se le presente» al hombre la verdad según Blanco White; tal vez a Blanco le faltase cierta dosis de imaginación pues, según Newman llega a comprender, el cristiano no puede ser creyente en totalidad supeditando la operación de la fe a un mero deísmo de tipo natural, aun cuando éste resulte coherente con el impulso moral del creyente[22]; la fe cristiana apunta a una revelación, no a una religión, no ha una deducción a partir de lo que conocemos, sino a una afirmación de lo que hemos de creer. «A Moisés se le dijo –afirma Newman en su *Grammar of Assent*– no que razonara a partir de la creación, sino que obrara milagros. El cristianismo es una historia sobrenatural casi escenificada: nos dice lo que es su Autor diciéndonos qué es lo que ha hecho»[23].

La segunda expresión que refleja el modo en que Blanco White piensa y siente el verdadero valor que tiene la *religio* para la vida humana se encuentra en boca de uno de los personajes con los que dialoga Blanco en la que pretendía ser una continuación de sus *Letters from Spain*. En su edición, Antonio Garnica titula *El regreso del desterrado* esta segunda parte de las *Letters* –escrita en 1833– que se presenta como una narración con tintes románticos, que se desarrolla en una embarcación que sale de Falmouth camino de un puerto del norte de España. Falmouth es precisamente el puerto en la costa sur de Cornualles al que Blanco había arribado tras su salida definitiva de España en 1810. Como ocurre en la primera parte de las *Letters* con Leucadio Doblado, Blanco se transfigura ahora en la persona de un cierto Mr. Neve (segundo apellido materno) que regresa a la patria de donde hubo de salir, afirma, «huyendo de la intolerancia». Pero, Mr. Neve ya no comparte con Leucadio Doblado el entusiasmo por la tierra de acogida. A lo largo del relato se advierte que aquel que salió de España huyendo de la intolerancia, acabó topándose con ella de nuevo en la patria de adopción. Entre los personajes

21. J. H. NEWMAN, Poetry, with reference to Aristotle's Poetics, Boston 1891, 25.

22. Cfr. CH. DAWSON, El espíritu del movimiento de Oxford, Madrid 2000, 57.

23. J. H. NEWMAN, Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento, Madrid 2010, 91-92.

que acompañan a Mr. Neve en la travesía se encuentra un clérigo, el Dr. Allcrust que representa al anglicanismo más intransigente (*allcrust*, en español *todo corteza* o *todo dureza*, no deja de aludir irónicamente a esa cerrazón ante ideas nuevas), y Mr. Bagster, un laico católico que se dirige a ocupar un puesto de cónsul en una ciudad del norte de España, y se presenta, curiosamente, como adalid de la tolerancia. La narración transcurre mediante un diálogo en que cada cual expone sus ideas. Mr. Neve se declara cristiano libre sin filiación alguna. Pero es Mr. Bagster –y sus palabras son las que más nos interesan– quien expone al Dr. Allcrust las razones que todo cristiano debe albergar para la tolerancia. En efecto, el cristiano debe ser tolerante, porque el mismo Dios es tolerante con los hombres pues, no es que Dios permita que la verdad *necesaria* para la salvación esté expuesta a ser confundida con el error, lo que ocurre es que dicha verdad no corresponde a una realidad que esté sometida a una experiencia evidente y, consiguientemente, su objetividad no puede ser comprobada por todos los hombres.

> En materias que no dependen de la experiencia lo que es verdad para el hombre es aquello que él cree que es verdad […] Mr. Bagster le respondió que debía considerar el hecho de que hay hombres inteligentes, honestos y dignos que no han llegado a descubrir la verdad de estas ideas esenciales como una clara prueba de que Dios no había hecho de la creencia en ellas una condición necesaria para la felicidad eterna, al menos de *todos* los hombres[24].

No cabe duda de que se trata de toda una declaración, hecha hace casi dos siglos, en la que se dibuja la percepción más extendida que alberga el hombre contemporáneo acerca de lo que es y debe ser la actitud religiosa. Una de las razones en las que Blanco sostiene esta convicción se asienta en el modo en que resuelve el problema teológico de la revelación respecto a la autoridad de la Escritura. Tras firmar en 1814 los *39 Artículos de Religión* que expresan la doctrina oficial de la Iglesia Anglicana para ser admitido en ella como *clergiman*, Blanco acaba convenciéndose de que lo hizo más por razones afectivas y morales que intelectuales. En efecto, se convirtió en miembro de una Iglesia que funda su fe en la autoridad infalible de la Sagrada Escritura como acontecer fundamental de la Revelación divina. Sin embargo, como reconoce en su autobiografía, tras dedicar tiempo a profundizar en su sentido, Blanco observa que probar la infalibilidad de la Escritura era tan arduo como probar la infalibilidad de la Iglesia. «The inspiration of the Scriptures –señala– was a point witch I have admitted upon the general grounds witch made

24. J. BLANCO WHITE, Cartas de España, Sevilla 2004, 374-375.

me return to Christianity. The absolute necessity of that inspiration, for the maintenance of the divine origin of Christianity, had always appeared to me in the light of an axiom»[25].

Se trata de un *first principle* del cristianismo anglicano cuya evidencia, sin embargo, esperaba poder sostener más allá de toda duda con el auxilio de la teología protestante. Nada más lejos de la realidad. Blanco asume que, ya sea la palabra o el pensamiento lo que se considere como aquel *locus* humano en que opera específica y directamente la acción de Dios a la hora de conformar-inspirar la Escritura, esto no resulta compatible ni con la falta de certeza a que está sometida la interpretación de lo escrito en la Biblia desde el primer momento en la teología cristiana[26], ni con la distancia que existe –señalada, entre otros, por Locke– entre la identidad de la idea en el pensamiento y su presentación mediante la palabra.

> If there is therefore any meaning in the expression that God put *thoughts* into the minds of the Sacred writers, and left them to express those thoughts in words, it must be that God gave them *miraculously* some general notions, vague, indistinct, indefinite, which the writers themselves should define, and express as well as they could. Now it is impossible that such a process could have the effect of giving us *infallible* information upon any subject whatever. A communication of this kind may contain some useful *general* hints, but it must also produce many erroneous impressions. It is somewhat like a very general notion of the Newtonian theory of gravitation given to a person ignorant on mathematics, in order that he might develop the theory to others[27].

Si el lenguaje que responde a la divina inspiración del pensamiento es verdaderamente humano, no cabe infalibilidad alguna. Por ello, señala Blanco, los escritos del Nuevo Testamento no surgen tanto como una pretendida regla de fe, sino como fruto de un acontecer *circunstancial*. Y concluye: «The foundation of certainty must be *certain* […] If God had intended to dwell *miraculously* among men in a Book, as in a Oracle, from which we might obtain *infallible* answers, he would not have left that first foundation of the intended certainty, to probability and conjecture»[28]. Esta conclusión lo llevó a pensar que al igual que sucede con la Escritura, cuya interpretación

25. J. BLANCO WHITE, The Life of the Reverend Joseph Blanco White, vol. 1, 274. Newman confiesa que fue Blanco quien le «llevó a mantener sobre la inspiración puntos de vista más libres de los que eran usuales por aquel tiempo en la Iglesia de Inglaterra» (J. H. NEWMAN, Apologia pro Vita sua. Historia de mis ideas religiosas, 2 ed. Madrid 2010, 56.

26. Cfr. J. BLANCO WHITE, The Life of the Reverend Joseph Blanco White, vol. 1, 276-277.

27. Ibid., 278.

28. Ibid., 280.

se torna conflictiva sobre todo en el terreno de la fe más que en el de la moral, tampoco del resto de afirmaciones relacionadas con la fe –que él mismo había abrazado de nuevo en su conversión al anglicanismo– quiso hacer la *Providencia* una fuente infalible de verdad teológica, sino una guía moral. De nuevo, si Dios hubiese revelado la doctrina de la Trinidad, la justificación, el pecado original o la transustanciación como verdades salvíficas, lo habría hecho al margen de toda duda. Pero el hecho de que hayan estado y continúen estando sometidas a diversas interpretaciones es signo de que, en rigor, no fueron reveladas. El cristianismo más bien consiste en aquella enseñanza que todos los cristianos aceptan y viven como evidente, esto es, la de los preceptos morales del evangelio. Confiesa Blanco que había sido *unitario* antes de militar en las filas de los *free Christians*.

Le honra reconocer que fue la debilidad, la fuerza de la costumbre y el influjo de los que amó y temió perder lo que le llevó a abrazar una ortodoxia que en él nunca estuvo en paz con la razón y el movimiento de la conciencia[29].

3. Night and Death

3.1. La belleza natural o la íntima sensación de ser distinto

Una parte importante de la obra poética de Blanco White refleja, con pasión de tintes existenciales e incluso metafísicos, toda esa agitación interior de la conciencia que alimenta la inconformidad racional con lo recibido y, en su caso, una singular disidencia teológica. Como ocurre en aquellos lugares de su obra más personales, Blanco también se piensa y se siente en sus versos para que la vida interior encuentre las imágenes con las que expresar los afectos que no siempre concede el ejercicio de vivir. En este sentido, bien podría aplicarse a su experiencia de vida aquella imagen del *arroyo* –tomada por Blanco de un poeta inglés que no identifica–, que primero *copia su cristalino seno / del cielo y bosque y prado la hermosura*; y, tras pasar ambicioso *en sangre y fango impuro* por la ciudad opulenta y amurallada, llega a su desembocadura en el mar y *deja en torno la playa estremecida / y en el inmenso golfo va a perderse*[30].

¿Es la suya una poética más cercana a un estilo neoclásico o más bien pre-romántico?[31] Lo cierto es que, como ocurre en el ámbito de sus escritos

29. Cfr. Ibid., 347.

30. J. BLANCO WHITE, La vida (traducción), en: Obra poética completa, 216-217.

31. Por ejemplo, al comentar la Oda *El triunfo de la beneficencia* (1803), donde Blanco acude al tema ilustrado de la desventura del hombre sobre la tierra (de la que sólo puede sal-

sobre política, su obra poética se ubica también en un periodo de transición del siglo XVIII al XIX en que la comunión entre la audacia de las ideas[32] y el instinto de las pasiones vuelve a ser esencial para «el lenguaje primitivo que expresa las cosas con el aumento que deben tener en el corazón inexperto de unos hombres para quienes todo es nuevo en el mundo»[33]. El lenguaje de la poesía contiene, pues, la clave que permite el acceso a esa *otra* dimensión (*aumentada*) de la realidad que trasciende el hábito de la impresión inmediata con una luz que libera la visión del hombre de toda atadura a lo puramente material. Blanco subraya cómo la tradición poética se ha valido, «desde la infancia de los tiempos», del vigor del lenguaje de la poesía para adumbrar, aunque sea mediante la tentativa de una «grosera analogía», la *religatio* vertical que define la conciencia del hombre como inquietud constante hacia lo invisible.

> Apenas el hombre puede volver la vista de su mente a sí mismo cuando halla en su corazón un testimonio irresistible de su dependencia. Los seres todos que lo rodean dependen unos de otros: él se halla también enlazado a esta cadena universal y busca la mano invisible e independiente que lo unió a ella. La íntima sensación de un ser distinto de su parte material que lo anima engendra en él la idea de otro ser invisible y poderoso que rige la naturaleza[34].

El hombre vive en cuanto determinado por la intuición interior de no poderse asimilar a lo más evidente de sí mismo, *su materia*. Por eso se proyecta

varle su propia capacidad de bien) mientras acusa el embate de las dudas sobre su identidad espiritual y su vocación religiosa, Antonio Garnica señala que se trata de un cruce de caminos: los recursos de la primera parte son claramente pre-románticos en sus epítetos (*sangriento filo*, *cavernoso pecho*, *estrago fatal*…), exclamaciones (*¡Los monstruos…! ¡Ah! Los vi*) y estilo desagarrado (*De pena y amargura / por ti se mira el universo lleno*); mientras la segunda parte, que ve la llegada del consuelo de la luz de la «benigna diosa» *Beneficencia*, emplea una adjetivación menos novedosa (*triste desconsuelo*, *risa placentera*) y un verso más sosegado, propio de la armonía neo-clásica (cfr. J. BLANCO WHITE, Obra poética completa, 165-172). Véanse algunos apuntes al respecto en las notas inéditas de Vicente Llorens sobre la poética de nuestro autor exploradas por F. DURÁN, Lecturas de la Poesía de Blanco White en los papeles inéditos de Vicente Llorens, in: Laberintos. Revista de estudios sobre los exilios culturales españoles 21 (2009) 75-100. Según el catedrático Rogelio Reyes, ilustrativo del modo en que se combinan en el ánimo intelectual de Blanco «la visión moralista de extracción ilustrada […] con ojos mucho más modernos, afines ya a una estética enteramente romántica y por lo tanto defensora de la imaginación», son sus comentarios ingleses al *Quijote* de Cervantes. Véase, R. REYES, El cervantismo de José Banco White: entre la novedad romántica y la deuda ilustrada, in: Minervae Baeticae 23 (1995) 215-224.

32. Él mismo confiesa que «todo aquello que engrandezca las ideas, que roce con la inmensidad oscura del infinito, todo lo que descubra al hombre a los ojos del hombre mismo forma por sí y casi sin otro adorno el carácter de la poesía» (J. BLANCO WHITE, Discurso sobre la poesía, 439).

33. J. BLANCO WHITE, Discurso sobre la poesía, in: Obra poética completa, 435.

34. Ibid., 437-438.

más allá de sí, no necesariamente para perderse –aunque su ímpetu le engañe «poblando el universo de seres invisibles a quienes tributa los cultos debidos a la Divinidad»[35]–, sino para encontrarse, como señala el texto sagrado, en aquella *imagen y semejanza* más apropiada a su constitución (cf. Gn 1, 26). Es la actitud de *admiración* ante el mundo entorno –dice Aristóteles–, la que impide al hombre resignarse a esa dependencia de lo que le rodea y disponerse a buscar su puesto en el cosmos[36]. Precisamente, es la naturaleza el espacio en que Blanco descubre la fuente privilegiada de la simbólica con que el poeta se convierte en portavoz de esa *íntima sensación* que tiene el hombre *de ser distinto* a lo puramente natural. Así sucede en los poemas *La belleza* (1798), *El triunfo de la beneficencia* (1803), *Los placeres del entusiasmo* (1805) y la *Elegía a Quintana* (1806-1808?). En ellos brilla la sensibilidad de la razón ilustrada que encuentra belleza en la claridad que mana del orden natural del mundo, a quien el poeta canta en sus rasgos divinos cual si se tratase de la *Sabiduría* del Antiguo Testamento.

> Artífice supremo, en su belleza
> la norma hubo del orbe aún no formado.
> Su esencia ve, ¡su esencia! ¿Cuáles voces
> la dirán? Inefable, inmensa, pura,
> única, indivisible, almo tesoro
> de la existencia y seres[37].

El poeta representa a toda la humanidad, que no puede abstraerse del mundo natural, pues en él tiene su raíz y es objeto sin restricción de su divina *beneficencia*.

> La muchedumbre densa
> por ti nació a la luz y a los placeres:
> en el Ser soberano
> la fuente de la vida abrió tu mano[38].

Sin embargo, también reconoce que la zozobra que provoca a menudo la diferencia entre la oscuridad de la noche y la claridad del día acerca del don generoso de la naturaleza visible, actúa como remedo de la sombra que se cierne sobre la conciencia del hombre respecto de la distancia entre el bien y el mal.

35. J. BLANCO WHITE, Discurso sobre la poesía, in: Obra poética completa, 438.
36. Cfr. Metafísica, I, 982 b 12.
37. J. BLANCO WHITE, La belleza, en: Obra poética completa, 144.
38. J. BLANCO WHITE, El triunfo de la beneficencia, in: Obra poética completa, 169.

¡Ay de aquel que al nacer trajo en su seno
un corazón colmado de ternura
y vino a respirar el aura helada
del desamor con el vital aliento![39]

El mundo real –el del hombre con el hombre– es el que duele al poeta porque se empeña en negar las delicias del don de la vida envenenando la infancia, traicionando los amores que se reciben con inocencia y abriendo abismos entre opulencia y miseria. Aunque el *alma afortunada* puede recurrir al *fuego celestial de las musas* para *embellecer hasta el mismo dolor*, para Blanco la poesía «no deja de ser una ilusión, un bello error»[40] que no exime de la aflicción y angustia que puebla la tierra.

Si es que el que vio la luz, en triste lloro
ha de acabar la mísera carrera
de la penosa vida, y de los males
ha de apurar la copa emponzoñada,
¡dichoso si su daño
dormido espera en tan amable engaño![41]

3.2. El mundo es más profundo de lo que pensaba el día

Aun reconociendo su condición natural como mortal, el espíritu humano concentra en la experiencia de la muerte –en asociación a su coda de corrupción, silencio, sombra, ausencia y… misterio–, el símbolo que sintetiza el destino indigno que el mundo parece reservar al único ser cuya vida alberga hondos anhelos y esperanzas de *ser más*. Ni siquiera la razón y sus ideas claras pueden aminorar el grito que alienta en este signo superlativo del lado oscuro de la existencia. No deja de resultar paradójico que puedan retrotraerse a la *Ilustración* las raíces del *Romanticismo*, ese otro movimiento espiritual que alcanza su madurez en la primera parte del siglo XIX, y generaliza en las artes de casi toda Europa –y de manera particular en la poesía– la referencia a ese ladrón nocturno del tiempo y la vida que es la muerte. *Night and*

39. J. BLANCO WHITE, Elegía a Quintana, in: Obra poética completa, 205. Blanco dedica esta composición al poeta coetáneo Manuel José Quintana, en cuya casa de Madrid fue asiduo a su famosa tertulia. Sobre sus similitudes y contrastes en lo político y lo literario, véase F. DURÁN, Blanco y Quintana, in: Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas 744 (2008) 17-21.

40. F. DURÁN, Lecturas de la Poesía de Blanco White en los papeles inéditos de Vicente Llorens, 87.

41. J. BLANCO WHITE, Los placeres del entusiasmo, in: Obra poética completa, 191.

Death, espigado entre otros poemas suyos de tonalidad romántica, sitúa a Blanco White en el horizonte de esta primavera de la sensibilidad del hombre –asociada no pocas veces a la redención religiosa– que vuelve sobre la vulnerabilidad de la vida y el desconcierto que provoca en la razón y en el alma del ser humano[42].

Porque el hombre, a diferencia del resto de seres que le rodean, no fenece sino que tiene que morir-*se*, bregar sin desmayo entre *su* condición y *su* destino. La oscuridad natural de la noche, contemplada como esa *otra luz* que intimida empero no aniquila el ritmo expansivo de la vida diurna, es para Blanco White el signo de ese esplendor de la vida del mundo que hace honor al hombre al presentársele como dádiva (¡tal vez divina!) que la razón y el corazón han de aprender a reconocer. Para ello –tal y como recomendaba Blanco al lector de *Midsummer Night's Dream* de Shakespeare– hay que leer *Night and Death* sin prejuicio, observando la «deslumbrante corriente subterránea de imágenes que dan vida y movimiento al estilo con que se dibujan los más grandes paisajes o concepciones»[43].

Night and Death (1825)

Mysterious Night! when the first man but knew
thee by report, unseen, and heard thy name,
did he not tremble for this lovely frame,
this glorious canopy of light and blue?

Yet 'neath a curtain of translucent dew
bathed in the rays of the great setting flame,
Hesperus with the host of heaven came,
and lo! creation widened on his view.

Who could have thought what darkness lay concealed
within thy beams, oh Sun! Or who could find

42. Para contextualizar el soneto de Blanco en el carácter del espíritu romántico de la Europa en que fue escrito, véase: L. SIMON-SCHUHMACHER, The Night-Death binomial as a poetic ploy. A cross cultural look from the Graveyard poets to Expressionism, in: Aletria: Revista de Estudios de Literatura 25/1 (2015) 129-144. Sobre la métrica del poema y el empleo del soneto por otros poetas ingleses contemporáneos, véase: A. SALGADO, Ideas sobre el soneto de J. M. Blanco White, in: Rhythmica 8 (2010) 171-190.

43. J. BLANCO WHITE, Pictorial Shakespeare. A Midsummer Night's Dream, in: The Christian Teacher; a Theological and Literary Journal II (1840) 42-53: «[the attentive reader] Must also observe a dazzling undercurrent of images which gives life and motion to the style in which the larger pictures or conceptions are drawn». Para una noticia más amplia en torno a los trabajos de crítica literaria de Blanco sobre la obra de Shakespeare, véase: A. PEÑAS, Blanco White, Shakespeare y las ideas literarias de los exiliados españoles en Londres, en: Dieciocho: Hispanic Enlightenment 34/1 (2011) 45-66.

whilst fly, and leaf, and insect stood revealed,
that to such endless orbs thou mad'st us blind!

Weak man! Why to shun death this anxious strife?
If light can thus deceive, wherefore not life?[44]

Aunque no se trate formalmente de una traducción en verso, voy a recoger la versión que Miguel de Unamuno escribiese en 1924, tanto por su propósito de fidelidad a las palabras de Blanco White, como por la afinidad de su espíritu con el del autor, siempre en la *ansiosa brega*, entre la razón y el corazón, ayudado de la palabra y la idea para encontrar la verdad, la única que puede conceder a la existencia mortal el alumbramiento de la promesa de eternidad pronunciada por Dios sobre ella.

> ¡Noche misteriosa! Cuando nuestro primer padre te conoció por noticia divina y oyó tu nombre, ¿no tembló por esta amable fábrica, por este glorioso pabellón de luz y azul? Pero bajo una cortina de traslúcido rocío, bañado en los rayos de la gran llama poniente, Héspero llegó con la hueste de los cielos, y he aquí que la creación se ensanchó a la vista del hombre. ¿Quién habría creído que tal oscuridad estuviese oculta dentro de tus rayos, ¡oh sol!, o quién hubiera pensado que mientras se revelaban la mosca y la hoja y el insecto nos dejaras ciegos para semejantes orbes sin cuento? ¿Por qué hemos de temer, pues, a la Muerte con ansiosa brega? Si la luz puede así engañarnos, ¿por qué no la Vida?[45]

Unamuno traduce el poema de Blanco en 1924, en medio de un canto a la verdad motivado por la naturaleza severa y hostil que tiene ante sus ojos, el paisaje de *barrancos secos* y *ardor descarnado* de la isla de Fuerteventura, que se ha convertido para él en el hogar del destierro decretado por el

44. J. BLANCO WHITE, Night and Death, in: Obra poética completa, 348-353 (con las distintas variantes). La historia de este soneto es rica, no sólo porque Blanco volvió sobre él sucesivamente, sino porque ha recibido una atención extraordinaria desde que S. T. Coleridge, a quien había conocido aquel mismo año y dedica el poema, lo calificase en carta a Blanco (28 de novimebre de 1827) como «the finest and most grandly Sonnet in our Language –at least it is only in Milton's and Wordsworth's Sonnets that I recolled any rival…» (J. BLANCO WHITE, The Life of the Reverend Joseph Blanco White, vol. 1, 439). El propio Coleridge es responsable –con el disgusto de Blanco– de la primera publicación del soneto al enviarlo, por error y junto a otros poemas propios, a la revista *The Bijou*. Blanco modificó en sucesivas ocasiones algunas expresiones del poema, que ha sido objeto de numerosas versiones realizadas por poetas y filósofos desde 1835 (Clemente de Zulueta, Alberto Lista, Jorge Guillén, Rafael Pombo, Miguel de Unamuno, etc.). Para un estudio comparado de las modificaciones introducidas por Blanco en su soneto, así como las versiones *clásicas* y otras más recientes de la mano de otros tantos poetas y filólogos, véanse los trabajos reunidos recientemente en J. BLANCO WHITE, Night and Death. «El mejor soneto del idioma», Jaén 2012.

45. M. DE UNAMUNO, Palabra de verdad, in: Obras Completas. Autobiografía y recuerdos personales, vol. 10. Madrid 1958, 671.

general Primo de Rivera. Blanco White, por su parte, escribe sus versos un siglo antes en el exilio de su otra patria, en la casa rectoral de Ufton Nervet, a unas millas de la ciudad de Reading, en cuya parroquia –bajo el patronazgo de *Oriel College* de Oxford– pasa sus vaciones de Pascua y Navidad entre 1820 y 1831 invitado por William Bishop, vicario de Ufton y *Fellow* de *Oriel*. Ufton era y sigue siendo un pequeño pueblo inglés de ambiente sosegado y arboledas frescas, donde Blanco experimentó que «la sencilla fe evangélica de Bishop le hacía descansar en su inquieta búsqueda de una verdad religiosa libre de la esclavitud de los *sistemas teológicos*»[46]. Lo cierto es que se muestre a veces áspera a veces amable, la naturaleza advierte siempre al espíritu atento que «el mundo es profundo. Y más profundo de lo que pensaba el día»[47].

Mediante el recurso a un interrogante retórico que comparte con el lector (*did he not tremble*) evoca el temor reverencial que la oscuridad de la noche natural provoca en el espíritu del padre de todos los hombres (*first man*). Es así como el poema introduce –apelando al oxímoron de la oscuridad oculta entre los rayos del sol (*darkness lay concealed within thy beams*)– el tema fundamental, la similitud entre dos paralelismos: noche y día, vida y muerte. Las menciones del *primer hombre* y de la *creación* nos transportan al escenario de aquel jardín del Edén en que, trascurrida la experiencia de *su primer día de vida*, el hombre asiste a aquella hora exacta en que el sol suspende el hermoso beneficio de su luz y su calor, y desvela su frontera con lo que a los sentidos parece a primera vista ausencia de realidad. ¿Cómo no recordar a Platón, Agustín de Hipona o Descartes entre aquellos que representan el gran alegato de la razón a favor de la capacidad del hombre para *mirar* toda realidad, tan bien la propia, con mayor sutileza?[48]

46. A. GARNICA, Los sonetos de Blanco White (a propósito del soneto *bíblico*: El despertar de Adán), in: Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales 78-79 (1983) 434.

47. F. NIETZSCHE, Así hablaba Zaratustra, 29 ed. Madrid 2005, 233.

48. PLATÓN, República, lib. VII, 514a-517c; AGUSTÍN DE HIPONA, De Trinitate, lib. X, cap. X; R. DESCARTES, Principia philosophiae, 1, § 7. Martin Murphy señala que Blanco White rememora en su poema una cita de *Advancement of Learning* de Francis Bacon, que a su vez retoma un pasaje del *De Somniis* de Filón de Alejandría, donde se expresan las limitaciones del conocimiento humano. Bacon se refiere a la oscuridad nocturna como reveladora de una claridad no observable a la luz del día: «Por eso dijo muy acertadamente uno de la escuela de Platón que el sentido del hombre muestra semejanza con el sol que, según vemos, descubre y revela todo el globo terrestre, pero también oscurece y oculta las estrellas y el globo celeste» (F. BACON, El avance del saber, Madrid 1988, 25). La cita original se encuentra en: FILÓN DE ALEJANDRÍA, Sobre los Sueños. Sobre José, Madrid 1997, 77: «O ¿no ves el sol mismo, que actúa de diferente manera, poniéndose y saliendo? Pues cuando sale, todas las cosas de la tierra se iluminan y las del cielo se esconden. Cuando se pone, los

Hegel ha escrito que el despertar del espíritu es «el *reino* de los *nombres*»[49]. El viviente que, según el relato bíblico, fue capaz de dar nombre al resto de vivientes (cf. Gn 2, 19-20), ahora sólo sabe formularse interrogantes ante el desvanecimiento de aquel entorno que pensaba (*thought*) conocer por su nombre hasta en sus más nimias expresiones (*whilst fly, and leaf, and insect*). En cambio, con la llegada del crepúsculo –¡aun por nombrar!– el hombre supone que no sólo el universo apenas estrenado ya toca su final, sino su propio espíritu o conciencia. Pero, lo que sucede en realidad es que aquello de lo que tiene conciencia se torna ahora diverso en el escenario de una inmensidad nueva (*endless orbs*), misteriosa. La razón, el espíritu o la conciencia del hombre no emplea la palabra *misterio* para sortear indemne los hechos de la experiencia fáctica, sino muy al contrario, para invocar la entraña más íntima de lo real[50]. En tal sentido, el primer hombre del poema está ante un *mysterion* porque la noche se le presenta inicialmente a su vez mediante otros hechos, otro astro y otras luces (*Hesperus with the host of heaven*) que, a modo de signo o *sacramentum*, amplían la experiencia humana del mundo y la mirada del hombre mortal sobre sí mismo (*widened on his view*). La noche exige al primer hombre pasar de la mirada que se aferra a lo evidente a la mirada del profeta, a quien la Escritura califica como «el hombre de ojos penetrantes» (Nm 24, 3. 15).

Es esta mirada *profética* la que nos conduce al clímax del poema: el temor a la noche que se cierne sobre el mundo es una metáfora del miedo a la noche de la propia existencia, la muerte (*Why to shun death this anxious strife*); el declive del día y el sentimiento de zozobra que provoca en el primer hombre la oscuridad absoluta que trae la noche, hace resonar en él, aun de modo elemental, la incerteza del destino que le reserva la propia naturaleza (formada «del polvo de la tierra», Gn 2, 7)[51]. Vinculando flexibilidad poética con sensibilidad bíblica, el poema concibe que el interés del hombre por el

astros aparecen otra vez y se oscurecen las cosas terrestres. De la misma manera ocurre en nosotros» (De Somniis, lib. I, 83-84). Cfr. M. MURPHY, Bacon, Philo, and Blanco White's Sonnet, in: Notes and Queries 4/49 (2002) 467-469.

49. G. W. F. HEGEL, Filosofía real, 2 ed. Madrid 2006, 157.

50. Cfr. J. BLANCO WHITE, Observations on Heresy and Orthodoxy, 2 ed. London 1877, 126-129.

51. No se me ocurre una imagen mejor que *La noche estrellada* (*De Sterrennacht*, 1889) de Vincent Van Gogh, para acompañar la atención del poema a lo que vincula el cielo nocturno: la novedad admirable de su luz con el despertar del temor mortal del hombre. No en vano *La noche estrellada* presenta cierta simbología relacionada con la muerte en la figura de los cipreses que se imponen al espectador: el árbol asociado a los cementerios. Los cipreses de Van Gogh se alzan en la noche recortando la negrura de su sombra ondulada en el primer plano del paisaje, entre la tierra y el cielo.

valor de su vida más allá de la muerte, antes que fruto del pecado, se debe a un dinamismo constitutivo[52].

Si el primer hombre pudo descubrir que entre el día y la noche la luz podía cambiar para anunciar no un *final* sino la apertura a un nuevo *fin* de las cosas, ¿por qué no mirar así el propio ocaso, no como privación, sino como signo de un proceso mayor de vida? En su *VI Himno a la muerte* Novalis vincula esta mirada posible a la redención cristiana, al asociar la muerte con el atardecer que rompe las ataduras del que ama y se aflige y nos sumerge en «el seno del Padre»[53]. Blanco White, por su parte, fiel a una razón siempre alerta, se pregunta –como hace el primer hombre ante la noche– por qué negar a la muerte la condición *apocalíptica* de heraldo de «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap 21, 1).

El primer hombre se torna así representante de todo hombre en quien el *pensar* se encamina hacia el *creer* (*intelligo ut credam*), siempre solidario con el primero en el esfuerzo de interrogar: ¿acaso no es la creación como tal, en la que se expresa de tan diversos modos la más sublime belleza, la que merece ser redimida?[54] ¿acaso no esconde mi vida, como el sol ardiente, otras evidencias luminosas? ¿y si la muerte actúa como frontera de ese plus de *ser* que sólo es accesible *in spe*? En las correcciones sucesivas del soneto, Blanco introduce el epíteto que emplea Unamuno, pero no está en la primera versión: by report *divine*. Como hace aun Immanuel Kant, Blanco puede reconocer en la sublimidad del *cielo estrellado*, frente al predominio creciente de la visión del mundo según la ciencia natural, su parentesco con la esfera de lo divino-trascendente[55]. Esa *noticia divina* acerca del cielo es

52. Cf. R. MIDDLETON, From Primal Harmony to a Broken World: Distinguishing God's Intent for Life from the Encroachment of Death in Genesis 2-3, in: A. C. KOEHL - D. BASINGER (eds.), Interdisciplinary Work Inspired by the Life and Teachings of Benjamin Titus Roberts, Eugene (US) 2017, 145-173.

53. NOVALIS, Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen, 2 ed. Madrid 1998, 80.

54. San Agustín afirma que, en el estado de resurrección, Dios podrá ser visto en toda criatura: «Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altera in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura» (De civitate Dei, lib. XXII, cap. 29).

55. La imposibilidad del entendimiento humano para conocer lo que no puede serle dado en su experiencia es, según Kant, la que hace imposible estar seguro de que no se cometa un error rechazando lo trascendente. ¿Cómo puede declinar entonces la esperanza en la vida futura, la existencia de Dios o el espíritu, si la razón no puede concluir definitivamente nada sobre esos *objetos* salvo su incognoscibilidad? Por tanto, una metafísica crítica salvaguarda siempre la búsqueda de sentido –de los *lazos espirituales*– que define el verdadero cariz de la inteligencia espiritual ante cualquier cielo material: «Cuando se habla del cielo como morada de los difuntos, la representación popular lo coloca sobre sí, arriba en la inmensidad del espacio cósmico. Pero no se tiene en cuenta que nuestra tierra, vista desde allí, aparece

la que permite a la *razón poética* saludar a la verdad como redentora de la noche que acecha al alma oscura, pues es *sagrada*:

> Hail, sacred truth, that plays around the mind,
> and Heaven-directed ingress learns to find;
> one ray admitted tells the open way,
> and the dark soul redeems from night to day[56].

4. CONCLUSIÓN: ¿UN DIOS PERSONAL?

Haciendo un balance de las ideas religiosas de Blanco White, Newman expresa sumariamente: «He had become an infidel before he left Spain. While at Oxford he was a believer in Christianity: after leaving it he fell into infidelity again; and he died, I may say, without any fixed belief at all, either in a God or in the soul's immortality»[57]. Ciertamente este es Blanco White, un creyente nunca aferrado a creencias inamovibles, pero siempre a la búsqueda de la verdad que, asociada a la fe, rastrea la huella de Dios en el mundo. Deseo finalizar este homenaje con otro soneto de Blanco White escrito en la lengua añorada durante sus últimos meses de vida (Liverpool, 1840); de nuevo un testimonio de que la poesía es para Blanco el bálsamo que mejor expresa su ánimo existencial y, en suma, el carácter que define la condición humana, un interior siempre en búsqueda:

> ¿Adónde te hallaré, Ser infinito?
> ¿En la más alta esfera? ¿En el profundo
> abismo de la mar? ¿Llenas el mundo
> o, en especial un cielo favorito?
>
> '¿Quieres saber, mortal, en dónde habito?
> Dice una voz interna. Aunque difundo
> mi ser y en vida el universo inundo,
> mi sagrario es un pecho sin delito.
>
> Cesa, mortal, de fatigarte en vano
> tras rumores de error y de impostura,
> ni pongas tu virtud en rito externo;

también como una de las estrellas del cielo, y que los habitantes de otros mundos podrían con el mismo derecho señalarnos y decir: he ahí la morada de las alegrías eternas, la morada celeste presta a recibirnos un día» (I. KANT, Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica, Cádiz 1989, 65).

56. J. BLANCO WHITE, Hail, sacred truth, in: Obra poética completa, 298.

57. J. H. NEWMAN, Lectures on the Present Position of Catholics in England, 5 ed. London 1880, 143.

No abuses de los dones de mi mano,
no esperes cielo para un alma impura
ni para el pensar libre fuego eterno' [58].

Mediante el recurso al diálogo directo, el poeta parece referirse a su búsqueda de la identidad *personal* del Ser infinito; aquella que ningún rito religioso, ni siquiera el esplendor de la naturaleza que admira la razón, le permitió finalmente hallar con la claridad deseada. Blanco entendió muy bien que «el tesoro moral de la humanidad […] existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella»[59]. De modo que, no cabe calificar al hombre, como haría más tarde el existencialismo, como aquel que *es para la muerte*, sino como aquel que se reconoce libre para vivir con la esperanza de lograr-*se*, aunque sea de manera menesterosa y mendicante, en medio del límite y la tentación. Este es el ánimo que encierra la confesión que hacía el reformador Lutero al final de sus días: «Wir sind Bettler: *hoc est verum*» (*Somos mendigos, he ahí la verdad*)[60]. Es la misma intuición que exhibe el autor de la *Carta a los hebreos* al tomar el peregrinaje del nómada Abrahán como imagen de la vida en relación con Dios: un no retorno a la vieja patria, un constante estado de salida, de búsqueda de hospedaje (cfr. Heb 11, 8-16). ¿Acaso no somos buscadores de un sentido que no nos podemos dar a nosotros mismos? Buscamos y anhelamos porque somos peregrinos, caminantes en una encrucijada de posibilidades e imposibles que movilizan sin cesar nuestras mejores fuerzas y nos obligan a volver al punto de partida. Es cierto que, al final, con la muerte todo parece acabar y el entero peregrinaje parece tornársenos un inmenso interrogante sin respuesta, una enorme sombra que oculta nuevas luces y un extenso mar carente de referencias con que orientarse. ¿Quién puede dar respuesta a nuestras preguntas? Aun así, nuestra común identidad se niega a que tenga la última palabra el silencio que genera la falta de respuesta. La vida ha de albergar un sentido, la meta no puede ser sin más el vacío de la nada, debe existir *Alguien* con quien podamos contar y dignifique definitivamente lo que somos. «La vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco sólo por sí mismo: es una relación. Y la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida. Si estamos en relación con Aquel que no muere, que es la Vida misma y el Amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces *vivimos*»[61].

58. J. BLANCO WHITE, La revelación interna, in: Obra poética completa, 419.

59. BENEDICTO XVI, Encíclica *Spe salvi*, 24.

60. M. LUTHER, WA, Tischreden, vol. 5, 5468; citado por A. NITROLA, Trattato di escatologia. Spunti per un pensare escatologico, vol. 1, Milano 2001, 7.

61. BENEDICTO XVI. Encíclica *Spe salvi*, 27.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G., El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad, Valencia: Pre-Textos, 2008.

AMUNÁTEGUI, M. L., Vida de don Andrés Bello, Santiago de Chile: Impresión de P. G. Ramírez, 1882.

BACON, F., El avance del saber, Madrid: Alianza, 1988.

BENEDETTI, M., Antología poética, 4 ed. Madrid: Alianza, 2020.

BLANCO WHITE, J., Night and Death. «El mejor soneto del idioma», Jaén: Berenice, 2012.

——, Obra poética completa, Madrid: Visor, 1994.

——, Observations on Heresy and Orthodoxy, 2 ed. London: British & Foreign Unitarian Association, 1877.

——, Pictorial Shakespeare. A Midsummer Night's Dream, en: The Christian Teacher; a Theological and Literary Journal II (1840) 42-53.

——, Practical and Internal Evidence Against Catholicism: With Occasional Structures on Mr. Butler's Book of the Roman Catholic Church: in Six Letters, Addressed to the Impartial Among the Roman Catholics of Great Britain and Ireland, London: John Murray, 1825.

——, Second Travels of an Irish Gentleman in search of a Religion, vol. 2, Dublin: Richard Milliken & Son, 1833.

——, The Life of the Reverend Joseph Blanco White written by Himself with Portions of His Correspondence, vol. 1, London: Richard Kinder, 1845.

——, Cartas de España, Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2004.

DAWSON, CH., El espíritu del movimiento de Oxford, Madrid: Rialp, 2000.

DURÁN, F., Blanco y Quintana, in: Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas 744 (2008) 17-21.

——, El destierro infinito de Blanco White en la mirada de Juan Goytisolo, in: CSIC: Revista de Literatura 143 (2010): 69-94. DOI: 10.3989/revliteratura.2010.v72.i143.204

——, Lecturas de la Poesía de Blanco White en los papeles inéditos de Vicente Llorens, in: Laberintos. Revista de estudios sobre los exilios culturales españoles 21 (2009) 75-100.

——, José María Blanco White o la conciencia errante, Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2006.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, Sobre los Sueños. Sobre José, Madrid: Gredos, 1997.

GARNICA, A., (ed.), Autobiografía de Blanco White, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975.

GARNICA, A., Los sonetos de Blanco White (a propósito del soneto *bíblico*: 'El despertar de Adán'), in: Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales 78-79 (1983) 433-438.

GOMÁ, J., Necesario pero imposible o ¿qué podemos esperar? Madrid: Taurus, 2013.

GOYTISOLO, J., Blanco White. El Español y la independencia de Hispanoamérica, Madrid: Taurus, 2018.

——, Obra inglesa de Blanco White, Barcelona: Seix Barral, 1974.

HEGEL, G. W. F., Filosofía real, 2 ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006.

HEIDEGGER, M., Aportes a la filosofía. Acerca del evento, Buenos Aires: Almagesto-Biblos, 2003.

——, De camino al habla, 2 ed. Barcelona: Serbal-Guitard, 1990.

——, Ser y tiempo, Madrid: Trotta, 2003.

JARA, A. M., Blanco White: un militante contra el absolutismo. Del liberalismo a la cuestión colonial, in: Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad 61 (2014) 87-107.

KANT, I., Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica, Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1989.

LLORENS, V., Antología de obras en español, Barcelona: Labor, 1971.

MIDDLETON, R., From Primal Harmony to a Broken World: Distinguishing God's Intent for Life from the Encroachment of Death in Genesis 2-3, in: A. C. KOEHL - D. BASINGER (eds.), Interdisciplinary Work Inspired by the Life and Teachings of Benjamin Titus Roberts, Eugene (US): Pickwick, 2017, 145-173.

MORENO, M., Blanco White, la obsesión de España, Sevilla: Alfar, 1998.

MURPHY, M., Blanco White y John Henry Newman: un encuentro decisivo, in: Boletín de la Real Academia Española 63 (1983) 77-116.

——, Bacon, Philo, and Blanco White's Sonnet, in: Notes and Queries 4/49 (2002) 467-469.

——, El ensueño de la razón. La vida de Blanco-White, Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2011 (orig. ingl. 1989).

NEWMAN, J. H., Apologia pro Vita sua. Historia de mis ideas religiosas, 2 ed. Madrid: Encuentro, 2010.

——, Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento, Madrid: Encuentro, 2010.

——, Lectures on the Present Position of Catholics in England, 5 ed. London: Burns, Oates & Co, 1880.

——, Poetry, with reference to Aristotle's Poetics, Boston: Ginn & Company, 1891.

NIETZSCHE, F., Así hablaba Zaratustra, 29 ed. Madrid: Edaf, 2005.

NITROLA, A., Trattato di escatologia. Spunti per un pensare escatológico, vol. 1. Milano: San Paolo, 2001.

NOVALIS, Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen, 2 ed. Madrid: Cátedra, 1998.

PEÑAS, A., Blanco White, Shakespeare y las ideas literarias de los exiliados españoles en Londres, in: Dieciocho: Hispanic Enlightenment 34/1 (2011) 45-66.

PIÑERA, V., La Isla en peso, La Habana: Unión, 2011.

REYES, R., El cervantismo de José Banco White: entre la novedad romántica y la deuda ilustrada, in: Minervae Baeticae 23 (1995) 215-224.

ROBERTS, E.-PASTOR, B., (eds.), Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española, Madrid: Alianza, 1996.

SALGADO, A., Ideas sobre el soneto de J. M. Blanco White, in: Rhythmica 8 (2010) 171-190. DOI: 10.5944/rhythmica.13099

SIMON-SCHUHMACHER, L., The Night-Death binomial as a poetic ploy. A cross cultural look from the Graveyard poets to Expressionism, in: Aletria: Revista de Estudios de Literatura 25/1 (2015) 129-144. DOI: 10.17851/2317-2096.25.1.129-144

UNAMUNO, M., Palabra de verdad, in: Obras Completas. Autobiografía y recuerdos personales, vol. 10. Madrid: A. Aguado-Vergara, 1958.

VIÑAO, A., Introducción, in: J. BLANCO WHITE, Sobre educación, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

Mater Clementissima 6 (2021) 33-55

Sacerdotes en el Sacerdote ¿cómo? «Sacerdocio común y sacerdocio ministerial ordenados el uno al otro» (LG 10)

Daniel Martín Reyes[1]

RESUMEN: El sacerdocio ministerial es al común lo que este es al mundo. Estas palabras motivaron lo que después sería mi tesina. ¿Cómo compaginar ambos sacerdocios en el único sacerdocio de Jesucristo? ¿Son dos sacerdocios distintos? ¿Cómo se ordenan el uno al otro? Este breve artículo es un resumen de uno de los capítulos de la tesina donde expongo que solo desde la igualdad radical que se nos viene por el hecho de ser hijos de Dios en el Hijo por medio del Bautismo y la Confirmación, puede entenderse la realidad del sacerdocio ministerial, ordenado al servicio del común.

PALABRAS CLAVE: sacerdocio común, sacerdocio ministerial, bautismo, sacrificio, mediación, igualdad, servicio.

ABSTRACT: Is to the common priesthood what the commen priesthood is to the world. These words motivated what would later be my dissertation. How can one combine both into the single priesthood of Jesus Christ? Are they distinct? How do they relate to each other? This short article is a summary of one of the chapters of the dissertation where I state that only from the radical equality of being children of God in the Son through Baptism and Confirmation, the reality of the ministerial priesthood can be understood, ordered to the service of the common priesthood.

KEYWORDS: common priesthood, ministerial priesthood, baptism, sacrifice, mediation, equality, service.

1. Bautismo y Confirmación: igualdad radical

Del mismo modo que es mejor comenzar una tertulia compartiendo aquello que nos une, para después poder especificar realidades diversas o más

1. Sacerdote de la Diócesis de Ibiza. Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana. Fue alumno del Colegio de 2019-2021. Actualmente es párroco, delegado de Pastoral Vocacional y de Misiones.

complejas, también el Concilio Vaticano II ha querido comenzar por hablarnos de aquello que nos hace a todos iguales. Obviamente no es un método para calmar ánimos o simplemente de diplomacia. Nos encontramos con un texto conciliar de vital importancia para nuestro estudio, ya que se nos presenta como la descripción más completa de lo que el Concilio quiere mostrarnos sobre lo que entiende al hablar del sacerdocio común.

> Pues a quienes asocia íntimamente a su vida y a su misión, también les hace partícipes de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo cual los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, son admirablemente llamados y dotados, para que en ellos se produzcan siempre los más ubérrimos frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y de cuerpo, si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (cf. 1 Pe 2, 5), que en la celebración de la Eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto con la oblación del cuerpo del Señor. De este modo, también los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios (LG 34).

Observamos dónde considera el concilio que se apoya el sacerdocio común: se plasma en los laicos, en el propio sacrifico existencial o espiritual y en el sacrificio eucarístico. No habla aquí de un sacerdocio interior o privado limitado al culto en el sentido más reduccionista del término, sino que la manifestación concreta del sacerdocio común, su «altar» sería el mundo. El sacerdocio común es al mundo lo que el ministerial al común: punto de encuentro, punto de ofrecimiento, lugar donde se consagra todo al Padre en el Hijo por el Espíritu. Realidad concreta de santificación propia y comunitaria. El texto nos indica dos elementos propios de este sacerdocio común, que nos ayudan a estructurar nuestro estudio: un elemento existencial y un elemento ritual.

1.1. Sacrificio existencial

> Todas sus obras, oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso del alma y del cuerpo, si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida, si se llevan con paciencia, se convierten en sacrificios espirituales aceptables a Dios por Jesucristo (1 Pe 2, 5) que, en la celebración de la Eucaristía, junto con la oblación del Cuerpo del Señor, se ofrecen piadosísimamente al Padre. De esta manera, los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mismo mundo a Dios (LG 34).

¿Qué se entiende por sacrificio existencial? «Es una realidad cultual que se ejerce en la existencia en el mundo y que no se reduce, aunque los incluya, a los actos rituales»[2]. La ofrenda a Dios de todo lo que se es, en todas sus facetas y facultades, vertientes y momentos. La ofrenda de la vida con lo que ello implica: hogar, trabajo, sufrimientos, enfermedades, alegrías, encuentros y en la propia familia. Incomprensiblemente la vida de todo cristiano parece ser vivida como en una doble partición: por un lado, lo de Dios y por otro lo del mundo. Incluso en el lado de Dios suelen cargarse las penas, dolores, sufrimientos y fatigas, mientras que el lado del mundo tiene todo lo bueno y apetecible del vivir.

No es raro que en una concepción así de la vida cristiana, muchos se alejen o la miren con recelos e incomprensión, ya que no encuentran ni sentido ni consuelo a tanto vivido. Pero, afirmamos que la realidad del cristiano, de todo ser humano de hecho, es solo una. Que el Verbo de Dios al hacerse carne rompe para siempre esta dualidad de espacios y de vidas. Todo lo humano habla de Dios y, por tanto, en todo lo humano puede encontrarse y alabarse a Dios, como de hecho así nos lo indica el texto citado. Allí donde el bautizado está injertado, allí donde vive, en todo lo que es, tanto en un momento de oración en el templo como en un rato agradable con los amigos, tanto en el silencio de su cuarto como en el bullicio de la calle, allí y solo allí está llamado a dotar de sentido la realidad que le acontece, a descubrir al Dios vivo que camina con nosotros, a realizarse en la vocación común que todos anhelamos: ser santos. Podríamos decir a la luz de cuanto hemos dicho que lo sagrado del cristiano son las relaciones[3] y que con ellas y en ellas da testimonio del mensaje de salvación recibido por Cristo, en la Iglesia.

Por tanto, no es algo extraño afirmar que le es propio, de su esencia, este ofrecer la vida en el día a día, como acción de gracias continua y alabanza a Dios en el Espíritu Santo.

> En esta multitud de «sacrificios espirituales» por los que se ejercita el sacerdocio común, a saber, la vida orante, caritativa, abnegada, misericordiosa, familiar, apostólica, etc., hay una distinción que nos parece importante: las obras de la vida cristiana y la participación en los sacramentos. Los textos neotestamentarios y de los orígenes relacionan ante todo el culto y el sacerdocio de los fieles en la vida cristiana. Poco a poco se contemplará el sacerdocio de los fieles también en función del culto propiamente sacramental y sobre todo

2. J. RAMÓN VILLAR, «El sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles», in: Ius Canonicum, vol. 51, 31.

3. Cf. E. CASTELUCCI, Sacerdozio, in: Dizionario di ecclesiologia, Roma, 2010, 1239.

> en la celebración de la Eucaristía, como autorizadamente enseña el Concilio. Ambas dimensiones, la fidelidad en la vida cotidiana y el culto sacramental, son inseparables en la existencia de los cristianos[4].

En la propia vida de Jesús podemos observar esta realidad concreta. El Hijo de Dios no se aleja de lo humano para serlo, al contrario «se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo, hecho semejante a los hombres» (Fil 2, 6-8). Este ser uno de los nuestros es vivido en la realidad concreta de la historia humana, pero vivido desde la exégesis del amor, llevando a plenitud la entrega propia a Dios Padre, por toda la humanidad. Este culto existencial es la expresión del sacerdocio nuevo que instaura Cristo. En Él sacrificio y altar, ofrenda y oferente, quedan ya para siempre unidos.

> Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo. Estaban cenando; ya el diablo había suscitado en el corazón de Judas, hijo de Simón Iscariote, la intención de entregarlo; y Jesús, sabiendo que el Padre había puesto todo en sus manos, que venía de Dios y a Dios volvía, se levanta de la cena, se quita el manto y, tomando una toalla, se la ciñe; luego echa agua en la jofaina y se pone a lavarles los pies a los discípulos, secándoselos con la toalla que se había ceñido (Jn 13, 1-5).

Impresiona en extremo ver la realidad de un Dios volcado en todo lo nuestro, haciéndolo suyo. Impresiona la visión de un Dios hecho hombre, un Dios dado, un Dios que no se encierra en lo más suyo, sino que se nos revela en el darse. La caridad y el servicio se nos revelan como la expresión más sublime de este sacrificio existencial del propio Jesucristo. El culmen lo hayamos en el último momento, último perdón a aquellos que le crucificaban. Y la Iglesia es ministra de esta realidad. ¿Cómo?

Desde la misma categoría y dimensión relacional experimentada en Cristo, en el propio mundo y entre los propios entresijos de su historia, en medio de sus hermanos y sus alegrías y vivencias. Todo ello, ofreciéndolo a Dios por todos. Por ello podemos aventurarnos en afirmar que propiamente no hay ni tiempo ni lugar como algo aparte del mundo que el propio Dios ha creado y en Cristo salvado. No es así como podemos comprender mejor la realidad sacerdotal de Cristo. Podríamos decir que todo lo nuestro, todo lo que vemos y tocamos, el mundo que se nos ha regalado, con el misterio de la Encarnación del Verbo, ha sido asumido y redimido. Es este mismo escenario diario el

4. R. BLÁZQUEZ, «Sacerdocio común y sacerdocio ministerial», in: Ius Canonicum vol. 42, n. 84, 479.

que me habla de esta verdad. Todo en él me habla de Dios y todo en él puede llevarme a su creador. Y esta realidad se ofrece a Dios.

> Omnipotente, altísimo, bondadoso Señor, tuyas son la alabanza, la gloria y el honor; tan sólo tú eres digno de toda bendición, y nunca es digno el hombre de hacer de ti mención. Loado seas por toda criatura, mi Señor, y en especial loado por el hermano sol, que alumbra, y abre el día, y es bello en su esplendor, y lleva por los cielos noticia de su autor. Y por la hermana luna, de blanca luz menor, y las estrellas claras, que tu poder creó, tan limpias, tan hermosas, tan vivas como son, y brillan en los cielos: ¡loado, mi Señor! Y por la hermana agua, preciosa en su candor, que es útil, casta, humilde: ¡loado mi Señor! Por el hermano fuego, que alumbra al irse el sol, y es fuerte, hermoso, alegre: ¡loado mi Señor! Y por la hermana tierra, que es toda bendición, la hermana madre tierra, que da en toda ocasión las hierbas y los frutos y flores de color, y nos sustenta y rige: ¡loado mi Señor! Y por los que perdonan y aguantan por tu amor los males corporales y la tribulación: ¡felices los que sufren en paz con el dolor, porque les llega el tiempo de la consolación! Y por la hermana muerte: ¡loado mi Señor! Ningún viviente escapa a su persecución; ¡ay si en pecado grave sorprende al pecador! ¡Dichosos los que cumplen la voluntad de Dios! ¡No probarán la muerte de la condenación! Servidle con ternura y humilde corazón. Agradeced sus dones, cantad su creación. Las criaturas todas, load a mi Señor[5].

Es cierto que existen lugares sagrados, pero desde la lógica sacramental de signo o, dicho de otra forma, son sagrados porque me hablan de un encuentro con Dios, porque han sido bañadas con su amor, porque en ellos se nos revela la gracia del Padre que nos es regalada para el diario caminar progresivo hacia la perfección cristiana. Son sagrados porque en ellos la comunidad se reúne para alabar a Dios y porque en ellos Dios se encuentra con su pueblo. En el signo concreto se me manifiesta el poder de Dios, como un don primero, es decir como una realidad que me supera y de la que no puedo disponer a mi antojo. Dios siempre se hace el encontradizo buscando a su pueblo para establecerse junto a él[6].

> Si lo sagrado es constituido por la gracia de Dios, en la cual Dios mismo es el que lleva todo, el todo del hombre, entonces desde este significado no hay nada sagrado que pueda ser segregado como un santo templo de frente al cual hay un mundo profano y sin Dios como si solo allí y no aquí pudiera ser encontrado Dios. La Iglesia es, de frente a esta santificación del mundo, el signo base sacramental de que Dios mismo ha amado al mundo[7].

5. J. A. GUERRA, San Francisco de Asís, Madrid 1991, 49-50.

6. Cf. E. CASTELUCCI, Sacerdozio, in: Dizionario di ecclesiologia, Roma, 2010, 1240.

7. K. RAHNER, «Riflessioni teologiche sulla figura del sacerdote», in: Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il concilio, Roma 2010, 13.

En el hacerse carne, Dios en su Hijo ha traspasado todo lo profano desde una nueva realidad sagrada. La historia no ha vuelto a ser igual, el tiempo se convierte en tiempo de Dios, en tiempo sagrado. Por ello no hay evasiones del mundo que justifiquen un encuentro con Dios. Es en la propia realización existencial, incluso aquella de clausura, donde uno encuentra realizada su esperanza.

> Una vez más, se ve la importancia de la naturaleza sacramental de la Iglesia. La doble participación en el único sacerdocio de Cristo se puede entender mejor a la luz del misterio de la Encarnación redentora del Señor; en lo tocante al sacerdocio común, puede decirse que la Encarnación ha consagrado la naturaleza humana asumida por el Verbo[8].

En cada lugar, en cada momento, en cada circunstancia de la vida, por tanto, se encuentra esa realidad sacra, cuando un cristiano da una respuesta de amor a Dios en aquello que acontece. Lo que grandes santos han dicho, de mil maneras diversas. «La santidad personal no es una entelequia, sino una realidad precisa, divina y humana, que se manifiesta constantemente en hechos diarios de Amor»[9]. Y especialmente haciendo de la vida una ofrenda en el trato cotidiano con el hermano, el más perdido y marginado de la sociedad, asociando a ello la credibilidad actual y siempre necesaria, de la Iglesia. Así les decía el papa Francisco en la creación de nuevos cardenales:

> Queridos hermanos nuevos Cardenales, mirando a Jesús y a nuestra Madre, os exhorto a servir a la Iglesia, en modo tal que los cristianos –edificados por nuestro testimonio– no tengan la tentación de estar con Jesús sin querer estar con los marginados, aislándose en una casta que nada tiene de auténticamente eclesial. Os invito a servir a Jesús crucificado en toda persona marginada, por el motivo que sea; a ver al Señor en cada persona excluida que tiene hambre, que tiene sed, que está desnuda; al Señor que está presente también en aquellos que han perdido la fe, o que, alejados, no viven la propia fe, o que se declaran ateos; al Señor que está en la cárcel, que está enfermo, que no tiene trabajo, que es perseguido; al Señor que está en el leproso –de cuerpo o de alma–, que está discriminado. No descubrimos al Señor, si no acogemos auténticamente al marginado. Recordemos siempre la imagen de san Francisco que no tuvo miedo de abrazar al leproso y de acoger a aquellos que sufren cualquier tipo de marginación. En realidad, queridos hermanos, sobre el evangelio de los marginados, se juega y se descubre y se revela nuestra credibilidad[10].

8. J. JOUVE SOLER, El sacerdocio común de los fieles, elemento necesario de la eclesiología, G&BPress, Roma 2017, 610.

9. J. M. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Forja, Navarra 1969, 440.

10. FRANCISCO, Homilía 15 de febrero del 2015.

1.2. Sacrificio eucarístico

Desde esta radical apuesta que el cristiano hace por vivir la vida con intensidad, en el servicio y en la entrega de lo que en ella acontece, junto al hermano más perdido, podemos entender la segunda realidad desde la que se vive el sacerdocio común: el sacrificio de la Eucaristía.

No podemos concebir la celebración eucarística como un mero «estar presente». No es una celebración «de consumo». No es un mero «asistir» o ser testigos de una manera pasiva de la entrega de Cristo, acogiendo esta verdad externamente. Hemos de afirmarlo con total claridad: la Eucaristía es el don que todos presentan en Cristo al Padre. Ella, está constituida por la ofrenda personal que todos hacen, que, en definitiva, todo el Pueblo de Dios hace, todo el Cuerpo de Cristo ofrece al Padre por manos del ministro ordenado que actúa *in persona Christi Capitis*. En la ofrenda que Cristo hace de sí mismo, una vez para siempre, se contienen todas las ofrendas que el pueblo, en la Eucaristía, hace de su propia vida entregada en el trabajo cotidiano. La ofrenda de la ofrenda, en el que se entrega por todos.

> Conviene, pues, venerables hermanos, que todos los fieles se den cuenta de que su principal deber y su mayor dignidad consiste en la participación en el sacrificio eucarístico; y eso, no con un espíritu pasivo y negligente, discurriendo y divagando por otras cosas, sino de un modo tan intenso y tan activo, que estrechísimamente se unan con el Sumo Sacerdote, según aquello del Apóstol: «Habéis de tener en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo en el suyo»; y ofrezcan aquel sacrificio juntamente con Él y por Él, y con Él se ofrezcan también a sí mismos. Jesucristo, en verdad, es sacerdote, pero sacerdote para nosotros, no para sí, al ofrecer al Eterno Padre los deseos y sentimientos religiosos en nombre de todo el género humano; igualmente, Él es víctima, pero para nosotros, al ofrecerse a sí mismo en vez del hombre sujeto a la culpa.
>
> Pues bien, aquello del Apóstol, «habéis de tener en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo en el suyo», exige a todos los cristianos que reproduzcan en sí, en cuanto al hombre es posible, aquel sentimiento que tenía el divino Redentor cuando se ofrecía en sacrificio, es decir, que imiten su humildad y eleven a la suma Majestad de Dios la adoración, el honor, la alabanza y la acción de gracias. Exige, además, que de alguna manera adopten la condición de víctima, abnegándose a sí mismos según los preceptos del Evangelio, entregándose voluntaria y gustosamente a la penitencia, detestando y expiando cada uno de sus propios pecados. Exige, finalmente, que nos ofrezcamos a la muerte mística en la cruz juntamente con Jesucristo, de modo que podamos decir como San Pablo: «Estoy clavado en la cruz juntamente con Cristo»[11].

11. PÍO XII, Mediator Dei, n. 100.

En cada Eucaristía se hace presente el sacrificio espiritual propio, ciertamente lleno de imperfecciones y pobre en muchos aspectos, pero ofrenda. En esa patena que el sacerdote eleva en el momento del ofertorio, se mantienen contenidas todas las ofrendas espirituales de todos los que están presentes. Porque la categoría de mediación forma parte de lo que somos, por lo que el cristiano en su sacerdocio común es ante todo mediación. Intercesor por el mundo que vive, el cual en cierto modo también es entregado por él en Cristo al Padre. Para volver a ese mismo mundo a reunir a sus hermanos, dando testimonio del Amor de Dios. En cada Eucaristía se recoge todo lo que los hombres viven; cada gesto de amor, cada lágrima vertida, cada sufrimiento y cada alegría[12].

> Todos los bautizados, por tanto, son responsables de la misión salvadora de la Iglesia. La primera razón estriba en que forman parte de la comunidad de los salvados y porque han recibido dones y carismas de parte del Espíritu para actuar en nombre suyo para la salvación de los demás. Los dones carismáticos tienen siempre como meta el bien de la comunidad. Ahora bien, la comunidad se enriquece no solo cuando atiende hacia el interior de ella misma, sino también en el servicio que ofrece fuera para extender el Reino de Dios a la humanidad entera. Tanto en el ámbito interno como en el externo tiene que aportar cada uno lo que corresponde para que la misión eclesial se lleve a término[13].

Estos dos elementos, constitutivos de la realidad sacerdotal bautismal, tienen su fundamento en la unción del Espíritu

> El Señor Jesús, a quien el Padre santificó y envió al mundo, hizo partícipe a todo su Cuerpo Místico de la unción del Espíritu con que Él está ungido; puesto que en Él todos los fieles se constituyen en sacerdocio santo y regio, ofrecen hostias espirituales a Dios por Jesucristo y anuncian las maravillas de Aquel que los llamó a una luz admirable (1Pe 2, 5-9) (PO 2).

La unción en el Bautismo «otorga al cristiano una participación en la unción del Espíritu que Cristo recibe en el misterio de la Encarnación; y la unción del sacramento de la Confirmación confiere a aquella una orientación profética y misional»[14].

> Se podría objetar que todo cristiano puede representar a Cristo ante los otros. Esto es cierto pero la representación sacramental-ministerial de Cristo, expresa

12. Cf. E. CASTELUCCI, Sacerdozio, in: Dizionario di ecclesiologia, Roma 2010, 1240.

13. F. J. ANDRADES LEDO, Misión y Ministerios eclesiales. Diversidad en la Comunión, Salamanca 2011, 67.

14. J. RAMÓN VILLAR, «El sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles», in: Ius Canonicum 51, 33.

> algo sobre el modo especifico de la mediación salvífica: en el ministerio, el Señor no asocia sus dones de salvación a la demostración del Espíritu y la fuerza de una persona; por tanto, no al talento carismático subjetivo y visible de una persona, sino a la misión ministerial transmitida por la ordenación y comunicación del Espíritu, que permiten al fiel estar seguro de encontrarse en las acciones ministeriales con Cristo mismo. Así, la objetividad aparentemente distante de lo ministerial que transmite la promesa de la salvación eficaz de Cristo, no vincula al creyente a una persona humana sino a la realidad objetiva de Cristo mismo[15].

Hablamos de ello en el siguiente apartado, aquí lo apuntamos para referirnos a que, con todo lo dicho, siendo verdad esta realidad sacerdotal de todo el pueblo de Dios, se hace también necesaria la realidad del sacramento del Orden. Todo cristiano por el hecho de estar bautizado, es otro Cristo en medio del mundo, hace las veces de otro Cristo allí donde se encuentra. Al menos, este es el deseo al que todos tienden. Pero ello no difumina la realidad del sacerdote ordenado, porque en ella se observa esta garantía de la promesa dada «y sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 20). En la realidad visible del ministerio ordenado o jerárquico, se hace patente la fidelidad de Dios que provee a su pueblo la ayuda imprescindible para la realización propia, con el auxilio constante de su gracia. Por ello, nos detenemos en una pequeña reflexión sobre el sacramento del orden o jerárquico. Ella, una vez expuesta la realidad del sacerdocio común como perteneciente a lo que se es por medio del Bautismo y la Confirmación, nos ayudará a entender en una reflexión ulterior, su mutua ordenación.

2. El ministro, siervo del Pueblo: «Con vosotros cristiano, para vosotros obispo»

> Dios Padre Santo, todopoderoso y eterno, que constituiste a tu único Hijo Pontífice de la Alianza nueva y eterna por la unción del Espíritu Santo, y determinaste, en tu designio salvífico, perpetuar en la Iglesia su único sacerdocio. Él no solo confiere el honor del sacerdocio real a todo su pueblo santo, sino también, con amor de hermano, elige a hombres de este pueblo, para que, por la imposición de las manos, participen de su sagrada misión. Ellos renuevan en nombre de Cristo el sacrificio de la redención, preparar a tus hijos el banquete pascual, presiden a tu pueblo santo en el amor, lo alimentan con tu palabra y lo fortalecen con tus sacramentos. Tus sacerdotes, Señor, al entregar su vida por ti y por la salvación de los hermanos, van configurándose a Cristo, y han de darte así testimonio constante de fidelidad y de amor[16].

15. G. GRESHAKE, Ser sacerdote hoy, Salamanca 1998, 57.
16. MISAL ROMANO, Prefacio Ordenación Sacerdotal I

Expresiones solemnes ayudan a comprender la realidad que nos ocupa. Se desprende de este prefacio que el ministerio ordenado hace permanecer en la Iglesia el único sacerdocio de Cristo. Constituyendo a toda la Iglesia en un pueblo sacerdotal, de ellos elige para sí a aquellos que de una manera distinta participarán en esa misma misión. Continúa el texto explicitando en qué consiste este sacerdocio ministerial o jerárquico: en la administración de los sacramentos, con una presidencia del servicio y el amor. Es en esa propia entrega, en esa espiritualidad concreta del sacerdote ordenado, donde alcanzan la santidad. Es decir, si lo propio del sacerdocio común es el mundo y todos sus avatares, en el ordenado se encuentra su campo de batalla en aquello que le es a él y solo a él propio y en la realización total de su vida en aquello a lo que Cristo le ha asociado: su entrega por amor por la salvación de los hermanos. Nunca se mencionan categorías de supremacía o de intensificación gradual con respecto al sacerdocio común.

El sacerdocio ministerial o jerárquico nunca podrá ser comprendido como una intensificación o plenitud del sacerdocio común. Todo ministro sigue siendo un bautizado, aunque esté ordenado, y no se convierte en un cristiano con un nivel superior. Ha sido llamado por el Señor, con lo que ello significa de especial, es cierto, pero su llamada tiene una misión específica: servir al pueblo, para la edificación del Cuerpo de Cristo, su Iglesia. Con ello se remarca que la Iglesia no vive de ella misma, sino que recibe la gracia del Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo.

> Al servicio de este sacerdocio universal de la nueva Alianza, Jesús llamó consigo, durante su misión terrena, a algunos discípulos (cf. Lc 10, 1-12) y con una autoridad y un mandato específicos llamó y constituyó a los Doce para que «estuvieran con él, y para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios» (Mc 3, 14-15). Por esto, ya durante su ministerio público (cf. Mt 16, 18) y de modo pleno después de su muerte y resurrección (cf. Mt 28; Jn 20, 21), Jesús confiere a Pedro y a los Doce poderes muy particulares sobre la futura comunidad y para la evangelización de todos los pueblos. Después de haberles llamado a seguirle, los tiene cerca y vive con ellos, impartiendo con el ejemplo y con la palabra su enseñanza de salvación, y finalmente los envía a todos los hombres.
>
> Y para el cumplimiento de esta misión Jesús confiere a los apóstoles, en virtud de una especial efusión pascual del Espíritu Santo, la misma autoridad mesiánica que le viene del Padre y que le ha sido conferida en plenitud con la resurrección: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 18-20). Jesús establece así un estrecho paralelismo entre el

> ministerio confiado a los apóstoles y su propia misión: «quien a vosotros recibe, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe a Aquel que me ha enviado» (Mt 10, 40); «quien a vosotros os escucha, a mí me escucha; y quien a vosotros os rechaza, a mí me rechaza; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (Lc 10, 16)[17].

De todo ello podemos observar el por qué la presidencia se reserva a los sacerdotes y obispos; es un motivo eclesiológico, ya que su presidencia ayuda a todo el Pueblo de Dios a ser conscientes de que es el mismo Cristo quien preside y lleva su iglesia, su Cuerpo. Por tanto, no es una realidad de la que uno, quien quiera, puede apropiarse. En la presidencia reservada a los ministros ordenados, observamos un signo de la garantía del amor de Dios a su Iglesia que provee con pastores para su mies. Una presidencia ejercida desde la certeza de no ser ellos los dueños de lo dado, sino que la gracia recibida precede en toda la vida, acompaña en las acciones, sostiene en la dificultad y asegura la certeza de caminar tras las huellas del Resucitado.

> Nuestros poderes ministeriales no nos han sido otorgados por una materia democrática; pero los tenemos porque existe y debe existir la comunidad santa de Dios en Jesucristo. Por ello, todas esas funciones son funciones de servicio. En definitiva, dentro de la Iglesia no son el Papa, los obispos y los sacerdotes los más encumbrados, sino que lo son los que creen de una forma más radical y de una forma más radical aman a Dios en Jesucristo[18].

Por ello, la presidencia no es una delegación, o un servicio por un tiempo o incluso por turnos. No es solo expresión del sacerdocio común, ya que ello nos llevaría a creerla capaz ella misma de generar la Eucaristía. La realidad de que la presidencia esté establecida en los ordenados, pone en evidencia que la Iglesia tiene una naturaleza mistérica, manteniéndola siempre en apertura a los dones de Cristo resucitado. Este es el gran don y regalo que la Iglesia experimenta en cada sacerdote ordenado[19].

> El ministerio es un concepto relacional. Visto sólo para sí y por relación a sí, todo cristiano es solamente cristiano y no puede ser nada más por encima de eso. Existe la unidad e indivisibilidad de la única vocación cristiana. «Ad se» cada uno es solamente cristiano y esa es su dignidad. «Pro vobis», es decir, por relación a los otros, en todo caso, en una irrefutable relación y que afecta al interesado en todo su ser, se llega a ser ministro. Ministerio y relación son

17. J. PABLO II, Pastores dabo vobis, 14.

18. K. RAHNER, El sacerdocio cristiano en su realización existencial, Barcelona 1974, 109.

19. Cf. E. CASTELUCCI, Sacerdozio, in: Dizionario di ecclesiologia, Roma 2010, 1242.

> idénticos, el ser del ministerio y el de la relación coinciden. El ministerio es la relación del «para vosotros». Obispo (y presbítero respectivamente) se es siempre «para vosotros» o no se es[20].

Observamos esta necesariedad del ser para otro, que entronca con la esencia propia de todo sacerdote ordenado. El ministro, no utilizando lo que es como algo propio de lo que adueñarse para ser por encima del resto, para vivir por encima del resto o para cualquier tipo de ascenso meramente humano, tiene como prioridad la realidad del servicio al pueblo de Dios a él encomendado. Es cierto que sus acciones tienen una visibilidad eclesial determinada, expresamente en los sacramentos que preside, pero ello no le capacita para sentirse en superioridad o reclamar privilegios o prebendas por encima de nadie. Ni mucho menos actitudes de imponerse sobre sus hermanos, siendo la misión que se le ha encomendado de servir y anunciar un mensaje de esperanza: el Evangelio. Reconfortando a tantos heridos por la vida. En cada ordenado el pueblo ansía encontrar el rostro de un padre bueno que siente ternura por sus hijos, aunque en ello también se vincule la corrección fraterna y la denuncia de las injusticias del mundo, en favor de la verdad revelada.

La grandeza del ministerio ordenado no radica en el sujeto que lo ha recibido, ni tampoco en aquellos que lo transmiten. Ni si quiera en el cariño o aprecio que el resto del pueblo de Dios les ofrece. Ni en sus dones o talentos, triunfos o títulos. Sino en que sacramentalmente representa a aquel que lo ha enviado. Cristo en su unidad de Dios y hombre verdadero, es el sacerdote. En él vemos ese sacramento perfecto, signo de que Dios mismo se nos ha entregado. Y el sacerdote ordenado se convierte así en imagen de aquello que celebra y entrega, de Aquel que lo ha llamado y enviado.

> Pero Cristo se nos da y transmite su Palabra y los dones de su Espíritu de modo sacramental, es decir, en los signos asumidos y potenciados por él, que remiten a su persona y la representan haciendo que sea presencia eficaz. Uno de estos signos mediadores es el ministerio apostólico. En él se comunica el permanente «a priori» de Cristo al pueblo de Dios y se convierte así en fundamento perpetuo de la Iglesia y soporte de la misma. Porque el fundamento no es algo presente de modo indefinido e inefable, sino que adquiere figura en un testimonio personal autorizado[21].

El Señor encarga a sus discípulos celebrar la Eucaristía, su entrega, su Pascua. En la última cena el Señor pone toda su vida en manos de la Iglesia, y

20. J. RATZINGER, Obras completas. XII: Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría, Madrid 2014, 353-354.

21. G. GRESHAKE, Ser sacerdote, 55.

a la vez instituye en ese colegio apostólico la capacidad de celebrarlo. Otorga a la Iglesia la capacidad de actualizar la ofrenda única realizada por Él ante el Padre. La entrega de Cristo se convierte en entrega de la Iglesia[22].

> En las Actas de los Mártires hay un relato sobre el martirio del obispo Félix de Thibiuca. Allí se dice al final: Felix episcopus elevans oculos in caelum, clara voce dixit: Deus gratias tibi, quinquaginta et sex annos habeo in hoc saeculo. Virginitatem custodivi, Evangelia servavi, fidem et veritatem praedicavi. Domine Deus caeli et terrae, Jesu Christe, tibi cervicem meam ad victimam flecto, qui permanes in aeternum. Ojalá que podamos rezar estas valientes palabras al final de nuestra vida sacerdotal, plenamente de acuerdo con la muerte que será su cierre[23].

3. Sacerdocio común y sacerdocio ministerial: referidos el uno al otro

3.1. Participan del *único* sacerdocio de Cristo

En Cristo se realiza la verdadera y eterna mediación entre Dios y los hombres. En Él, con su encarnación, con su verdadero ser hombre y Dios, en su muerte y su gloriosa resurrección, plenifica y lleva a su cumplimiento las promesas sacerdotales realizadas desde antiguo por Dios a su pueblo, por ello hace posible una verdadera mediación. En perfecta comunión con el Padre, en obediencia a su Voluntad, el Señor se entrega para la salvación. Del mismo modo el sacerdocio común y en concreto el ministerial, se relacionan en esta única voluntad del Padre en el plan de salvación universal.

> Los sacerdotes, efectivamente, no forman una «casta» aparte. No ejercen su ministerio desconectados –menos, separados– de la institución que ha sido constituida «sacramento de salvación». No tienen una misión «distinta» de la misión general de la Iglesia. No deben realizar su ministerio «en solitario», como si ellos solos tuvieran que llevar a cabo la misión salvadora, sin conexión –y hasta sin dependencia– con las otras actividades eclesiales; y sin la colaboración de los que han recibido otros dones que el Espíritu santo distribuye como quiere entre los miembros de la Iglesia[24].

22. Cf. R. BLÁZQUEZ, «Sacerdocio común y sacerdocio ministerial», in: Ius Canonicum vol. 42, n. 84, 473.

23. «Felix obispo, elevando los ojos al cielo con voz clara dijo: a Dios sean dadas las gracias, llevo en este siglo cincuenta y seis años. He custodiado mi virginidad, he servido al Evangelio, he predicado la fe y la verdad. Dios, Señor del cielo y de la tierra, Jesucristo, por ti mi cuello inclino como víctima, tú que permaneces para siempre». La traducción es mía. K. RAHNER, El sacerdocio cristiano en su realización existencial, 107.

24. V. E. TARANCÓN, El sacerdote en la Iglesia y en el mundo de hoy, Salamanca 1985, 22.

Por ello, todos los fieles, por medio del Bautismo y la Confirmación, injertados en esta nueva realidad de Cristo, participan de este único sacerdocio, de la única mediación. Como Cuerpo suyo en su Iglesia, no necesitan de más mediadores ni otro tipo de sacerdocio ritual. El sacerdocio común y ministerial viven de esta realidad, apoyándose en la certeza de que se es sacerdote tan solo porque Cristo lo es, apoyándose en su única mediación[25]. Por eso, para hablar del sacerdocio ministerial o jerárquico hay que partir del sacerdocio de todo bautizado, porque el ministro no deja de ser bautizado, sino que vive desde una relación nueva al servicio de la comunión de la Iglesia.

> La integración y el ejercicio del poder y de la responsabilidad que también tienen todos los bautizados, laicos o religiosos que no han recibido el ministerio jerárquico, son temas que reclaman atención. Si bien en la LG se antepuso el capítulo sobre «el pueblo de Dios», a «la constitución jerárquica de la Iglesia», en la organización y ejercicio del ministerio jerárquico no entraron suficientemente las implicaciones de reconocer a la Iglesia como «pueblo de Dios», cuyos miembros, todos y cada uno, han recibido la unción del Espíritu. En la práctica, operativamente y hablando en general, las cosas siguen funcionando como antes del concilio: los clérigos piensan, enseñan, mandan y celebran, mientras que el común de los fieles siguen pasivos, escuchan, obedecen y asisten a las celebraciones litúrgicas[26].

Hemos de decirlo, el sacerdocio ministerial no es nunca una plenificación o culminación del sacerdocio común, como si a este le faltase algo para ser verdadero sacerdocio. Más bien debemos referirnos a la relación en términos de servicio, ayuda para que el sacerdocio común pueda realizarse a lo largo de la historia. El sacerdocio ministerial figura entre los medios necesarios para alcanzar su fin el sacerdocio común[27]. Fin que, como ya hemos señalado, abarca toda la vida del mundo, todas sus dimensiones y facetas. El sacerdocio ministerial o jerárquico es al sacerdocio común lo que este es al mundo.

> Esta liturgia sacerdotal de todo el pueblo de Dios no se limita a la alabanza y adoración, sino que ha de abarcar la vida entera. En eso consiste justamente el «verdadero culto»: entregarse al Padre en todas las dimensiones de la existencia «como sacrificio vivo y santo» (Cf. Rom 12, 1). Es un sacrificio realizado en el servicio mutuo, en la prestación de ayuda y en el amor y se consuma en el sufrimiento testimonial con Cristo y por Cristo. Por eso llamamos a los mártires «sacerdotes de Dios y de Cristo» (Ap 20, 6)[28].

25. Cf. E. CASTELUCCI, Sacerdozio, in: Dizionario di ecclesiologia, Roma 2010, 1238.
26. J. ESPEJA PARDO, El ministerio en la Iglesia, Salamanca 2001, 165.
27. Cf. E. CASTELUCCI, Sacerdozio, in: Dizionario di ecclesiologia, Roma 2010, 1238.
28. G. GRESHAKE, Ser sacerdote hoy, 53.

Nótese que cuando nos referimos a sacerdocio común no queremos decir que cada sujeto sea un propio sacerdote, como desgajado de una realidad corporal. Todo apunta siempre a una comprensión colectiva de esta realidad, ya que esta realidad sacerdotal hace referencia a todo el pueblo de Dios «porque la expresión "pueblo sacerdotal" aplica un título honorífico de Israel, a la comunidad neotestamentaria»[29]. Esta categoría sacerdotal remite a una existencia concreta, vivir desde la certeza de la elección por parte de Dios, vivir como una parte consagrada al Dios que se nos ha revelado en los profetas y la ley, teniendo su culmen en Cristo. Sacerdotal hace referencia a esta dimensión y «se caracteriza por la proximidad y pertenencia especial, incluso familiar, del pueblo elegido por Dios, por su "vocación sacerdotal" de alabanza a Dios y por su "actitud sacerdotal" de entrega servicial de todos en y al mundo»[30]. Desde esta concepción de la categoría sacerdotal se comprende que toda la comunidad, todo el pueblo de Dios, queda integrada en la realidad existencial del sacerdocio nuevo de Cristo. En ello todas las aspiraciones humanas encuentran respuesta ya que la categoría de sacerdocio no hace referencia más que a la vida ofrecida en virtud del otro. Al igual que Cristo enseña hasta el último momento qué tipo de sacerdocio inaugura, viviendo el pueblo de Israel un sacerdocio en espera del verdadero sacerdote que hace de su vida una perfecta ofrenda agradable al Padre.

No ha de olvidarse nunca esta perspectiva a la hora de analizar ambos sacerdocios conjuntamente, ya que desde el único sacerdocio de Cristo es posible comprender lo que significa que todo su pueblo sea sacerdotal y que algunos miembros de este pueblo sean llamados al ministerio. Si no se entiende en profundidad lo que quiere vivir Cristo desde su ser sacerdotal, no puede tampoco entenderse lo que significa participar, cada uno de una forma esencialmente distinta, de ese único sacerdocio.

3.2. Los dos pertenecen al mismo y único Pueblo de Dios

Puesto que ambos sacerdocios son la participación en el único sacerdocio de Cristo, los dos pertenecen al mismo y único pueblo de Dios. Esta afirmación un tanto obvia pone de manifiesto que uno es el sujeto, no dos. Esto significa, pues, que en la Iglesia no encontramos dos grupos distintos, sino uno solo, el pueblo de Dios que peregrina en este mundo, encontrándose esparcido en culturas y países diversos, pero viviendo de la misma espera y certeza.

29. Ibid., 54.
30. Ibid., 55.

> Los que antes erais no-pueblo, ahora sois pueblo de Dios, los que antes erais no compadecidos, ahora sois objeto de compasión. Queridos míos, como a extranjeros y peregrinos, os hago una llamada a que os apartéis de esos bajos deseos que combaten contra el alma. Que vuestra conducta entre los gentiles sea buena, para que, cuando os calumnien como si fuerais malhechores, fijándose en vuestras buenas obras, den gloria a Dios el día de su venida. Someteos por causa del Señor a toda criatura humana, lo mismo al rey, como soberano que, a los gobernadores, que son como enviados por él para castigo de los malhechores y aprobación, en cambio, de los que hacen el bien. Porque esa es la voluntad de Dios: que haciendo el bien tapéis la boca a la estupidez de los hombres ignorantes (1 Pe 2, 10-15).

Si olvidamos esta radical igualdad en el único pueblo de Dios, único sujeto que es la Iglesia y además no comprendemos bien cuál es la diferencia entre estos dos sacerdocios, comenzamos a hablar de una diferenciación en el grado y no en la esencia. Algo, como ya hemos afirmado, totalmente absurdo ya que de dos cosas esencialmente distintas no puede haber comparación gradual. Es más, al hablar de grado parecería que uno de los dos está por encima del otro, o es más perfecto en orden a la santidad y se podría entender esta «lucha de clases» queriendo tener todos la misma dignidad, obviamente tomando como punto de partida este plus, este más sacramental que encontramos en el sacramento ministerial o jerárquico. Recordemos que el sacerdocio bautismal viene otorgado por ser cristiano a través del sacramento del Bautismo, mientras que el sacerdocio ministerial viene conferido por el sacramento del Orden, siendo incluidos en la jerarquía de la Iglesia para un servicio a todo el pueblo de Dios.

> El sacerdote-ministro recibe por el carácter del sacramento del orden una unción –consagración– especial que le hace persona sagrada y unos poderes sagrados: «Haced esto en memoria mía» por ejemplo, que no tienen los otros miembros del pueblo de Dios y que le confieren unas funciones de «dirección» en la comunidad de los creyentes. Pero esta «singularidad» no le separa del cuerpo, no le desliga de la colaboración con los otros miembros. Los necesita y debe apoyarse en ellos y aun recibir su ayuda para poder cumplir su «parte» en la misión general[31].

Este es el sentido de la jerarquía en la Iglesia: representar a Cristo como Cabeza para el servicio. Es un servicio en la caridad, que en la Eucaristía tiene su centro y culmen, partiendo de la pertenencia al mismo y único pueblo de Dios. Es en este pueblo como sujeto celebrativo, donde ambos sacerdocios se

31. V. E. TARANCÓN, El sacerdote en la Iglesia y en el mundo de hoy, 25.

encuentran. Toda la comunidad es sujeto activo «por eso se puede entender en cierto sentido que todo el pueblo de Dios concelebra. No se puede separar en la liturgia el sacerdote presidente del resto de la comunidad»[32].

El sacerdote ordenado representa a todo el pueblo en su sacrificio, y a la vez representa al Señor para ellos. Ofrece al Padre la entrega del Hijo, que se renueva sacramentalmente. Por eso el sacerdocio ordenado no se puede entender como algo que rompa la real igualdad de todos los cristianos, sino que, por el contrario, ejercita esta igualdad y la posibilita, pero cada uno desde su carisma, estado y servicio concreto. Hay una diferencia, es cierto, pero no en sentido de injusticia o desde la categoría del poder. Hay una diferencia para la mutua ayuda y complementariedad.

> La reforma litúrgica promovida por el concilio Vaticano II ha propiciado la participación consciente de los fieles, por medio de la reforma de los ritos y los textos, por la elocuencia y simplificación de las celebraciones (…) Como exhortó encarecidamente la encíclica *Mediator Dei,* los cristianos, ministros y la comunidad entera, deben tener los sentimientos de Jesús y reproducir en su interior las mismas actitudes que tenía cuando ofrecía el sacrificio de sí mismo: disposiciones de humildad, amor, obediencia al Padre, alabanza, acción de gracias… Sintonizar con las actitudes de Jesucristo en su sacrificio implica también negarnos a nosotros mismos cargando con su cruz (Mc 9, 34); y estar como Pablo, crucificados con Él (Gal 2, 19)[33].

3.3. Al servicio de la Iglesia

Recordemos cómo en 1 Pe 2, 9 nos encontramos una referencia al sacerdocio común refiriéndose a ello diciendo que los fieles se unen al propio sacrificio eucarístico, es decir, se unen a la vida de la Iglesia y desde ella y en ella al servicio. También Pío XII en la encíclica *Mediator Dei,* nos habla de la realidad activa de todo cristiano, en cada celebración eucarística, que se une al sacrificio eucarístico, por medio de su vida, de su amor, de su sufrimiento, entregado en Cristo al Padre.

> El sacerdocio ministerial o jerárquico de los obispos y de los presbíteros, y el sacerdocio común de todos los fieles, «aunque su diferencia es esencial y no sólo en grado, están ordenados el uno al otro; [...] ambos, en efecto, participan, cada uno a su manera, del único sacerdocio de Cristo». ¿En qué sentido? Mientras el sacerdocio común de los fieles se realiza en el desarrollo de la gracia bautismal (vida de fe, de esperanza y de caridad, vida según el Espíritu),

32. Cf. R. BLÁZQUEZ, «Sacerdocio común y sacerdocio ministerial», in: Ius Canonicum vol. 42, n. 84, 487.

33. Ibid., 489.

> el sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio común, en orden al desarrollo de la gracia bautismal de todos los cristianos. Es uno de los *medios* por los cuales Cristo no cesa de construir y de conducir a su Iglesia. Por esto es transmitido mediante un sacramento propio, el sacramento del Orden[34].

La realidad sacramental vivida desde la propia ministerialidad o desde la realidad bautismal que empuja en el día a día al fiel cristiano a entregarse, hace que la Iglesia se conciba, toda ella convocada como pueblo de Dios, en este dinamismo de servicio y misionero *ad extra.* Esta realidad misionera pertenece al mismo ser de la Iglesia ya que toda ella es una comunidad enviada. Remarcamos el toda ella porque eso significa que los dos sacerdocios se entienden desde el envío, superando visiones autorreferenciales que nos sumergen en cuarteles de inviernos, con el peligro de vivir en una comunidad para sí misma, encerrada en sí misma. El anuncio de la Buena Noticia, conocida a su vez por haber sido anunciada, empuja a la Iglesia para llevarla de extremo a extremo del mundo.

> La misión, pues, de la Iglesia se cumple por la operación con la que, obediente al mandato de Cristo y movida por la gracia y caridad del Espíritu Santo, se hace presente en acto pleno a todos los hombres o pueblos, para llevarlos, con el ejemplo de su vida y la predicación, con los sacramentos y los demás medios de gracia, a la fe, la libertad y la paz de Cristo, de suerte que se les descubra el camino libre y seguro para participar plenamente en el misterio de Cristo (AG 5).

Esta misión une ambos sacerdocios, ya que no es exclusivo ni excluyente de uno solo, habiendo sido encargada a la Iglesia toda, en su totalidad. La realidad misionera de la Iglesia implica a todos aquellos que viven desde la verdad propuesta y revelada en Jesucristo y trasmitida por la Iglesia a lo largo de los siglos. Aquí también encontramos una complementariedad que nos ayuda a entender mejor cada sacerdocio al servicio de la misión universal de la Iglesia. No es por tanto solo una cuestión del sacerdote ordenado, como si en él existiesen fuerzas especiales que le capacitan por encima del resto de bautizados. La realidad misionera es intrínseca a toda vocación. O lo que es lo mismo, el anuncio del amor de Dios en el mundo y del triunfo de Cristo resucitado por encima de la muerte y del pecado, se transforman en la verdad que el cristiano no puede callar. Por ello, una postura clerical de esta verdad, constriñe el anuncio del evangelio a solo aquellos que han sido ordenados. Aunque es cierto que la presidencia les otorga un trato con la Palabra de una manera peculiar, no es solo de ellos ni para ellos.

34. CIC 1547.

> «Angelizar» al sacerdote, como si no participase de las luces y sombras de la naturaleza humana, de sus posibilidades y limitaciones, es contrario al plan de Dios. Él ha querido que la vida divina se encarnase en el hombre y que éste deba vivirla valiéndose de sus facultades humanas y personales. Y ha escogido a hombres, no a ángeles, para que ejerzan sus poderes sagrados. «Mitificar» al sacerdote, como si estuviese por encima o al margen de la vida de la comunidad cristiana y no necesitara del apoyo de sus hermanos de la fe, del clima religioso propio de la familia de los hijos de Dios en la tierra; afirmar, incluso, que debe buscar su santificación personal por procedimientos o medios «especiales», distintos a todos los cristianos, es contario al plan de Dios que ha hecho de la Iglesia un cuerpo compacto y perfectamente trabado en el que los miembros se necesitan unos a otros y se apoyan y protegen mutuamente; y en el que todos deben subordinar lo específico al bien de la comunidad[35].

Obviamente también hay que evitar la postura contraria, donde el sacerdote ordenado queda relegado a un mero servicio sacramentalista. Esto sería también un error ya que la propia misión de la Iglesia necesita de la realidad del sacerdocio ordenado ya que el ministro preside la Eucaristía, preside en la caridad por lo que crea comunión entre todos, siendo garante de que allí lo que se anuncia, es lo que la Iglesia trasmite.

Esta realidad complementaria de ambos sacerdocios, hace que la Iglesia se expanda con la certeza de trasmitir aquello que recibe. Asistida por el Espíritu Santo, en la vida sacramental despliega toda su actividad y acción misionera en la variedad de dones y carismas. Así nos habla el concilio haciendo referencia también a la cooperación de la Virgen María.

> Jamás podrá compararse criatura alguna con el Verbo encarnado y Redentor; pero, así como el sacerdocio de Cristo es participado tanto por los ministros sagrados cuanto, por el pueblo fiel de formas diversas, y como la bondad de Dios se difunde de distintas maneras sobre las criaturas, así también la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente. La Iglesia no duda en confesar esta función subordinada de María, la experimenta continuamente y la recomienda a la piedad de los fieles, para que, apoyados en esta protección maternal, se unan con mayor intimidad al Mediador y Salvador (LG 62).

Observamos que, al hablar sobre la realidad de la Virgen María y su participación en la historia salvífica, en la única mediación de Cristo, se nos hace referencia también a que, de este único sacerdocio de Cristo, participan los ordenados y el sacerdocio común o pueblo fiel, aunque de diversas formas. Además, en PO 2 observamos, la misma realidad «hace partícipe a todo el

35. V. E. TARANCÓN, El sacerdote en la Iglesia y en el mundo de hoy, 29.

cuerpo místico de la unción con la cual él mismo ha sido consagrado. Por ello todos los fieles vienen constituidos sacerdocio santo y real» (PO 2). Otro texto donde podemos ver este paralelismo entre ambos sacerdocios es este:

> El Espíritu Santo, que llama a todos los hombres a Cristo, por la siembra de la palabra y proclamación del Evangelio, y suscita el homenaje de la fe en los corazones, cuando engendra para una nueva vida en el seno de la fuente bautismal a los que creen en Cristo, los congrega en el único Pueblo de Dios que es «linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición» (AG 15).

La radical novedad del concilio no está solo o exclusivamente en hablar sobre la existencia del sacerdocio común y ministerial, es decir, en afirmar que hay dos tipos esencialmente distintos de participación en el único sacerdocio. Ya en el *Catecismo romano* se no dice que existe un sacerdocio interior, que se concreta en la vida de cada fiel, en la ofrenda personal interior que cada uno hace en el altar de su propia alma. Esta realidad es retomada de documentos previos, como es la *Mediator Dei* que hace una distinción entre culto externo y culto interno. Pío XII se refiere a ello cuando dice:

> No tienen, pues, noción exacta de la sagrada liturgia los que la consideran como una parte sólo externa y sensible del culto divino o un ceremonial decorativo; ni se equivocan menos los que la consideran como un mero conjunto de leyes y de preceptos con que la jerarquía eclesiástica ordena el cumplimiento de los ritos. Quede, por consiguiente, bien claro para todos que no se puede honrar dignamente a Dios si el alma no se eleva a la consecución de la perfección en la vida, y que el culto tributado a Dios por la Iglesia en unión con su Cabeza divina tiene la máxima eficacia de santificación. Esta eficacia, cuando se trata del sacrificio eucarístico y de los sacramentos, proviene ante todo del valor de la acción en sí misma (*ex opere operato*); si, además, se considera la actividad propia de la Esposa inmaculada de Jesucristo, con la que ésta adorna de plegarias y sagradas ceremonias el sacrificio eucarístico y los sacramentos, o cuando se trata de los sacramentales y de otros ritos instituidos por la jerarquía eclesiástica, entonces la eficacia se deriva más bien de la acción de la Iglesia (*ex opere operantis Ecclesiae*), en cuanto es santa y obra siempre en íntima unión con su Cabeza[36].

Será en LG 10, donde se superará, con tensiones obviamente, esta visión del sacerdocio común a lo solo interior. Se apostará un cambio de visión mucho más rico y amplio, eligiendo la terminología de sacerdocio común en vez de universal o espiritual, subrayando así esta dimensión propia; la dimensión filial, común a todos los bautizados[37].

36. PÍO XII, Mediator Dei, n. 38-40
37. Cf. D. VITALI, Communitatis ministerium, Roma 2019, 46-47.

> Pero esta ofrenda no es solo interior, ni tan siquiera privada: la capacidad personal de todos y cada uno de los bautizados es condición presupuesta para que «el cuerpo místico de Cristo, esto es, la cabeza y todos sus miembros» ejerzan «el culto público integral» (SC 7)[38].

Todo ello crea lo que se ha conocido como una «revolución copernicana», porque de todo ello se concluye el final a esa estructura piramidal repetida por siglos en la Iglesia, remarcando una relación desigual y hasta de sometimiento por parte de los fieles a la jerarquía. Esta pirámide sufre una inversión, ya que previo a cualquier diferencia en la Iglesia (de vocación, de ministerio de estado), se fija como fundamento la común igualdad de todos, realidad radical fundamentada en el Bautismo, concediéndonos la condición de hijos en el Pueblo de Dios, por él convocado.

Previo a cualquier análisis sobre las funciones de todo servicio en la Iglesia, sobre el papel que cada uno puede desempeñar según su condición, existe la real y verdadera igualdad de todos.

> En otras palabras, el titulo más grande de pertenencia a la Iglesia, la dignidad más insuperable está en el ser hijo de Dios. Es el título más grande por el cual existe el sacerdocio ministerial y de servicio al Pueblo de Dios: si por siglos el sacerdocio ministerial estaba pensado en términos de poder y de dignidad sobre los fieles, llamados súbditos, ahora todo es reconducido a su originaria función de servicio. Por eso es necesario profundizar en el tema del sacerdocio común como elemento esencial de un modelo de Iglesia en el cual en el centro esté la fe celebrada, testimoniada, vivida[39].

4. A modo de conclusión

Con todo lo expuesto hemos intentado mostrar que una concepción de superioridad no se puede mantener en la relación que ambos sacerdocios tienen: no hay un sacerdocio más importante que otro. Es cierto que el sacerdocio común tiene una primacía en el orden, pero se debe mantener un justo equilibrio entre ambos ya que son una realidad que pertenece al propio ser de la Iglesia. Los dos provienen de Cristo, los dos existen para la propia misión de la Iglesia[40].

El sacerdocio común se entiende siempre desde el ministerial, ya que este hace las veces de presidencia en el pueblo de Dios (LG 10), pero de la misma

38. Ibid., 47.
39. Ibid., 49.
40. Cf. J. JOUVE SOLER, El sacerdocio común de los fieles, 615.

manera que el ministerio ordenado se entiende desde el común, en el servicio a todo el pueblo de Dios[41].

El concilio hace una apuesta por la radical igualdad de todo el pueblo de Dios y ello impide una visión de la Iglesia manteniendo el esquema de «dos tipos de cristianos», laico y clero. Esta visión diferenciadora nos hace creer que hay dos pertenencias a la Iglesia con más o menos intensidad o importancia. Lo que el concilio pone como lo principal es la centralidad de hijos de Dios en Cristo, por medio del Bautismo y la Confirmación. Si remarcamos esta realidad se evitan clericalizaciones del laico y sospechas del clero hacia aquellos. La importancia no debe situarse, por tanto, en el sacerdocio ministerial, sino en el común y desde esta verdad revelada, fundamentar todo el edificio de la Iglesia[42].

Hemos intentado explicar esta relación entre ambos sacerdocios hablando con el lenguaje que el concilio propone: son esencialmente distintos, pero el uno al otro ordenado, es más, no podemos entender el uno sin el otro. Son dos formas concretas de ser y vivir el único sacerdocio de Jesucristo en el pueblo de Dios, donde la primacía siempre estará en la vida cristiana, en el ejercicio diario y constante del sacerdocio común, que nos hace a todos radicalmente iguales.

Por ello, los que reciben el sacramento del Orden, porque así el Señor lo ha querido, no son más dignos, ni más cercanos a Dios, ni tienen más poderes, «sino que, lo necio del mundo lo ha escogido Dios para humillar a los sabios, y lo débil del mundo lo ha escogido Dios para humillar lo poderoso» (1 Cor 1, 27). Los que reciben el Orden viven desde una función concreta, el servicio, y en una Iglesia que ha sido instituida por Cristo jerárquicamente ordenada, no para la propia preservación sino para la vida de todo el pueblo. Hemos afirmado que hay funciones distintas, pero en una misma dignidad y con una misma llamada universal del Señor a ser santos «Por tanto, sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). En la Iglesia no podemos pensar en estructuras piramidales donde la cúspide se sitúa más cerca de Dios y desde ella todo, como en una cascada se desliza hasta los últimos, quedándoles a estos la sola aceptación. La imagen de pirámide solo nos ayudará si le damos la vuelta a la misma, boca abajo, ya que los ordenados están llamados por el Señor a ser los primeros, sí, pero en el servicio[43].

41. PDV, 16.
42. Cf. J. JOUVE SOLER, El sacerdocio común de los fieles, 616.
43. Cf. Ibid., 618.

> El que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por muchos (Mc 10, 43-45).

No hay ningún sustento eclesiológico que nos permita hablar hoy de una estructura piramidal ya que la realidad es mucho más rica y por ello compleja: somos un pueblo de hermanos, cuyo eje es Cristo, desde el cual todo se contempla en el mutuo servicio y ayuda. La única carrera que puede ser admitida en la Iglesia es la que se vive en la caridad.

> Entonces dirá el rey a los de su derecha: «Venid vosotros, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me hospedasteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme». Entonces los justos le contestarán: «Señor, ¿cuándo te vimos con hambre y te alimentamos, o con sed y te dimos de beber?; ¿cuándo te vimos forastero y te hospedamos, o desnudo y te vestimos?; ¿cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?». Y el rey les dirá: «En verdad os digo que cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25, 34-40).

Es una lógica que supera la del mundo, la perfecciona y le dice al hombre lo que verdaderamente está llamado a ser: hermano, servidor, que quiere hacer suyo el mandato del Señor. Porque la realidad eclesial vivida desde las categorías del poder sobre los otros rompe el diseño originario que Cristo tiene para su Iglesia. Es en esta perspectiva, desde la verdad que se nos revela, desde la cual se puede comprender la esencial diferencia no de grado- y la ordenación mutua de ambos sacerdocios.

Mater Clementissima 6 (2021) 57-100

La copa y el pan. El problema textual de la última cena lucana (Lc 22, 17-20)

Jesús Varga Andrés[1]

RESUMEN: este artículo estudia en profundidad uno de los problemas textuales más importantes del Nuevo Testamento, el cual abre un debate acerca de la originalidad de las palabras de la institución pronunciadas por Jesús en la última cena del evangelio de Lucas. La investigación, lejos de negar la veracidad del texto, evidencia que el origen del memorial en el tercer evangelio está marcado por una variedad textual amplia y rica que enriquece nuestra comprensión de la eucaristía.

PALABRAS CLAVE: Lucas, crítica textual, codex Bezae, Eucaristía

ABSTRACT: this article studies in detail one of the most important textual problems of the New Testament, which opens a debate about the originality of the words of institution pronounced by Jesus at the Last Supper in Luke's Gospel. The research, far from questioning the veracity of the text, shows that the origin of the memorial in the third Gospel is marked by a wide and rich textual variety that enriches our understanding of the Eucharist.

KEY WORDS: Luke, textual criticism, codex Bezae, Eucharist

1. Un relato particular

El relato de la última cena que nos brinda el evangelio de Lucas (Lc 22, 14-38) se conforma como una unidad coherente bien distinta de aquella que describen los paralelos sinópticos (Mt 26, 20-29; Mc 14, 17-25) de modo similar; por tanto, no se trata de una forma más de la narración, o de una simple sección que sigue sus fuentes (Mc y L) y la tradición eucarística común, sino que la estrategia lucana se manifiesta en las abundantes transposiciones

1. Sacerdote de la archidiócesis de Burgos. Fue alumno del colegio español en 2016-2021, periodo en el que realizó los estudios de licenciatura en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico y de doctorado en Teología Bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana. Actualmente es profesor de la Facultad de Teología del Norte de España (sede de Burgos).

de material sinóptico y en la reelaboración típica del evangelista, que como buen redactor, crea un relato alternativo.

Como prueba de estas particularidades, el tercer evangelio se sitúa de nuevo bajo la estela de las típicas *escenas conviviales* que ya ha relatado[2], pues además de insistir en la comida, evidencia que Jesús comparte un momento de intimidad y establece una relación profunda con los comensales, en este caso el grupo de los doce (22, 14): se insiste en el hecho de que Jesús come *con* (σύν / μετά) ellos (22, 11.14.15.21) y es significativo el uso del vocabulario convivial, como sucede con los verbos ἀναπίπτω (22, 14), δειπνέω (22, 20), ἀνάκειμαι (22, 27), διακονέω (22, 26-27), los reiterados usos de ἐσθίω (22, 15.16.30) y πίνω (22, 18.30), así como la doble mención de τράπεζα (22, 21.30). Además, no falta tampoco el carácter inclusivo que caracteriza estas comidas, pues Jesús se rodea también de pecadores, representados ahora en Judas y en Pedro especialmente[3]. Es por ello que el anuncio de la traición se presenta como centro de la sección (22, 21-22)[4], y la predicción de las negaciones aparece aún en torno a la mesa (22, 31-34)[5]. Cabe añadir que al igual que en otros convivios, la cena se configura como el marco ideal para la enseñanza, pues en 22, 24-38 encontramos el discurso de

2. El convivio de la última cena tiene las mismas funciones que las otras comidas del evangelio: «the Last Supper of Jesus does not function as an isolated reference in Luke but as a final, and perhaps archetypal, example of a motif that has been developed throughout the Gospel», D. E. SMITH, «Table Fellowship as a Literary Motif in The Gospel of Luke», in: Journal of Biblical Literature (JBL) 106 (1987), 628; «the reader should note how many features of these previous meals come together in the farewell meal of Luke 22:14-38», R. J. KARRIS, Luke: Artist and theologian. Luke's Passion Account as Literature, New York 1985, 66. n.62; «throughout the whole of the Gospel of Luke there is a notable interest in food and meals. This theme comes to a climax in the final meal celebrated with the twelve before Jesus dies (22:14-38)», F. J. MOLONEY, «Reading Eucharistic Texts in Luke», in: Proceedings of the Irish Biblical Association (PIBA) 14 (1991), 28; cf. F. BOVON, El Evangelio según San Lucas, vol. 4 [Biblioteca de Estudios Bíblicos 132], Salamanca 2010, 284. P. K. NELSON, Leadership and Discipleship. A Study of Luke 22:24-30 [Society of Biblical Literature. Dissertation series 138], Atlanta 1994, 68; W. J. C. WEREN, «The Lord's Supper: an Inquiry into the Conherence in Lk 22, 14-38», in: H. J. AUF DER NAUR (ed.), Fides sacramenti. Sacramentum fidei, Assen 1981, 12; R. AGUIRRE MONASTERIO, La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales [Presencia teológica 77], Santander 1994, 99-102.

3. En realidad, todos los apóstoles son cuestionados, pues la narración no desvela en este punto quién es el traidor dejando así a nivel intradiegético (dentro del relato) su sombra sobre todos ellos; además, ante la caída de Pedro se anuncian pruebas para todos (22, 31).

4. Los relatos sinópticos lo colocan al comienzo de la cena, antes de las palabras sobre el pan y la copa (Mt 26, 21-25; Mc 14, 18-21); al igual que Lucas, Juan lo pone en el centro de la cena (13, 21-27) e incluso afirma que Judas antes de salir de la cena tomó el pan (13, 30).

5. Juan también lo sitúa en la cena (Jn 13, 36-38); por el contrario, los sinópticos lo narran en otro contexto, camino del monte de los Olivos (Mt 26, 30-35; Mc 14, 26-31).

despedida de Jesús[6] que busca preparar a los doce para las pruebas venideras y colmar su falta de comprensión (22, 23.24.33.38). Por último, como en otras comidas del evangelio, es decisiva la dimensión escatológica que baña el relato lucano[7], ya que en repetidas ocasiones Jesús alude al comer y beber en el Reino (22, 16.18) incluso en compañía de los suyos (22, 29-30).

Por tanto, en Lc 22, 14-38 reencontramos varios elementos típicos de las comidas lucanas, lo cual indica que dicho relato de la última cena tiene un carácter distintivo, pues esta *alteridad e independencia* respecto a otras tradiciones conocidas abre el texto a una problemática interpretativa múltiple, como es el caso de la primera copa del v. 17: ¿qué función cumple? También a la luz de 22, 24-30 se abren nuevas cuestiones: ¿el liderazgo es abolido o justificado? ¿Cómo se distingue el dirigente apostólico del político? ¿Por qué en el v. 28 se alaba la perseverancia del grupo mientras que en el v. 31 se subraya su flaqueza? Además, tras las exhortaciones ante el cambio de circunstancias en 22, 35-37, ¿cómo se entiende el uso de la espada? Y en cuanto el posicionamiento de Jesús en el v. 38, ¿qué significan sus palabras «es suficiente» (ἱκανόν ἐστιν)? ¿Jesús quiere un cumplimiento material de 22, 36?

En definitiva, estamos ante un relato particular que deja transpirar la libertad de su autor para elaborar una línea teológica distinta y novedosa respecto a sus tradiciones paralelas. Como máxima expresión de este carácter peculiar encontramos en el corazón de dicho episodio *el problema textual* más relevante del Nuevo Testamento, tanto por la dificultad que entraña una posible solución como por las implicaciones que se derivan de cualquiera de ellas. Precisamente, son los versículos que configuran el memorial eucarístico lucano los que ven peligrar su seguridad formal, pues esas «palabras de la ins-

6. Cf. W. S. KURZ, «Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses», in: Journal of Biblical Literature (JBL) 104 (1985), 251; P. K. NELSON, Leadership, 109-110. Esta disposición no se encuentra en Mt y Mc, y algunos elementos que conforman este discurso han sido trasladados desde otras partes y modificados con otro fin, como la discusión sobre la grandeza (Mt 20, 20-28; Mc 10, 35-45) o la promesa del Reino (Mt 19, 28); incluso la exhortación final del discurso (Lc 22, 35-38) permanece en la exclusividad lucana.

7. El Reino es descrito en varias ocasiones con términos de comer y beber (13, 29; 14, 14-15.24; 22, 15-18.30). «Jesus' last supper advances the *theme of Jesus' meals as anticipations of the great eschatological banquet*», J. P. HEIL, The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach [Society of Biblical Literature. Monograph series 52], Atlanta (GA) 1999, 196; «on one hand, the hospitality of the Lukan Jesus inaugurates the partially realized kingdom. On the other hand, Jesus anticipates an eschatological banquet that God insists must be well attended», M. W. MITTELSTADT, «Eat, Drink, and Be Merry. A Theology of Hospitality in Luke-Acts», in: Word & World (WW) 34 (2014), 138. Cf. R. GOVINDU, The Table Fellowship of Jesus (Luke 5.27-32), Roma 2003, 24; D. E. SMITH, «Table Fellowship», 628; F. J. MOLONEY, «Reading Eucharistic Texts», 35; T. ESPOSITO, Jesus' Meals with Pharisees and their Liturgical Roots [Analecta Biblica 209], Roma 2015, 59.

titución», comúnmente conocidas, pueden ser plausiblemente cuestionadas debido a su ausencia parcial en algunos testimonios materiales importantes. Convencionalmente, los relatos eucarísticos se han clasificado entre la tradición palestinense (Mt 26, 26-28 y Mc 14, 22-24) y la antioquena (Lc 22, 19-20 y 1Cor 11, 23-25), pero la dificultad textual de la versión de Lucas podría reflejar un sustrato original correspondiente a otra tradición distinta; o lo que es lo mismo, la última cena lucana parece rebosar una riqueza teológica y una amplitud eucarística que no se enmarca en los modelos clásicos ni en las fórmulas fijas, por lo que supone una apertura de horizontes nuevos.

El presente artículo se une a la finalidad de otros muchos al examinar con rigor todas las formas textuales que se presentan, y a la vez propone nuevas perspectivas que nacen de la insuficiencia de las explicaciones avanzadas hasta ahora por justificar la versión lucana más acorde con una supuesta tradición común a los cuatro relatos neotestamentarios, de la cual hacemos uso hoy. De hecho, en nuestro entorno podemos constatar que la posibilidad de que Lucas ofrezca un relato de la institución bien distinto al que presuponemos, puede ocasionar reticencias a ciertos teólogos y, peor aún, a algunos biblistas, mientras que a los liturgistas que estudian las fuentes no parece sorprender. Desde siempre el ser humano busca seguridades y certezas, pero tengamos en mente que dicha necesidad por fijar unas fórmulas eucarísticas no era una inquietud de las primeras comunidades tal como sí parece serlo en nuestro tiempo.

2. Dos formas textuales

Como primer paso, el problema textual de Lc 22, 19-20 se expone en torno a dos versiones principales, una larga que recoge la forma del texto completa que conocemos y otra corta que omite gran parte de la anterior, aunque también encontramos otras variantes que se colocan en un estadio intermedio de ambas. Los cambios textuales que aparecen en una u otra versión cobran interés al relacionar la variante que proponen con la copa de 22, 17, de modo que además de la secuencia clásica de Lucas (copa-pan-copa) encontramos cambios de orden (copa-pan o pan-copa).

2.1. El texto largo (Lc 22, 19-20)

La primera opción que se nos presenta es comúnmente llamada texto largo, lo cual no quiere decir de primeras que se trate de una expansión, sino que consiste en los v.19-20 tal y como los conocemos, pues la mayoría de las traducciones modernas adoptan actualmente esta forma.

Cuadro 1: El texto mayoritario

Lc 22, 19-20[8]	Traducción
[19] Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. [20] Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. [21] Πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.	[19] Y tomó pan, dio gracias, lo partió y lo dio a ellos diciendo: «Esto es mi cuerpo que por vosotros es entregado; Esto haced en mi memoria». [20] Y la copa igualmente, después de cenar, diciendo: «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que por vosotros es derramada». [21] Pero mirad, la mano del que me entrega está conmigo sobre la mesa.

Esta versión del texto es la que se recoge en la mayor parte de los testimonios materiales, algunos de ellos de gran valor debido a que, por lo general, son garantes de formas textuales originales que se remontan hasta el s. II en la transmisión textual. Este es el caso del papiro 75 o papiro Bodmer XIV-XV (𝔓^{75}), así como de algunos códices importantes, como el Sinaiticus (א) y el Vaticanus (B). Otros representantes del texto mayoritario son muchos manuscritos unciales o mayúsculos (A, C, K, L, T^{vid}, W, X, D, Q, P, Y y 063) y también minúsculos (f^{1}, f^{13}, it$^{c, q, r1}$, vg, syr^{pal}, cop$^{sa, bo}$, arm y geo)[9]. Por tanto, a partir de la crítica externa, es decir, por el peso que tienen los testimonios materiales que atestiguan dicho texto, la cuestión parece decantarse de entrada casi de modo indiscutible en favor de esta forma textual mejor atestada.

Cabe recordar que, de acuerdo con esta disposición del texto, la cena lucana queda conformada por la presencia de dos copas (v.17.20) intercaladas por el pan (v.19).

2.2. El texto corto (Lc 22, 19a)

Tras presentar el texto largo, la variante que ofrece la forma textual breve suele ser considerada secundaria a primera vista, debido a la rareza que encarna frente a la formulación común anterior y a los escasos soportes materiales que tiene. Dicha forma breve se denomina también texto occidental,

8. El texto griego es siempre tomado de NESTLE, EB. & ER. - ALAND, B. & K. - KARAVIDOPOULOS, J. - MARTINI, C. M. - METZGER, B. M. (ed.), Novum Testamentum graece, Stuttgart 2012^{28} (NA^{28}).

9. Una síntesis de las variantes en B. M. METZGER, A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart 1994, 148-149.

y se caracteriza por la omisión de 22, 19b-20: no se menciona la entrega del cuerpo y tampoco se da noticia de la copa que viene a continuación ni de las palabras que se pronuncian sobre ella en el texto largo.

CUADRO 2: El texto occidental

Lc 22, 19a	Traducción
[19] Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. [21] Πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.	[19] Y tomó pan, dio gracias, lo partió y lo dio a ellos diciendo: «Esto es mi cuerpo». [21] Pero mirad, la mano del que me entrega está conmigo sobre la mesa.

Esta versión corta de las palabras de la última cena aparece en un manuscrito uncial, el codex Bezae (D) y en algunos testimonios latinos antiguos, es decir en la Itala (it$^{a, d, ff2, i, l}$), lo cual evidencia su escasa atestación externa. Sin embargo, el problema se agrava al leer esta forma breve en unión con la primera copa (22, 17) dando así lugar a la secuencia copa-pan; por tanto, la forma breve no sólo omite, sino que genera un orden invertido del memorial eucarístico respecto al texto largo.

Con esta disposición, la variante textual occidental se convierte en un ente interesante de discusión, pues además encontramos cuatro formas más que reflejan un texto intermedio que parece modificar el breve para acercarlo al largo (cf. cuadro 3): en primer lugar, dos manuscritos latinos antiguos (it^{b,e}) colocan el v.19a delante del v.17 para reestablecer el orden pan-copa; la forma Syrus Curetonianus (sy^{c}) completa la anterior añadiendo el v.19b, sin el participio διδόμενον; Syrus Sinaiticus (sy^{s}) añade dicho participio e introduce parte del v.20a antes del v.17 para preceder a la copa, y un fragmento del v.20b tras el mismo v.17, evitando la mención del derramamiento; por último, el siríaco de la Peshitta (sy^{p}) recoge el texto largo de los v.19-20, pero omite los v.17-18, es decir, la primera copa.

Como se observa en el cuadro tercero (cf. p. 64-65)[10] de izquierda a derecha, se produce una evolución textual que comienza con la forma breve y que

10. Esta tabla imita la disposición de Metzger (cf. B. M. METZGER, A Textual Commentary, 149; J. RIUS-CAMPS, «La fracció del pa (sense copa eucarística), ¿Gest distintiu de les comunitats lucanes?», in: Revista catalana de teología 25 [2000], 82-87) con una retrotraducción en griego de los testimonios siríacos para facilitar la comparación; en negrita se destaca el texto breve y se subrayan los elementos que se van añadiendo paulatinamente en las distintas versiones. Para confrontar los testimonios siríacos en su versión original, cf. G. A. KIRAZ, A Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions, vol. 3 [New Testament tools and studies 21], Leiden 1996, 442-444.

tiende hacia la forma larga tratando de remediar el orden inverso copa-pan; además, se confirma que los testimonios siríacos no conocían en su origen el v.20 ni tampoco el v.19 completo, lo cual consolida el texto occidental como una alternativa textual existente.

En definitiva, una vez planteadas ambas posibilidades textuales, se atisba la elección más inmediata y segura a primera vista, puesto que la opinión mayoritaria suele inclinarse en favor del texto largo[11] apoyándose en el peso de la crítica externa: además de la gran cantidad de testimonios que contienen esta forma textual, el 𝔓75 coincide con B y א, aumentando de manera exponencial las probabilidades de originalidad. Sin embargo, también hay garantes que consideran plausible la originalidad del texto breve[12], por lo que decidir entre uno u otro no es la principal dificultad, sino que más bien la cuestión consiste en dar razón del texto corto en cuanto a su origen y su motivación.

3. Las explicaciones frustradas

A la hora de afrontar esta dificultad textual, el gran inconveniente que encontramos en todos los estudios surge al intentar explicar el origen del texto corto a partir de la forma larga[13]: ¿por qué omitir esa fórmula supuestamente

11. Cf. J. A. FITZMYER, El Evangelio según Lucas, vol. 4, Madrid 2005, 318-319; F. BOVON, El Evangelio, IV, 277; J. B. GREEN, The Gospel of Luke [New International Commentary on the New Testament], Grand Rapids (MI) 1997, 761 n.59; J. SCHMID, El Evangelio según San Lucas [Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 94], Barcelona 1973, 465; J. JEREMIAS, The Eucharistic Words of Jesus [The New Testament Library], London 1966, 139-159; W. J. LARKIN, Luke's Use of the Old Testament in Luke 22-23, Durham (UK) 1974, 137-143; H. SCHÜRMANN, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 159-192; G. A. RUIZ FREITES, El carácter salvífico de la muerte de Jesús en la narración de San Lucas. Estudio exegético de Lc 23, 33-49 desde la perspectiva soteriológica Lucana, Città del Vaticano 2010, 180.

12. En favor del texto corto: cf. H. J. CADBURY, The Making of Luke-Acts, Peabody (MASS) 1999, 280; M. KIDDLE, «The Passion Narrative in St Luke's Gospel», in Journal of Theological Studies (JTS) 36 (1935), 277-278; A. VÖÖBUS, «Kritische Beobachtungen über die lukanische Darstellung des Herrenmahls», in: Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der *älteren* Kirche (BZNW) 61 (1970), 107-109; B. P. ROBINSON, «The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts», in: New Testament Studies (NTS) 30 (1984), 488-498; B. D. EHRMAN, «The Cup, The Bread, and The Salvific Effect of Jesus' Death in Luke-Acts», in: Society of Biblical Literature Seminar Papers (SBLSP) 30 (1991), 576-591. Kimbell enumera a varios de ellos, cf. J. R. KIMBELL, The Atonement in Lukan Theology, Newcastle upon Tyne 2014, 21 n.10; también Rossé, cf. G. ROSSÉ, Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico, Roma 1992, 847 n.88.

13. «Es más difícil explicar el origen del texto corto» F. BOVON, El Evangelio, IV, 276-277. Cf. W. J. LARKIN, Luke's Use, 139.

CUADRO 3: El desarrollo del texto occidental.

D, it$^{a, d, ff2, i, l}$	**it$^{b, e}$**	**sy^{c}**	**sy^{s}**	**sy^{p}**
	[19] **Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.**	[19] **Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου** τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	[19] **Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου** τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	[19] **Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου** τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
			[20a] καὶ μετὰ τὸ δειπνῆσαι,	[20] καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων·
[17] καὶ δεξάμενος τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·	[17] καὶ δεξάμενος τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·	[17] καὶ δεξάμενος τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·	[17] καὶ δεξάμενος τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·	
			[20b] τοῦτο ἐστιν τὸ αἷμά μου ἡ καινὴ διαθήκη	τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.
[18] λέγω γὰρ ὑμῖν, [ὅτι] οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.	[18] λέγω γὰρ ὑμῖν, [ὅτι] οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.	[18] λέγω γὰρ ὑμῖν, [ὅτι] οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.	[18] λέγω γὰρ ὑμῖν, [ὅτι] οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.	
[19] **Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.**				

D, it[a, d, ff2, i, l]	it[b, e]	sy[c]	sy[s]	sy[p]
	[19] **Y tomó pan,** **dio gracias, lo partió** **y lo dio a ellos diciendo:** **«Esto es mi cuerpo».**	[19] **Y tomó pan,** **dio gracias, lo partió** **y lo dio a ellos diciendo:** **«Esto es mi cuerpo** por vosotros. Haced esto en mi memoria».	[19] **Y tomó pan,** **dio gracias, lo partió** **y lo dio a ellos diciendo:** **«Esto es mi cuerpo** que por vosotros se entrega. Haced esto en mi memoria».	[19] **Y tomó pan,** **dio gracias, lo partió** **y lo dio a ellos diciendo:** **«Esto es mi cuerpo** que por vosotros se entrega. Haced esto en mi memoria».
			[20a] Y después de cenar	[20] Y la copa igualmente, después de cenar, diciendo:
[17] Recibió la copa, dio gracias y dijo: «Tomad esto, repartidlo entre vosotros;	[17] Recibió la copa, dio gracias y dijo: «Tomad esto, y repartidlo entre vosotros;	[17] Recibió la copa, dio gracias y dijo: «Tomad esto, repartidlo entre vosotros;	[17] Recibió la copa, dio gracias y dijo: «Tomad esto, repartidlo entre vosotros;	
			[20b] Esto es mi sangre, la nueva alianza	«Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que por vosotros se derrama».
[18] pues os digo [que] ya no beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que el Reino de Dios llegue».	[18] pues os digo [que] ya no beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que el Reino de Dios llegue».	[18] pues os digo [que] ya no beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que el Reino de Dios llegue».	[18] pues os digo [que] ya no beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que el Reino de Dios llegue».	
[19] **Y tomó pan,** **dio gracias, lo partió** **y lo dio a ellos diciendo:** **«Esto es mi cuerpo».**				

familiar e importante[14] en lugar de eliminar la primera copa para zanjar la dificultad de la secuencia copa-pan-copa? ¿Qué pudo motivar este cambio decisivo? Se han sugerido varias explicaciones que parten de la superioridad material del texto largo, pero hasta ahora ninguna satisfactoria.

3.1. La disciplina arcana

Con esta expresión se alude a una posible práctica cristiana de los primeros siglos que consistía en ocultar ciertas enseñanzas o conocimientos a los paganos y catecúmenos; precisamente este procedimiento se cree que pudo influir en la transmisión de la tradición eucarística, hipótesis que fue propuesta por J. Jeremias, y que consiste en suponer que dichas palabras de la institución eucarística de Lucas serían omitidas en ciertos manuscritos para preservarlas de la profanación e incluso de una posible malinterpretación durante su difusión en el mundo pagano[15]. Sin embargo, con la misma lógica, estas omisiones debieran notarse también en las demás tradiciones eucarísticas, pues presentes en los mismos testimonios materiales también circulaban junto con el tercer evangelio, pero por el contrario los otros relatos están ausentes de problemas textuales similares; además, esta hipótesis se basa en una mera suposición, pues no tenemos ninguna prueba que justifique esta práctica en los tiempos previos a la formación del texto occidental. Por todo ello, esta hipótesis suele ser desestimada[16].

3.2. El codex Bezae

En el mundo de la crítica textual, este códice que suele ser datado en torno al s. IV-V tiende a ser minusvalorado en casi todas las variantes que presenta por considerarlas secundarias respecto a otras formas del texto más fiables[17].

14. Esta es la presuposición de la que se parte al intentar defender la originalidad del texto largo; sin embargo, hay que contemplar que cada comunidad cristiana podría estar familiarizada con una tradición eucarística distinta.

15. Cf. J. JEREMIAS, The Eucharistic Words, 158-159; «the short form is best accounted for by the production of a limited number of copies for circulation among pagans. The disciplina arcani necessitated the omission» W. J. LARKIN, Luke's Use, 143.

16. Cf. H. CHADWICK, «The Shorter Text of Luke 22:15-20», in: Harvard Theological Review (HTR) 50 (1957), 254-255; B. D. EHRMAN, «The Cup, The Bread», 588; B. S. BILLINGS, Do This in Remembrance of Me. The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative (Lk 22:19b-20): an Historico-Exegetical, Theological and Sociological Analysis [Library of New Testament Studies 314], London 2006, 122-123; J. R. KIMBELL, The Atonement, 23.

17. «Les traduccions s'han fet ressò d'aquesta predilecció pel text alexandrí. Aquesta praxi, avalada modernament per les múltiples edicions de Nestle-Aland i per l'edició reduïda adreçada sobretot als traductors, proposada per un comité on figuren els editors més

Hay que reconocer que las variaciones o cambios que presenta el codex Bezae tienden a originar un texto más largo que busca solucionar posibles incongruencias o problemas interpretativos, y además es propenso a armonizar con los relatos paralelos. Sin embargo, en contra del proceder habitual, en este caso particular se presenta como la *lectio brevior*, criterio decisivo en la crítica textual a la hora de inclinarse hacia una posible forma original. De hecho, este comportamiento extraordinario del códice de Beza se repite también en otros casos al desarrollar procedimientos similares, y precisamente por ello, desde el inicio de los estudios críticos se comenzó a valorar la posible originalidad del texto occidental de la última cena lucana, ya que se clasificó como una de las nueve «western non-interpolations» para afirmar que todos los testimonios, excepto los de la familia occidental, habrían sufrido interpolaciones en estos relatos[18]. Más adelante esta teoría se tachó de arbitraria, puesto que es preferible considerar cada caso por separado, ocasionando así que estas lecciones textuales cayeran en el olvido y la desestimación.

Además, debido a su alta variabilidad, este códice ha sido dotado de una peculiaridad excesiva que tiene que ver tanto con sus orígenes[19] como con su teología; de hecho, la omisión de 22, 19b-20 se ha llegado a considerar un intento por confirmar que Jesús realmente no llegó a participar de la cena de Pascua, para evitar así la tensión con lo que él mismo dice anteriormente en 22, 16.18: «os digo que ya no la comeré más», y «os digo que, a partir de este momento, no beberé»[20]. Sin embargo, esta explicación pierde de vista el

rellevants, la qual base és l'edició esmentada, té un punt flac: la menysvaloració de tota una tradició textual» J. RIUS-CAMPS, «La fracció del pa», 87.

18. Otros ejemplos: Mt 27, 49; Lc 24, 3.6.12.36.40.51.52. Cf. B. F. WESTCOTT - F. J. A. HORT, The New Testament in the original Greek: introduction and appendix [to] the text revised by Brooke Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort, vol. 2, Cambridge 1882, 175-177. Sin embargo, hay casos del texto occidental que, siendo más cortos, son secundarios, cf. B. M. METZGER, A Textual Commentary, 165 n. 23.

19. Ubicando el Códice de Beza en Lyon, se afirma que debido a las persecuciones que sucedieron en torno al año 177 se omitieron estas alusiones evidentes a la eucaristía y que el texto de Lucas circularía independientemente de los demás evangelios, cf. B. S. BILLINGS, *Do This in Remembrance*, 173-174; B. S. BILLINGS, «The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative (Luke 22:19b-20): A Sociological Answer to a Textual Problem», in: Journal of Biblical Literature (JBL) 125 (2006), 523-525. Sin embargo, esta hipótesis parte de unos presupuestos sociológicos que no se pueden verificar, cf. J. R. KIMBELL, The Atonement, 24; además es bastante improbable pensar que Lc-Hch circulaban de modo separado.

20. En esta óptica, el codex Bezae se estaría esforzando por presentar un deseo incumplido como reflejaría ἐπιθυμέω en 22, 15 (cf. J. JEREMIAS, The Eucharistic Words, 208); con la omisión del texto largo, parecería decir que Jesús no llegó a comer, en conformidad con 22, 16.18; estas palabras en Mt y Mc van después de la cena, por lo que el escriba percibiendo esta tensión en Lc (v.18: οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν; v.20: μετὰ τὸ δειπνῆσαι) pudo decidir omitir únicamente las palabras en el tercer evangelio, cf. J. R. KIMBELL, The Atonement, 25-26. Sin

sentido de la narración, pues estos dichos de Jesús hacen referencia al tiempo escatológico hacia el cual tiende la misma cena de Pascua, ya que con la muerte de Jesús cambian las circunstancias y se inicia una nueva etapa: «se trata de la afirmación de un hecho futuro, y no de una declaración formal del propósito de abstenerse hasta de participar en esta (última) Pascua»[21]. Por tanto, 22, 16.18 se colocan en el tono de la Pasión inminente, al igual que toda la sección de 22, 14-38, sin crear ninguna tensión narrativa para el lector que entra en dicho contexto, y en consecuencia, sin ser motivo de contradicción para una supuesta omisión. Es más: en caso de existir esta, hubiera sido más fácil y menos oneroso omitir o cambiar las expresiones temporales de 22, 16.18.20 y no las palabras centrales del memorial.

En definitiva, las conjeturas que se realizan sobre el Codex Bezae en base al carácter secundario que se le atribuye se muestran insuficientes para dar razón del texto breve de la última cena lucana que contiene.

3.3. Un cambio escribal

Dentro del marco de las posibilidades para dar razón del origen secundario del texto breve, cabe contemplar la opción de que estemos ante un error humano que pudo producirse de modo inconsciente debido a una simple equivocación o incomprensión por parte del escriba[22]; para ello bastaría pensar en una *haplografía*, omisión accidental ocasionada por un sencillo despiste o interrupción en la escritura, que hiciera saltar el texto desde τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (22, 19a: «esto es mi cuerpo») hasta πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος (22, 21: «pero mirad, la mano del que me entrega»). Este salto no parece estar motivado por ninguna razón lógica, pues además del cambio de argumento que se produce en 22, 21, no encontramos letras ni términos

embargo, estas omisiones tampoco solucionarían plenamente esta supuesta tensión, pues Jesús reparte la copa y el pan (22, 17.19) tras los dichos de 22, 16.18, lo cual intuye también su participación activa en la cena; por otro lado, hubiera sido más fácil omitir los v.16.18 para terminar con dicho problema de raíz. También se propone que el códice de Beza busca interpretar la muerte de Jesús en la cruz de otro modo y que por eso hace ciertos cambios en Lc 22, 19-20 y en 23, 45-46, cf. U. SCHMID, «Eklektische Textkonstitution als theologische Rekonstruktion. Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Lukas (Lk 22, 15-20 und Apg 20, 28)», in J. VERHEYDEN (ed.), The Unity of Luke-Acts, [Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 142], Leuven 1999, 579-580.

21. J. A. FITZMYER, El Evangelio, IV, 330; cf. F. BOVON, El Evangelio, IV, 279.

22. Metzger afirma que la mayor parte del comité «impressed by the overwhelming preponderance of external evidence supporting the longer form, explained the origin of the shorter form as due to some scribal accident or misunderstanding» B. M. METZGER, A Textual Commentary, 150.

griegos comunes entre estos dos versículos[23]. La hipótesis de que fuera un cambio inconsciente, ocasionado sin motivaciones y plenamente accidental, ciertamente no puede descartarse ni probarse, aunque en este caso, dada la magnitud de la omisión (que asciende a 32 palabras), la supuesta familiaridad e importancia de las mismas, y la ausencia de términos favorecedores de una eventual *haplografía*, para el estudio textual, esta conclusión es insuficiente y se define como «somewhat desperate solution»[24].

Por otra parte, también se ha propuesto que el escriba, omitiendo conscientemente 22, 19b-20, buscara solventar o evitar el inconveniente que planteaba la secuencia copa-pan-copa, problema evidente a la hora de contrastar el relato lucano con sus paralelos sinópticos o paulino, pero resolución poco perspicaz: a partir de la rareza de la secuencia ocasionaría un orden invertido, lo cual, más que facilitar, dificultaría la comprensión[25]. Hay que reconocer que, si este fuera el conflicto real del texto largo, habría sido más plausible omitir la primera copa, origen de la contrariedad, y mantener la fórmula que se considera habitual; además este razonamiento que se propone no da motivos para dejar fuera 22, 19b («que se entrega por vosotros»), palabras pronunciadas sobre el pan que no entran en todo este cambio de orden y consecución de elementos[26].

Por consiguiente, responsabilizar al escriba sin un motivo aparentemente justificado y razonable se presenta como la vía de escape más fácil e inmediata para este gran problema textual, mientras que un relato de tal envergadura teológica y exegética merece una mayor profundización.

3.4. Las tradiciones litúrgicas

Otra estrategia utilizada para definir el texto corto como secundario es fundamentar la primacía del texto largo a partir de los elementos comunes que tiene con otras tradiciones. En esta línea, una de las principales características de la forma larga que se tiende a destacar es su gran semejanza con la tradición que recoge Pablo en 1 Cor 11, 24-25, pues encontramos coincidencias en la

23. Tampoco hay indicios de una *parablepsis*, pues únicamente hay un punto de contacto, que es el tema de la entrega, ya que en 22, 19b tenemos el participio διδόμενον (que es omitido en el texto corto) y en 22, 21 παραδιδόντος; sin embargo, esto no da pie a la omisión o al salto, sino que simplemente funciona como motivo unificador de la escena.

24. C. F. EVANS, Saint Luke [TPI New Testament Commentaries], London 1990, 788; cf. B. S. BILLINGS, «The Disputed Words», 511.

25. «Es más fácil explicar que el editor de D, confundido por la secuencia copa/pan/copa, haya eliminado la segunda mención de la copa sin darse cuenta que invertía el orden de la institución» G. A. RUIZ FREITES, El carácter salvífico, 180.

26. Cf. J. JEREMIAS, The Eucharistic Words, 157; J. R. KIMBELL, The Atonement, 23; B. D. EHRMAN, «The Cup, The Bread», 587-588.

formulación: el llamamiento a la práctica de la ἀνάμνησις, la noticia de la conclusión de la cena, y la mención de la nueva alianza son los puntos fundamentales de contacto. Por ello, en base a estas coincidencias y para sostener la originalidad del texto largo, habitualmente se apela a una *fórmula litúrgica* ya establecida y fijada durante la redacción del evangelio, y que, en defensa de la prioridad de Lc 22, 19-20, se cree que Lucas seguiría de cerca: «the similarity between verses 19b-20 and 1 Cor 11.24b-25 arises from the familiarity of the evangelist with the liturgical practice among Pauline churches, a circumstance that accounts also for the presence of non-Lukan expressions in verses 19b-20»[27]. Esta opción por responsabilizar a una supuesta fuente litúrgica de la originalidad del texto largo se conforma como una solución demasiado aventurada, pues aunque resulta evidente la presencia de un vocabulario no lucano en 22, 19-20 (común a 1Cor 11, 24-25), el texto largo contiene también elementos ausentes en la tradición paulina y comunes con la tradición sinóptica, como es el caso del participio τὸ ἐκχυννόμενον[28], con lo cual ya tendríamos que recurrir no a una sino a dos fuentes litúrgicas diversas que un redactor o varios mezclan.

Precisamente, durante el tiempo de la redacción del tercer evangelio, no existían aún fórmulas fijas, ni plegarias consacratorias, ni intentos de unificación estricta de ritos, como revelan las fuentes litúrgicas, sino que había variedad de formularios y secuencia ritual para la celebración del memorial: «parecchie anafore siro-orientali non hanno il racconto o lo hanno in una forma notevolmente diversa da quelle delle fonti del NT, e talvolta prive delle parole di Cristo. Ciò non sarebbe accaduto se le comunità prepaoline avessero posseduto una formula di racconto già stereotipa e standarizzata»[29]. Por ello, en al-

27. B. M. METZGER, A Textual Commentary, 150; «the language of these two narratives are consequently related to an earlier ecclesiastical source of some kind (written or oral), used by both Luke and Paul» J. H. PETZER, «Style and Text in The Lucan Narrative of The Institution of the Lord's Supper (Luke 22:19b-20)», in: New Testament Studies (NTS) 37 (1991), 127 n.31; cf. J. A. FITZMYER, El Evangelio, IV, 326; F. BOVON, El Evangelio, IV, 274.277; J. R. KIMBELL, The Atonement, 22. Contrario a estas teorías, cf. A. VÖÖBUS, «New Approach to the Problem of the Shorter and Longer Text in Luke», in: New Testament Studies (NTS) 15 (1969), 462.

28. Además, el análisis gramatical de este participio evidencia un error gramatical que no sería propio de una fuente litúrgica: al ir en nominativo o acusativo neutro estaría referido a τὸ ποτήριον y no a τῷ αἵματί μου que va en dativo, indicando así un derramamiento de la copa y no de la sangre, lo cual es poco probable, pues en Mt 26, 28 y en Mc 14, 23, donde aparece dicha expresión, no encontramos esta incongruencia ya que ambos elementos (τὸ αἷμά μου y τὸ ἐκχυννόμενον) concuerdan en nominativo.

29. V. RAFFA, Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica [Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 100], Roma 2003, 44; había diversas tradiciones litúrgicas, pues «la signification du rite puisse varier et se transfor-

gunas de estas fuentes litúrgicas no hallamos siquiera el relato de la institución, ni las palabras de Jesús[30], sino que bastaba una simple alusión a la última cena; es el caso de la conocida anáfora de *Addai y Mari*[31]. También se demuestra que había variedad en la secuencia pan-copa, pues en ocasiones precede la mención del cáliz sobre el pan (cf. 1Cor 10, 16), como sucede en la *Didajé* 9, 2-3, lo cual no es sorprendente en aquel contexto[32]: «il fatto che possa esserci

mer, et même our que le rite lui-même prendre des formes variées» J. TAYLOR, «La fraction du pain en Luc-Actes», in J. VERHEYDEN (ed.), The Unity of Luke-Acts, [Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 142], Leuven 1999, 294. Cf. B. S. BILLINGS, «The Disputed Words», 510. En esta línea, el evangelio de Juan tampoco recoge estas palabras sobre el pan y el vino, y no por ello nos sorprende.

30. «Non c'è nessuna prova che i cristiani delle prime generazioni recitassero nella loro preghiera eucaristica unanimemente il racconto dell'istituzione» V. RAFFA, Liturgia eucaristica, 44. Únicamente bastaba una referencia a la última cena, cf. E. MAZZA, L'anafora eucaristica. Studi sulle origini [Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 62], Roma 1992, 34; J. A. JUNGMANN, El sacrificio de la Misa. Tratado historico-liturgico [Biblioteca de Autores Cristianos 68], Madrid 1951, 864.

31. La anáfora de *Addai y Mari*, una de las más antiguas que se conocen (códice de Mar ʾEšaʿyâ del s. X-XI), utilizada por ortodoxos y caldeos, y cuyo texto original es en siríaco, no contiene el relato de la institución y no por eso deja de ser válida (cf. M. NIN, Las liturgias orientales [Biblioteca litúrgica 35], Barcelona 2008, 48; C. GIRAUDO, «I primi battiti del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica alla luce dell'anafora giudeo cristiana di Addai e Mari», in: M. SODI (ed.), «Sufficit gratia mea». Miscellanea di studi offerti a Sua Em. il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco [Itineraria 14], Città del Vaticano 2019, 235); habría otras siete anáforas siriacas (Juan Saba, Pedro 2a, Tomás Apóstol, Dióscoro Alejandrino 2a, Juan de Haran, Ignacio el joven, y Moises Bar-Kefa 2a) que se comportan de modo similar, únicamente con un germen del relato de la institución, cf. C. GIRAUDO, «"Pro vobis et pro multis": le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi», in: Gregorianum 93 (2012), 687. Otros ejemplos son: la plegaria eucarística de los *Hechos apócrifos de Tomás y Juan,* la de *Justino* (1 Apol. 65), o la de las *Constituciones Apostólicas* (VII, 25-26); y más conocido, es el caso de la *Didajé* 9-10, donde «mancano le parole di consacrazione. Ma: nei primi tempi si riteneva che la preghiera di rendimento di grazie a Dio, detta con l'intenzione di fare quanto aveva fatto Cristo, avesse già per se stessa una valenza trasformatrice», V. RAFFA, Liturgia eucaristica, 598; «il n'y a aucune nécessité de supposer que le rite prescrit en Did. 9-10 ne serait pas complet», J. TAYLOR, «La fraction du pain», 286. Cf. B. S. BILLINGS, «The Disputed Words», 510 n.10.

32. La *Didajé* trae el orden invertido copa-pan como 1Cor 10, 16, y se considera una fórmula eucarística, cf. E. MAZZA, L'anafora eucaristica, 39-41; aunque algunos niegan que la primera copa sea consagratoria, se acepta que *Didajé* 9-10 establece una gran similitud con el texto lucano: la Didajé se vincula a una comunidad de Siria Occidental, en torno al 40 o 50 d.C., que tendría un memorial eucarístico impostado desde el evangelio de Lucas, con una estructura similar, como se confirma en Did 9, 2-3, cuyo ritmo y disposición evidencian que se trata de una oración eucarística: «il primo rito del calice sarebbe solo una benedizione preparatoria, come lo fu nell'ultima Cena descrita da Luca», V. RAFFA, Liturgia eucaristica, 599; cf. A. VÖÖBUS, «Kritische Beobachtungen», 109; J. TAYLOR, «La fraction du pain», 284. Además, hay otros ejemplos donde el cáliz precede al pan, cf. A. B. MCGOWAN, «'First Regarding the Cup…': Papias and the Diversity of Early Eucharistic Practice», in: Journal of Theological Studies (JTS) 46 (1995), 551-555. Otros, por el contrario, minusvaloran la *Didajé* diciendo que «no hace la más mínima referencia a la última cena. Lo que allí se dice es una interpretación de la eucaristía», J. A. FITZMYER, El Evangelio, IV, 331.

stata una differenza di ordine nelle diverse comunità non dovrebbe meravigliarci»[33]. Además de la cuestión secuencial, Did 9, 2-3 presenta un contacto lexical interesante con el relato lucano de la última cena: el verbo εὐχαριστέω aparece como acción principal que se realiza sobre la copa y el pan, como en Lc 22, 17.19[34]; también es llamativo el uso de κλάσμα en Did 9, 3 en alusión al pan de la eucaristía, pues a partir de la misma raíz Lucas designa el memorial eucarístico como ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου en Lc 24, 35 y Hch 2, 42.

Por tanto, un acercamiento riguroso a las fuentes litúrgicas no contribuye a la confirmación indiscutible del texto largo como la forma más original y extendida, sino que sienta las bases para dar razón del origen del texto breve, no a partir de la forma larga comúnmente conocida, sino como tradición independiente y alternativa altamente plausible en el maremágnum litúrgico de la iglesia naciente[35]; es decir, no podemos proyectar nuestra comprensión actual de la eucaristía sobre las fuentes bíblicas y litúrgicas[36]. Precisamente, dentro de esta variedad indefinida sin fórmulas establecidas, podemos contemplar que la variante breve de la cena lucana reflejara o determinara una posible tradición litúrgica activa en ciertas zonas geográficas[37]. Por ello,

33. P. F. BRADSHAW - M. SODI, Alle origini del culto cristiano. Fonti e metodi per lo studio della liturgia dei primi secoli [Monumenta studia instrumenta liturgica 46], Città del Vaticano 2007, 86.

34. Dicho verbo está ausente al introducir la segunda copa del relato lucano (Lc 22, 20), lo cual acerca la forma breve del texto a Didajé 9, 2-3. Otros elementos comunes en ambos relatos son la mención de ἄμπελος (Did 9, 2; Lc 22, 18) y de βασιλεία (Did 9, 4; 10, 5; Lc 22, 16.18).

35. «Come i biblisti sostengono da tempo, non esiste una tradizione del testo originario unica ed esclusiva, ma esistono piuttosto diverse tradizioni testuali. La loro molteplicità, lungi dall'infirmare la verità storica delle *ipsissima verba*, la rafforza e l'arricchisce, perché ne mostra le molteplici sfaccettature gelosamente custodite nella memoria orante, ovvero nel *depositum fidei* della Chiesa in preghiera», C. GIRAUDO, «Pro vobis et pro multis», 689. Para una comparación sinóptica de hasta 80 fórmulas consacratorias distintas, cf. P. CAGIN, L'Euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires, vol. 2 [Scriptorium solesmense], Paris 1912, 225-244.

36. Cf. P. F. BRADSHAW - M. SODI, Alle origini del culto cristiano, 83.

37. «Es tracta, en efecte, d'una praxi litúrgica molt estesa geogràficament en tres àrees lingüístiques tan diverses com són la grega (còdex Bezae), llatina (còdexs de la Vetus llatina africana i europea) i siríaca (curetoniana i sinaítica, malgrat el canvi d'ordre dels incisos). […] Convé remarcar que el còdex Bezae (finals del s. IV-inicis del s. V) ha continuat essent utilitzat en les celebracions litúrgiques d'una àrea restringida, localitzada a Occident (Lió?), durant els segles V-VI, com a mínim», J. RIUS-CAMPS, «La fracció del pa», 92; cf. D. C. PARKER, Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text, Cambridge 1992, 48-49. En esta dinámica de influencia mutua entre la estabilización de la praxis litúrgica y la conformación de los relatos evangélicos parece menos probable que los relatos de la última cena hayan pasado de la liturgia a las fuentes bíblicas, pues cada forma litúrgica se debe principalmente a la experiencia eucarística que tenía cada comunidad: «Il testo biblico del racconto, una volta scritto, fissato e diffuso dai nostri quattro agiografi, poté servire e servì effettivamente di punto di riferimento per il suo utilizzo o modificazione nella celebrazione eucaristica in epoche

así como es verosímil que hubiera una praxis litúrgica vinculada al texto occidental (como se deriva de las fuentes), es posible también que, al poco tiempo, en otras comunidades el texto lucano se considerara incompleto y se modificara para armonizarlo con otras tradiciones litúrgicas.

En resumen: tras haber examinado los principales intentos de explicación sobre el origen secundario del texto breve, que parten de la crítica externa, es decir, del peso que tienen las variantes mejor atestadas en los testimonios materiales, podemos concluir que ninguno de ellos ofrece una razón convincente: «unlike the more commonly attested reading, there is no plausible explanation for the existence of the Western text if it is not original»[38]. La solución del problema textual no es cuestión de cantidad, sino de cualidad en lo que respecta a las variantes y al sentido que tienen desde su aparición. Por tanto, dado que la crítica externa es inconcluyente y no despeja del todo las dudas acerca de la originalidad de uno u otro texto, hemos de entrar en la lógica misma del relato lucano mediante el estudio riguroso del texto y su disposición.

4. El valor decisivo de la crítica interna

Las pruebas abrumadoras que presentan los testimonios materiales chocan contra la evidencia de sí mismas ante la imposibilidad de alcanzar una explicación satisfactoria en cuanto al origen secundario de la variante breve. Dicha situación requiere que la crítica interna complemente la externa, o sea, que la lógica misma del relato lucano y el estudio de la composición del texto aporten luz a la atestación que se encuentra de ambas formas. Precisamente, a partir del problema que se plantea en Lc 22, 19-20 se justifica la importancia que tiene la crítica interna, pues apartándose de las reglas fijas nos abre a la riqueza del texto y a la amplitud de perspectivas; por eso, no podemos conformarnos con la crítica externa y descuidar la crítica interna[39], ya que se trata de un punto decisivo en el relato a nivel exegético y teológico.

seguenti, ma non come esemplare da riprodurre testualmente in ogni parola, bensì come fonte di qualche espressione», V. RAFFA, Liturgia eucaristica, 46; aunque hay que tener en cuenta que los evangelios tenían también una función litúrgica, por lo que pueden depender en parte de tradiciones litúrgicas, cf. J. A. JUNGMANN, El sacrificio de la Misa, 862.

38. B. D. EHRMAN, The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament, New York 1993, 199. La insuficiencia de estas explicaciones es admitida incluso por los defensores del texto largo, cf. G. ROSSÉ, Il Vangelo di Luca, 847.

39. Algunos estudiosos, defendiendo el texto largo desde la crítica externa, no tratan la crítica interna del problema, cf. C. N. OHAZULIKE, Bisognava che il Cristo soffrisse? Il cammino storico-salvifico alla luce dello studio macrotestuale di Lc 24, 13-35, [Tesi Gregoriana. Serie teologia 237], Roma 2017, 287.

4.1. El vocabulario

El primer punto de discusión en la crítica interna del texto se centra en discriminar si predomina o no el uso de un vocabulario lucano en estos versículos o si más bien hay un exceso de términos no lucanos, pues ello nos puede ayudar a entender la naturaleza del texto mismo e hipotizar sobre su proveniencia.

De hecho, podemos constatar que ni el vocabulario ni el estilo de 22, 19-20 son del todo lucanos[40]: tal es el caso de la construcción preposicional ὑπὲρ ὑμῶν, doblemente utilizada aquí, pero ausente en el resto de Lc-Hch; lo mismo sucede con ἀνάμνησιν, pues no aparece más en Lc-Hch, así como tampoco la expresión ἡ καινὴ διαθήκη complementada por ἐν τῷ αἵματί μου. Precisamente, dado que estos términos definen los conceptos principales de Lc 22, 19-20 y conforman el núcleo teológico del texto largo, llama la atención de modo significativo que estén ausentes en Hch, puesto que, dadas su centralidad y su importancia, deberían ser aludidos y retomados de algún modo, pero por el contrario, son silenciados, haciendo así aparición únicamente en los versículos que componen el texto largo de la última cena.

Además de estos elementos principales, también puede cuestionarse el valor lucano de otros términos, como es el caso del pronombre posesivo ἐμός (22, 19), que sólo aparece aquí, en 9, 26, y en 15, 31 con diverso valor gramatical; la aparición de la copa (22, 20) precedida del artículo (τὸ ποτήριον) contrasta con 22, 17.19a que introducen la copa y el pan sin el artículo[41]; el adverbio ὡσαύτως (22, 20) aparece fuera de la última cena únicamente en 20, 31, pues en 13, 5 es dudoso; la construcción preposicional μετὰ τὸ δειπνῆσαι (22, 20) también es extraña en el tercer evangelio[42]; la omisión del verbo ἐστιν en 22, 20 tampoco es responsabilidad del evangelista; y el participio ἐκχυννόμενον, que al ir en caso nominativo no concuerda con τῷ αἵματί, parece ser una discordancia gramatical poco típica de Lucas[43]. Por tanto, gran

40. Cf. B. D. EHRMAN, The Orthodox Corruption of Scripture, 199. Un estudio detallado sobre el vocabulario de estos versículos recoge hasta 12 usos no lucanos, cf. J. H. PETZER, «Style and Text», 115-120; cada uno de los casos es ciertamente discutible.

41. «Because of the fact that both ποτήριον and ἄρτος in vs. 17 and 19a are anarthrous and it is therefore to be expected that the same construction will appear here in vs. 20, if Luke were to have written these words» J. H. PETZER, «Style and Text», 117 n.18.

42. Sólo aparece μετά + artículo + infinitivo en Lc 12, 5; «though technically not non-Lucan, it seems to be non-Third Gospel» J. H. PETZER, «Style and Text», 118. Además δειπνέω es raro, pues se prefiere ἐσθίω.

43. Cf. V. TAYLOR, The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation [Society for New Testament studies. Monograph series 19], Cambridge 1972, 55; H. CHADWICK, «The Shorter Text», 252.

parte del vocabulario presente en 22, 19b-20 no presenta rasgos lucanos que responsabilicen al evangelista, sino que parecen reflejar la irrupción de otra fuente en este momento de la narración.

Ante este hecho, J. H. Petzer trata de demostrar que estas características atípicas de Lucas se extienden también a 22, 17-19a, englobando de esta manera todo el conjunto de 22, 17-20 bajo la misma procedencia[44]. Sin embargo, su argumentación resulta discutible y se desvela, en cierto modo, errónea, puesto que son apreciables ciertas diferencias estilísticas entre 17-19a y 19b-20.

En primer lugar, Petzer afirma que el uso de δέχομαι por λαμβάνω en el v.17 no es lucano; sin embargo, δέχομαι es notablemente más frecuente en Lucas que en el resto de evangelistas (16 veces en el tercer evangelio), y su aparición en 22, 17 refleja cómo Lucas reelabora una vez más la fuente marcana evitando repetir el participio λαβων de 22, 19, pues además, dicho verbo está presente en el imperativo con el que abren las palabras de Jesús en el v.17 (λάβετε).

En segundo lugar, explica que el uso de ποτήριον sin artículo sería «no-lucano» ya que es la única atestación del tercer evangelio en la que aparece de este modo; a pesar de ello, es necesario observar que en este caso respeta la construcción de Mc 14, 23, confirmándose así que es el texto que sigue de cerca, y además esta ausencia del artículo va en armonía con la introducción del pan, pues también ἄρτος en Lc 22, 19 va sin artículo[45].

En tercer lugar, cuestiona la procedencia del verbo εὐχαριστέω porque fuera de este relato, sólo aparece 4 veces más en Lc-Hch; gracias a este dato, se demuestra que Lucas es el evangelista que más usa este verbo, y además de utilizarlo en un contexto de oración (Lc 17, 16; 18, 11; Hch 28, 15) pone sobre él un matiz eucarístico reiterado (Lc 22, 17.19; Hch 27, 35) como demuestra su doble presencia en la cena, armonizando así la primera copa con el pan, mientras que con la segunda está ausente[46]. De nuevo se estrecha aquí la vinculación entre Mc 14, 23 y Lc 22, 17, pues Lucas imita la construcción de Marcos como confirma de nuevo el participio εὐχαριστήσας, el cual, por el valor teológico determinante que posee, podría introducir las dos partes del memorial eucarístico a sabiendas del evangelista; es decir: el empleo de este verbo en la primera copa (22, 17) podría estar indicando el valor eucarístico

44. Cf. J. H. PETZER, «Style and Text», 121-122.

45. El consenso entre 22, 17.19 y el relato de Marcos descarta que estemos ante un uso no lucano aquí, cf. Ibid., 117 n.18; V. TAYLOR, The Passion Narrative, 55.

46. Este uso de εὐχαριστήσας en el relato Lucano muestra como la primera copa parece depender del relato Marcano, mientras que la segunda de la tradición paulina.

de la misma, pues si esta tuviera una función inferior no habría por qué ponerla en paralelo al pan (22, 19) como vemos que sucede[47].

Por último, Petzer remarca que γένημα y ἄμπελος son *hápax* en Lucas, y que por ello, no son lucanismos. Sin embargo, este dato no es conclusivo, pues la escasa aparición de estos términos se extiende a los otros dos sinópticos, donde también son *hápax* (Mt 26, 29; Mc 14, 25; Lc 22, 18), confirmando así no sólo que Lucas sigue el relato de Marcos, sino que da un cierto valor a la primera copa, pues coloca tras ella el dicho escatológico que Mt y Mc ponen después de la única copa del memorial eucarístico que recogen.

Con esta estrategia, Petzer trata de justificar que los elementos no lucanos están presentes en todo el relato (22, 17-20) para concluir que: «the fact that non-Lucan stylistic features occur in the immediate context of the disputed words suggests that the occurrence of non-Lucan features in vss. 19b-20 might not be significant as regards the (textual) authenticity of the disputed words»[48]; es decir, para Petzer no habría diferencias ni de vocabulario ni de estilo entre 22, 17-19a y 22, 19b-20 (ambas partes serían no lucanas) y por tanto, no sería importante que los elementos del texto largo fuesen extraños al estilo del tercer evangelio, afirmación demasiado aventurada cuando se demuestra que cada una de las partes procede de ámbitos distintos (la primera del sinóptico y la segunda del paulino). Además, la supuesta presencia de elementos no lucanos en los v.17-19a que defiende Petzer, se demuestra altamente discutible, pues todos los que define como tal muestran tener un uso consciente e intencional en la obra lucana, excepto γένημα y ἄμπελος que de por sí son raros en todo el NT.

Por tanto, el estudio del vocabulario y el estilo en el relato lucano de la última cena hace saltar ya un primer resultado evidente: el memorial eucarístico que conforma el texto largo (v. 19b-20) está cargado de *no-lucanismos*[49], o sea,

47. Si la presencia de una primera copa en 22, 17 solo sirve de unión con la cena judía de Pascua y no tiene un valor eucarístico, ¿por qué introducir los gestos y acciones que se realizan sobre ella con εὐχαριστήσας colocándola así al mismo nivel que el pan? Por el modo de hacer lucano, el uso de εὐχαριστήσας en el relato de la última cena no se demuestra fortuito ni se debe únicamente a las posibles fuentes, sino que el evangelista parece hacer un uso consciente e intencionado de él como se demuestra en la comparación de los relatos (cf. cuadro 4).

48. J. H. PETZER, «Style and Text», 122; cf. J. R. KIMBELL, The Atonement, 22.

49. El vocabulario y estilo no lucano presente en 22, 19b-20 se suele justificar apelando a la similitud que muestra con 1Cor 11, 24-25, lo cual evidenciaría una fuente litúrgica común que sería la responsable de los elementos no lucanos, cf. B. M. METZGER, A Textual Commentary, 150; J. H. PETZER, «Style and Text», 127 n.31. Sin embargo, como se ha demostrado, la variedad que refleja el panorama litúrgico no asegura que Lucas siguiera una determinada tradición, pues podría seguir otras diferentes que hubieran podido determinar el texto corto y no el largo, o viceversa, pues como evangelista él mismo pudo influir en la

de elementos que no son propios del tercer evangelio ya que no se demuestra un uso constante de ellos, mientras que el relato que resulta del texto corto (v. 17-19a), además de su evidente cercanía al texto marcano, posee un vocabulario y estilo lucano donde ningún elemento es ajeno al tercer evangelio.

Todo esto habla en favor de la originalidad del texto occidental o breve, lo cual nos muestra que el debate textual no se cierra en torno a la crítica externa, sino que es altamente discutible a nivel interno, ya que es plausible que la primera copa que nos relata Lucas tenga un valor mayor que una simple alusión a la cena judía de Pascua como se afirma habitualmente.

En cuanto al vocabulario de 22, 19b-20, ha de decirse también que dichos versículos no encajan bien en el contexto de Lc-Hch, pues el conjunto de la obra lucana destaca por la ausencia de *un lenguaje sacrificial* y expiatorio relacionado con la muerte de Jesús, lo cual hablaría en favor de la originalidad del texto breve: «the shorter reading, coincides with the Lukan understanding of Jesus' death; the other attests precisely the theology that Luke has otherwise taken pains to suppress»[50]. De hecho, aquí se abre un amplio debate bíblico-teológico, ya que normalmente este aspecto sacrificial intenta ser salvado en Lc-Hch apelando a estos versículos de la última cena y a Hch 20, 28, donde se haría referencia a la sangre del Hijo de Dios en favor de la Iglesia[51]; sin embargo, la omisión que Lucas hace de Mc 10, 45 y las puntuales alusiones que introduce sobre el siervo de Isaías tratando de evitar dichos aspectos, se

conformación de las tradiciones litúrgicas en las primitivas comunidades; además, la presencia de τὸ ἐκχυννόμενον en 22, 20, ajeno a 1Cor 11, más que favorecer la influencia de una fuente litúrgica de ámbito paulino deja entrever una posible conflación de tradiciones que pudo desarrollarse posteriormente a partir del texto corto.

50. B. D. EHRMAN, The Orthodox Corruption of Scripture, 202. Varios estudiosos comparten este presupuesto: «Der Kommentar, d. h. die Meditation, erörtert eucharistische Themen, die keine Verbindung mit dem Langtext haben, und zwar auf eine Weise, die unmißverständlich ist. Es ist undenkbar, daß ein so feinsinniger Verfasser wie Lukas einen so krassen Widersprach in seiner Komposition sich erlauben konnte. Damit schließt die innere Evidenz die Mögiichkeit des Langtextes völlig aus», A. VÖÖBUS, «Kritische Beobachtungen», 109; «the shorter text rather than the longer text is the true vehicle of Luke's theology» E. FRANKLIN, Christ the Lord: A Study in The Purpose and Theology of Luke-Acts, London 1975, 199 n.32; «amb la donació del seu Cos, fraccionant el Pa i donant-los-el a menjar, vol deixar ben clar que, malgrat la traïció, és ell mateix qui es lliura voluntàriament. No hi ha cap referència a una substitució vicària» J. RIUS-CAMPS, «La fracció del pa», 90; cf. A. VÖÖBUS, «New Approach», 462; D. E. SMITH, «Table Fellowship», 628. Sólo unos pocos insisten en afirmar que este aspecto no solo estaría presente, sino que sería característico de la obra lucana, cf. J. R. KIMBELL, The Atonement; D. L. ALLEN, The Atonement. A Biblical, Theological, and Historical Study of the Cross of Christ, Nashville (TN) 2019, 65-71.

51. Este último texto es también discutido tanto por sus variantes textuales como por el sentido que se da a la expresión διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου («por la sangre de su hijo» o «por su propia sangre»).

unen a la escasez de textos que explican la muerte de Jesús, Lc 22, 19-20 y Hch 20, 28[52]. Por ello, podemos concluir que el tema sacrificial y expiatorio no es apenas recurrente en Lucas, y teniendo en cuenta el conjunto de la obra lucana no sería extraña su ausencia en el marco de la última cena.

En definitiva, podemos afirmar que un estudio riguroso del texto desvela que el vocabulario y el estilo de Lucas aparecen fácilmente en Lc 22, 17-19a y no en 22, 19b-20, de modo que aumenta la probabilidad interna en favor del valor de la variante occidental.

4.2. La estructura

Otra batalla importante que se libra en el campo de la crítica interna tiene que ver con la estructura que se deriva de ambas formas textuales, cada una dentro de su conjunto y en su independencia, aunque no es fácil individuar cuál de las dos parece preferir el evangelista.

En esta óptica, respecto a la naturaleza del texto corto, hay que destacar *el final abrupto* que presenta, pues concluiría la cena con las palabras sobre el pan (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) para referir en 22, 21 el anuncio de la traición de Judas (πλὴν ἰδοὺ). Esta inesperada conclusión de la escena eucarística ha servido para afirmar que la variante occidental rompe el preciso paralelismo que existe en el texto largo entre los v.15-18 y 19-20, el cual evidenciaría la estructura del relato completo, conjugando además el aspecto escatológico (v.17-18) y el histórico o eucarístico (v.19-20)[53]:

52. Se ha generado un gran debate interpretativo en torno al valor que tienen estos dos textos: cf. J. B. GREEN, «"The Message of Salvation" in Luke-Acts», in: Ex auditu 5 (1989), 24; «The Death of Jesus, God's Servant», in: D. D. SYLVA (ed.), Reimaging the Death of the Lukan Jesus [Bonner biblische Beiträge 73], Frankfurt am Main 1990, 7; B. D. EHRMAN, «The Cup, The Bread», 583; R. F. O'TOOLE, «How does Luke portray Jesus as Servant of YHWH», in: Biblica (Bib.) 81 (2000), 336; H. J. SELLNER, Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 152], Berlin 2007, 495.497; G. C. BOTTINI, Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici, [Studium Biblicum Francescanum 79], Milano 2011, 89-91; H. C. VAN ZYL, «The Soteriological Meaning of Jesus' Death in Luke-Acts. A Survey of Possibilities», in: Verbum et Ecclesia (VE) 23 (2002), 534-535; J. R. KIMBELL, «Jesus' Death in Luke-Acts: The New Covenant Sacrifice», in: The Southern Baptist Journal of Theology (SBJT) 16 (2012), 39; J. R. KIMBELL, The Atonement, 56-57; V. FUSCO, «Il valore salvifico della croce nell'opera lucana», in Testimonium Christi: scritti in onore di Jacques Dupont, Brescia 1985, 216-220.

53. Cf. J. H. PETZER, «Luke 22:19b-20 and The Structure of The Passage», in: Novum testamentum (NT) 26 (1984), 251-252; J. R. KIMBELL, The Atonement, 27-28; G. A. RUIZ FREITES, El carácter salvífico, 181; W. J. C. WEREN, «The Lord's Supper», 14-15. «The omission of a part of the structure would change the balance of the structure as a whole and would have an influence on the relationship between history and eschatology», J. H. PETZER,

A: comer la Pascua/alusión al Reino (v.15-16)
B: beber la copa/alusión al Reino (v.17-18)
A': comer el pan/cuerpo (v.19)
B': beber el vino/sangre (v.20)

Sin embargo, esta estructura que promueven los defensores del texto largo se aproxima bastante a la división que separa el texto corto y el largo, ya que el aspecto denominado «histórico» es precisamente lo que se omite en uno y se añade en otro de modo casi íntegro. Además, tratar de distinguir en la cena un momento escatológico y otro eucarístico no es del todo acertado, pues más bien se trata de un solo memorial que tiene repercusiones en el presente y el futuro. Por ello vemos que Mateo y Marcos concluyen con el dicho escatológico, colocado tras las palabras sobre la copa (Mt 26, 27-29; Mc 14, 23-25), disposición que puede verse reflejada de modo análogo en la primera copa que recoge el texto lucano, la cual también se reparte tras unas palabras imperativas que Jesús pronuncia sobre ella y es seguida por la declaración escatológica (Lc 22, 17-18). Por otro lado, la correspondencia propuesta para la forma larga ignora en cierto modo el paralelismo lingüístico que se observa en la escena: es evidente que 22, 16 va en paralelo con 22, 18, pues ambos son dichos escatológicos que comparten varios elementos, y 22, 17 con 22, 19a, ya que las introducciones de la copa y el pan están construidas de modo idéntico (δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας / λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας) y se propone el reparto colectivo de los dos; de este modo quedaría aislado 22, 15, versículo que da la introducción para la cena pascual y el tono de un relato que se ubica en los albores de la pasión. Por tanto, la posible estructura que se propone para el texto largo muestra un paralelismo discutible y evidencia las grietas que separan ambas variantes, lo cual hablaría en favor de la prioridad del texto corto.

Por otra parte, en el texto corto tampoco faltan intentos de estructuración que buscan dar razón de su final abrupto, pues de hecho B. D. Ehrman defiende que es posible individuar una articulación coherente en unión con el anuncio de la traición (22, 21-22), versículos que habitualmente son separados del relato eucarístico a pesar de su cohesión con la misma cena tanto por el contexto convivial como por las alusiones de la pasión; por ello, sin tener en cuenta 22, 19b-20, la sentencia de 22, 19a podría unir perfectamente con el contraste establecido en 22, 21-22 bajo el tema de la entrega de Jesús[54]. Desde

«Luke 22:19b-20», 252. El paralelismo entre estos dos aspectos se debería a la combinación de dos fuentes, una biográfica y otra litúrgica, cf. F. BOVON, El Evangelio, IV, 277-278.

54. Cf. B. D. EHRMAN, The Orthodox Corruption of Scripture, 205-206.

este presupuesto, Ehrman distingue dos partes y afirma que en 22, 15-18 el comer y beber (v.15.17) contrastan cada uno con el futuro del reino mediante el indicador λέγω γὰρ ὑμῖν (v. 16.18), y en 22, 19a.21-22 la entrega de Jesús (v.19a.22a) contrasta con la traición de Judas mediante los usos de πλήν y παραδίδωμι (v. 21.22b)[55]; por tanto, a partir de los contrastes que destaca propone esta estructura de paralelos que se puede representar así:

A1- v.15	B1- v.16	A1'- v.17	B1'- v.18
A2- v.19a	B2- v. 21	A2'- v.22a	B2'- v.22b

En definitiva, los cuatro contrastes que propone Ehrman, (dos mediante λέγω γὰρ ὑμῖν y otros dos con πλήν seguido del verbo παραδίδωμι), son palpables y pueden servir como marco de estructuración del relato. De esta forma, en la primera parte se confirma el tema escatológico, y en la segunda se presenta el tema de la entrega por manos del traidor[56]; aunque el texto corto no recoja la entrega del cuerpo (22, 19b) y el derramamiento de la sangre (22, 20), el don que Jesús hace de su vida aparece referido y explicado, es decir, la entrega que Jesús consuma con su muerte sigue estando presente.

A pesar de estos intentos de estructuración más o menos convincentes que dan razón de una u otra variante textual, hay que evitar la tentación de imponer al texto esquemas de lectura o estructuras bien precisas, pues a pesar de los posibles contrastes que seguramente el evangelista quiso destacar no se puede probar que una u otra fuera la estructura diseñada por él mismo; ninguna de las dos conforma un argumento definitivo para solucionar el problema textual. En definitiva, no podemos ceñirnos a una estructura fija, sino que la disposición del texto evidencia que hay que valorar el posible paralelismo que existe entre el primer cáliz y el pan, y la cohesión y coherencia que se vislumbra en los vv. 19a.21-22, pruebas que hacen plausible la originalidad del texto occidental.

En continuación con el debate sobre la estructura, también se valora la posibilidad de que el texto occidental busque solucionar la secuencia problemática de la versión larga (copa-pan-copa) y concordar así su estructura con los otros relatos de la cena; es decir, ante el uso de dos copas pudo decidir la omisión intencionada de una dando origen así a la variante breve. Sin embargo, el orden inverso que presenta el texto corto y la peculiaridad que lo caracteriza impiden confirmar dicha armonización del texto occidental con los demás

55. Cf. Ibid., 206.

56. Cf. B. D. EHRMAN, «The Cup, The Bread», 587; Íd., The Orthodox Corruption of Scripture, 206-207.

relatos eucarísticos[57]. Además, bajo esta argumentación que se ocupa de la estructura y la conclusión de cada uno de los textos, cabe destacar dos principios clásicos para la aplicación de la crítica textual. En primer lugar, «lectio difficilior potior»: la lectura difícil es la más fuerte y por tanto la preferible. En segundo lugar, «lectio brevior potior»: la lectura más breve es la más fiable. Ambos axiomas favorecen el texto occidental, pues siendo indiscutiblemente la *lectio brevior*, es también la *lectio difficilior*, ya que plantea problemas interpretativos en cuanto al orden, tradición, composición, estructura y teología[58]. Por tanto, su brevedad y complejidad confirman aún más al texto corto como una variante atendible por encima de los presupuestos.

4.3. Los indicios de una conflación

Las evidencias de la flaqueza que rodea a la apologética en favor del texto largo de la cena lucana, comúnmente conocido y defendido, y los cabos sueltos que deja a la hora de dar razones del origen secundario del texto breve, se unen también a las dudas que levanta el estudio de la crítica interna: lejos de cerrar la cuestión textual, abre aún más el abanico de posibilidades. Mientras que los estudiosos modernos se colocan en favor de uno u otro bando, el presente estudio no pretende asumir una u otra postura por simples motivos de convicción e ideología, sino que ciñéndonos a los resultados de un estudio riguroso ofrecemos una nueva posibilidad.

Para ello es vital la comparación entre los cuatro relatos bíblicos que conocemos de la última cena, pues al detenernos aquí observamos que el texto lucano comparte no pocos elementos con los otros sinópticos mientras que al final del mismo imita casi palabra por palabra la tradición paulina; el siguiente cuadro refleja las semejanzas y diferencias[59]:

57. «A scribe must have omitted these disputed words in order to avoid the difficult cup-bread-cup sequence so that Luke's account of the institution of the Lord's Supper could be harmonized with the other institution-narratives» J. H. PETZER, «Luke 22:19b-20», 252. Por el contrario, «the shorter text is by no means a harmonization to any of the other accounts», B. D. EHRMAN, The Orthodox Corruption of Scripture, 207.

58. Algunos defensores del texto largo afirman también que este sea el más difícil de explicar debido a la presencia de dos copas (cf. R. F. O'TOOLE, Luke's Presentation of Jesus: A Christology [Subsidia Biblica 25], Roma 2008, 79 n.179; G. A. RUIZ FREITES, El carácter salvífico, 180-181), pero su semejanza con la tradición paulina no le da el favoritismo de serlo; el texto corto, además de su orden invertido, plantea dificultades a todas las ciencias eclesiásticas, cf. J. RIUS-CAMPS, «La fracció del pa», 92; H. CHADWICK, «The Shorter Text», 252.

59. La disposición sinóptica de los cuatro relatos eucarísticos se dispone de este modo: en negrita son destacados los contactos lexicales que existen entre Lucas y Pablo; en subrayado aparecen las expresiones comunes que hay entre Marcos, Mateo y Lucas; y con mayor tamaño aparecen los términos o expresiones que están presentes en los cuatro relatos.

CUADRO 4: Comparación sinóptica de los relatos eucarísticos.

Mt 26	**Mc 14**	**Lc 22**	**1 Cor 11**
	[cf. Mc 14, 23]	[17] καὶ δεξάμενος <u>ποτήριον</u> **<u>εὐχαριστήσας</u>** εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·	[23] Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο
[cf. Mt 26, 29]	[cf. Mc 14, 25]	[18] λέγω γὰρ ὑμῖν, [ὅτι] οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.	
[26] Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν <u>λαβὼν</u> ὁ Ἰησοῦς <u>ἄρτον</u> καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ **<u>δοὺς</u>** τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	[22] Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν <u>λαβὼν ἄρτον</u> εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ **<u>ἔδωκεν</u>** **<u>αὐτοῖς</u>** καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	[19] Καὶ <u>λαβὼν ἄρτον</u> εὐχαριστήσας **ἔκλασεν** καὶ **<u>ἔδωκεν</u>** **<u>αὐτοῖς</u>** λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου **τὸ <u>ὑπὲρ</u> ὑμῶν** διδόμενον· **τοῦτο ποιεῖτε** **εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν**.	ἔλαβεν ἄρτον [24] καὶ εὐχαριστήσας **ἔκλασεν** καὶ εἶπεν· τοῦτό **μού** ἐστιν τὸ σῶμα **τὸ <u>ὑπὲρ</u> ὑμῶν·** **τοῦτο ποιεῖτε** **εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν**.
[27] καὶ λαβὼν <u>ποτήριον</u> καὶ <u>εὐχαριστήσας</u> ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, [28] τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης **<u>τὸ</u>** περὶ πολλῶν **<u>ἐκχυννόμενον</u>** εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	[23] καὶ λαβὼν <u>ποτήριον</u> **<u>εὐχαριστήσας</u>** ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. [24] καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης **<u>τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ</u>** πολλῶν.	[20] **καὶ τὸ ποτήριον** **ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι,** **λέγων·** τοῦτο **τὸ ποτήριον ἡ καινὴ** **διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου** **<u>τὸ ὑπὲρ</u>** ὑμῶν **<u>ἐκχυννόμενον</u>**.	[25] **ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον** **μετὰ τὸ δειπνῆσαι** **λέγων·** τοῦτο **τὸ ποτήριον ἡ καινὴ** **διαθήκη** ἐστὶν **ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·** τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Mt 26	Mc 14	Lc 22	1 Cor 11
	[cf. Mc 14, 23]	[17] Recibió una copa, dio gracias y dijo: «Tomad esto y repartidlo entre vosotros; 18 pues os digo [que]	[23] Pues yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, en la noche en que era entregado,
[cf. Mt 26, 29]	[cf. Mc 14, 25]	no beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que el Reino de Dios llegue».	
[26] Mientras estaban comiendo, tras tomar Jesús pan, lo bendijo, lo partió y, dándoselo a los discípulos, dijo: «Tomad, comed, esto es mi cuerpo».	[22] Y mientras estaban comiendo, tras tomar pan, lo bendijo, lo partió, lo dio a ellos y dijo: «Tomad, esto es mi cuerpo».	[19] Y tras tomar pan, **dio gracias**, lo partió y lo dio a ellos diciendo: «Esto es mi cuerpo **que por vosotros** es entregado. **Esto haced** **en mi memoria**».	tomó pan, [24] **dio gracias**, lo partió y dijo: «Esto mi cuerpo es **por vosotros;** **Esto haced** **en mi memoria.**
[27] Tomó una copa y, dio gracias, se la dio diciendo: «Bebed de ella todos,	[23] Y tomó una copa, dio gracias se la dio, y bebieron de ella todos [24] Y les dijo:	[20] **Y la copa** **igualmente, después de cenar,** **diciendo:**	[25] **Igualmente la copa** **después de cenar** **diciendo:**
[28] ésta pues es mi sangre de la Alianza, que por todos es derramada para perdón de los pecados».	«Ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por todos».	«Esta **copa es la nueva** **Alianza en mi sangre,** que por **vosotros** es derramada».	«Esta **copa es la nueva** **Alianza en mi sangre;** Esto haced cuantas veces la bebiereis, en mi memoria»

De entrada, aparecen dos conclusiones: primera, Lc 22, 17-20 es el único relato donde se encuentran ambas tradiciones, la palestinense y la antioquena, generando así un texto intermedio de las dos; segunda, los confines entre el texto largo y el corto (22, 19ab) quedan marcados por la procedencia o influencia que señala cada tradición, de modo que el texto breve coincide más con sus paralelos sinópticos mientras que el largo con la forma paulina.

Esta peculiaridad de la forma lucana de la última cena en comparación con los otros tres relatos, hace sospechar sobre la prioridad del texto largo, pues cabe la posibilidad de que, a causa de este final singular que presenta la variante breve en 22, 19a, se buscara enseguida la continuación del texto breve en conformidad con otras tradiciones, en especial con la paulina. Esto explicaría la estrecha semejanza que hay entre Lc 22, 19b-20 y 1Cor 11, 24-25[60].

Así pues, desde estos indicios que muestra la comparación detallada de los cuatro relatos de la cena, se puede proponer como hipótesis *una conflación* en el texto largo de Lucas, pues agrupa elementos sinópticos además de los paulinos: si bien Lc 22, 19b-20 sigue de cerca la tradición paulina, el final del v.20 es de clara procedencia sinóptica, pues los elementos conservan el orden de Mateo (τὸ… ἐκχυννόμενον), pero la preposición usada es la de Marcos (ὑπὲρ); con todo, el uso de ὑμῶν une con la expresión paulina de 1Cor 11, 24 y con Lc 22, 19; asimismo cabe destacar la presencia del participio διδόμενον en 22, 19, único de Lucas, el cual puede deberse a una sincronización con ἐκχυννόμενον, pues se observa que el texto lucano facilita la lectura y comprensión de 1Cor 11, 24-25 modificando el orden y la expresión de los posesivos.

Además, esta posible interpolación de elementos en el relato lucano que ocasionaría el texto largo es delatada por una discordancia gramatical: el participio τὸ ἐκχυννόμενον de Lc 22, 20 va en nominativo o acusativo neutro, referido así a τὸ ποτήριον, y no en dativo, es decir, unido a τῷ αἵματί μου; esto sugiere un derramamiento de la copa y no de la sangre, lo cual es poco probable, pues en Mt 26, 28 y Mc 14, 23, donde aparece dicha expresión, no hallamos esta incongruencia ya que ambos elementos concuerdan en nominativo (τὸ αἷμά μου y τὸ ἐκχυννόμενον). Este error gramatical poco característico de este evangelista, por insignificante que parezca, deja en evidencia toda la

60. Desde los parecidos con 1Cor 11, 24-25 se postula la hipótesis de que Lucas sigue una fuente, cf. J. A. FITZMYER, El Evangelio, IV, 316. Para las fuentes de Lc 22-23, cf. F. MORELL, «El relato de la pasión según San Lucas: De Streeter a Brown: 70 años de investigación de la composición de Lc 22-23 (1ª parte)», in: Estudios Bíblicos 54 (1996), 79-114 (de Streeter a Rehkopf); «El relato de la pasión según San Lucas: De Streeter a Brown: 70 años de investigación de la composición de Lc 22-23 (2ª parte)» in: Estudios Bíblicos 54 (1996), 225-260 (de Taylor a Brown). Sobre la composición de 22, 7-38, cf. B. PRETE, Il primato e la missione di Pietro. Studio esegetico-critico del testo Lc. 22, 31-32, Brescia 1969, 44-55.190-191.

secuencia[61] y confirma la posibilidad de que estemos ante una armonización o interpolación del escriba, que podría estar tomando elementos de los otros tres relatos creando así una forma más completa en Lc 22, 19-20.

Ahora bien, esta propuesta tampoco está exenta de dificultades, pues de ser cierta habría que explicar por qué apenas ha dejado huella material en las ediciones posteriores del texto lucano; dicha interpolación habría sido introducida en todos los manuscritos griegos menos en el códice de Beza. Así las cosas, es obvio que tanto la variante breve como la larga se remontan al s. II como prueban los testimonios materiales de ambas formas, lo cual demuestra que tanto la omisión que ocasionaría el texto breve como la interpolación que produciría el texto largo son formas textuales que se originaron muy temprano; es decir, el relato lucano de la última cena no tardó mucho en estabilizarse pero sobre él se hicieron cambios y correcciones muy pronto.

Desde esta perspectiva, es posible que el texto corto, siendo más original y particular, se completara muy pronto con otras tradiciones bíblicas o litúrgicas que juzgaban ese final abrupto con poco sentido y contenido. Para otras comunidades –seguramente paulinas– ese texto podría considerarse incompleto, y dada la importancia del relato eucarístico y la magnitud del problema que podría ocasionar en ciertas comunidades la falta de algunas palabras de Jesús en el memorial, se pudo modificar tempranamente, de modo que, respetando la forma lucana, se decidió hacer sobre él una interpolación desde el ámbito paulino principalmente, aunque sin olvidar tampoco algunos rasgos palestinenses. Estos cambios precoces encajan bien dentro del marco plural de las tradiciones litúrgicas que habitaban en aquel momento, pues así como estas se conformaban intercambiándose e interactuando entre ellas con plena libertad, también los relatos bíblicos se veían influidos de modo análogo.

Cabría pensar también que estas características del relato lucano de la cena proceden del uso de varias fuentes, siempre que no quedara rastro de la variante occidental, pues no habría evidencias de una forma textual alternativa. Sin embargo, la existencia de un texto corto en algunos testimonios materiales y los distintos matices que hemos destacado confirman la originalidad plausible de esta variante desconocida y tachada como secundaria, pues hay indicios suficientes de una probable conflación posterior sobre la forma breve.

61. Con todo, se han intentado algunas explicaciones a este error gramatical: «la novedad cristiana comienza con la subversión del orden gramatical» F. BOVON, El Evangelio, IV, 284; «it appears that what has happened is that Luke has thought of "this cup" as "this cup of my blood"», M.M. CULY y otros, Luke. A Handbook on the Greek Text, Waco (TX) 2010, 672; «el participio con artículo (y en nominativo) concuerda –en cuanto al sentido, aunque no en el caso gramatical– con *tō haimati mou*», J.A. FITZMYER, El Evangelio, IV, 340; «esta extrañeza indica el uso de una fuente pre-lucana», F. MORELL, «El relato de la pasión II», 227.

4.4. Los ecos del relato marcano

Al estudiar la composición y características del relato lucano en su conjunto hemos de compararlo con Marcos, pues el tercer evangelio suele ceñirse a la forma marcana, aunque siempre desde la libertad redaccional de Lucas. Este procedimiento aparece en la última cena, pues varios elementos procedentes de Marcos salen a la luz, como muestra el siguiente CUADRO 5 donde se compara la fuente de Marcos y Lucas:

Mc 14	**Lc 22**
[17] Καὶ ὀψίας **γενομένης** ἔρχεται **μετὰ τῶν δώδεκα**.	[14] Καὶ ὅτε **ἐγένετο** ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν καὶ **οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ**.
[v. 18-21: anuncio de la traición]	[15] καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· [16] λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.
[v.22: pan]	
[23] καὶ λαβὼν **ποτήριον εὐχαριστήσας** ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.	[17] καὶ δεξάμενος **ποτήριον εὐχαριστήσας** εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·
[v.24: copa]	
[25] ἀμὴν **λέγω ὑμῖν** ὅτι οὐκέτι **οὐ μὴ πίω** ἐκ **τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως** τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ **βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ**.	[18] **λέγω** γὰρ **ὑμῖν**, [ὅτι] **οὐ μὴ πίω** ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ **τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως** οὗ ἡ **βασιλεία τοῦ θεοῦ** ἔλθῃ.
[22] Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν **λαβὼν ἄρτον** εὐλογήσας **ἔκλασεν** **καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς** καὶ εἶπεν· λάβετε, **τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου**.]	[19] Καὶ **λαβὼν ἄρτον** εὐχαριστήσας **ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς** λέγων· [v.17: λάβετε τοῦτο] **τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου** τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
[24] καὶ εἶπεν αὐτοῖς· **τοῦτό** ἐστιν τὸ αἷμά **μου** τῆς διαθήκης **τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ** πολλῶν.]	[20] καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· **τοῦτο** τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί **μου τὸ ὑπὲρ** ὑμῶν **ἐκχυννόμενον**.
[18] καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν **παραδώσει με** ὁ ἐσθίων **μετ᾽ ἐμοῦ**… …[21] **ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, **οὐαὶ** δὲ **τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ** **δι᾽ οὗ** ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου **παραδίδοται**· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.	[21] Πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ **παραδιδόντος με μετ᾽ ἐμοῦ** ἐπὶ τῆς τραπέζης. [22] **ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου** κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται, πλὴν **οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ** **δι᾽ οὗ παραδίδοται**.
…[19] **ἤρξαντο** λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· μήτι ἐγώ; [20] ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ᾽ ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον…]	[23] καὶ αὐτοὶ **ἤρξαντο** συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν.

Explicación de ambos cuadros

En negrita son destacados los contactos lexicales que hay entre ambos relatos; con el subrayado se ponen de manifiesto los principales cambios editoriales que realiza Lucas sobre Marcos. El texto de Lucas es presentado en su orden habitual de versículos, mientras que el de Marcos se dispone en paralelo con el texto lucano cambiando el orden se sus versículos para evidenciar el uso que ha hecho el tercer evangelista de su fuente marcana, desplazando material y reelaborando.

Lc 22	**Mc 14**
[14] Cuando **llegó** la hora, se puso a la mesa **con los apóstoles**	[17] Y al **llegar** la tarde, vino él **con los Doce**.
[15] y les dijo: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; [16] porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios».	[v. 18-21: anuncio de la traición]
[17] Y recibió **una copa, dio gracias,** y dijo: «Tomad esto	[v.22: pan]
y repartidlo entre vosotros;	[23] Y tomó **una copa, dio gracias**, se la dio,
	y bebieron todos de ella.
	[v.24: copa]
[18] porque **os digo** [que] **no beberé** a partir de ahora **del producto de la vid hasta** que llegue el **Reino de Dios**».	[25] «En verdad **os digo** que ya **no beberé del producto de la vid hasta** el día en que lo beba nuevo en el **Reino de Dios**».
[19] Y **tomó pan**, dio gracias, **lo partió**	[[22] Y mientras estaban comiendo, **tomó pan**, lo bendijo, **lo partió**
y se lo dio diciendo: [v.17: tomad esto] «**Éste es mi cuerpo** que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío».	**y se lo dio** y dijo: «Tomad, **éste es mi cuerpo**».]
[20] De igual modo, después de cenar, tomó la copa, diciendo: «**Esta** copa es la nueva Alianza en **mi** sangre, **que por** vosotros **es derramada**.	[[24] Y les dijo: «**Ésta** es **mi** sangre de la alianza, **que es derramada por** muchos».]
[21] Pero mirad, la mano del que **me entrega está conmigo** sobre la mesa.	[[18] Y mientras comían recostados, Jesús dijo: «Yo os aseguro que uno de vosotros **me entregará**, el que come **conmigo**»…
[22] **Porque el Hijo del hombre** se marcha según está determinado. Pero ¡**ay de aquel por quien es entregado**!».	… [21] **Porque el Hijo del hombre** se va, como está escrito de él, pero ¡**ay de aquel por quien** el Hijo del hombre **es entregado**!
	¡Más le valdría a ese hombre no haber nacido!
[23] Y ellos **empezaron** a discutir entre sí quién de ellos sería el que iba a hacer aquello.	… [19] **Empezaron** a entristecerse y a decirle uno tras otro: «¿Acaso soy yo?». [20] Él les dijo: «Uno de los Doce que moja conmigo en el mismo plato».]

En primer lugar, el anuncio de la traición de Judas (Lc 22, 21-23) imita en gran parte Mc 14, 18-21: en ambos textos se destaca la presencia del traidor a la mesa con Jesús (Mc 14, 18; Lc 22, 21) utilizando el verbo παραδίδωμι με + μετ᾽ ἐμοῦ + alusión al contexto convivial (ἐσθίω / τράπεζα); asimismo la reacción de los doce (Mc 14, 19; Lc 22, 23) es introducida en ambos casos con ἤρξαντο para indicar que comienza una indagación entre ellos para buscar al sujeto en cuestión; y finalmente, la mayor coincidencia la hallamos en el dicho que pronuncia Jesús sobre el hijo del hombre (Mc 14, 21; Lc 22, 22), pues ambos textos coinciden en que «el hijo del hombre se va» (Mc: ὑπάγει; Lc: πορεύεται) conforme a lo escrito para Marcos (καθὼς γέγραπται) y determinado para Lucas (κατὰ τὸ ὡρισμένον), y añaden después el mismo lamento para quien lo entrega: οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι᾽ οὗ (+ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [Mc]) παραδίδοται. Podríamos afirmar, pues, que Lucas reelabora este fragmento partiendo de la fuente marcana –como hace habitualmente– cambiando ciertos elementos de orden y sustituyendo algunos términos y expresiones, pero manteniendo claramente su esencia. De hecho, a la hora de relatar el anuncio de la traición, Lucas usa un procedimiento familiar, que es cambiar el orden de los acontecimientos, y por ello opera una *transposición del material marcano* de modo que el relato que Marcos recoge en el primer momento de la cena, antes de las palabras sobre el pan, Lucas lo traslada al momento conclusivo de la cena, tras la realización del memorial[62].

En segundo lugar, el dicho escatológico que Jesús pronuncia tras la primera copa (Lc 22, 18) es también de clara procedencia marcana, pues vemos que simplifica Mc 14, 25 manteniendo los elementos claves: «ya no beberé del fruto de la vid» es la sentencia que ambos contienen con pequeños matices, la cual es puntualizada por ἕως en los dos relatos para poner el fin de la negación en «el Reino de Dios», mencionado también por los dos. De nuevo Lucas reelabora levemente el texto de Marcos, lo abrevia, y lo cambia de posición, pues pasa de ser la conclusión del memorial eucarístico en Marcos a preceder los gestos sobre el pan en Lucas[63].

En tercer lugar, las palabras y acciones que Jesús realiza sobre el pan están también vinculadas de modo estrecho con la versión de Marcos únicamente en la forma occidental, pues encontramos gran similitud entre Mc 14, 22 y Lc 22, 19a: las acciones previas a las palabras coinciden en gran parte en su

62. Este procedimiento es habitual en Lucas y se denomina transposición lucana del material marcano; otros ejemplos encontramos en Lc 3, 19-20; 4, 16-30, cf. J. A. FITZMYER, El Evangelio según Lucas, vol. 1, Madrid 1986, 129-132.

63. A partir de este dicho, claramente marcano, Lucas elabora por sí solo el precedente de 22, 16.

expresión (λαβὼν ἄρτον…ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς) sustituyendo únicamente el verbo εὐλογέω por εὐχαριστέω y omitiendo la alusión a la cena; cabe destacar también que la conclusión del texto breve coincide literalmente con la forma marcana (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου). De este modo, sin tener en cuenta la influencia paulina en 22, 19b, vemos que las acciones sobre el pan que nos narra Lucas provienen claramente del paralelo marcano.

Por último, hay un rasgo marcano importante que emerge cuidadosamente en el relato lucano, pues la primera copa de Lc 22, 17 parece contener ecos de Mc 14, 23: la expresión que Lucas usa para introducir la copa (καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας) se corresponde con la empleada por Marcos (καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας), pues solo varía el primer participio; tras esta introducción, ambos relatos, aunque parecen alejarse uno del otro, en realidad recogen el mismo hecho, ya que Lucas se lanza a presentar las palabras de Jesús que invitan en imperativo (λάβετε y διαμερίσατε) a repartir la copa entre ellos, es decir, a beber todos de la misma, mientras que Marcos narra ese mismo gesto diciendo que les dio la copa y que bebieron todos de ella. Estamos, pues, en ambos casos ante la misma acción, presentada por voz de Jesús y del narrador: la copa que toma Jesús se reparte y todos beben de ella; una vez más, Lucas anticipa el material marcano y lo reelabora. A continuación, Lucas da paso al dicho escatológico antes mencionado, mientras que Marcos pone en boca de Jesús las palabras sobre el cáliz (Mc 14, 24), lo cual llama la atención, pues parece contradictorio que habiendo bebido todos de esa copa Jesús diga esas palabras. Precisamente Mateo, quien sigue casi escrupulosamente el relato de Marcos, percibe esta tensión entre Mc 14, 23-24 y enmienda el relato poniendo en boca de Jesús y no del narrador la invitación a beber del cáliz a la vez que dice esas mismas palabras sobre el (Mt 26, 27-28). Por tanto, es evidente que se advierte una dificultad en torno a la copa en el texto de Marcos que pasa por la falta de unidad entre Mc 14, 23-24[64], problemática que se nota también en las dos copas que tenemos en Lucas y en la disputa que se observa entre el texto largo y el breve: mientras Mc 14, 23 se coloca al lado de Lc 22, 17, Mc 14, 24 estaría junto a Lc 22, 20, con quien concuerda solo en la conclusión final[65].

64. Esta práctica de fusionar tradiciones podría estar presente en el relato marcano, pues también otros dan cuenta de ciertas tensiones en torno a la copa, como la débil unión que se muestra entre Mc 14, 25 y 14, 22-24 que algunos explican por la combinación de una tradición narrativa y otra cultual, cf. G. ROSSÉ, Il Vangelo di Luca, 844-845.

65. Es obvio que Lc 22, 19b-20 no procede de la fuente marcana, pues las palabras que Jesús pronuncia sobre la copa en Mc 14, 24, además de tener pocos puntos de unión con Lc 22, 20, no aluden a la nueva alianza y puntualizan el derramamiento por muchos y no por vosotros; estos matices confirman que la segunda copa del relato no proviene de Marcos sino de Pablo.

A la luz de la tensión que se acumula en torno a la copa, tanto en Marcos como en Lucas, ya podemos concluir que la copa y las palabras que se pronuncian sobre ella se estabilizaron después del pan en el memorial eucarístico; «cette incohérence fait penser que les mots sur la coupe furent ajoutés au récit qui, primitivement, ne les contenait pas. En d'autres termes, tandis que l'on a toujours le pain (à vrai dire la fraction du pain), la coupe de vin peut manquer»[66]. Este resultado se une además a las coincidencias que salen a la luz entre el relato de Marcos con la primera copa de Lucas, pues es evidente así que Lc 22, 17 se acerca notablemente a Mc 14, 23, lo que hace que la primera copa lucana cobre fuerza sobre la segunda; este dato incluso da razón del orden inverso del texto breve, pues Lc 22, 17 entraría dentro de las transposiciones de material marcano que Lucas hace en el relato de la cena, pues una vez más, desplazamiento y leve reelaboración tiñen estos versículos.

En definitiva, el acercamiento al relato de la cena de Marcos nos ayuda a dar razón de la disposición del texto lucano, concretamente de la forma breve, pues es con la que establece un intercambio; de este modo, la primera copa como parte del memorial eucarístico, adquiere un nivel de plausibilidad significativo, de lo cual sería testigo el participio εὐχαριστήσας vinculado a la primera copa y al pan, pero –al contrario que en los sinópticos– ausente en la segunda. El desplazamiento del participio εὐχαριστήσας hacia la primera copa de Lc 22, 17 parece indicar un cambio de orden intencional en el texto lucano con respecto a Mateo y Marcos y además, el imperativo λάβετε τοῦτο se asemeja a las palabras sobre el pan de Mt 26, 26 y Mc 14, 22. Por tanto, aunque la mayoría de los estudiosos coindicen en que la primera copa del texto lucano no es «consacratoria» ya que trataría de unir con la cena judía[67], la forma literaria que se usa para introducirla mediante los participios (δεξάμενος y εὐχαριστήσας) y los imperativos (λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε) parece establecer una estrecha relación con las palabras sobre el pan, lo cual hace pensar que para Lucas podría constituir la primera parte del memorial[68]. Por tanto, como suele suceder en el evangelio, Lucas traspone el material de Marcos, lo reelabora, y lo abrevia ocasionando así su memorial particular.

La contrapartida es que así como el relato de Marcos ofrece luz para comprender el de Lucas, también deja algunos interrogantes: si Lucas sigue tan de cerca el segundo evangelio a la hora de introducir la primera copa, pues como hemos visto Lc 22, 17-18 se asemeja a Mc 14, 23.25, ¿cómo es que suprime

66. J. TAYLOR, «La fraction du pain», 285.
67. J.A. FITZMYER, El Evangelio, IV, 331; G. RUIZ FREITES, El carácter salvífico, 181.
68. F. BOVON, El Evangelio, IV, 280-281.

entonces las palabras sobre la copa (Mc 14, 24) que conoce de Marcos y que quedan en el centro de esos versículos que aprovecha? Hay que reconocer que el silencio de Mc 14, 24 en el texto lucano es complejo de explicar, pero es necesario tener en cuenta dos cosas: por una parte, es posible que Lucas observe la tensión que hay en torno a la copa en el relato de Marcos y decida solucionarla así en el v.17; y por otro lado, quizás Lucas suprime esas palabras de Mc 14, 24 para evitar el carácter sacrificial como también hace a motivo de Mc 10, 45. Lo que sí parece evidente es que ni el uso de la fuente marcana ni la disposición lucana del texto es fortuita o accidental, sino que como confirma la forma breve, la libertad e intencionalidad de Lucas como redactor no tiene límites. Como conclusión se puede afirmar que el texto occidental de la última cena lucana tiene muchos elementos en común con el relato de Marcos, lo cual sirve de apoyo para fundamentar su originalidad primordial.

4.5. Una posible *vorlage* siriaca

A partir de los argumentos que se van tratando en este estudio, se evidencia que la existencia del texto corto de la última cena, constituido de modo independiente y anterior a la forma larga, es una hipótesis plausible; de hecho, existen testimonios materiales que así lo demuestran, y tras los cuales es posible descubrir un sustrato original o *vorlage* que podría encajar en el marco espacio-temporal en el que se formó el texto breve.

Este es el caso del Codex Bezae, pues aunque se trate de un testimonio del s. V, el origen primitivo que muestra su *vorlage* es indiscutible, como lo confirman los antiguos manuscritos latinos y siríacos que se remontan en el tiempo prácticamente hasta el s. II[69], y que contienen una forma textual muy similar, como sucede concretamente en el caso de la forma breve de la cena lucana. Hay que destacar, sobretodo, la importante presencia que tienen los testimonios siríacos, pues a sabiendas de que contienen lecciones antiguas y fiables, son de gran valor a la hora de examinar las variantes textuales especialmente en la obra lucana. Además, es en los textos siríacos de la cena lucana donde descubrimos un relato que no está estabilizado, sino que se va modificando con el paso del tiempo, lo cual es significativo (cf. cuadro 3): la versión siríaca curetoniana (sy^{c}) sigue de cerca el latín de $it^{b,e}$ al restaurar el orden

69. «The age of the witnesses to both readings is equally ancient. The fact that the process of harmonization of the short form with the other Gospels and Paul was already well developed by the time of the Old Syriac and Old Latin versions [...] means that the short form has its origin in the second and possibly the first century», W. J. LARKIN, Luke's Use, 138. Cf. F. BOVON, El Evangelio, IV, 277; B. D. EHRMAN, The Orthodox Corruption of Scripture, 199; H. CHADWICK, «The Shorter Text», 251; J. RIUS-CAMPS, «La fracció del pa», 92.

habitual de la secuencia, y aunque completa parte del v.19b es evidente que no conoce 22, 20[70]; a continuación, la versión sinaítica (sy^{s}) introduce parte del v. 20 según la tradición paulina, omitiendo el derramamiento de la sangre; y por último, la peshitta (sy^{p}) culmina la evolución del texto siríaco de la forma breve a la larga, ya que omite 22, 17-18, eliminando así la primera copa, y por tanto, solventando la esencia problemática de la forma breve y armonizando con el texto mayoritario y con los otros relatos de la cena[71].

Precisamente, lo que constatamos es que hay un notable influjo del texto corto sobre los testimonios siríacos (sy$^{c, s}$), y que la forma larga era un tanto desconocida y rechazada por ellos, lo cual refleja que en este contexto geográfico había desde el principio preferencia por la forma breve, y posteriormente, con el intercambio de tradiciones, fue entrando paulatinamente la forma larga; es decir, las versiones siríacas asumieron poco a poco la tradición paulina de diferentes formas. Para entender y contextualizar esta evolución textual de las formas siríacas es necesario recurrir de nuevo al complejo y variado ambiente litúrgico del momento, donde poco a poco iban germinando familias y ritos aún sin elementos fijos, pues la libertad para celebrar el memorial reinaba en cada comunidad, no de modo anárquico sino a partir de las tradiciones que habían sido transmitidas a través de los apóstoles y de sus sucesores. En este clima se entiende que cada comunidad o zona geográfica tenía su propia celebración del memorial, tal vez marcada de modo particular por uno de los relatos eucarísticos.

Por ello, la evolución de los textos siríacos refleja que la tradición primera a la que se aferraban las distintas comunidades de Siria estaba ligada al texto occidental del evangelio de Lucas. Esta constatación permite avanzar una doble hipótesis: que la forma breve del relato de la última cena lucana que recogen antiguos testimonios materiales fuera muy bien acogida en las comunidades siríacas, o bien que el germen original del evangelio de Lucas, y en particular de su relato de la cena en forma breve, nazca dentro de la Iglesia siria, es decir, en una comunidad que celebra el memorial y que transmite una tradición particular. Esta propuesta de *una posible vorlage siriaca* no es para

70. «It may be taken to be highly probable that the earliest form of the shorter text consisted of 15-19a, and that the text of the Old Latin manuscripts *b e,* where the order is so transposed as to put the bread before the cup, represents the first stage of a process of correction and rationalization which is completed in the Old Syriac texts», H. CHADWICK, The Shorter Text, 251.

71. Así explica Rius Camps el procedimiento de la Peshitta: «s'ha consumat l'evolució, resultant així una harmonització perfecta amb els altres sinòptics, si bé ometent la declaració final de tipus escatològic», J. RIUS-CAMPS, La fracció del pa, 87. Para la comparación de los textos siríacos, cf. G. A. KIRAZ, A Comparative Edition of the Syriac Gospels, III, 442-444.

nada aventurada si se tiene en cuenta la tradición que vincula a Lucas con las comunidades de la zona siríaca, en particular con Antioquía de Siria[72], lugar clave para el cristianismo naciente.

De hecho, a partir de estos datos se pueden desprender dos conclusiones: en primer lugar, el contexto de la Iglesia siríaca sería un perfecto lugar de intercambio con las comunidades paulinas como bien conocemos a partir de Hechos de los Apóstoles, de modo que estas primeras iglesias podrían ser portadoras de la tradición occidental de la cena lucana y al mismo tiempo ser influenciadas por la tradición que Pablo transmite. En otras palabras, ya que tanto Lucas como Pablo se movían en aquel mismo ámbito, el resultado final de este posible intercambio sería el desarrollo del texto breve hasta la forma larga de la cena comúnmente conocida hoy, evolución textual testimoniada en las variantes siríacas. En segundo lugar, este mismo ambiente pone en relación directa la forma textual breve con algunos textos litúrgicos de la misma geografía, como pueden ser la anáfora de *Addai y Mari* y la *Didajé*[73], con las cuales podría compartir ciertas características en cuanto al orden y la ausencia de palabras.

En definitiva, la posibilidad de contemplar un sustrato siríaco que pudo ser el origen de la forma breve, precedente a la larga, no es tan lejano como parece si se aúnan los argumentos y se ponen en relación los resultados del estudio exegético realizado sobre el texto occidental y sus representantes materiales, prestando especial atención al desarrollo de las formas siríacas, con los datos que emergen del contexto plural litúrgico patente en aquel tiempo y geografía. Las variantes textuales y la variedad de las fuentes litúrgicas dejan rastro suficiente de hipotética una *vorlage* siríaca que podría subyacer en el texto breve del relato de la última cena lucana.

5. La teología del texto occidental

Cualquier relato dentro del evangelio, contiene una teología con la impronta de su evangelista y juega una determinada función al servicio de la obra literaria en su conjunto. Por tanto, si aceptamos que la existencia de la forma breve es plausible, hemos de individuar la motivación teológica que contiene, y en consecuencia, los resultados que aporta a nuestra comprensión del memorial eucarístico en el evangelio de Lucas.

72. En Hechos se evidencia que el autor tiene un buen conocimiento de la Iglesia Antioquena: Hch 11, 19-30; 13, 1-3; 14, 26-28; 15, 1-3.22-40. Esta es la tradición que más peso tiene, y aunque no puede ser probada, tampoco puede ser desmentida.

73. Cf. n. 31-32.

5.1. La «fracción del pan»

Habiendo considerado todos los argumentos expuestos, es necesario preguntarse por la razón del texto corto en caso de ser el original, es decir, por su *función teológica* dentro de la obra lucana. Para ello no podemos descuidar la definición que Lucas hace del memorial eucarístico: el evangelista se sirve de la expresión ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου (Lc 24, 35; Hch 2, 42) o utiliza el verbo κλάω + ἄρτον (Hch 2, 46; 20, 7.11), forma que hace aparición en los relatos de tinte eucarístico (Lc 9, 16; 22, 19; 24, 30; Hch 27, 35); en todos ellos, a excepción del relato de la última cena, el protagonismo lo tiene el pan que se fracciona de modo exclusivo.

Por tanto, el primer dato a tener en cuenta es que Lucas da mucho valor a la *fracción del pan*, siendo entre los evangelistas su gran promotor; sin embargo, en el resto de los ejemplos presentes en su obra aparece siempre el silencio sobre la copa[74]. Esta forma de proceder, constante e intencional en la obra lucana, de poner el acento únicamente sobre el pan, podría confirmar la hipótesis de que la copa y las acciones que se realizan sobre ella tardaron en estabilizarse y en coger fuerza dentro del memorial eucarístico que relataban los textos evangélicos y que celebraban las primeras comunidades. Como ha sido referido, la tensión que se intuye en el relato de Marcos, que es evidente en el texto de Lucas como refleja el problema textual, y el orden invertido que encontramos tanto en la variante occidental como en la Didajé y en otras anáforas, son signo patente de una cierta inestabilidad de la copa, lo cual concuerda con la insistencia que Lucas hace sobre el pan y el silencio manifiesto en el que esconde la copa. Este razonamiento no niega la existencia real de la copa en las celebraciones del memorial de las primeras comunidades, ni pone en duda su valor, sino que muestra que en la obra lucana la copa eucarística no llega a tener el estatus definitorio que sí adquiere el pan desde el principio. Esto mismo se pone de manifiesto en la forma breve de la última cena lucana, pues mientras que la copa simplemente se reparte entre todos, el pan, además de partirse y darse a los presentes, se identifica con el cuerpo de Jesús.

Este modo de entender y de presentar la cena de Jesús en el evangelio de Lucas y la fracción del pan de la Iglesia naciente en Hechos, estaría estrecha-

74. Lc 24, 30 B [om. D d]; 24, 35; Hch 2, 42.46; 20, 7.11; 27, 35. Incluso algunos de estos relatos están vinculados por la secuencia que se repite (9, 16; 22, 19; 24, 30; Hch 27, 35), poniendo en ellos un valor eucarístico incuestionable, cf. R. C. TANNEHILL, The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation, vol. 1, Philadelphia 1986, 289-290; F. J. MOLONEY, «Reading Eucharistic Texts», 39; J. R. KIMBELL, The Atonement, 40-49; D. MIRIZZI Il Gesù-esegeta di Luca. Analisi narrativa di brani scelti, Assisi 2016, 190-191; I. H. MARSHALL, Luke. Historian and Theologian, Exeter 1970, 205-206.

mente vinculado con el memorial que celebraban las primeras comunidades cristianas de una determinada área geográfica, un *modus operandi* que pronto fue modificándose con la entrada de otras prácticas litúrgicas, en este caso, principalmente de la tradición paulina.

En segundo lugar, a partir del problema textual abordado, verificamos que la posibilidad del texto corto de la última cena ignora intencionadamente *el aspecto sacrificial* en consonancia con el resto del evangelio y con las demás alusiones a la fracción del pan. Mientras que el orden copa-pan parece secundario, ya que no preocupa al autor, las alusiones al derramamiento de la sangre y a la entrega del cuerpo, es decir, al sufrimiento expiatorio, son silenciadas deliberadamente al igual que sucede con Mc 10, 45. Este procedimiento empleado por Lucas como redactor, podría deberse a la identidad que adopta el lector implícito del relato lucano, que siendo familiar con el mundo grecorromano como se deriva del conjunto de la obra, podría ser un paganocristiano[75], para quien los sacrificios no tendrían el mismo valor que para un judeocristiano, por lo que su particular relato de la última cena según la forma breve podría tratarse de un caso de inculturación[76]. Además, dado que Lucas evidencia la destrucción del templo cuando redacta el evangelio (Lc 19, 43-44; 21, 6.20.21-24), los sacrificios en aquel momento ya habían cesado y no eran necesarios[77].

Las palabras de J. Rius Camps resultan iluminadoras para entender el marco teológico en el que se sitúa la fracción del pan lucana:

> En el supòsit que fou Lluc mateix qui va invertir l'ordre de la copa, en anticiparla i col·locar-la al terme de la celebració de la Pasqua jueva, polaritzant així la institució de l'Eucaristia en la fracció del Pa, disposaríem d'un exemple molt eloqüent d'inculturació del missatge de Jesús en unes societats paganes on, per l'estil del profetisme jueu (vegeu, p. ex., Is 1, 11-15), la gent estava embafada de ritus i sacrificis inútils[78].

75. Cf. J. A. FITZMYER, El Evangelio, I, 109-111: «Los destinatarios de la obra lucana no eran paganocristianos que vivían en un ámbito predominantemente judío; eran más bien paganocristianos que se encontraban en un medio predominantemente pagano», ibid., 111.

76. «L'omissió de la Copa eucarística, relacionada estretament amb la sang del sacrifici pasqual que segellava l'aliança, indicaria que Lluc o les comunitats lucanes que s'haurien servit del text curt han preferit d'eliminar qualsevol aspecte sacrificial que tingués relació amb el temple, facilitant així la inculturació de la celebració de l'Eucaristia enmig de comunitats de majoria paganocreient», J. RIUS-CAMPS, «La fracció del pa», 91. Cf. A. GEORGE, «Le sens de la mort de Jésus pour Luc», in: Revista bíblica (RevBib) 80 (1973), 216.

77. «L'eliminació de qualsevol aspecte sacrificial en la celebració de l'Eucaristia podria estar, doncs, en relació amb el fet que, quan Lluc redacta la seva obra, Jerusalem i el temple ja haurien estat destruïts», J. RIUS-CAMPS, «La fracció del pa», 92.

78. Ibid., 92.

En consecuencia, esta novedosa visión de la cena lucana, y por consiguiente de la muerte de Jesús que nos brinda la variante occidental, pudo ser claro motivo de las prontas interpolaciones que parecen haberse realizado sobre el relato lucano[79] desde el ámbito paulino y judeocristiano.

5.2. Una infidelidad inexistente

En el ámbito teológico, otra de las conclusiones de este estudio es que la comprensión del memorial eucarístico que tenía Lucas, así como los demás evangelistas y Pablo, y los primeros cristianos que celebraban la fracción del pan, no se asemeja en nada a la comprensión que tenemos hoy de la eucaristía. Aunque el memorial es el mismo y nosotros somos depositarios de una tradición innegable, los parámetros de acercamiento son bien distintos.

No debe, pues, sorprendernos que cada comunidad celebrara el memorial de una forma, siguiendo un orden distinto, mientras recordaban la cena de Jesús conforme a una tradición particular recibida. E igualmente, no es en absoluto extraordinario apreciar discrepancias entre los formularios eucarísticos o las fórmulas alternativas de las diversas tradiciones, todas ellas legítimas. En esta tesitura, la consecuencia teológica es que no existía una obsesión fundamentalista a la hora de redactar el evangelio, ni siquiera en el texto de la última cena, pues que los relatos eucarísticos portaran una única *narratio institutionis* nunca fue importante, sino que todos convivían en un ambiente litúrgico en expansión y se fueron consolidando progresivamente hasta alcanzar la forma actual que conocemos. El panorama litúrgico primitivo habla claramente de unidad sin uniformidad, pues la fidelidad a la tradición está conservada en su propio dinamismo. El Señor mandó «hacer», y es ahí donde la Iglesia siempre fue extremadamente cuidadosa, pues lo que interesaba era hacer como Él hizo y mandó: tomó, dio gracias, partió y repartió; precisamente, esta secuencia es común, idéntica, e invariable en el texto occidental, pues no se ve alterada, e incluso en *Addai y Mari*, que sin tomar la *narratio institutionis* mantiene la secuencia ritual[80]. Por tanto, la uniformidad no es el motivo de la unidad, y de hecho, este es el mismo espíritu que se retoma en el Vaticano II.

De esta compleja dinámica es testigo la variante textual occidental, llamada también texto corto de la cena lucana, pues habiendo adquirido garantías de su existencia independiente y de su originalidad plausible, confirma la ausencia de fórmulas fijas. En definitiva, esta variante desestimada muestra la riqueza interpretativa que siempre ha tenido el memorial de la última cena.

79. Cf. B. D. EHRMAN, The Orthodox Corruption of Scripture, 209.
80. Cf. GIRAUDO, «I primi battiti», 242.244-245.

6. Un problema contemporáneo

Desde el primer acercamiento se avistaba ya que la última cena del evangelio de Lucas tenía un tinte especial lleno de preguntas que exigían respuesta o aclaración. De hecho, este relato es portador también de *un memorial particular*, que lo es no solo por tener el problema textual más importante del NT, sino por destapar la gran riqueza interpretativa bíblica y litúrgica que subyace en el corazón de todos los relatos eucarísticos, y en particular en el de Lucas.

Como primera conclusión, todos los argumentos desarrollados ponen de manifiesto la importancia del tema, pues no sólo está en juego la elección de una u otra variante textual, sino que está candente el núcleo de la soteriología lucana. Por tanto, habiendo evidenciado que la fortaleza de la crítica externa en favor del texto largo se ve cuestionada por el agotamiento de las explicaciones sobre origen del texto corto y por el propio peso de la crítica interna, hemos de concluir que *ambas posibilidades textuales se encuentran en un nivel de plausibilidad que no se puede obviar*. Por ello, aunque cuestionamos fundadamente la originalidad de 22, 19b-20 a partir de los claros indicios que apuntan hacia una interpolación, respetamos el texto en su conjunto debido a su canonicidad y al valor soteriológico que puede desentrañar; a pesar de las dudas que despierta la evolución textual que se intuye, este es el texto que ha llegado hasta nosotros. Sin embargo, reafirmamos que es conveniente estudiar el memorial lucano también desde la variante occidental que posee, ya que siendo respetable, fiable, y atendible, va en armonía con el conjunto de la obra y ofrece nuevas perspectivas dignas de estudio.

En segundo lugar, *el status del texto corto* puede quedar definido así: a pesar de ser una variante recogida en pocos testimonios materiales, no es posible atribuirle un carácter secundario razonable, sino que a partir del estudio del vocabulario y dadas las semejanzas que la forma larga muestra con 1Cor 11, 24-25 y las que el texto corto presenta con Mc 14, 17-25, es posible afirmar que la forma occidental pudo existir de modo independiente y anterior al texto largo, y que el contexto litúrgico del ambiente siríaco pudo ser el origen de dicha *vorlage*, así como de su posterior desarrollo; además, dicha forma textual no entra en conflicto con el conjunto de la obra lucana, sino que la teología que contiene refuerza el sentido que adquiere la fracción del pan y se une al silencio sobre la temática sacrificial.

En tercer lugar, el problema textual que hemos abordado en profundidad es imagen viva de *un problema contemporáneo* que interpela nuestro modo de entender el memorial eucarístico. Lo cierto es que la comprensión que Lucas tenía de la última cena y de su valor interpretativo, no se parece en

nada a la que parece extenderse hoy: sus parámetros como evangelista no eran reproducir una fórmula exacta de la cual depende la validez del sacramento; ni siquiera recoger el orden histórico de los acontecimientos, sino que, como escritor griego, tiene libertad para transmitir una intención teológica de fondo y para conducir al lector modelo por una determinada comprensión del evento Pascual. Por ello, la posibilidad que ofrece el texto occidental no debiera escandalizar o cerrar en el rechazo hacia él, sino abrir la mente para captar la riqueza y la amplitud de perspectivas que brindaba el relato de la última cena desde los primeros tiempos de la Iglesia a nivel exegético y teológico.

Justamente es aquí donde brilla nuestra carencia interpretativa: frente a la amplitud, muchas veces se elige la cerrazón, de modo que ante lo incontenible se busca el modo humano de delimitarlo; concretamente, esto sucede cuando la salvación desmedida e inconmensurable es constreñida a unas palabras concretas o a unas fórmulas estrictas e inamovibles[81], convirtiendo así la gracia en magia. Una prueba de este problema actual es el debate suscitado en torno al sentido que adquiere el *pro multis* en las traducciones eucarísticas y especialmente en las anáforas que se recogen en los misales de cada conferencia episcopal: en castellano, del sentido plenamente inclusivo que reflejaba inequívocamente la traducción «por todos» hemos pasado a la forma ambigua «por muchos» que en castellano adquiere ciertamente un matiz exclusivista; en italiano, la lengua más cercana al latín, tras varios intentos de introducir el «per molti», la Conferencia Episcopal Italiana, examinando detenidamente varios estudios y argumentos, se decantó finalmente por mantener el «per tutti» en favor de un claro sentido inclusivo; una solución intermedia y bastante inteligente la encontramos en francés, pues la traducción actual tiene «pour la multitude», expresión que se acerca bastante al inclusivo «pro multis».

Por mucho que se discuta qué traducción adoptar, la cuestión no encierra gran dificultad, pues es evidente que la traducción latina «pro multis» –sin ser el texto original– encierra un significado inclusivo, cuyo origen está en la expresión griega que traduce literalmente περί / ὑπὲρ πολλῶν, la cual a su vez está en fidelidad con el vocablo hebreo *rabbîm* y el arameo *saggîʾîn*, que aunque literalmente significan «muchos», ambos términos poseen un sentido inclusivo que hace referencia a todos, es decir, a una masa que no se puede contar; dicho uso resulta de que en ambas lenguas no existe una palabra que

81. La riqueza de celebrar la liturgia excede en sí misma al uso material del Misal, pues su «buen uso da valor al instrumento; buen uso que no puede consistir sólo en el respeto de las rúbricas», D. VITALI, «El Misal Romano, fuente de identidad eclesial», in: Mater Clementissima 5 (2020), 80.

significue «todos»[82]. Precisamente, estos matices semíticos los recoge la forma griega πολλοί, que, aunque se distingue de πάντες, refleja el carácter inclusivo de *rabbîm* (por ejemplo, Is 52, 14.15; 53, 11.12, donde se atañe a un grupo innumerable); así, las expresiones de los relatos de la última cena de Mateo y Marcos (περὶ πολλῶν / ὑπὲρ πολλῶν), siendo ecos del cuarto cántico de Isaías, tienen el mismo aspecto inclusivo: «il NT, conforme alla sensibilità linguistica semitica, ha dato una interpretazione nettamente inclusiva del πολλοί degli enunciati relativi all'opera espiatrice di Gesù. Cristo muore per tutti, per la riconciliazione del mondo»[83]. Por tanto, la traducción «pro multis» está imbuida también de la inclusividad propia del memorial instituido por Jesús. Así pues, en nuestro contexto cultural parece más acertada la traducción «por todos» ya que es más fiel al sentido original que tenían las expresiones semíticas, y que adquirieron también tanto el griego como el latín, evitando así un literalismo que crea confusión en torno al tema soteriológico[84]: «nella mentalità moderna, non formata alla comprensione del linguaggio biblico, l'espressione *per molti* esclude quell'universalità della redenzione che la mentalità semitica poteva leggere e che il contesto teologico indubbiamente connotava»[85]. Además, en

82. El hebreo *kōl* designa la totalidad (sustantivo), pero no equivale a lo que entendemos por todos como suma de miembros (adjetivo), cf J. JEREMIAS, «πολλοί», in: G. KITTEL - G. FRIEDRICH (ed.), Grande Lessico del Nuovo Testamento X, Brescia, 1975, 1330-1334.

83. Ibid., 1350; «sia il tardo giudaismo, sia Paolo e Giovanni intendono il *rabbîm* di Is 53 in censo inclusivo, come indicante la totalità, costituita da molti individui, di coloro che sono soggetti al giudizio di Dio. Nulla fa suporre che Gesù abbia inteso diversamente Is. 53» Ibid., 1352-1354; «il neotestamentario *polloi* mantiene la sua originaria e inconfondibile colorazione semitica, in base alla quale i *molti* sono di fatto la *moltitudine*, vale a dire *tutti* senza esclusione», C. GIRAUDO, «Pro vobis et pro multis», 681.

84. Este cambio en la traducción trata de justificarse diciendo que «por muchos» evita entender la salvación como algo automático donde no interviene la libertad humana, cf. A. DUCAY - P. GONZÁLEZ-ALONSO, «La fórmula "pro multis": perspectiva bíblica y dogmática», in: Scripta Theologica 48 (2016), 765; este artículo intenta justificar lo injustificable, pues aun admitiendo la validez y el acierto de la fórmula por todos, pretende defender el cambio apelando a la libertad de cada hombre, lo cual no es el tema de la cena ni de la entrega de Jesús: «la nueva traducción de la fórmula de la consagración no modifica en modo alguno la doctrina de la Iglesia, pero subrayando que la sangre fue derramada por "muchos" se apela a la libertad del hombre, a la necesidad de responder generosamente al amor de Cristo» (ibid., 769). Sin embargo, a partir de los argumentos lingüísticos aceptados por toda la comunidad académica y a partir de los matices que tiene el castellano, la nueva traducción parece restringir o malinterpretar los efectos de la salvación que Cristo realiza.

85. C. GIRAUDO, «Pro vobis et pro multis», 682. Sobre los criterios que considerar para realizar una buena traducción, Giraudo afirma: «Siccome le lingue moderne sono lingue vive, il traduttore deve evitare formule ambigue… La preoccupazione di far collimare oggi il lessico italiano con la materialità lessicale del latino sarebbe un anacronismo… Il motivo che spinge alla revisione di questa specifica traduzione non deve essere la preoccupazione etico-soteriologica cui abbiamo accennato, bensì la ricerca di una maggiore aderenza –*quantum fieri potest*– alla formula tradizionale, cioè al semitico rabbìm e ai semitizzanti *polloi* e *multi*» (ibid., 698).

favor de esta misma interpretación están la mayoría de los estudiosos bíblicos y litúrgicos[86], por lo que dicha cuestión no entraña más discusión.

En definitiva, el estudio científico de este problema demuestra sin titubeos que fidelidad no equivale a literalidad, y que la traducción fiel, cuidada, íntegra, y exacta, no es la que se basa en el escrúpulo de las letras y las palabras, sino la que es portadora hoy del significado y sentido original preocupándose de la verdad revelada que se debe transmitir, más que de una literalidad incompleta o engañosa[87]. Por desgracia, estos cambios recientemente introducidos nos han hecho caer en un doble reduccionismo: por una parte lingüístico, porque depositando en la palabra una importancia superflua se discrimina un término amplio de por sí desde otro más angosto; y por otra parte teológico, porque se cae en la incomprensión en lo que se refiere a la grandeza de Dios y los destinatarios de la salvación. Por tanto, a la vista de este problema contemporáneo, análogo al rechazo generalizado del texto corto de la última cena lucana, hemos de afirmar que la teología no puede deshacerse en la ideología, sino que como ciencia debe confrontarse con los distintos problemas que la acechan y no refugiarse en falsas seguridades o encerrarse en categorías desfasadas.

Como hemos demostrado, exégesis y teología van de la mano para abrirse plenamente a la inabarcable riqueza de significado que bridan los distintos relatos eucarísticos, que lejos de ser catalogados como fórmulas estáticas son portadores de tradiciones vivas que se desarrollan dentro de comunidades nacientes como así manifiesta el particular relato lucano.

86. Cf. G. DE ROSA, «"Questo è il mio corpo. Questo è il mio sangue". L'istituzione dell'Eucaristia», in: La Civiltà Cattolica 153 (2002), 34; C. GIRAUDO, «Pro vobis et pro multis», 679-682; J. JEREMIAS, «πολλοί», 1348-1350; A. DUCAY - P. GONZÁLEZ-ALONSO, «La formula "pro multis": perspectiva bíblica y dogmática», 761.

87. Así es como deben interpretarse los cuatro adjetivos que emplea *Liturgiam authenticam* 20: «es necesario que la traducción de los textos litúrgicos de la Liturgia Romana sea, no tanto una labor de creación nueva, sino de traducción fiel y cuidada de los textos originales a las lenguas vernáculas. Aunque se conceda la facultad de componer las palabras y establecer la sintaxis y el estilo, para redactar un texto ágil en lengua vernácula y conforme al ritmo propio de la oración popular, es preciso que el texto original, en cuanto sea posible, sea traducido con total integridad y con la mayor exactitud». A motivo de este párrafo habría que añadir que el protagonista de la traducción no es el texto en sí mismo, sino el contenido, es decir, la verdad revelada, y que el texto denominado original no es la traducción latina.

Mater Clementissima 6 (2021) 101-145

El papel de la decisión en el acompañamiento espiritual. Perspectivas desde el Método Teológico Decisional

Cristobal José Rodríguez Hernández[1]

RESUMEN: En el desarrollo de este artículo nos centraremos en desglosar en una primer parte, en que consiste el acompañamiento espiritual y en concreto, cómo desde la experiencia transmitida por San Ignacio de Loyola, existe un acompañamiento que podemos denominar ignaciano. En la segunda parte se presentará el Método Teológico Decisional (MTD) y se hará una propuesta práctica de aplicación de este al acompañamiento.

PALABRAS CLAVE: acompañamiento, decisión, San Ignacio de Loyola, método, crecimiento en la vida espiritual.

ABSTRACT: In the development of this article we will focus on breaking down in a first part, what the spiritual accompaniment consists of and specifically, how, from the experience transmitted by Saint Ignatius of Loyola, there is an accompaniment that we can call Ignatian. In the second part, the Decisional Theological Method (MTD) will be presented and a practical proposal for its application to accompaniment will be made.

KEY WORDS: accompaniment, decision, Saint Ignatius of Loyola, method, growth in spiritual life.

Introducción

La palabra «compañero» es la que quizá mejor responde en este momento histórico-cultural al proceso que pretendemos desarrollar en estas páginas, fruto del desarrollo de la concepción del acompañamiento como proceso espiritual de crecimiento en la vida cristiana.

1. Sacerdote de la Diócesis de San Cristóbal de la Laguna, Tenerife. Licenciado en Teología Espiritual por la Pontificia Universidad Gregoriana. Alumno del Colegio Español desde 2019 hasta 2021.

Etimológicamente, «acompañar» significa *partir y compartir el mismo pan*[2], y nos ayuda esta premisa a comprender su carácter dinámico y relacional, donde dos personas van haciendo un camino en la búsqueda de Dios sobre la vida de uno que es acompañado, pero también sobre la de quien ejerce la misión eclesial de acompañar.

El desarrollo de nuestra exposición por tanto se verá claramente delimitado, primero en una parte que define qué entendemos por acompañamiento, por qué de esta elección terminológica, qué características tiene, y sobre todo qué implicaciones tiene para el desarrollo y el crecimiento de la vida cristiana. En una segunda parte presentaremos qué es el Método Teológico Decisional, y cómo este puede ser de gran ayuda en el ejercicio del proceso de acompañamiento.

Poner la mirada en la actitud de fondo que subyace al dinamismo del acompañamiento resulta para nuestra reflexión de gran importancia. La persona que descubre en su propia interioridad la necesidad de abrirse a otro, en un ejercicio de generosidad y donación de sí, porque en el hecho de abrirse y contrastarse descubre la luz necesaria para su propio caminar. Esta actitud de descentramiento y salida de sí, como movimiento inicial es obra de la gracia, y acompañada en la vida creyente por el crecimiento en las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad. Precisamente por esto la persona que demanda ser acompañada es capaz de trascender la mediación, siempre imperfecta, de la persona que tiene delante como acompañante, para ver más allá a través de su palabra, de su presencia, de su acción el actuar de Dios mismo y el descubrimiento de su voluntad.

Con referencia a la persona del acompañante iremos descubriendo dónde radica el carácter extraordinario del que acompaña. Lo que vuelve a la persona del acompañante singular, es la propia experiencia vivida de Dios, y sobre todo el ser capaz con una dimensión de trascendencia de observar el propio camino y el de otros inserto en una lógica que va más allá de lo temporal e histórico. Ser capaz de descubrir la propia vida y la de las personas que comparten camino a su lado como historia de salvación, en cuanto historia en la que Dios interviene y actúa.

El objetivo del acompañamiento es ayudar a la persona acompañada a tomar conciencia de su propia transformación interior, entendida esta no cómo un mero esfuerzo voluntarista por parte del creyente, sino como una acogida y colaboración con la gracia de Dios en la propia vida.

2. Cf. C. R. CABARRÚS, Cuaderno de Bitácora, para acompañar caminantes, Bilbao 2021, 38.

En el desarrollo de la exposición pondremos énfasis en definir el acompañamiento en clave cristiana, por tanto la referencia al encuentro con Cristo es fundamental. También definiremos este acompañamiento como ignaciano. La vida y la experiencia de San Ignacio de Loyola condensada de forma privilegiada en la experiencia de los *Ejercicios Espirituales*, se convierte en luz que, durante casi cinco siglos, ha permitido desarrollar una forma propia de acompañar, por la que nos decantamos. Acompañar ignacianamente es acompañar una disposición interior de alguien que se abre ante el Misterio de Dios y que, contemplando su propia vida, también su pecado, se dispone a poner en orden su existencia. La contemplación de la persona de Cristo, el descubrimiento de su entrega personal *por mí*, situará a la persona en un horizonte de elección en libertad, que le lleva a determinar la propia vida en clave de servicio y respuesta a ese amor mayor por el que se ha visto afectada. Acompañar ignacianamente es poner en contacto cada vez mayor a la persona con Dios, confiando en la posibilidad de la persona para este encuentro, pero sobre todo confiando en el amor de Dios que quiere encontrarse y ser encontrado.

En la segunda parte de nuestra exposición presentaremos el Método Teológico Decisional (MTD), que un método desarrollado por un grupo de estudiantes y el profesor Zas Friz De Col en la Pontificia Universidad Gregoriana para evaluar el progreso de transformación en la vida cristiana.

Atender al rol de la decisión en el contexto de la vida cristiana significa volver a reclamar la capacidad de libertad y disposición que él hombre posee ante el Misterio Santo. Desde nuestra libertad respondemos y acogemos lo que él quiere ofrecernos. La decisión de escogerlo a él no es una más entre otras, sino que es «la» elección que dota nuestra vida de significado, dirección y sentido. El creyente se define como tal por su experiencia transformante con el Misterio. Una experiencia que deja unas resonancias y que genera unos dinamismos, que serán objetivables y sujeto de nuestro análisis y observación en un proceso de acompañamiento espiritual.

1. Acompañamiento espiritual cristiano e ignaciano. Características

En esta primera parte vamos a centrar nuestra reflexión sobre el significado de acompañamiento espiritual, haciendo una opción por este término frente a otras denominaciones, por la riqueza que encierra.

Luego veremos cómo de la experiencia espiritual de San Ignacio de Loyola brota una forma de acompañar propia, específica, que podemos denominar acompañamiento espiritual ignaciano.

1.1. ¿Qué es el acompañamiento espiritual?

Para poder desentrañar la riqueza que encierra el término *acompañamiento espiritual* y ver su diferencia en relación a otras denominaciones usadas en el pasado en el contexto eclesial, debemos desentrañar lo que significa la experiencia de acompañar.

1.1.1. *La experiencia de acompañar*

Ante todo, el acompañante es aquel que hace camino con la persona acompañada, sin olvidar nunca que está llamado a ser testigo de la presencia y del actuar de Dios en el corazón del hermano que acompaña[3]. La conciencia de ser mediación de encuentro entre la persona y el Dios que se revela, ayudará a que el acompañante de manera realista conozca cuál es su lugar, y sobre todo evitará cualquier tentación sutil de dirección o apropiación del proceso.

De lo cual podemos deducir ante todo que en el acompañamiento espiritual hay dos protagonistas: la persona que se abre en humildad al Misterio, y Dios que se revela. El papel de quien acompaña es importante, pero con el tiempo y la progresión del mismo tenderá a disminuir, incluso a desaparecer. Es el Espíritu Santo el que acompaña a un tiempo la vida del acompañado y el servicio que en la caridad el acompañante presta a esta misión. El acompañamiento es, pues, un signo de esa vida cristiana en el Espíritu, acogida y formulada en respuesta de acogida incondicional de la voluntad de Dios.

Actitudes como la modestia y la humildad serán fundamentalmente cultivadas en la vida del acompañante, de lo contrario no conseguirá ser un instrumento al servicio del bien en la persona acompañada, sino un obstáculo a la comunicación de la gracia de Dios a su criatura[4].

1.1.2. *Misión del acompañante*

El acompañamiento espiritual se mueve en el plano de la experiencia del Espíritu y de la toma de conciencia de su acción en nosotros. Por lo que la misión del acompañante será ayudar a objetivar lo que vive la persona, poniendo la atención sobre las mociones interiores, y la dirección de las mismas, hacia dónde conducen a la persona. Afecta además a toda la vida de la persona, con sus diversas facetas y circunstancias[5].

3. Cf. J. M. RAMBLA, «No anticiparse al Espíritu. Variaciones sobre el acompañamiento espiritual», 47- 56.

4. Cf. J. M. RAMBLA, «No anticiparse al Espíritu», 47.

5. Cf. Ibid., 50.

1.1.3. *El acompañamiento según el Instituto Centroamericano de Espiritualidad (ICE)*

Algunas corrientes dentro del acompañamiento espiritual como la desarrollada en el ICE en Guatemala, ponen de relieve el carácter del acompañamiento como un proceso psico-histórico-espiritual, dónde lo histórico es entendido como uno de los elementos específicos que rodean a la persona acompañada, dónde se realiza su concreción personal, y la manifestación del Reino de Dios, que si bien transciende las fronteras de lo temporal como realidad meta-histórica, precisa de la misma para encarnarse y manifestarse. Desde este sentido Carlos Rafael Cabarrús propone una serie de características que deben ser parte de la persona que tiene la misión de acompañar a otro. Estas son:

–*Conciencia de ser compañero/a*. Ya habíamos dicho que compañero es con quien se comparte el pan, se comparte la vida. Ser consciente de lo que esto implica, hace que se comparta lo que nutre, y a la vez se esté dispuesto a quebrarse, a partirse, a romperse para darse y entregarse. […] Es necesario tener plena conciencia de que ser compañero lleva en sí mismo el quebrarse ante la frustración de procesos, quebrarse ante la austeridad del agradecimiento, quebrarse al oír tanto sufrimiento, quebrarse por la abstinencia del deseo, quebrarse por no saber de la continuidad de los procesos…

–*Conciencia de que es un ministerio dentro de la Iglesia*. No es necesariamente un ministerio eclesiástico, sino que es un quehacer que puede equipararse y estar incluido en la lista de los diferentes carismas y ministerios paulinos: el don de ayudar a discernir (1Cor 12, 10). Esta conciencia, hace que se valore y se acoja la tarea de acompañar, como una auténtica vocación de ser «oído afilado» (Is 50, 4).

–*Conciencia de que es una concreción de trabajo por el Reino*. La conciencia de que acompañar es una manera de trabajar por el Reino, potencia la capacidad de vivir con gusto y entusiasmo, al estar en la biografía de las personas y no en la historia de la humanidad –por lo menos directamente–, pero para potenciar la historia y la salvación de la historia.

–*Conciencia de que es algo que da identidad*. Esta conciencia de identidad es posible cuando se logran vincular las dotes naturales con un ministerio en la Iglesia, pues entonces, se comprende que es un quehacer que responde a lo más íntimo de sí mismo, puesto que las dotes no son extrínsecas, sino que brotan del propio manantial[6].

6. C. R. CABARRÚS, Cuaderno de Bitácora, 64- 65.

Es esencial que la persona que acompaña, él o ella misma, hayan realizado un proceso de acompañamiento personal. Tal y como nos lo refiere en su obra Darío Mollá dónde nos dice:

> Sí creo que hay un «principio y fundamento» ineludible para poder acompañar a otras personas: haber hecho un recorrido propio en la propia experiencia de Dios y del seguimiento de Jesús, haber «leído» esa experiencia, haberse dejado acompañar. A partir de ahí vamos creciendo y madurando también como acompañantes. Para acompañar a otros no se trata de ser alguien perfecto, pero sí alguien maduro y alguien que ha tenido una buena experiencia en el dejarse acompañar[7].

1.2. ¿Dirección espiritual o acompañamiento espiritual?

Puede parecer a simple vista una cuestión nominalista, pero no lo es. Puede incluso, que el cambio de terminología de dirección espiritual a acompañamiento espiritual nos parezca una cuestión moderna que intenta librarse del lastre del pasado, pero tampoco es así. Hoy en día, incluso, nos encontramos que conviven ambas formas en el lenguaje ordinario de la praxis eclesial.

Siendo cierto que el de mayor tradición es el término dirección espiritual, ateniéndonos a la evolución y los aportes de las ciencias humanas como la psicología en el último siglo, resulta no sólo más preciso y conveniente decantarnos por el término acompañamiento espiritual.

El término dirección espiritual hunde sus raíces en una rica tradición eclesial que se remonta a sus orígenes y a los Padres del Desierto[8], en el cual la figura del guía-maestro espiritual que conduce en la iniciación en la vida espiritual al discípulo, se convierte en un esquema asimétrico claro y delimitado donde cada uno sabe cuál es la función a desempeñar: el maestro enseña, el discípulo aprende.

Esta concepción clásica tiene unos claros límites[9]. En primer lugar, la concepción infantil del laico en el contexto de la comunión eclesial: nadie está en estado permanente de iniciación en la vida espiritual. Junto a esto se puede dar el peligro del clericalismo y con él la reducción del ministerio del acompañamiento sólo al ministro ordenado, excluyendo de su desempeño a los laicos y sobre todo a las mujeres. Muchas de las personas que hoy demandan este servicio, no buscan la iniciación a la vida espiritual, que ya está realizada. Buscan un crecimiento en la misma mediante el ejercicio del discer-

7. D. MOLLÁ LLÁCER, De acompañante a acompañante, 10.
8. Cf., A. GUILLÉN, «El acompañamiento espiritual del cristiano adulto», 135-138.
9. Cf. Ibid., 135.

nimiento[10]. A partir del reconocimiento de esta *mayoría de edad*, en la vida espiritual la búsqueda es simétrica por parte del acompañante y del acompañado en el descubrimiento de la presencia de Dios en la vida de este último.

En el acompañamiento espiritual, el acompañante se convierte así en *acompañante extrínseco de la experiencia*[11], facilitando como dirá San Ignacio que *el creador y la criatura hablen sin intermediarios*[12].

Lo esencial en el acompañamiento espiritual no es solo el cambio de término, sino de paradigma, es que «el acompañante espiritual no decide, sino que deja al otro libre, para decidir por sí mismo. Pero esta decisión no es subjetivismo, sino búsqueda permanente de la voluntad de Dios»[13].

Acompañamiento espiritual a juicio de algunos autores, da una perspectiva más próxima al sentido cristiano de la vida, y al ideal evangélico, por eso: «recomendamos y preferimos [acompañamiento] por el sentido evangélico que conlleva la idea de partir el pan en conjunto, es decir, por una búsqueda donde el centro ha de estar en la realidad de la persona acompañada»[14].

1.3. Transformación interior y desarrollo de la vida cristiana

Este desplazamiento del foco de interés, del acompañante como maestro y el acompañado como discípulo, al protagonismo del acompañado que asume su vida en primera persona con un hermano que le acompaña, resulta decisivo para el conjunto de nuestra reflexión. Es el sujeto acompañado el que experimenta en su interior un dinamismo del que se siente colaborador, pero que también posee un aspecto de pasividad, «de ser llevado», que escapa a su control y que depende directamente de la gracia de Dios. El papel del sujeto creyente en el desarrollo de este proceso será objeto de nuestro estudio y reflexión al hablar de trasformación, y más adelante en la segunda parte de nuestra reflexión cuando presentemos el papel de la decisión en este dinamismo.

Antes de desarrollar qué entendemos desde una perspectiva cristiana por transformación interior y como afecta al desarrollo de la vida cristiana, se hace necesaria una mirada al contexto en el que esta se desarrolla. Es decir, al ambiente, al ser humano concreto y la circunstancias que le rodean, en el hoy dónde vive esa experiencia.

10. Cf. Ibid., 136.
11. Cf. A. GUILLÉN, «El acompañamiento espiritual», 137.
12. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, EE.EE, 15.
13. P. VAN BREEMEN, «Acompañamiento espiritual hoy», 364.
14. L. YÉVENES, «"Servir al Señor de todos", Vademécum para acompañantes espirituales», in: Simposio internacional psicología y ejercicios espirituales, Loyola 23 junio 2019.

1.3.1. *Una mirada al hombre actual, sujeto de la experiencia espiritual*

Nos encontramos en un cambio antropológico y epocal que define el modo en que el hombre percibe, gestiona y desarrolla su relación con el Misterio.

En este sentido el proceso de secularización contribuye determinantemente a ello. Siguiendo a Charles Taylor podríamos definir este proceso con tres acepciones diversas: la primera indica la cancelación de cualquier referencia a Dios, creencias religiosas o a realidades últimas en los espacios públicos, dónde el hombre desarrolla su vida cotidiana; la segunda, indica la disminución de la creencia y de la práctica religiosa, en el alejamiento de Dios y de la Iglesia; la tercera consiste en la transición de una sociedad en la que la fe en Dios era incontestable y nada problemática, a una sociedad en la que la fe es una opción entre otras y frecuentemente no la más fácil de abrazar[15]. La fe, entonces, se convierte para el creyente en una opción más en el amplio horizonte de los posibles y válidos horizontes existenciales.

Un contexto secularizado, dónde la pérdida de referentes de trascendencia es una realidad, el sujeto creyente debe realizar un esfuerzo mayor por individuar como único camino posible: el seguimiento de esa experiencia-evento que ha tenido irrupción en su vida, y que definimos como Misterio. La secularización como proceso conlleva una dificultad añadida, no porque el hombre del contexto actual no sea capaz de realizar una auténtica experiencia creyente, sino porque las interferencias del contexto lo empujan hacia otra línea. A esto, podemos sumar el déficit en educación emocional que no permite a la persona discernir los propios movimientos interiores, aspecto que desarrollaremos a continuación.

Todo ello suscita un interrogante: ¿Se puede desarrollar la transformación interior sin que el sujeto que la vive sea consciente de ello? Tendemos a decir que no, porque esto significaría un menoscabo de la libertad humana, de la colaboración del hombre con la gracia de Dios, y de su capacidad de disponerse voluntariamente a ser trasformado por esta. Por tanto, secularización, déficit del cultivo de la inteligencia emocional transformación interior son tres aspectos que van puestos en relación.

Con el desarrollo de la ciencia psicológica y en concreto con la formulación de la teoría de las inteligencias múltiples de Gardner en 1983, se desarrolla de modo considerable la inteligencia emocional como camino de autoconocimiento. Así en 1996 Daniel Goleman publica *Inteligencia emocional*, donde describe sus cinco competencias: el conocimiento de las propias emociones,

15. Cf. CH. TAYLOR, L'età secolare, 12- 13.

la capacidad de controlarlas, la capacidad de motivarse, el reconocimiento de las emociones ajenas, y el control de las relaciones[16]. El déficit educativo de la inteligencia emocional en el interior del sujeto, contribuirá a cierto analfabetismo emocional, y a la incapacidad del sujeto de nombrar cuanto acontece en su interior. Dentro de la inteligencia emocional, la inteligencia espiritual, desarrollada por el profesor Francesc Torralba en su obra homónima, es aquella que nos lleva tomar conciencia de quienes somos, qué se mueve en nuestro universo más íntimo, y cómo precisamente esta conciencia espiritual nos abre a la trascendencia. Por el cultivo de la inteligencia espiritual la persona se abre a una dimensión de alteridad, dónde aparece un Tú que interpela. Pero no se trata de una relación más, se trata de Aquel totalmente Otro, ajeno a nosotros mismos, situado en un plano de asimetría, que nos invita a entrar en diálogo fecundo, que interpela nuestra vida, que nos hace dar una respuesta. Podríamos decir, que la educación adecuada en este campo es una contribución necesaria a la toma de conciencia de la propia interioridad, y esta es el espacio dónde el sujeto puede hacer experiencia creyente, es el lugar desde donde la persona se abre a la presencia del Misterio en su vida. En referencia a los poderes de la inteligencia espiritual Torralba nos dirá:

> La búsqueda del sentido no es un producto de la cultura, ni un fenómeno artificial. Emerge en lo más hondo del ser, como una necesidad primaria, como una pulsión fundamental. Puede permanecer en un estado silente, como en letargo, pero en determinados contextos brota con fuerza. El ser humano en virtud de su inteligencia espiritual, es capaz de interrogarse por el sentido de su existencia, tiene el poder de preguntarse por lo que realmente dota de valor y de significado su estancia en el mundo[17].

Aquí radicará una de las claves para que la persona pueda abrirse a la experiencia cristiana y del Misterio que configure, oriente y aporte la solidez necesaria en la búsqueda del significado profundo de la propia existencia.

1.3.2. *Transformación interior y desarrollo de la vida cristiana*

Cuando desde esta perspectiva de vida cristiana se habla de experiencia, siempre esta hace referencia a la relación que el hombre establece con Dios. El profesor Zas Friz De Col dice: «es siempre un evento gratuito y salvífico de parte del Dios trinitario que entra en relación con el fiel suscitando la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, la vivencia cristiana de Dios es siempre

16. Cf. D. GOLEMAN, Inteligencia emocional, 89-90.
17. F. TORRALBA, Inteligencia espiritual, 79.

teologal»[18]. Sobre el concepto de transformación, el mismo autor nos dice que la decisión es el criterio que nos permite evaluar la transformación. Justamente por los efectos que la decisión produce en la persona podemos intentar describir el paso de Dios, siempre inefable e indescriptible, por la interioridad del hombre. El verbo transformar implica movimiento de cambio interior, de acción que da paso a una nueva realidad, gracias a la toma de decisiones.

La transformación espiritual es consecuencia de la irrupción del Misterio de Dios en el horizonte de la vida del creyente individual. En la terminología ignaciana, el término conversión aparece raramente:

> *Conversión* la usa Ignacio sólo para referirse a la conversión de María Magdalena (*EE* 282) y a la de San Pablo (*Au* 86), pero también como sinónimo de *rumbo hacia* (*EE* 257) o de *cambio* (*Co* 326. 330. 763. 816; *De* 102); *convertir* insinúa la transformación interior en los ángeles (cf. *EE* 50); o la transformación de lo carnal a lo espiritual, como quien entra en la Compañía debe convertir la afección carnal hacia la familia en espiritual (cf. *Co* 61)[19].

Como sinónimos de transformación usa los verbos mudar y ordenar[20]. Para Ignacio el fruto de la acción de Dios en la interioridad de la persona es que todo se ordena al fin mayor para el que el hombre fue creado, que es «alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor»[21]. Mediante este ordenar el hombre se dispone en obediencia a descubrir y secundar en su vida el plan de Dios. Adecuar su querer al querer de Dios sobre sí mismo.

La transformación mística ignaciana sería el proceso por el cual el creyente se ordena interiormente para tomar decisiones en su propia vida, conforme a la voluntad divina[22]. Javier Melloni nos dice que:

> La denominación ignaciana de la unión con Dios es la elección. Una unión que se actúa continuamente a través de la acción y del arte de elegir, en cada momento, a partir del discernimiento de la voluntad de Dios que habla en la historia para la transformación del mundo. Un acto y una capacidad de elegir que, cuanto más se profundiza, siempre más se revela como acto y capacidad de «dejarse escoger». Tal es el sentido último del discernimiento: dejarse prender de Dios, dejarse hacer de Él en cada advenimiento de la historia. En este modo, para Ignacio, la unión es una tendencia y nunca un estado cumplido[23].

18. R. ZAS FRIZ DE COL, «La trasformazione interiore», 129.

19. Ibid., 132- 133 (traducción libre del texto en italiano).

20. Cf. Ibid., 132- 133.

21. IGNACIO DE LOYOLA, EE.EE, 23.

22. Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «La trasformazione interiore», 144.

23. J. MELLONI, «Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente», 50 (traducción libre; comillas del autor).

A este respecto el profesor Zas Friz De Col nos recuerda:

> En efecto decidir ignacianamente significa orientar la propia vida según la aspiración de una transformación interior la cual orienta hacia la unión con Dios y se concreta en el deseo de ordenar según la voluntad divina las grandes y pequeñas elecciones de la vida[24].

Decidir significa elegir sólo aquello que ha sido descubierto como voluntad divina en la propia vida. Y elegirlo por el solo amor de Dios. El alma así se purifica y une cada vez más a Él. La transformación entendida en sentido ignaciano será entonces el transformarse/ ordenarse para elegir justamente. Es un esfuerzo consciente del hombre de colaboración con la gracia, que pone todo los medios naturales y sobrenaturales al servicio de la ayuda a las almas. La transformación cumplida no sería otra cosa que la salvación, la unión total del creyente con Dios[25].

San Juan de la Cruz concibe la transformación, como un proceso de participación en el amor de Dios. Es el amor el que asemeja y hace iguales a los amantes. La trasformación participativa tendrá su fuerza motriz en el amor que hace que fuego y llama se conviertan no ya en dos realidades diferentes, sino elementos de una misma realidad de unión. Es esta semejanza que brota de la experiencia de amor lo que hace al hombre y Dios iguales. La transformación coincide con su punto de máxima plenitud en el matrimonio espiritual, dónde el alma y Dios son un sola cosa. Se produce en la transformación un proceso de unidad de voluntades, cada uno se da en el otro, cada uno vive en el otro desde esta comunicación de amor[26].

También el argumento de la transformación interior ha sido desarrollado por la teología espiritual de nuestros días. Así para Kees Waaijman, siguiendo a San Juan de la Cruz, el término transformación «se refiere al paso más significativo en el proceso relacional divino-humano… La unión en virtud de la semejanza por la cual el alma humana se emerge y se pierde en Dios»[27].

1.4. Acompañamiento y personalización de la fe

En el ejercicio del acompañamiento es fundamental dirigir nuestra mirada al sujeto concreto, y al propio misterio que encierra en sí mismo, que se revela y desvela en el contacto con el Misterio Santo de Dios.

24. Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, Ibid., 144 (traducción libre).
25. Cf. Ibid., 144-147.
26. Cf. Ibid., 139-140.
27. K. WAAIJMAN, Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos, 529

1.4.1. *Alguna nota sobre la modernidad líquida*

Vivimos en un momento cultural en el que todas las instancias que afectan la vida del hombre están sufriendo cambios vertiginosos.

El filósofo Zygmunt Bauman señalará algún aspecto de esta sociedad, denominada por él modernidad líquida[28]. Para este nuevo modelo, el tiempo ya no es ni cíclico ni lineal, sino que está configurado por una serie de puntos, de piezas distintas, que tienen un carácter de no-dimensionalidad. La frustración y la fragmentación son dos características del actuar de este hombre líquido. La aflicción propia del homo eligens radica aquí: la coincidencia entre la dependencia de la elección y la incapacidad de elegir. Esto lleva al sujeto a aprender de prisa, a olvidar al instante cuanto se ha aprendido antes, y una utilización temporal del mismo conocimiento, cuando ya no le es útil es echado fuera, olvidado o reemplazado. Así nos dirá Bauman que:

> La vida de la modernidad líquida es una repetición cotidiana de la transitoriedad universal. Los ciudadanos del mundo moderno líquido descubren rápidamente que nada en el mundo está destinado a durar y menos a durar para siempre. Los objetos que hoy son considerados útiles y necesarios tienden a convertirse en historia. […] Nada permanece para siempre, nada parece ser insustituible. […] La modernidad líquida es una civilización del exceso, de la redundancia, de la pérdida y eliminación de los rechazos[29].

El riesgo principal existente es que las decisiones aparezcan desvinculadas, no insertas en un todo orgánico que aporte horizonte de sentido al caminar del sujeto. Así «el arte de navegar en superficie ha vencido al arte de comprender a fondo el lugar más alto de las habilidades útiles y deseables, en la propia jerarquía personal»[30].

1.4.2. *El hombre misterio ante el Misterio*

Ante este panorama social y por tanto personal en el que se encuentra inmerso el sujeto actual, resulta necesario recobrar el sentido del ser humano como misterio, y su relación con el Misterio, que se profundizará y se convertirá en camino de transformación interior solo a través de un proceso de personalización.

El padre Imoda contribuirá originalmente a definir «que la categoría de misterio es una categoría teológica, pero también psicológica: en una dimen-

28. Cf. Z. BAUMAN, «Le sfide all'istruzione nella modernità liquida», 14- 30.
29. Ibid., 33-34 (traducción libre).
30. Ibid., 31 (traducción libre).

sión que atraviesa todo el yo psíquico, y que por ello recibe un significado mucho más profundo que el que normalmente le atribuimos tanto en el ámbito psicológico como teológico»[31].

El misterio como categoría psicológica corresponde a la dimensión existencial del hombre; es suficiente con constatar su existencia; es categoría psíquica presente en todo hombre y constatable en sus obras; existe sin ligamen a ninguna concepción antropológica previa, es más hace emerger una propia; se da en la vida concreta aunque la desborda, a menudo de manera no consciente; se caracteriza por ser un modo de ser, que se hace presente en el límite y en las personas sencillas; se puede intuir, usando nuestra capacidad de interrogarnos y nuestras capacidades; genera curiosidad y expande la comprensión de lo que nos rodea; hace posible un estudio de la teología personal y desde la propia existencia[32].

El profesor Zas Friz De Col nos recordará que «la capacidad de decisión se ejerce de modo radical cuando una persona decide asumir un sentido para su vida»[33]. Esta búsqueda de sentido tiene una dimensión activa en cuanto que es operación del hombre que se emplea en la misma, pero también pasiva en cuanto que es *algo* que se recibe. La principal potencialidad de ese *algo* recibido es la transformación interior de la persona. Esto es posible gracias a la capacidad humana de auto-trascenderse. Pero si ese algo recibido da sentido a toda mi existencia, significa que es una realidad que se encuentra más allá de mí, y por tanto escapa a mi universo cognoscible, por lo que se presenta como misterio. Precisamente, el carácter de no conocimiento de esta realidad misteriosa, hace que mi misterio personal tenga sentido. Es esta experiencia la que se halla en el fundamento de la espiritualidad de todo hombre de cualquier época. Es precisamente la pregunta por el misterio lo que nos permite abrirnos a la realidad como misterio y preguntarnos por el sentido más profundo de ella y de nosotros mismos. En la base está un no conocer que se convierte en conocimiento, una oscuridad que paradójicamente se convierte en el presupuesto de iluminación, de recibir algo de luz acerca de lo ignoto e inaccesible. Por tanto «conocer el misterio no es conocer los secretos que esconde, sino conocer que no se pueden conocer sus secretos, sino saber solamente que se tienen secretos, pero que permanecen desconocidos»[34]. Las experiencias de trascendencia, serían la irrupción de esta realidad no cognoscible en la coti-

31. A. CENCINI - A. MANENTI, Psicología y teología, 46.
32. Cf. Ibid., 50.
33. R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 8- 11.
34. Ibid., 12.

dianeidad de la persona: caracterizadas por un periodo de preparación, irrumpen en una ocasión concreta, producen unas resonancias afectivas, requieren de la interpretación para ser conocidas, y como consecuencia producen la transformación interior de la persona. El Misterio cristiano dentro de estas experiencias de trascendencia, se presenta con un carácter de totalidad que engloba todas las dimensiones de la persona que lo experimenta[35].

1.4.3. *Personalización de la fe y acompañamiento*

Podríamos definir el proceso de personalización en la vida de cualquier persona cómo el proceso por el cual se apropia, hace suyos, aquellos postulados, argumentos, ideales de vida, que en proceso de su educación han sido presentados como válidos por parte de aquellos que ejercen un rol educativo sobre el sujeto. La personalización implica un proceso de asimilación personal e integración en el contexto más amplio de la propia vida.

Conlleva la personalización la toma de conciencia de la propia asimilación e integración. Se pasa de un universal teórico a una definición personal «por mí» «para mí» que marca y delimita el actuar y la decisión del sujeto, dentro de un universo ético propio y personal.

En el camino de la fe, la personalización también cumple con esta función. Según Javier Garrido la personalización es:

> Un itinerario espiritual que acompaña, discierne y describe el proceso de transformación del cristiano/a. Sus etapas (Iniciación, Fundamentación y Seguimiento) se vertebran sobre la vida teologal. […] Es un intento de síntesis renovada entre la tradición teocéntrica y la modernidad antropocéntrica. Sus mediaciones principales: la Palabra, la dramática existencial y el discernimiento integral. Su propósito último: ofrecer un marco adecuado para la espiritualidad cristiana de la vida ordinaria[36].

Según la definición aportada se trata de un proceso por el cual el sujeto creyente asume, descubre como suyo un proyecto más amplio en el cual se encuentra inserto y dónde se va desarrollando con toda su libertad y dinamismo propio, en una respuesta generosa a aquello que ha descubierto.

El proceso de personalización afecta a todas las instancias que definen a la persona: la autoconciencia, la intersubjetividad, el trabajo/ la acción, el contexto socio cultural y la biografía personal[37]. Todas estas instancias interac-

35. Cf. Ibid., 13- 14.
36. J. GARRIDO, Evangelización y espiritualidad, 31.
37. Cf. Ibid., 36-37.

túan entre sí y son objetivables. Un rol fundamental lo ejerce la interioridad, que posee un carácter no objetivable, pero «que es percibida y discernida a través de signos objetivables que permiten inferir la transformación real de la persona a distintos niveles»[38]. Ante el interrogante de qué significa personalizar a la luz de la interioridad, Garrido nos dirá:

> *Primero*: el sujeto hace *suya* la realidad: interior o exterior, intramundana o trascendente. […]
> *Segundo*: la interioridad posibilita *vivir de dentro afuera*, y no solo en realidades que pertenecen a la autoconciencia, sino en cualquier tipo de realidad. […]
> *Tercero*: por la interioridad, la persona puede vivir cualquier realidad a distintos niveles de conciencia y de ser. […]
> *Cuarto*: por la interioridad, la persona percibe simultáneamente la inmediatez no objetivable del tú y las mediaciones objetivables del encuentro interpersonal[39].

Como ya hemos visto, el esquema clásico «director-dirigido», «maestro-discípulo» no responde a la mentalidad actual, pues el énfasis está en la subjetividad, dónde lo importante no es señalar metas, sino estar atentos al proceso de transformación interior del sujeto, que es el artífice de su propio caminar y avanza hacia el ideal de no necesitar ser acompañada[40].

Garrido explica que el objetivo del acompañamiento espiritual es: «favorecer el proceso de personalización del acompañado en orden a la obediencia a Dios, cuyas mediaciones básicas son la relación- conversación y el discernimiento»[41].

El carácter de mediación de la persona del acompañante debe ser cada vez más claro para el acompañado: el *otro* es mediación de *Otro* que hace el camino y que le da sostén y aliento a través de este intermediario[42].

La relación que se establece entre acompañante y acompañado tiene características propias. El acompañante no busca la amistad ni la camaradería del acompañado, sino que, mediante la escucha y la acogida de lo que el otro manifiesta, en una actitud de empatía y respeto, procura ayudar al otro. Tomar conciencia de esta particular forma de relación basada en el respeto permitirá la honradez y la autenticidad en el amor, para no dar lugar a equívocos o a que derive en otra forma diferente de relación. Un buen acompañante además sabe discernir lo que expresar y lo que callar, lo que permanece latente bajo

38. Ibid., 38.
39. Ibid., 38-39 (cursiva del autor).
40. Cf. Ibid., 342-343.
41. Ibid., 344.
42. Cf. Ibid., 344-345.

lo expresado que en ocasiones remite al terreno de lo inconsciente[43]. Aprende poco a poco a descifrar la persona del otro con toda su complejidad.

La apuesta del acompañamiento en la personalización integra elementos de las nuevas formas aportadas por la psicología y de las más tradicionales de acompañamiento en el esquema maestro-discípulo. Uno de sus principios es la confianza en la capacidad del sujeto para ser artífice de su propio proceso, donde el discernimiento es necesario para profundizar en el proceso. Además, es fundamental que el acompañante tenga experiencia en la vida espiritual; que sea una persona a su vez acompañada, capaz de ir un paso por delante de lo que le transmite el acompañado, porque él mismo se ha adentrado en el proceso de la vida espiritual. El esfuerzo por respetar siempre la libertad de la persona acompañada será siempre un elemento fundamental[44].

Llegados a este punto, conviene plantear algunas interrogantes sobre el rol del acompañamiento espiritual en el proceso de personalización de la fe del sujeto inmerso en una sociedad cambiante, puesto continuamente ante la situación de tomar decisiones: ¿cómo se debe afrontar con estos presupuestos un acompañamiento espiritual específico desde la clave de la personalización como forma de situarse ante el Misterio? ¿Podríamos proponer algún acento nuevo o profundizar en algún aspecto en relación al acompañamiento?

1.5. El acompañamiento espiritual desde el punto de vista ignaciano

De la experiencia espiritual de San Ignacio de Loyola, a continuación vamos a descubrir cuáles son las características que hacen del acompañamiento espiritual desde una óptica ignaciana, una forma de acompañar singular dentro del universo del acompañamiento espiritual cristiano.

1.5.1. *La necesidad del acompañamiento en la vida de Ignacio*

El proceso espiritual de Ignacio comenzará con el incidente acaecido en Pamplona en 1521 y la posterior convalecencia en la casa familiar de Loyola. Acompañado de la lectura del *Vita Christi* y de la *Vida de los Santos*[45], en este primer momento, irá adquiriendo el deseo de imitar a Jesús y a los santos.

En Montserrat, con la confesión de sus pecados con el P. Chanon, experimentará por vez primera lo que es abrir su interioridad a otro[46] y en Manresa,

43. Cf. Ibid., 346-348.
44. Cf. Ibid., 348-349.
45. Cf. C. MARCET, «Ignacio de Loyola acompañante», 317.
46. Cf. Ibid., 318-319.

donde permanecerá once meses, se producirá un cambio sustancial: de una práctica de fe centrada en la exterioridad y la imitación pasa a la experiencia de *ser llevado*. Pasa de las prácticas externas como medio en la vida cristiana a descubrir (personalizar) la experiencia de Dios que se mueve y manifiesta en su interior y que lo conduce. En esta época comenzarán a buscarle algunos para mantener *conversaciones espirituales* y él por su parte, se encontrará necesitado también de estas compañías y las buscará[47]. La iluminación del Cardoner hará afianzar en él la certeza del amor de Dios y de su grandeza, fundamental para poner su vida en clave de servicio[48].

En su viaje a Jerusalén aprovechará toda oportunidad para ayudar a las almas conversando las cosas de Dios[49], sintiendo la presencia cercana de Jesús, dejándose ayudar por otros cuando no termina de ver claro algo[50].

A la vuelta de Jerusalén se decide a estudiar como forma de desarrollar su ideal de acompañar a las personas proponiéndole los *Ejercicios Espirituales* que poco a poco iba confeccionando.

Alcalá, Salamanca, París, Venecia y Roma son las distintas etapas donde va afianzando esta convicción inicial. París y los primeros votos de Montmatre en 1534 serán un paso importante: son unos votos «*en compañía*» de aquellos que se le han juntado y que serán el germen de la Compañía de Jesús; con la intención de acompañar (iban a gastar sus vidas en el bien de las almas); sabiéndose acompañados por Jesús en cada momento, obedientes al cual se ponen en manos de la Iglesia y del papa, en disposición de servicio[51].

Ignacio comienza así su andadura buscando a *Aquel* que le busca primero. Buscará acompañantes que le orienten en lo que va sucediendo por dentro, y será hallado por aquel que es su acompañante esencial, Jesús. Se inicia así una vida a la escucha del *Acompañante*, en el ejercicio práctico de guiar a las almas a *buscar y hallar en todo su voluntad*[52].

Ignacio a la hora de ejercer el acompañamiento[53] lo hará de manera preferente a través de *la conversación espiritual*, *el epistolario, y las anotaciones e instrucciones*[54]. Dios, para que Ignacio lo fuera entendiendo gradualmente, le

47. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, El Peregrino, 28-30.
48. Cf. Ibid., 29.
49. Cf. Ibid, 42.
50. Cf. C. MARCET, «Ignacio de Loyola acompañante», 322.
51. Cf. Ibid., 323-325.
52. Cf. Ibid., 326.
53. Cf. J. D. CUESTA, «ACOMPAÑAMIENTO» 79- 84.
54. Cf. PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA. ATTO ACCADEMICO (2006: ROMA) - H. M. ALPHONSO, La «conversazione spirituale».

va formando en el ejercicio de la conversación espiritual hasta convertirlo en su proyecto apostólico y comunitario. En el ejercicio de buscar a otros, que ya veíamos en su periodo de Manresa pero que será aún mayor en su estancia en Barcelona a la vuelta de Jerusalén, Ignacio tiene el deseo de verificar su propia experiencia espiritual, y que esta le sirva para ayudar a los demás.

Los *Ejercicios Espirituales* no serán más que una prolongada forma de esta conversación del acompañado con Dios que se comunica directamente con su criatura. Conversación que se concretiza a través de la misión del acompañante, por medio del cual el Señor va a ayudando a aclarar las mociones internas. Para esta tarea Ignacio preparará a sus compañeros ya desde el tiempo de París.

Su actividad epistolar fue intensa y llama la atención el cuidado que pone en sus cartas. Da orientaciones sobre cómo superar escrúpulos y tentaciones, cómo discernir mociones y cómo ayudar a que las personas vean con claridad lo que pasa en su interior. Por su importancia destacan las dirigidas a Teresa Rejadell, Isabel Roser y Francisco de Borja.

Ignacio, en lo que se refiere a las *anotaciones*, no usa nunca el término *director* en los *Ejercicios Espirituales,* sino *el que los da*. Sólo en un segundo momento, cuando otros comienzan a dar los *Ejercicios* siente la necesidad de explicitar el papel del que los da. Este es el que propone los temas de oración, y da *modo y orden* para ayudar a las personas que los realizan, dejando claro que lo más importante es la comunicación directa entre Dios y su criatura. Pero es función del que da los *Ejercicios*, dirigir al ejercitante en el camino de la perfección e instruirle sobre las pautas indicadas en el libro.

Las *instrucciones* que Ignacio da a los teólogos jesuitas que participan en el Concilio de Trento, ponen de manifiesto la importancia que da al cómo hablar, y el papel fundamental de la conversación como medio de comunicación y crecimiento en el espíritu[55].

1.5.2. *Inspiración trinitaria del carisma ignaciano*

Para entender los presupuestos básicos del acompañamiento que denominamos *ignaciano,* debemos reflexionar sobre la profundidad del fundamento del carisma ignaciano. Esto nos aportará claves específicas para entender a la persona concreta y pondrá las bases de una forma genuina de acompañar.

Lo primero que conviene poner de relieve es que el carisma ignaciano en cuanto a comprensión y aplicación, por parte de la Compañía y de la Iglesia,

55. Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, «Instrucciones».

es sujeto de desarrollo. Desarrollo que bien podemos constatar en estos casi cinco siglos de existencia[56].

El esfuerzo que se nos pide para intentar descifrar las claves del carisma ignaciano reside en:

> Al mismo modo que Ignacio, con un proceso descendente, trasplantó elementos trinitarios en el carisma de la Compañía, nosotros, con un proceso ascendente, partiendo de los aspectos concretos del carisma, podemos alzar nuestra mirada a la Trinidad para ver cómo se realizan en ella y comprender así más plenamente su significado. […] En la renovación de la Compañía no puede faltar la prospectiva trinitaria[57].

Es de esta mirada concreta a la Trinidad que aprendemos a descubrir el profundo valor de la persona, ya que el concepto de persona en ella adquiere su más alta realización[58]. Sin olvidar que:

> No se trata de un humanismo ideológico o cultural, como podía suceder en el siglo XVI, sino de una auténtica reverencia y respeto por cada hombre o mujer concreto, individual e irrepetible, prescindiendo de cualquier condicionamiento de raza, credo, clase social o país de origen[59].

De esta contemplación trinitaria descubrimos que la persona en cuanto tal está siempre abierta a la relación y, por tanto:

> En la medida en que esta relación es «comunión» y no sólo «comunicación», la persona humana afirma su autonomía y originalidad: donarse a los otros es el mejor uso que se puede hacer de la capacidad de autodeterminación. Esta afirmación consciente y la voluntaria donación de nosotros mismos es la mayor aproximación que podemos hacer de la imagen perfecta de la Santísima Trinidad en nosotros[60].

Veremos más adelante la relevancia de esta autodeterminación en el donarse de la persona, que es el factor que abre su vida a la decisión de escoger siempre el mayor bien, en respuesta a la voluntad de Dios descubierta.

Las consecuencias de este mirarnos en la Trinidad son el concebir por un lado la promoción de la justicia, como el medio para reproducir en nosotros el mismo modelo de relación trinitaria, luchando contra cualquier forma de egoísmo o exclusión. Por otro, de aquí deriva la asunción de la pobreza espi-

56. Cf. P. ARRUPE, «L'ispirazione trinitaria del carisma ignaziano», 36.
57. Ibid., 36 (traducción libre).
58. Cf. Ibid., 37.
59. Ibid., 37 (traducción libre).
60. Ibid., 39 (comillas del autor; traducción libre).

ritual y actual y la apertura al horizonte de vivencia comunitaria. Haciendo así visible también el principal vínculo que existe entre las tres divinas personas, el amor. El amor de Dios nuestro Señor, se convertirá en el nexo esencial de los discípulos[61].

1.5.3. *¿Qué es acompañar ignacianamente?*

La primera característica del acompañamiento espiritual ignaciano es que se acompaña una disposición[62]. Por tanto la respuesta ignaciana incluye un proceso de crecimiento y maduración en el cual la disposición inicial de la persona se va clarificando. Esta disposición tiene que ver con la búsqueda sincera de Dios, en un proceso donde las desolaciones o consolaciones son movimientos que indican la tarea interna que se está realizando en el alma. El acompañante tendrá como tarea propia ayudar a disipar peligros en la clarificación de las mociones, invitando a la persona acompañada a ser consciente de las posibles causas de la desolación, invitando a permanecer humilde disfrutando y no apropiándose de las consolaciones, como si solo a si perteneciesen. Y todo esto en discernimiento paciente, perspicaz y seguro[63].

El acompañado necesita, y esta es la segunda, que el acompañante le estimule a escuchar al Señor y dejarse fascinar por él; que le haga objetivar sus sensaciones y no perder el rumbo cuando la oscuridad le ciega; que toda esta tarea se haga con la implicación de la vida entera, sin excluir nada, ninguna faceta de la misma[64]. Por tanto el acompañante no se mostrará escandalizado ante ningún tema de los expuestos por la persona, porque todo lo que lleva esta al acompañamiento es lo que porta en su corazón y en su vida.

En el examen diario el acompañado reconoce las mociones y en ellas el paso de Dios por su vida. Esta es la materia para el diálogo entre acompañante y acompañado[65]. Será un momento no sólo de toma de conciencia, sino de cultivo de una relación interpersonal con Dios que va configurando el proceso de la persona. No es hablar con uno mismo, es abrirse al diálogo con Otro.

Existen dos formas diferenciadas de acompañar en la praxis cotidiana desde la espiritualidad ignaciana: una dentro y otra fuera de los *Ejercicios*. No se debe extrapolar la forma de acompañar en los *Ejercicios* al acompaña-

61. Cf. Ibid., 39- 41.

62. Cf. C. GARCÍA HIRSCHFELD, «¿Qué acompañamos cuando acompañamos "ignacianamente"?» 124.

63. Cf. Ibid., 130-132.

64. Cf. A. GUILLÉN, «El acompañamiento espiritual», 137.

65. Cf. L. YÉVENES, «"Servir al Señor de todos", Vademécum para acompañantes espirituales» 13.

miento en la vida ordinaria, lo que no quiere decir que la materia trabajada en los *Ejercicios* no se prolongue luego en la vida cotidiana[66]. Al decir que de la experiencia de los *Ejercicios* brota una forma de acompañar propia no estamos reduciendo ni confundiendo esta con el acompañamiento que se da *durante* los *Ejercicios*. En la experiencia de *Ejercicios*, ya sea de ocho días o de un mes, se acompaña los movimientos concretos que se producen durante la experiencia. El diálogo con el acompañante será una forma por la que el ejercitante va descubriendo por dónde Dios le lleva, para acoger su voluntad con disponibilidad y docilidad. Pero, de este entrenamiento en el espíritu, quien hace la experiencia de *Ejercicios* va descubriendo una forma de disposición que le será útil en la vida cotidiana. El acompañamiento fuera de los Ejercicios no es sino la prolongación de esa disposición interna de escucha y acogida. Lo que cambia es el contenido del discernimiento. Ahora la vida cotidiana se convierte en el lugar donde Dios nos habla. Ambas formas de acompañamiento dentro y fuera de los *Ejercicios* se complementan, y la primera es escuela para la segunda, para ser capaces de integrar en la vida un estilo de discernimiento continuado. Así, fuera de los *Ejercicios* se ha de tener en cuenta la *adaptación* a la persona concreta y sus circunstancias.

Para concluir la primera parte de nuestra exposición, conviene resumir lo que hemos expuesto. Viendo en qué consiste la dinámica del acompañamiento espiritual y cuáles son las funciones de sus agentes principales; apelando al proceso de transformación interior de la persona contexto en el que este se sitúa; mirando al hombre de hoy como sujeto de nuestra misión de acompañamiento; tomando luz del ejemplo de San Ignacio de Loyola y considerando la forma de acompañar propia que desde la espiritualidad ignaciana se deriva, podemos decir que el acompañamiento es un proceso rico, fecundo, articulado que contribuye al crecimiento de la persona, en el ejercicio de la libertad y la conciencia de su propio proceso de transformación interna.

2. Aplicación del MTD al acompañamiento espiritual

Si en la primera parte hemos desarrollado la definición, importancia y contribución del acompañamiento al proceso de transformación personal, en esta segunda parte nos centraremos en la dinámica propia de la decisión, como elemento fundamental que activa y orienta todo el proceso deliberativo de la persona, y la hace situar su vida en el contexto de un plan mayor.

66. Cf. J. M. RAMBLA, «Acompañamiento espiritual en la escuela de Ignacio de Loyola», 327.

Con la propuesta que haremos de la aplicación del Método Teológico Decisional, señalaremos como este contribuye a un mayor enriquecimiento del proceso de acompañamiento ya que en la medida que la persona es consciente de sus decisiones, puede situarse con mayor generosidad y entrega ante Dios, y descubrir su vida como respuesta a una llamada personal de Dios que entra en relación con ella misma.

2.1. La importancia de tomar decisiones en la vida cristiana y en su desarrollo

La dinámica propia de la elección en el contexto del desarrollo normal del ser humano, también en la vivencia de su condición de cristiano, implica la capacidad de tomar postura y de discriminar otras posibilidades, pero que no responden a nuestro núcleo existencial más profundo. Podemos decir que la vida se compone de pequeñas y grandes decisiones que van configurando el camino de cada uno y le determinan para avanzar en un sentido u otro.

Uno de los ámbitos dónde se expresa de forma singular este proceso de decisión, y dónde encontraremos claves útiles para vivir el mismo proceso en el camino posterior, serán los *Ejercicios Espirituales*, por lo que haremos referencia a los mismos en distintos momentos de este apartado.

En el contexto de la espiritualidad ignaciana, elegir es dar orden a nuestro interior. Nos recuerda el profesor Zas Friz:

> Elegir implica decidirse para poner orden, para reordenar un orden anterior y establecer uno nuevo. Se trata de un proceso interior para asumir responsablemente una posición frente a algo o alguien, que requiere una toma de posición, una definición, o, mejor dicho, implica definirse personalmente para asumir las consecuencias de la elección hecha y darle continuidad en el tiempo[67].

El hombre descubre dentro de sí una capacidad que le empuja a tomar decisiones y que le sitúa ante el misterio de sí mismo y de la realidad. Así,

> descubrirse misterio supone también descubrirse simultáneamente también un ser trascendente, descubrirse capacitado para ir más allá de sí mismo al encuentro de una respuesta que es siempre recibida, no producida, pero hay que asumirla con una decisión[68].

En este horizonte se encuadra la búsqueda del sentido profundo de su propia vida. «No hay búsqueda posible de sentido sin trascendencia y descentra-

67. R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 105.
68. Ibid., 106.

miento, pero la respuesta es algo que se elige, nunca algo que se impone»[69]. Ante el descubrimiento de este sentido de vida el hombre es libre de amar su ideal y sentirlo como algo digno de atracción. Es libre también de amar conforme a la forma genuina inherente a su propia vocación[70]. Esta experiencia de trascendencia significa acoger algo del misterio en nuestra vida. Cuando el horizonte hacia el que nos proyecta va más allá de nosotros mismos, y de la historia, se trata de una experiencia de *trascendencia fuerte*, si no lo hace es una experiencia de *trascendencia débil*[71].

Para un cristiano entrar en contacto con el misterio que le trasciende es entrar en contacto con la persona de Jesús. Es él el que nos hace partícipes del misterio intrínseco de la Trinidad. Se nos revela como la presencia que está llamada a ser amada y acogida en nuestra vida de discípulos, y hacia el que somos capaces de dirigir toda nuestra capacidad de elección. Por amor a él, en el amor a él, gracias al amor experimentado y recibido[72].

Al interno de la dinámica de los *Ejercicios Espirituales* el papel de la elección resulta fundamental. Así una elección será buena cuando la intención es recta, pura y se utiliza de las facultades propias naturales de un modo libre y tranquilo[73]. Así nos presenta Ignacio tres tiempos de elección[74] que atienden a la circunstancia y momento concreto en que se encuentra el ejercitante.

La elección para Ignacio es ordenar la propia vida, renunciando aquello que nos mantiene anclado al amor a nosotros mismos, y escogiendo todo siempre por el mayor amor de Dios. La dimensión del *magis* como la búsqueda del amor siempre más puro, y la rectitud siempre más ordenada hacia el Señor, objeto de nuestra elección, es fundamental. Cuanto mayor sea nuestro conocimiento del amor recibido, más libre, más pura, más generosa será nuestra elección. Una elección que cuando se trata de algo inmutable, adquiere una dimensión escatológica porque nos sitúa en un horizonte mayor que se prolonga hasta la eternidad[75].

El cristiano que en el proceso de los *Ejercicios* así se dispone para la elección, experimenta todo un camino mistagógico, que hace que su relación con la Iglesia no esté acechada por el infantilismo o el servilismo. Y esto porque la verdadera obediencia a la Iglesia se busca en la consonancia y armonización

69. Ibid., 106.
70. Cf. A. CENCINI, Desde la aurora te busco, 97.
71. Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 106.
72. Cf. Ibid., 107.
73. Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Considerazioni sullo "scegliere" in Sant'Ignazio», 97.
74. Cf. EE.EE., 175.
75. Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Considerazioni sullo "scegliere" in Sant'Ignazio» 103-105.

al sentir de Cristo. La Iglesia como realidad trascendente es continuadora de la misión de Cristo mediante la acción vivificante del Espíritu. Decidirse por la voluntad de Cristo, implica también un compromiso personal a construir comunidad, a ser Iglesia, prolongación suya en medio del mundo[76].

El carácter de la elección, al igual que el de la propia libertad, serán siempre limitados, sujeto a los modos y tiempos de cada persona concreta.

> Pero el hecho es que se elige siempre (en el proceso de Ejercicios Espirituales también) desde un conocimiento que es siempre limitado, desde una racionalidad que es siempre incompleta y desde unas motivaciones particulares y, en buena parte, desconocidas. La elección, pues, está asociada a la finitud del ser humano y de ahí que nadie pueda disfrutar sino de un régimen de «libertad condicionada»[77].

Elegir, comprometerse, significa ligarse de algún modo a un proyecto vital libremente, y trazar los objetivos y medios para alcanzar los fines del mismo.

> La capacidad de comprometerse supone, ciertamente, disponer de una aptitud para abrirse a la alteridad trascendiendo el encapsulamiento narcisista del que es testigo todavía el adulto inmaduro, el neurótico o, sobre todo, el psicótico. Todos ellos encuentran una dificultad más o menos seria para salir de su propia realidad mental, entrar en contacto, descubrir la alteridad y poder, por tanto, comprometerse con algo que no sea su propia interioridad magnificada[78].

El reto será como ayudar a este sujeto concreto, al que acompañamos y servimos, a hacer camino de maduración, para que aprenda que «madurar es dejar atrás, que optar es dejar y a través de esas opciones y renuncias es el modo como nos vamos construyendo a nosotros mismos»[79].

2.2. La dinámica de tomar decisiones y el papel del discernimiento espiritual

El rol de la sensibilidad en la persona cumple la función de activar el proceso de decisión. El primer criterio para decidir guarda relación con la identidad personal, el mundo de los valores, no entendidos en sentido etéreo sino como el plan de Dios para cada uno. La exigencia de verdad, bondad, justicia

76. Cf. A. BONORA, «Libertà nell'obbedienza. Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola», 21- 22.

77. C. DOMÍNGUEZ MORANO, «El sujeto que ha de elegir hoy (I)», 153 (comillas del autor).

78. Ibid., 154.

79. Ibid., 158.

para mí y para los otros, será la guía que acompañará el discernimiento y la elección. El deseo de querer hacer el bien al otro, como criterio de elección se convierte en un gesto adulto y responsable, que nos lleva además a un ejercicio de discernir entre lo verdadero y lo falso, lo que aporta y lo que impide la construcción de un proceso adulto en el camino de la fe. La persona que decide estará también atenta a las motivaciones, que a veces tendrán mucho que ver con el mundo del inconsciente. Discernir significará entonces aportar luz sobre esta realidad desconocida. El discernimiento no es una realidad solo humana, sino también cristiana. Y discernir desde un sentido de fe conllevará el arriesgarnos en un acto de abandono y confianza, fiados del amor de Dios, de aquel que no has llamado y hace camino a nuestro lado[80].

¿Qué significa para un creyente tomar decisiones? Nos referimos al simple acto de elegir, aquellas que son decisiones más vinculantes, pero también el entramado de pequeñas decisiones del que está compuesto nuestra vida cotidiana. Significa en primer lugar situar la propia existencia en consonancia con la presencia de Dios en nuestra vida. En segundo lugar, mediante el ejercicio de discernimiento disponernos a configurar nuestra propio querer con el Dios sobre nosotros. Querer, buscar, actuar que su voluntad sea la mía. Con el hecho de discernir la persona se pone como peregrino ante el sentido del misterio, y ante el Misterio mismo en su propia vida.

> El discernimiento es exactamente *la escuela del misterio*, es el camino de quien aprende a estar ante él para dejarse iluminar y envolver por aquel exceso de luz, de «luz amable». […] Para quien discierne Dios es Misterio de luz resplandeciente, que ilumina la vida y cada uno de sus misterios. Para quién no discierne, en cambio Dios (dios) es enigma, mudo y tenebroso, un ídolo sin vida inalcanzable[81].

La persona que discierne aprende a afinar la mirada y el oído para captar a Dios que se manifiesta en mil y un pequeños detalles. Así aprende a obedecer, no como un acto externo sino como un ejercicio de coherencia interior que nace de la propia experiencia de lo que ha oído y experimentado. El proceso de discernimiento y elección se convierte así en un verdadero acto de amor que busca siempre corresponder con el *más* a esa experiencia relacional en la que se siente envuelto. Se convierte así el discernimiento en un estilo propio de vida del creyente, porque sabe que Dios tiene siempre algo que comunicarle, que siempre se encuentra en una tensión gozosa de escucha[82].

80. Cf. A. CENCINI, Desde la aurora te busco, 174-188.
81. Ibid., 192 (cursiva del autor).
82. Cf. Ibid., 193-197.

Todo esto solo tiene sentido desde la libertad de conciencia del sujeto. Es el discernimiento el lugar donde crecer y ejercer esta libertad en un proceso de auténtico aprendizaje. Una libertad que es libertad de todo lo que dificulta o impide el camino personal hacia Dios, y es una libertad para ser cada vez más auténticos con nosotros mismos y crecer en nuestra relación con Dios[83].

Elegir a Dios en nuestra vida, no es una elección más. Se trata de la elección fundamental y el núcleo que permite activar en nuestra vida el proceso de transformación.

> Cuando elegimos decir sí, se actualiza la creación, la encarnación y la plenificación. La creación se prolonga porque el *ruah* divino encuentra una obertura para engendrar nueva vida; la encarnación continúa porque a través de la elección se historiza el acto creador en la vida de los hombres; la plenificación se extiende liberando las fuerzas egocéntricas que nos opacan y dejando espacio para que la vida del Espíritu fluya sin obstáculos[84].

Por medio de esta unión se va produciendo en nosotros una auténtica transformación interior. Lo paradójico es que «esta unión se produce por medio la aparente pérdida del núcleo sustancial de cada uno. Para ser más nosotros mismos, más hemos de entregar lo que nos hace ser nosotros»[85].

Esta dimensión oblativa nos permite surgir en una realidad nueva, *kenótica, personificadora, unitiva*[86]. Así el discernimiento en este proceso no es:

> Sólo un método sino un estado contemplativo de orden místico, por el cual se llega a percibir en cada momento la respuesta adecuada a lo que las circunstancias requieren porque emergen del mismo fondo. El discernimiento es este estado de receptividad y de escucha. En cada situación que se nos presenta, con un máximo de atención (aspecto cognitivo) y de comunión (aspecto afectivo) estamos llamados a tomar la decisión y a llevar a cabo la acción más adecuada para acelerar y consumar la acción que nos lleva a la unión[87].

Este estado de discernimiento como actitud permanente que nos lleva a la unión, hace que cada acontecimiento humano sea un medio por el que Dios se nos comunica, y una invitación a configurar nuestra voluntad con la suya, hasta el punto de descubrir que «no se trata de hacer su voluntad, sino que seamos su voluntad»[88].

83. Cf. Ibid., 208-212.
84. J. MELLONI, «La elección, el nombre ignaciano de la unión», 124.
85. Ibid., 130.
86. Cf. Ibid, 130.
87. Ibid., 131.
88. Ibid., 131.

Así dispuesto el sujeto se convierte en una persona madura que asume su propia vida, movida por el amor y en el amor a Dios está dispuesta a descubrir siempre más la plenitud de esa misma vida en el servicio y la entrega. Discernimiento y decisión tienen su nexo más profundo en el amor. Así «el amor viene a ser el vínculo de la libertad con la acción a través de la decisión»[89].

El discernimiento sería «el proceso de traducir las convicciones concretas, cómo encarno mis convicciones en las decisiones concretas de la vida»[90].

Para Darío Mollá las notas del discernimiento cristiano son, primera, el carácter cristológico, que implica mirar a Cristo y por tanto no caer en la tentación de estar dando vueltas sobre nosotros mismos. Segunda, la tendencia al más, el *magis*, la búsqueda del mayor bien en el cumplimiento y ejercicio de la voluntad de Dios en nuestra vida. Y tercera, la atención a las distintas mociones o movimientos que se producen en el interior del alma[91].

2.3. Partes del Método Teológico Decisional (MTD)

De la mano de Lícia Pereira de Oliveira[92], describiremos brevemente qué es el Método Teológico Decisional y sus distintas partes.

Tal y como nos lo describe la autora se trata de una versión actualizada del denominado *método fenoménico cognitivo* y resultado de un fructífero trabajo de reflexión académica de dos años, de un grupo de doctorandos del Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana, coordinados por el profesor Rossano Zas Friz De Col.

El desarrollo metodológico, busca ante todo llamar la atención sobre el rol de la decisión al interno del proceso de maduración y desarrollo de la experiencia espiritual, y descubrir cómo esta contribuye a dar forma al complejo entramado de la vida cristiana.

Si reconocemos como hemos visto anteriormente, el protagonismo de Dios y del hombre, en un proceso dialógico compartido, de maduración y camino hacia la plenitud, el MTD será una ayuda para tomar conciencia de como esa relación se ha desarrollado, fortalecido y emergido en la conciencia actual del creyente.

La importancia de la decisión al interno de la vida intrapsíquica ha sido de gran interés para las ciencias humanas como la psicología, la neurociencia o la

89. J. GARCÍA DE CASTRO, «La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola», 149.

90. D. MOLLÁ LLÁCER, «El discernimiento, realidad humana y espiritual», 6.

91. Cf. Ibid., 9-11.

92. Cf. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale».

filosofía. Nosotros presentaremos como la decisión se convierte en elemento integrante de la vida espiritual, entendida como experiencia vivida del creyente en su relación íntima con el Misterio de Dios que se comunica.

La decisión es resultado de un proceso complejo, donde entran en juego las dimensiones cognitivas, emotivas, sentimentales, comportamentales, incluso el propio cuerpo, la realidad somática. Además, descubrimos que cada elección que tomamos no es autónoma, sino que las decisiones pasadas ejercen sobre ella una fuerza, que no merma la libertad presente, pero de alguna manera marcan una línea. Por lo cual podemos decir que la decisión actual está hecha de otras tantas que hemos hecho en el pasado. Cada elección actual imprime a nuestro vivir un nuevo orden, un nuevo sentido, y esto es lo primero que percibe cuando se acerca a la vivencia de una persona el teólogo espiritual. Podemos observar las consecuencias y por ellas llegar a la decisión tomada. En la decisión podemos individuar los factores que la han motivado, y sobre todo descubrir los valores más profundos que la guían y configuran[93].

La decisión en el proceso de acompañamiento espiritual nos informa, nos ilumina, porque nos habla de la interioridad del sujeto a quien acompañamos. Por lo que individuar las principales decisiones vitales, establecer la conexión entre ellas, descubrir hacia dónde han conducido a la persona en cuestión, será fundamental para cumplir con el objetivo del acompañamiento. Aquí el MTD viene a ser una provechosa ayuda.

El MTD se compone de tres partes principales: Análisis Decisional, Interpretación Mistagógica, y Síntesis Contextual. Veamos brevemente en que consiste cada una de ellas.

El análisis decisional consta principalmente de dos tipos de análisis: el sincrónico y el diacrónico. El primero remite a decisiones particulares. Hace referencia a las experiencias vividas y que podemos situar en un cronograma. Para este análisis de cada decisión damos cinco pasos con vistas a situarla en su contexto: percepción, conciencia, reflexión, decisión y consecuencia[94]. Para el análisis diacrónico, desplazaremos nuestro interés a la vivencia como tal, tratando de individuar la línea guía que ha ido hilvanando cada una de nuestras decisiones en el tiempo como un todo orgánico. Aquí distinguimos también tres momentos: despertar, maduración y cumplimiento.

93. Cf. Ibid., 225.

94. En un reciente trabajo publicado, se añade a estos cinco pasos uno precedente que se refiere al contexto y la ocasión en que se produce la decisión. En el caso del acompañamiento espiritual nos llevaría a atender el contexto de la persona, lo que la persona está viviendo en el momento de la toma de una decisión. Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, ed., Il vissuto di S. Teresa di Lisieux alla luce del metodo teologico-decisionale, 12.

La segunda parte es la interpretación mistagógica, compuesta también por dos fases: pedagogía de Dios (mistagogía) y transformación de la persona. Una vez analizadas nuestras decisiones, desde la perspectiva creyente y de crecimiento y maduración en la vida cristiana, tratamos de ver en primer momento cual ha sido la forma por la que Dios nos ha ido llevando en el contexto de nuestra evolución espiritual personal. Este actuar de Dios en nosotros produce como consecuencia la transformación interior, que es objetivable en la medida que puede ser percibida por aquellos que nos contemplan. El desarrollo de la vida teologal, el crecimiento en la fe, la esperanza y la caridad, serán aquí la clave que nos permita contemplar esta mistagogía.

La tercera parte del MTD es la síntesis contextual. Esta se compone así mismo de dos fases el contexto actual y la vivencia cristiana. Se trata de descubrir como el contexto socio-religioso en el que se desarrolla la vida cristiana influye en la misma, haciendo que se activen o no unas determinadas características más que otras. No se puede hacer experiencia espiritual neutra o aséptica, prescindiendo del contexto en que el cristiano vive, se desarrolla y se experimenta a sí mismo ante el Misterio. Una vez que somos capaces de individuar el contexto, se trata de entablar un fecundo diálogo para descubrir cuáles son los aportes más significativos de la experiencia cristiana analizada e interpretada para una vivencia actualizada del seguimiento de Cristo.

Situar la experiencia personal de transformación en un contexto más amplio de hombres y mujeres en búsqueda, incluso cuando algunos de estos no se declaren creyentes, nos permite ser testigos de excepción de un modo diverso de experiencia de encuentro con un Dios personal que no sólo sale a nuestro encuentro, sino que hace camino a nuestro lado. Esto nos permitirá también hacer la propuesta a otros, de una vida abierta al riesgo de ser alcanzados por esta experiencia transformante. Buscadores encontrados, que proponen caminos de búsqueda a otros hombres anhelantes, esta es la misión que brota de la toma de conciencia de la propia transformación espiritual.

2.4. Análisis del desarrollo de la vida cristiana personal desde el MTD

Vamos ahora a adentrarnos en la aplicación del MTD al acompañamiento espiritual, y lo haremos siguiendo el esquema del mismo: primero mediante el análisis sincrónico y diacrónico, intentaremos individuar y contemplar las decisiones importantes en la vida de la persona acompañada; a continuación con la interpretación mistagógica dilucidaremos la línea guía de Dios para con esta persona, el cómo Dios la ha ido conduciendo de un modo propio, particular; con la síntesis contextual mirando al conjunto de la vida de la per-

sona, veremos cómo lo experimentado la sitúa ante el mundo con una mirada nueva, y la hace capaz de entrar desde su propia experiencia en un diálogo fecundo con las personas, la cultura y la sociedad que le rodean.

2.4.1. *Decisiones más importantes: análisis sincrónico y diacrónico*

En referencia al análisis de las decisiones del sujeto que hace experiencia, el problema de fondo es la relación existente con el Misterio (trascendente y a-categorial) y el sujeto concreto inmerso en el tiempo y el espacio, que es consciente de que hace experiencia aquí y ahora. El hombre parte en su relación con el misterio de una experiencia que escapa a sus propios esquemas, para en un segundo nivel ser consciente de la experiencia vivida y sus resonancias afectivas y en un tercer nivel ser capaz de interpretar estas en diálogo con la propia tradición cultural[95].

El hombre mediante la toma consciente y libre de decisiones en su vida, entra en relación con el Misterio y orienta su vida en una determinada dirección.

Para proceder al análisis decisional de la vivencia creyente del individuo en primer lugar vamos a aplicar un modo sincrónico y otro diacrónico.

En el análisis sincrónico, una vez identificadas las decisiones más significativas en el tiempo sobre las que queremos centrar nuestro análisis, se individua cada una de las mismas conforme a cinco momentos:

> *Percepción de la moción* espiritual de base; toma de *conciencia* de la moción mediante su resonancia cognitiva y afectiva; *reflexión* sobre el sentido de la moción; toma de *decisión* en base a la moción espiritual; y finalmente, asunción responsable de las *consecuencias* de la decisión[96].

Con referencia al primer momento se trata de identificar la modalidad de la presencia del Misterio. «Aquí tiene lugar el encuentro entre la dimensión a-categorial (fenoménica) de la experiencia categorial (psicológica), es el "lugar" de la experiencia mediante la cual la persona reconoce simplemente que ha experimentado "algo"»[97].

En referencia al segundo momento, la persona que ha experimentado ese «algo» se da cuenta de que ha producido en su interior una serie de resonancias cognitivas y afectivas. Esto le lleva a la toma de conciencia de lo experimentado[98].

95. Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, La presenza trasformante, 122.

96. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», 228 (traducción libre; cursiva de la autora).

97. R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 89 (comillas del autor).

98. Ibid., 89.

En el tercer momento o de evaluación crítica de lo recibido, la persona trata de recurrir a su propia antropología, cosmovisión y tradición religiosa para desde ahí encontrar las claves de interpretación de lo percibido. En esta confrontación con el marco integral de la persona, entran en juego también los propios valores, y desde la confrontación de la experiencia con los mismos, llega el cuarto elemento que es la decisión. Decisión sobre todo de si la experiencia que he descubierto modifica y en qué sentido mi propia escala de valores. Fruto de la decisión tomada se llega al quinto elemento que tiene que ver con re- orientación de la persona[99]. Porque soy consciente de que la experiencia vivida está en consonancia con la integralidad de lo que soy, y conforme al sentido más profundo de la propia vida, asumo las consecuencias de la decisión como un paso adelante en el camino de la concreción de esa búsqueda de sentido. La conversión constante como fruto del avanzar en la vida teologal, se entendería en este sentido.

Con la intención de poner nuestra atención sobre la decisión, verbos como *decidir*, *elegir*, *optar*, *determinar*, *escoger* nos darán pistas al respecto. Si queremos fijarnos en cambio en la conciencia de la actuación divina en la vida del sujeto, prestaremos atención a verbos como *sentir*, *percibir*, *advertir*, *probar*. En referencia al tercer momento de la reflexión crítica de la experiencia vivida, nos fijaremos en verbos como *reflexionar*, *considerar*, *examinar*[100].

En referencia al análisis diacrónico. Parte este de la «conciencia que las decisiones se suceden en el tiempo y que las consecuencias de una decisión normalmente son el presupuesto de la sucesiva»[101]. Viendo en conjunto las decisiones individuadas en el análisis anterior, se trata de delimitar cuales son las líneas guía, los puntos fuertes inalterables que se repiten en todas. Esta línea de continuidad será la música de fondo continuada que guía la sinfonía de la vida creyente del sujeto. Para describir el proceso acudiremos a tres periodos: inicio o despertar, desarrollo o maduración, conclusión o cumplimiento[102]. Nótese aquí la resonancia que tiene este análisis con el esquema de las tres vías clásicas del progreso de la vida espiritual: purgativa, iluminativa y unitiva.

Como superación de la restricción y parcialidad que suponen los esquemas clásicos del proceso de la vida espiritual, el profesor Zas Friz, citando a Federico Ruiz, nos dice:

99. Cf. Ibid., 89.
100. Cf. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico- decisionale», 228.
101. Ibid., 229.
102. Cf. Ibid., 229.

> Ser adulto, maduro cristianamente «significa asimilar el desarrollo coherente de la gracia y de la enseñanza evangélica en las convicciones intimas y en las relaciones que caracterizan la vida humana: a) delante de Dios: criatura, hijo, siervo, sujeto libre y responsable; b) en la Iglesia comunidad que vive y testimonia; c) como persona creyente y coherente en toda la existencia; d) en la vida y ante los problemas de la sociedad»[103].

Desde la perspectiva de Federico Ruiz, el desarrollo de la vida cristiana y, por consiguiente, de la relación con el Misterio por parte del creyente, tiene un carácter de totalidad que afecta a cada una de las dimensiones de la vida humana. En consecuencia, no podemos hablar de progreso en la vida espiritual desligado de las otras facetas que configuran su universo vital, y sin hacer relación a ellas. Ruiz señala seis etapas en el desarrollo de la vida cristiana, a saber: iniciación, personalización/ interiorización, crisis, madurez y gloria[104].

> El crecimiento no adviene simplemente por acumulación, sino por un proceso de pérdidas y adquisiciones. Lo mismo sucede en el proceso espiritual, pues no es un proceso gradual o armónico: está hecho de contradicciones, conflictos, tensiones, roturas de equilibrio, que abren el horizonte a síntesis más ricas[105].

Esta última parte resulta fundamental para la aplicación práctica del MTD, el contexto del acompañamiento espiritual, ya que hasta el momento los campos a dónde se ha aplicado el mismo es el análisis de la vivencia cristiana de algunos santos o grandes personajes, entre ellos San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Lisieux.

Desde esta perspectiva, acompañar desde la clave del MTD significa acompañar toda la vida de la persona en su conjunto, teniendo presente su variado campo de referencias y relaciones. No podemos caer en el peligro de reducir el acompañamiento sólo a lo espiritual. Como veíamos en la primera parte de este trabajo, el acompañamiento debe ser integral, entendiendo este término como la consideración de todo lo que configura la vida del creyente y le abre a la presencia del Misterio, todo que es afectado por esta experiencia transformante.

103. R. ZAS FRIZ DE COL, La presenza trasformante, 141 (comillas del autor).

104. Cf. Ibid., 142.

105. RUIZ, F., «Diventare personalmente adulti in Cristo», in: Problemi e prospettive di spiritualità, Queriniana, Brescia 1982, 292 (citado por R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 91)

2.4.2. *Interpretación mistagógica del análisis decisional*

Esta constituye la segunda parte del MTD. Se denomina así porque la persona es introducida por el Misterio en su esfera divina. Se compone de dos fases:

> En la primera, se interpreta el modo en que la *pedagogía divina* se revela para actuar la transformación interior del fiel; en la segunda, se interpreta el *proceso de trasformación* que la persona ha sufrido a través de las decisiones que ha tomado en referencia a su relación con el misterio de Dios[106].

Aquí aparece otra diferencia con las distintas aplicaciones que se ha hecho hasta ahora del MTD, al aplicarlo al acompañamiento espiritual. Ahora no dialogamos con el texto escrito que cuenta la experiencia espiritual vivida. Lo hacemos con el sujeto que la ha experimentado, y que de alguna manera la actualiza en su vivencia cotidiana

Llegados a este punto, y en aras a que la persona tome conciencia de cómo es el actuar de Dios en ella misma, es importante tener en cuenta la evolución de la imagen de Dios en la persona creyente. En palabras de Garrido: «el paso de la ideología a la fe se produce cuando la fe deja de ser un sistema de verdades que exigen adhesión y el creyente se encuentra con el Dios vivo, y al escuchar su Palabra, descubre su hondura de ser»[107]. Esto implica un proceso de purificación y transformación al interno de la persona, que debe ser objeto de atención por parte del acompañamiento desde el MTD, a este propósito, nos dice Cabarrús:

> La habilidad para limpiar y reconstruir la imagen de Dios exige que quien acompaña ya haya hecho este proceso en sí mismo(a); es decir, que haya purificado su propia imagen fetichista de dios y haya entrado en la relación gratuita con el Dios de Jesús, y que viva la culpa fecunda como resorte de conversión y disposición para la experiencia de ser pecador(a) perdonado(a)[108].

Como consecuencia de la transformación de la imagen de Dios en nosotros es posible ver con mayor claridad de qué forma nos va guiando en el proceso de transformación. San Ignacio durante su período manresano y después de superar la crisis de escrúpulos que lo llevó hasta la tentación del suicidio, cambia su imagen de Dios: de Alguien a quién se sirve de manera voluntarista, por Alguien de quien nos debemos dejar conducir en actitud

106. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», 232 (cursiva de la autora).

107. J. GARRIDO, Evangelización y espiritualidad, 33.

108. C. R. CABARRÚS, Cuaderno de Bitácora, 171.

confiada. De la actividad desmesurada del sujeto que se cree protagonista, a la pasividad de quien es llevado en el amor confiado:

> En este tiempo le trataba Dios *de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño*, enseñándole; y, ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio, o porque no tenía quién le enseñase, o por la firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle, claramente juzgaba y siempre ha juzgado que Dios le trataba de esta manera[109].

Esta transformación de la imagen de Dios y la conciencia de su papel activo en el proceso de transformación interior puede venir, y de hecho viene, de la mano de lo que llamamos crisis de autoimagen, donde hay contraste entre nuestro yo real y nuestro yo ideal. De un modo especial cuando la crisis nos revela algún aspecto de nuestro inconsciente de que de otro modo hubiera permanecido desconocido para nosotros. Cencini y Manenti al respecto de este proceso nos dicen:

> Debemos esperar (y desear) que antes o después (mejor antes que después) aparezca una crisis saludable que haga emerger las apariencias de bien y nos ponga frente a una nueva interpelación por parte de la vida y a nuevos significados de ella, conocidos hasta ahora solo intelectualmente, pero que ahora debemos traducir en convicciones personales[110].

Se convierte así la crisis en misteriosa mediación de emergencia del Misterio en nuestra vida, que nos permite abrirnos a un conocimiento más profundo, no racional, de este en nosotros.

Aquí entraríamos en la segunda fase de esta segunda parte del MTD: la interpretación del proceso de transformación a la luz de las decisiones que hemos tomado y su relación con el Misterio. La propia vida es percibida bajo una luz nueva, donde todo lo que ha acontecido adquiere una lógica coherente en aras a un proyecto mayor que nos supera, y del cual sólo se nos va revelando paso a paso lo que debemos conocer. De esta interpretación mistagógica nace como respuesta la confianza en el amor y una docilidad que nos lleva a aceptar cuanto sucede como voluntad de Dios en nuestra vida. Esta consideración de las decisiones a la luz del Misterio: «Hace pues al discípulo no solo *docilis*, capaz de aprender de un docente, sino *docibilis*, libre de aprender de la vida de cada día, del trabajo cotidiano, del ministerio y de la misión, de toda relación con cualquier persona, de las situaciones positivas y menos positivas»[111].

109. IGNACIO DE LOYOLA, El Peregrino, 27.
110. A. CENCINI - A. MANENTI, Psicología y teología, 217.
111. Ibid., 297.

2.4.3. *Síntesis contextual o perspectivas futuras*

Es la tercera parte del MTD que se compone también de dos fases: «en la primera se busca comprender el influjo del actual contexto socio-religioso en el cristiano de hoy. A continuación, en la conciencia de la situación descrita, se ofrecen consideraciones que iluminen la vivencia cristiana moderna»[112].

Este desafío parte de la necesidad de prestar atención a las características de esta época, pues el ambiente social y cultural influye en nuestra vida de fe. En esta tercera parte del método se trata de descubrir en primer lugar cómo el contexto social influye y condiciona la respuesta del creyente en libertad a Dios. El individualismo cultural, por ejemplo, es un elemento que se cuela en nuestra vivencia espiritual y nos dificulta concebir una fe vivida en un contexto comunitario. Descubrir los posibles influjos nos ayudará a contrarrestarlos siendo consciente de los mismos. Y lo que es más importante, y aquí vendría la segunda fase, a hacer una propuesta realista, sugerente y atrayente del seguimiento de Cristo al hombre de este momento histórico.

La propia experiencia espiritual vivida, y de la cual toma conciencia la persona acompañada, se convierte en luz y camino no sólo para sí sino también para otros. Y esto a su vez hace que sea capaz de entender a otros, de acompañar, de orientar quienes se encuentran en situaciones similares.

En esta parte de la aplicación de Método la persona acompañada que se abre a expectativas desde lo que ha vivido y fijado en su interioridad, lo hace de forma auténtica y realista. No se trata de expectativas irreales e ilusorias. Sabe que el camino de diálogo, encuentro y servicio a los otros que se propone es posible porque ella misma lo ha experimentado como tal. Hay una actitud de fondo de lo que podríamos llamar *humildad ontológica*[113], que no es otra cosa que la humildad de quién se ha sentido acompañado, conducido y amado en un proceso de transformación interior, abrazando la propia fragilidad como gracia y sintiendo en medio de ella una llamada genuina a un mayor servicio desde una mayor autenticidad y don de sí.

2.5. Seguimiento cotidiano de la experiencia personal desde el MTD

Después de ver que es el MTD y analizar sucintamente cada una de sus partes, viendo cómo este puede ser aplicado al acompañamiento espiritual, ahora se hará necesario que reflexionemos sobre cómo seguir y acompañar esta experiencia en el contexto de la vida cotidiana.

112. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», 236.
113. Cf. F. TORRALBA, «La humildad ontológica»

El MTD mediante el análisis sincrónico y diacrónico nos lleva a contemplar nuestras decisiones en sí mismas y en sentido cronológico. No cabe duda de que cuánto más seamos capaces de cultivar la capacidad de conocimiento de nosotros mismos, desde un sentido de fe, buscando descubrir el paso de Dios en nosotros, mayor será nuestra capacidad para tomar a partir de esta actitud de discernimiento en el día a día. Decisiones informadas de esta relación dialógica de fe constitutiva del ser creyente entre nosotros y Dios.

Para ello nos ayudará prestar atención al examen cotidiano, en él al mundo de las mociones interiores, y ser capaces de confrontarnos con otra persona que nos objetiva en el proceso de acompañamiento.

2.5.1. *El examen cotidiano de la oración y de la jornada*

El examen es una de las propuestas que propone San Ignacio en los *Ejercicios Espirituales,* y que en su vida supondrá un doble descubrimiento:

> En verdad se trata de dos descubrimientos que fue haciendo a partir de la iluminación divina recibida en Manresa y confirmados, progresivamente por su propia experiencia espiritual:
> –Primer descubrimiento: la importancia del examen en un camino de maduración espiritual, que pasa necesariamente por el *autoconocimiento*, favoreciendo el crecimiento de la persona en el autodominio y en la libertad interior.
> –Segundo descubrimiento: la importancia del examen en cuanto mediación espiritual ideal para una vocación apostólica, misionera e itinerante, tal como era la que Dios lo llamaba a vivir, a fin de que fuese capaz de buscar, encontrar y unirse a Él en todas las cosas, volviéndose un *contemplativo en la acción* apostólica y en el servicio a los demás[114].

En cuanto a la unificación de estos dos elementos de aumento de autoconciencia de nosotros mismos y de mayor conocimiento, puesto en relación con nuestra condición apostólica y el cultivo de la contemplación en la acción, me parece oportuno recordar lo que el P. Herbert Alphonso nos dice acerca del examen particular:

> El «examen particular» no es diferente de la «vocación personal», si la «vocación personal» es la manera irrepetiblemente única y propia mía de *disponerme* para el Señor, entonces la forma más relevante para mi de practicar el «examen particular» es asumir en profundidad la actitud de mi «vocación personal» en esos momentos concretos que he escogido en mi vida diaria. Esto mismo me dispone como ninguna otra cosa podría disponerme para salir al encuentro del

114. A. ARAUJO SANTOS, «El sentido del examen de conciencia ignaciano en el proceso de crecimiento humano y espiritual del cristiano de hoy», 50 (cursiva del autor).

> Señor en las personas, acontecimientos y circunstancias de tiempo, lugar, y actividad de la vida diaria. Es, en último análisis, mi manera exclusiva y personal de «hallar a Dios en todas las cosas»[115].

El Examen contribuye a poner en orden nuestro mundo interior, siendo conscientes de nuestras propias contradicciones e inconsistencias, pero también de todas nuestras potencialidades. Esto nos permite en el día a día vivir unidos al Señor, experimentando su presencia en nosotros, por lo que examen se convierte en una forma particularísima de oración[116]. No se trata de un simple ejercicio de introspección psíquica. Implica una conciencia fuerte, que brota de la experiencia creyente, de estar ante la presencia de Dios, y en Él ser capaz de leer el día acontecido en clave de agradecimiento.

En el examen cotidiano no son solo los hechos en sí que hemos vivido en el transcurso del día la materia sobre la que nos detenemos, sino sobre todo y por encima de todo, las mociones interiores y resonancias, que cada uno de los acontecimientos vividos ha dejado en nosotros. La toma de conciencia de esta impronta nos permitirá encuadrar cada momento, cada día, como ocasión para vivir en la unión con Dios en la respuesta libre y generosa a su plan sobre nosotros.

El examen cotidiano «al ponernos en contacto con nuestra propia verdad, contribuye a evitar que caigamos en una imagen falsa de nosotros mismos y del mundo»[117], por lo que cumple con una función de recordarnos quienes somos, cuál es nuestra misión, y cuál es el sentido mayor al que hemos sido llamados. Además, el Examen nos permite:

> Hacernos *lúcidos* acerca de la autenticidad de nuestro seguimiento de Jesús y desenmascarar los criterios contrarios al Evangelio que dirigen –a menudo inconscientemente– nuestras decisiones […]; nos ayudará a verificar nuestra *indiferencia* o libertad para elegir lo que más nos conduce […], y a tomar la *temperatura* de nuestro corazón para descubrir cuanto amamos y para «afectarnos» a la persona de Jesús pobre y humilde y a su radical seguimiento[118].

La práctica del Examen Cotidiano nos permite cultivar una mirada fina, que hace que en nuestra realidad cotidiana seamos capaces de aprender a mirar al mundo como Dios lo mira. Esto implica de cara al horizonte de la decisión, y al acompañamiento desde el MTD, que tenemos la capacidad desarrollada

115. H. M. ALPHONSO, La vocación personal: transformación en profundidad por medio de los ejercicios espirituales, 21 (comillas y cursiva del autor).

116. Cf. A. ARAUJO SANTOS, «El sentido del examen», 53.

117. Ibid., 54.

118. J. OSUNA, «Nuestro examen cotidiano», 124.

de descubrir dónde anida la génesis de nuestra decisión, porque es la contemplación de lo cotidiano lo que nos ha portado a la misma. A nivel espiritual, el cultivo de esta mística de lo cotidiano nos lleva a vivir en una actitud de discernimiento permanente, de búsqueda del *magis* en nuestra vida.

El cultivo del Examen Cotidiano como forma de oración personal y momento de unión con Dios en nuestro día, nos ayuda a vivir de forma más consciente y concreta nuestro seguimiento de Cristo. Ya no se trata de algo general o etéreo, sino que encuentra (y lo percibimos en retrospectiva al hacer el examen) en la jornada cotidiana concreción en mil y un detalles que nos llevan a hacer opción, a elegir en nuestra vida el plan de Dios para nosotros.

La atención a las mociones que se han producido en el día, será en el examen un punto de atención necesaria, porque nos informan de por dónde avanza nuestra vida interior y que dirección lleva, si al encuentro con la voluntad de Dios descubierta para nosotros, o a nosotros mismo en un ejercicio de auto-referencialidad.

El ejercicio de registrar por escrito estos movimientos puede ser útil para preparar el posterior encuentro mensual con el acompañante espiritual.

2.5.2. *Encuentro mensual con el acompañante*

Hemos venido desarrollando en este apartado, cómo del ejercicio cotidiano del examen surgirá la materia de la que se nutrirá nuestro encuentro con el acompañante espiritual.

Con referencia a la frecuencia de la entrevista o encuentro con el acompañante, ya lo hemos desarrollado en la primera parte de nuestra exposición, una periodicidad mensual bastará, pero siempre abierta a las necesidades de la persona acompañada. Habrá período en que se hará insuficiente, otros en los que se hará por distintas circunstancias de manera más lejana en el tiempo.

Solamente y siguiendo de modo analógico las funciones que según el profesor García Domínguez cumple esta en el proceso de los *Ejercicios*, me gustaría subrayar cuales son sus funciones.

En primer lugar, el encuentro mensual con el acompañante busca *dar modo y orden*[119] a lo que ha surgido durante el mes en el desarrollo espiritual de la persona acompañada. Así como en los Ejercicios el acompañante en la entrevista personal propone el modo en el que se ha de avanzar y reflexionar con la materia dada, en el acompañamiento *ordinario* la materia que se presenta es la propia vida. El genio del acompañante radicará en ayudar al acompañado a

119. Cf. L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, «La entrevista de ejercicios espirituales en los textos ignacianos», 177.

situar todo lo que ha vivido en dirección a la opción fundamental que orienta su propia vida. La segunda función es *escuchar*, y escuchar con los cinco sentidos[120]. Si en la experiencia de Ejercicios, el acompañante hace un esfuerzo de escucha de todo lo que la persona transmite, incluyendo los silencios y sus reacciones emocionales, en el acompañamiento ordinario, esta escucha integral será fundamental. La tarea del acompañante será intentar trascender la mediación de las simples palabras, para captar el mensaje y la experiencia más profunda que encierran. La tercera función será la de *discernir*. Si en los Ejercicios la función del discernimiento se basa en lo que la persona está haciendo y en el ayudar a identificar las posibles argucias del mal espíritu, y esto lleva al acompañante a una especie de diagnosis acerca de la disposición natural de la persona que hace *Ejercicios*[121], en el acompañamiento ordinario también el acompañante deberá cumplir con esta función de discernimiento. Esto debería llevar en caso de observar elementos que escapan a la propia competencia, pensemos en elemento psicopatológicos, a proponer la ayuda de un tercero, incluso a pactar una derivación si fuera necesaria. El discernimiento lleva también a ayudar a la persona acompañada a evaluar sus elecciones y el grado de indiferencia que ha habido en las mismas. La cuarta función es *preguntar*, siempre desde una actitud pedagógica, preguntas abiertas no sólo que nos lleven a entender mejor lo que la persona transmite, sino también a ella misma a ser consciente de la experiencia que está verbalizando[122]. La última función es *instruir*. Así como en los Ejercicios el acompañante mediante la introducción de las distintas reglas de discernimiento, siguiendo el proceso propio de la persona, va instruyendo en cuanto al modo de proceder[123], en el acompañamiento ordinario, también el acompañante irá desde su experiencia dando claves y recursos necesarios a la persona para afrontar la etapa espiritual que está viviendo. En este punto podría ser de ayuda recursos como la lectura, significativas e iluminantes, que ayuden a la persona a integrar y valorar lo que está en ese momento experimentando.

Para concluir esta parte, debemos constatar una vez más que la aplicación del MTD al acompañamiento espiritual da hondura, sistema y estructura, y sobre todo posibilita la evaluación y el seguimiento del progreso que se va realizando en la vida espiritual, en el contexto del acompañamiento espiritual ordinario. Sobre todo porque ayuda a la persona acompañada y al acompañan-

120. Cf. Ibid., 181.
121. Cf. Ibid., 184.
122. Cf. Ibid., 187-190.
123. Cf. Ibid., 190-191.

te tomar conciencia del paso de Dios por la propia vida, observando las propias resonancias de ese paso de Dios mediante las decisiones que se van articulando en el proceso de respuesta y colaboración a este dinamismo de gracia.

Conclusiones

En el desarrollo planteado poco a poco nos hemos ido adentrando en el significado del acompañamiento espiritual situando este en el contexto de la espiritualidad ignaciana por el carácter propio que la experiencia vivida por San Ignacio de Loyola y condensada en los *Ejercicios*, le confieren a este como mediación privilegiada para descubrir el paso del misterio de Dios en nuestra propia vida personal.

La aplicación del MTD se convierte en una herramienta provechosa para el ejercicio acompañamiento, ya que nos permite situar a la persona en el contexto más amplio de su entera vida, colocándole ante sus decisiones, ayudándola a trazar las líneas guías a través de las cuales esta se ha ido desarrollando.

Después del desarrollo de la exposición algunos interrogantes permanecen abiertos, en la tensión fecunda de algo que está en continua evolución, porque así se encuentra también la persona que acompañamos. Pero, podemos esbozar algunas preguntas en vistas a un intento de solución: ¿qué características específicas, si tienen que darse, deben existir en el sujeto acompañado para la aplicación del MTD al acompañamiento personal de su experiencia? ¿Valdría aplicar la gradualidad al mismo conforme al momento de la vida espiritual en que se encuentre el sujeto?

Al respecto conviene recordar lo que San Ignacio recuerda en la anotación 18ª al inicio de los Ejercicios acerca de la disposición de la persona:

> porque no se den a quien es rudo o de poca complexión cosas que no puede descansadamente llevar, y aprovecharse con ellas. […] Así mismo, si el que da los ejercicios viere al que los recibe ser de poco sujeto o de poca capacidad natural, de quién no se espera mucho fruto; más conveniente es darle alguno de estos ejercicios leves hasta que se confiese de sus pecados; y después dándole algunos exámenes de conciencia, y orden de confesar más a menudo de lo que solía, para conservarse en lo que ha ganado, no proceder adelante en materias de elección, ni en otros ejercicios, que están fuera de la primera semana; mayormente cuando en otros se puede hacer mayor provecho faltando tiempo para todo[124].

El ejercicio de la caridad por parte del acompañante le lleva en primer lugar a hacer un discernimiento de la persona que tiene delante y a observar

124. IGNACIO DE LOYOLA, EE.EE, 18.

en qué momento de su vida espiritual se encuentra. Así, no todo sujeto está listo para iniciar un acompañamiento, al menos como el planteado desde el horizonte del MTD. Por lo que únicamente diremos, que no todos los sujetos están siempre en la etapa vital que les dispone a afrontar un recorrido de tal calibre.

Al final, no podemos perder de vista que el progreso de transformación interior en nosotros es no sólo esfuerzo y disposición por nuestra parte, sino sobre todo actuación de Dios en nosotros y a través nuestro. La progresión en la vida espiritual no es derecho, conviene recordarlo en nuestra mentalidad cultural, sino gracia, y como tal provista de un carácter de gratuidad que sólo pertenece a Dios al concederla a la persona creyente.

Que no pueda descansadamente llevar, leíamos en la citación precedente de los Ejercicios. La paz es una señal inequívoca de la presencia de Dios en nuestra vida. Sabemos que esta no implica la ausencia de tensión o la desaparición de conflictos. Sería más bien una nota sostenida, o una música de fondo, que acompaña todo nuestro caminar en la vida en el Espíritu. Cuando se genera tensión en un proceso de acompañamiento, cuando la persona acompañada entra en una dinámica de ansiedad que lleva a la frustración, habrá que preguntarse si quizá no hemos equivocado el camino. Es muy probable que hayamos puesto más en el acento de una ascética voluntarista, y no hayamos correctamente ordenado a la persona a entrar en contacto con la presencia de Dios, que es la que da fundamento, estabilidad y orden a la vida interior del sujeto. Llevar descansadamente, significa que el sujeto acompañado, siendo consciente de sus inconsistencias y puntos débiles, esto no le resta para ser consciente de estar siendo artífice de un camino en compañía del Dios que le guía y sostiene. Es precisamente esta conciencia la que le lleva a asumir con responsabilidad su propia vida y a hacer una relectura de los acontecimientos en clave de esperanza, tratando de descubrir la mano de Dios en todo. Armónicamente va integrando un paso detrás de otro, sabiendo que todo forma parte de este caminar acompañado.

Esto nos abriría a otro interrogante: ¿existe un momento desencadenante en la vida espiritual que haga al sujeto ser más propenso a iniciar este tipo de acompañamiento? Es probable que sí.

En la línea de la tradición de los Padres del Desierto y de algunos místicos medievales como el renano Taulero[125], llamamos la atención, con las debidas matizaciones, sobre la denominada crisis de la mitad de la vida como momento privilegiado.

125. Cf. A. GRÜN, La mitad de la vida como tarea espiritual.

La crisis en general es siempre un momento de especial importancia en la vida espiritual que no puede ser ignorado o desatendido en el ejercicio del acompañamiento. Ella nos habla de carencias, necesidades o asignaturas pendientes de resolución, pero la crisis señala también caminos nuevos, reformulaciones, horizontes insospechados que se abren en el horizonte de nuestra vida.

En concreto la denominada crisis de la mitad de la vida, nos concede la posibilidad beneficiosa de mirar con cierta retrospectiva lo que ha sido nuestra vida, y poder trazar líneas continuas (o discontinuas) en nuestro progreso espiritual. Esta crisis en concreto nos permite mensurar, con sus deficiencias, nuestro propio proceso de transformación espiritual.

Pero, ¿dónde situamos la crisis de la mitad de la vida hoy? ¿Es un lugar cronológico o corresponde a un descubrimiento - gracia personal? La esperanza de vida se ha alargado en nuestras sociedades occidentales, pero no consecuentemente el sentido de satisfacción de la propia vida. No hay un desarrollo armónico en general de esperanza de vida y sentido de vida, por ser dos dinamismos desasociados. Por lo que, creemos que la clave fundamental del acompañamiento estaría en ayudar a formular a la persona acompañada cuál es el horizonte de significado personal de su propia existencia. Horizonte que va siempre enmarcado y contextualizado en una biografía concreta.

La crisis de la mitad de la vida, entendida esta como la crisis re-configuradora y re- orientativa del propio proyecto personal de vida, no tiene necesariamente que ceñirse a un punto cronológico. Tiene que ver más con la propia experiencia espiritual y con el camino de búsqueda y de encuentro de si misma, de los otros y de Dios que la misma persona va realizando.

Además, y siguiendo a Cencini y Manenti[126], en esta crisis denominada de segunda dimensión, se derrumba nuestro «yo ideal» en contraste con la irrupción del «yo real». Se trata de la colisión entre el bien real y el bien aparente. La persona se encuentra establecida en un bien aparente y se establece en una insana mediocridad que lleva a la permanencia de la forma externa del compromiso y la donación, pero a la deserción de este a nivel interno. La crisis en este caso provoca un «terremoto» que abarca hasta las más profundas convicciones del sujeto. Ya no se trata de saber si he acertado o no con la elección vocacional de mi consagración religiosa o de vida matrimonial, sino de preguntarme sobre el sentido de mi propia vida, y si el sentido dado a la misma es tal. Este tipo de crisis resulta dolorosa para la persona por el trabajo de restructuración y re-consolidación interna que supone, pero la abre

126. Cf. A. CENCINI - A. MANENTI, Psicología y teología, 216-217.

en humildad, a acoger el Misterio y ser llevada por él. En lenguaje sanjuanista sería la «noche de los sentidos» que porta a la «noche oscura del alma».

Acompañar en esta crisis conlleva el esfuerzo por parte del acompañante de intentar estar a la altura, sobre todo renunciando a las prisas, ya que lo verdaderamente importante es que la persona descubra, integre, viva y gestione aquello que le está aconteciendo.

Es en este horizonte que el MTD es más sugerente, pues aporta una visión más amplia. Ayuda en medio de la aparente situación calamitosa que está viviendo el sujeto a tomar conciencia del paso discreto de Dios a lo largo y ancho de toda la vida. Cuando la persona es capaz de percibir esto, aunque no tenga la luz necesaria del entendimiento para saber hacia dónde es llevada, sabe y valora como fundamental ese hecho: ser llevada en confianza. Esto la abre a la entrega generosa y al abandono en el amor, amor que se manifiesta también en la acogida y aceptación del dinamismo oscuro que se vive.

El MTD ayudará, viendo con claridad las decisiones precedentes y situándolas en contexto de un plan mayor, a proyectar en la clave de este las decisiones actuales.

Por último, el desarrollo de nuestra exposición y el horizonte del MTD aplicado al acompañamiento espiritual nos sitúa ante un interrogante: ¿qué pasa con la última de las etapas en la tradición espiritual definida como unitiva o la de los perfectos? ¿No es acaso orgullo por nuestra parte intentar ser conscientes de la misma en esta vida?

Volviendo a Melloni, recordamos que la decisión en el lenguaje ignaciano corresponde a la unión. Y esto porque nos hace entrar en la dinámica del Misterio en nosotros, mediante la identificación de nuestra propia voluntad, con la voluntad de Dios sobre nosotros. Pero este ejercicio de configuración no es posible, sino desde una genuina y auténtica experiencia de amor que nos lleva a la transformación en el mismo amor. Por tanto, la clave de crecimiento y evaluación de la propia transformación interior debemos buscarla en el amor. La identificación de los elementos desordenados, la orientación de todas nuestras facultades al ejercicio del amor será la guía que nos llevará a una mayor unión con Dios, pero también al descubrimiento del misterio del otro y de mí mismo. Este elemento es clave a la luz del MTD porque resulta un provocador desafío en medio de un contexto cultural individualista y hedonista. Cuánto más crecemos en el ejercicio del amor más salimos de nosotros mismos, de nuestro propio centro. Es este aparente descentramiento el que obra el milagro de encontrar nuestro centro más auténtico en Misterio de Dios, en el cual estamos insertos desde la eternidad. Nuestra imagen más auténtica se encuentra en la persona de Cristo, inserta en el misterio del Hijo amado de Dios. Crecer

en una relación de amor y de intimidad con Cristo nos llevará a ir descubriendo en él quienes somos, cual es el fin mayor para el que hemos sido creados, y entregarnos en confianza a un proyecto mayor que nos trasciende, que nos supera, y del que por pura gracia Dios nos hace partícipes.

Bibliografía

ALPHONSO, H.M., La «conversazione spirituale»: progetto apostolico nel «modo di procedere ignaziano»: Atti del solenne atto accademico (Roma, 9 marzo 2006), Roma 2006.

——, La vocación personal: transformación en profundidad por medio de los ejercicios espirituales, Roma 2004.

ARAUJO SANTOS, A., «El sentido del examen de conciencia ignaciano en el proceso de crecimiento humano y espiritual del cristiano de hoy», in: ITAICI 84 (2011) 47-57.

ARRUPE, P., «L'ispirazione trinitaria del carisma ignaziano», in: Appunti di spiritualità, XIII, 8 de febrero de 1980.

CABARRÚS, C. R., Cuaderno de Bitácora, para acompañar caminantes, Bilbao 2001.

CENCINI, A., Desde la aurora te busco. Evangelizar la sensibilidad para aprender a discernir, Santander 2020[3].

CENCINI, A. - MANENTI, A., Psicología y teología [Presencia teológica 243], Santander 2019 .

CUESTA, J. D., «Acompañamiento», in: J. GARCÍA DE CASTRO - P. CEBOLLADA, ed., Diccionario de espiritualidad ignaciana, I, Bilbao 2007, 79-84.

DOMÍNGUEZ MORANO, C., «El sujeto que ha de elegir hoy, visto desde la psicología (I)», in: Manresa 73 (2001) 145-160.

GARCÍA DOMÍNGUEZ, L.M., «La entrevista de ejercicios espirituales en los textos ignacianos», en E. ESTEVEZ - F. MILLÁN, eds., Soli Deo Gloria. Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García Murga, Marciano Vidal., Madrid 2006.

GARCÍA HIRSCHFELD, C., «¿Qué acompañamos cuando acompañamos "ignacianamente"?», in: Manresa 76 (2004) 123-133.

GARRIDO, J., Evangelización y espiritualidad [Presencia teológica 172], Santander 2018.

GOLEMAN, D., Inteligencia emocional, Barcelona 2016.

GRÜN, A., La mitad de la vida como tarea espiritual, Madrid 1988.

GUILLÉN, A., «El acompañamiento espiritual del cristiano adulto», in: Manresa 76 (2004) 135- 145.

IGNACIO DE LOYOLA, Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, Maliaño 2006[2].

——, El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola, Bilbao 2015.

MARCET, C., «Ignacio de Loyola acompañado, acompañante, en compañía», in: Manresa 90 (2018) 317-326.

MELLONI, J., «La elección, el nombre ignaciano de la unión», in: Manresa (2011) 123-133.

MOLLÁ LLÁCER, D., De acompañante a acompañante. Una espiritualidad para el encuentro, Madrid 2018.
——, «El discernimiento, realidad humana y espiritual», in: Manresa 82 (2010) 5-14.
OSUNA, J., «Nuestro examen cotidiano», in: Cuadernos de Espiritualidad 52 (1990) 24-31.
PEREIRA DE OLIVEIRA, L., «Il metodo teologico-decisionale», in: Mysterion 12 (2019) 222-241.
RAMBLA, J. M., «No anticiparse al Espíritu. Variaciones sobre el acompañamiento espiritual», in: Sal Terrae (1997) 47-56.
SAN IGNACIO DE LOYOLA, Instrucciones a los Padres enviados a Alemania - La «Mínima Compañía» [consulta: 15.7.2021], https://sites.google.com/site/amdg1540/docs/15490924.
TAYLOR, CH., L'età secolare, Milano 2009.
TORRALBA, F., Inteligencia espiritual, Barcelona 2010.
TORRALBA, F., «La humildad ontológica», in: Vida Nueva (27/02/2015).
VAN BREEMEN, P., «Acompañamiento espiritual hoy», in: Manresa 68 (1996) 361-377.
WAAIJMAN, K., Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos [Verdad e Imagen 186] , Salamanca 2011.
YÉVENES, L., «"Servir al Señor de todos", Vademécum para acompañantes espirituales», en Simposio internacional psicología y ejercicios espirituales, Loyola 23 de junio de 2019.
ZAS FRIZ DE COL, R., «Considerazioni sullo "scegliere" in Sant'Ignazio», in Ignaziana 2 (2006) 94-106.
——, ed., Il vissuto di S. Teresa di Lisieux alla luce del metodo teologico-decisionale.
——, La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale., Roma 2015.
——, «La trasformazione interiore», in: Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale y trasformazione interiore, Cinisello Balsamo 2010, 124-147.
——, «Vida cristiana ignaciana. Un nuevo paradigma para la post-cristiandad», in: Ignaziana, Número especial (2019).

Mater Clementissima 6 (2021) 147-176

El debate bioético sobre la despenalización de la eutanasia en España

Vicente Fayos Pérez[1]

RESUMEN: La despenalización de la eutanasia es uno de los temas más debatidos en la historia de la bioética. En España, el debate ha sido intenso en los últimos años, sobre todo a raíz de la reciente aprobación de la Ley Orgánica 3/2021 de 24 de marzo que ha legalizado tanto la eutanasia propiamente dicha como el suicidio asistido. En estas páginas queremos exponer cuál es el estado del debate bioético en España a través de las opiniones y posturas a favor y en contra, así como de los argumentos, que esgrimen los principales comités de bioética y organizaciones que se dedican al estudio de la bioética que se han pronunciado al respecto de la despenalización de la eutanasia en el territorio español.

PALABRAS CLAVE: Eutanasia, Legislación española, Final de la vida, Debate bioético.

ABSTRACT: The decriminalization of euthanasia is one of the most debated issues in the history of bioethics. In Spain, the debate has been intense in recent years, especially following the recent approval of Organic Law 3/2021 of 24 March that has legalized both euthanasia itself and assisted suicide. In these pages we want to expose what is the state of the bioethical debate in Spain through the opinions and positions for and against, as well as the arguments, wielded by the main bioethics committees and organizations that are dedicated to the study of bioethics that have ruled on the decriminalization of euthansia in spanish territory.

KEYWORDS: Euthanasia, Euthanasia law in Spain, End of life, Bioethical debate.

La despenalización de la eutanasia y del suicidio asistido es una de las cuestiones que más polémica causa en el campo bioético. Es más, tratándose de un tema en el que se dan cita la enfermedad, los sufrimientos graves e insoportables del paciente o la compasión, el debate se ha instalado en todo tipo de foros, pues nadie queda impasible ante la idea de que alguien pueda llegar a plantearse que no quiere seguir viviendo.

1. Sacerdote de la archidiócesis de Valencia. Licenciado en Teología Moral por la Pontificia Academia Alfonsiana de Roma. Alumno del Colegio desde 2019. Actualmente está preparando su tesis doctoral en Teología Moral.

Aunque el debate sobre la licitud de la eutanasia hunde sus raíces hasta la Edad Antigua, se puede decir que en la segunda mitad del siglo XX ha sido más intenso. Además, debido a la difusión de casos extremos a través de los medios de comunicación de masas y las sentencias judiciales que algunos de estos casos han suscitado, la cuestión de la eutanasia y su despenalización ha dejado de ser un tema puntual y ha pasado a ser un tema de discusión entre el gran público.

España no ha sido ajena a todo esto, no hay más que echar un vistazo a la gran cantidad de literatura que existe sobre la materia. Además, en el caso español el debate sobre la despenalización de la eutanasia se ha recrudecido en los últimos años debido a la presentación en el Parlamento de varias Proposiciones de Ley con la intención de lograr su legalización, aprobándose finalmente, en marzo de 2021, la Ley Orgánica de regulación de la eutanasia (LORE). Con esta ley el Parlamento español no se ha limitado a despenalizar la práctica de la eutanasia o el suicidio asistido, sino que se ha dado un paso más allá reconociendo al paciente el derecho a solicitarlos bajo ciertos supuestos.

Con el fin de ilustrar las diferentes posturas de este debate en ámbito de la bioética del territorio español, en este artículo nos proponemos ofrecer las opiniones de los comités de bioética y organizaciones dedicadas al estudio de la bioética que se han pronunciado al respecto de un modo oficial en los últimos veinte años en nuestro país, de este modo conseguiremos escuchar la opinión de un mayor número de personas que si hiciéramos un estudio sobre autores concretos. Por esta ocasión, y con el fin de ceñirnos al estado de la cuestión en el campo de la discusión bioética, dejaremos de lado aspectos como el contenido de la LORE o nuestra valoración personal sobre la eutanasia y su despenalización, así como la opinión de los profesionales sanitarios, teólogos moralistas o filósofos.

Por falta de espacio no podremos ofrecer estrictamente un resumen de los textos a través de los cuales estas organizaciones se han manifestado, lo que haremos será hacer una mínima presentación de cada entidad y destacar qué entiende por eutanasia y suicidio asistido, su postura general a favor o en contra de la despenalización, las conclusiones generales que se sacan, los argumentos más importantes que han llevado a estas conclusiones, las propuestas de acción o de regulación para una eventual ley de la eutanasia y, en su caso, las reacciones a la aprobación de la LORE y a su texto.

El desarrollo de nuestra exposición será del siguiente modo. En la primera parte analizaremos los informes del Comité de Bioética de España, para después exponer la opinión de organizaciones que de algún modo dependen

de entes públicos o de la administración pública. La tercera parte contiene las opiniones de una serie de organizaciones de carácter privado, como son asociaciones, institutos y observatorios de bioética. Acabaremos con unas conclusiones.

Por último, sólo nos queda hacer una aclaración terminológica que creemos que es conveniente realizar antes de entrar de lleno en la exposición de nuestro estudio. A lo largo de todas estas páginas, tendremos la ocasión de comprobar que existen muchas maneras de referirse a los actos eutanásicos, que son la eutanasia propiamente dicha y el suicidio asistido. Por nuestra parte, y por cuestiones estilísticas y de economía del lenguaje, con el término eutanasia nos referiremos en la mayoría de ocasiones a ambos actos en general, pero cuando la ocasión lo requiera, haremos una diferenciación explícita entre ambos términos. De este modo, creemos que también evitaremos al lector del artículo la tediosa situación de tener que redundar continuamente en la expresión «eutanasia y suicidio asistido». Dicho esto, pasemos directamente a la exposición de nuestro trabajo.

1. Comité de Bioética de España

El Comité de Bioética de España (CBE) está adscrito al Ministerio de Sanidad del Gobierno Central. Es relativamente reciente si se lo compara con el de otros países europeos; fue aprobado en julio de 2007 y se constituyó el 22 de octubre de 2008. Está formado por doce miembros[2].

La importancia de este comité en el debate sobre la ley de la eutanasia en España es obvio, pues es el órgano consultivo del Gobierno de España en temas bioéticos. Sin embargo, no fue consultado con ocasión de la presentación de la Proposición de Ley, ya que, al no tratarse de una proposición hecha por el Gobierno sino por un grupo parlamentario, esta consulta no es preceptiva.

No obstante, considerando que la falta de informes resta riqueza a la hora de legislar sobre un tema de tanto impacto social y emocional, el CBE decidió elaborar, por iniciativa propia, tal y como había declarado en marzo de 2020, un informe «en el que se aborden las principales cuestiones bioéticas del debate acerca del final de la vida, para contribuir a enriquecer el que, más allá de las Cámaras, se ha planteado de manera ya intensa en la sociedad»[3].

2. La información acerca del CBE se puede consultar en http://www.comitedebioetica.es/ [ref. de 23 febrero 2021].

3. CBE, Declaración del Comité de Bioética de España sobre la tramitación parlamentaria de la reforma legal de la eutanasia y auxilio al suicidio [en línea] html [ref. de 23 febrero 2021] Disponible en: http://www.comitedebioetica.es/documentacion/index.php.

El informe[4] vio la luz el 6 de octubre de 2020, consta de cerca de 75 páginas y fue aprobado por unanimidad de los miembros del comité. Por otro lado, tras la aprobación definitiva de la LORE, el CBE también se pronunció acerca de los problemas que, en su opinión, suscita la regulación sobre la objeción de conciencia que en ella se contiene. Esto lo hizo a través de un informe con fecha del 21 de junio de 2021[5], que también comentaremos, pero más brevemente.

Empecemos, pues, con el informe de marzo de 2020. A la hora de definir eutanasia y suicidio asistido, este comité sigue las definiciones dadas en 2015 por la Organización Médica Colegial y la Sociedad Española de Cuidados Paliativos. El CBE entiende por eutanasia la «provocación intencionada de la muerte de una persona que padece una enfermedad avanzada o terminal, a petición expresa de ésta, y en un contexto médico»[6]. Por otro lado, se refiere al suicidio asistido como auxilio médico al suicidio, que define como «la ayuda médica para la realización de un suicidio, ante la solicitud de una persona enferma, proporcionándole los fármacos necesarios para que ella misma se los administre»[7].

La conclusión general del informe, y la posición del CBE ante una eventual despenalización de la eutanasia y del suicidio asistido tal como los ha definido, es que «existen sólidas razones para rechazar la transformación de la eutanasia y/o suicidio en un derecho subjetivo y en una prestación pública»[8], y ello por «falta de justificación, no solo ética y legal, sino también sanitaria y social»[9]. Hemos identificado tres argumentos principales sobre los que el CBE sustenta este posicionamiento, argumentos propios de una bioética personalista.

4. CBE, Informe del Comité de Bioética de España sobre el final de la vida y la atención en el proceso de morir, en el marco del debate sobre la regulación de la eutanasia: propuestas para la reflexión y la deliberación [en línea] html [ref. de 23 febrero 2021]. Disponible en: http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/Informe%20CBE%20final%20vida% 20y%20la%20atencion%20en%20el%20proceso%20de%20morir.pdf.

5. CBE, Informe del Comité de Bioética de España sobre la objeción de conciencia en relación con la prestación de la ayuda para morir de la ley orgánica reguladora de la eutanasia [en línea] html [ref. de 8 septiembre 2021]. Disponible en: http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/Informe%20CBE%20sobre%20la%20Objecion%20de%20Conciencia.pdf.

6. GRUPO DE TRABAJO «ATENCIÓN MÉDICA AL FINAL DE LA VIDA», Atención Médica al final de la vida: conceptos y definiciones, Apud: CBE, Informe del Comité de Bioética de España sobre el final de la vida, 12.

7. Ibid.

8. CBE, Informe del Comité de Bioética de España sobre el final de la vida, 73.

9. Ibid., 71.

El primero de ellos es de tipo ontológico y gira entorno a la relación que existe entre la defensa de la vida y la autonomía del paciente. Es el argumento más importante, puesto que en un debate sobre la legalización de la eutanasia como el que se ha suscitado en España, el CBE, desde el punto de vista bioético, identifica dos principios en litigio, «como son la protección de la vida, por un lado, y la autodeterminación individual, por el otro»[10].

El CBE se decanta por la idea del personalismo ontológico según la cual «la dignidad tiene un significado ontológico y es una cualidad intrínseca del ser humano»[11], que se posee por el mero hecho de pertenecer a la especie humana y no cambia en el tiempo. La vida del ser humano es un hecho en sí y es el presupuesto necesario para el ejercicio de los demás derechos, por lo que su defensa excede al mero reconocimiento de un derecho a la vida, sino que se basa en el valor intrínseco de su dignidad. De hecho, ni la Constitución Española ni el ordenamiento jurídico español reconocen un derecho a la vida, sino que regulan unas garantías de la vida para que ésta no venga dañada por ataques propios o de terceros[12].

El derecho a la vida, por tanto, no puede contener el valor negativo del derecho a la muerte. Esto sólo ocurriría aceptando un sentido subjetivo de la dignidad que la reduce a autodeterminación o libertad, lo que provoca ambigüedad y daría paso a una ética subjetivista a partir de la cual es imposible establecer ningún tipo de valor universal[13]. La vulnerabilidad del ser humano es lo que da sentido y contenido a la dignidad de la vida humana, de modo que, aunque el ser humano es autónomo, también es vulnerable, «por lo que debe ser protegido en muchas ocasiones por encima de sus propias decisiones»[14]. De este modo, el CBE llega a la convicción de que la autonomía de las personas no es absoluta y debe limitarse para impedir que su valor esté por encima del valor de la vida humana.

El segundo argumento contra la legalización de la eutanasia es de tipo práctico, y se refiere a la transformación que la legislación realizaría sobre el tejido social, pues la práctica eutanásica «no queda limitada en sus efectos al propio espacio privado del individuo»[15]. El documento se detiene extensamente en estas consecuencias sobre la realidad social, nosotros los resumiremos en dos ámbitos.

10. Ibid., 5.
11. Ibid., 20.
12. Cfr. Ibid., 15.
13. Cfr. Ibid., 16-17.
14. Ibid., 21.
15. Ibid., 73.

El primer ámbito es el de la profesión médica, la cual, con la aprobación de una ley que reconoce el derecho a la eutanasia y protocoliza el homicidio médico, queda transformada en su rol de proteger la vida humana y de resolver el problema de la salud[16]. Por un lado, se está obligando legalmente al médico a facilitar este derecho[17] aunque se salvaguarde la objeción de conciencia; de hecho, con el tiempo este cambio en el comportamiento médico se percibiría como aceptable, después sería enseñado como adecuado y acabaría practicándose como necesario[18]. Por otro lado, se da un poder al médico que antes no tenía, el de dar la muerte a un paciente, que, aunque con la voluntad de éste, deterioraría la relación de confianza entre médico y paciente[19].

El segundo ámbito que quedaría transformado es el del cuidado de las personas vulnerables y en situaciones especiales como la discapacidad, la enfermedad mental o la infancia, siendo la ancianidad un factor importante de vulnerabilidad en el caso español, debido a que en España el envejecimiento de la población crece más rápidamente que en el resto de países de la Unión Europea[20]. Aprobar una ley de este tipo, supondría quitar valor a la protección de la vida vulnerable, abriendo la puerta a prácticas abusivas cuyas fronteras son impredecibles, reduciendo a criterios de utilidad y económicos el cuidado de estas vidas, así como la responsabilidad sobre ellas[21].

Estos criterios proponen establecer estándares de calidad de vida según los cuales hay vidas que no merecen la pena ser vividas, lo que resuelve de forma sencilla y rápida los problemas éticos, pero resta importancia a los valores y derechos humanos en favor de la eficiencia, corriendo el riesgo de dar paso a una verdadera pendiente resbaladiza[22]. El CBE afirma que la profesión médica debe seguir la ética de la fragilidad, según la cual «la única respuesta positiva ante la fragilidad es el cuidado del vulnerable. […] Se trata de un deber natural que no se funda en la reciprocidad como tal, es un comportamiento altruista que tiene su origen en un deber natural de responsabilidad»[23].

El tercer, y último, argumento que hemos identificado, es que la compasión hacia quien está en situación extrema de enfermedad, no legitima, ni ética ni legalmente, una solicitud para acabar con la vida de una persona,

16. Cfr. Ibid., 37.
17. Cfr. Ibid., 36.
18. Cfr. Ibid., 37.
19. Cfr. Ibid., 37-38.
20. Cfr. Ibid., 67-68.
21. Cfr. Ibid., 73-74.
22. Cfr. Ibid., 43-46.
23. Ibid., 40.

sobre todo, teniendo en cuenta las capacidades actuales de los cuidados paliativos y sociosanitarios para aliviar el dolor físico y el sufrimiento psicológico del paciente y su entorno cuando son aplicados por profesionales bien formados[24]. Eso no significa negar que la compasión, entendida como una forma de percibir el sufrimiento del otro como propio, sea esencial para un buen acompañamiento en el final de la vida de una persona y humanizar así este momento[25].

Teniendo como base estos tres argumentos, el CBE hace una serie de propuestas frente a la despenalización de la eutanasia.

La primera de ellas es la lógica consecuencia del discurso hecho por el CBE, y es no despenalizar la eutanasia ni modificar el ordenamiento jurídico que regulaba los actos eutanásicos, porque «la mirada compasiva con la que […] debe ser apreciada la solicitud del sujeto que pide la eutanasia y/o auxilio al suicidio creemos que ya está recogida normativamente en nuestro Código Penal»[26]. Es una propuesta que nos parece original respecto a las propuestas de otras entidades, no por la propuesta en sí, sino por la argumentación que usa para justificarla. Veamos cómo lo hace.

Según el CBE, el artículo 143.4 del Código Penal (CP) en su redacción anterior a la LORE, de hecho, tenía en cuenta los casos singulares en los que «quizá no tiene sentido una condena efectiva de prisión o una condena como sería la de un homicidio»[27], pues el artículo, no prohibía la eutanasia o el auxilio médico al suicidio en sí, sino más bien la repetición de este acto, o, dicho de otro modo, su institucionalización[28]. En el contexto de enfermedad grave que conduce necesariamente a la muerte de la persona, o de padecimientos difíciles de soportar y permanentes, la eutanasia recibía con ese CP un tratamiento atenuado en las penas a aplicar con respecto al homicidio, lo que el CBE califica de benévolo y privilegiado[29].

El CBE considera que la legalidad previa a la LORE, encaja en la vía que han propuesto otros comités de bioética europeos (baste señalar como ejemplo los comités de Austria, 2015, y Francia, 2000) de la descriminalización anticipada de algunos casos concretos, en los que, en circunstancias trágicas, se haya ayudado a morir a una persona querida que lo pedía insistente-

24. Cfr. Ibid., 73.
25. Cfr. Ibid., 56.
26. Ibid., 74.
27. Ibid., 73.
28. Cfr. Ibid., 9.
29. Cfr. Ibid.

mente[30]. Además, consigue mantener la fuerte significación simbólica de la prohibición de las prácticas eutanásicas, que no es otra que la de proteger el valor de la vida frente a posibles ataques propios o de otros, dejando claro que «la descriminalización del suicidio no responde a que éste se hubiera vuelto moralmente aceptable»[31]. Sin embargo, el CBE no esconde que esta propuesta no está exenta de reservas, ya que no está libre de los mismos abusos a los que conduciría la legalización de la eutanasia[32].

El resto de propuestas se puede decir que son comunes a las de otras organizaciones que se oponen a la ley pro-eutanasia. Exige una efectiva universalización de los cuidados paliativos, pues son un derecho legal de todos los enfermos terminales o moribundos[33], sin embargo, en nuestro país «existen graves deficiencias que impiden que todos los ciudadanos que necesiten atención paliativa tengan garantizada dicha prestación»[34]. Estas deficiencias son, por ejemplo, la falta de una regulación de los cuidados paliativos común a todo el país, la insuficiente formación de los profesionales sanitarios y el no reconocimiento de una especialidad médica en cuidados paliativos en los planes de estudio[35], denuncias que ya había hecho el CBE en 2013[36]. Por último, exige que, en la sociedad española, se dé un debate bien informado sobre la eutanasia, las consecuencias de su legalización, el alivio del sufrimiento en el proceso de la muerte… pues «todavía no ha tenido lugar a pesar de la trascendencia de la materia»[37].

Queda una última cuestión, que tiene en cuenta el informe de CBE y que es importante dentro del debate de la despenalización de la eutanasia, porque se alega como justificación moral de algunos casos mediáticos de petición de

30. Cfr. Ibid., 71-72. Aquí, el CBE se refiere a las opiniones que al respecto publicaron los comités nacionales de bioética de Austria y de Francia el 9 de febrero de 2015 y el 27 de enero de 2000, respetivamente. Sobre este tema, cfr. BIOETHIKKOMMISSION, Sterben in Würde [en línea] html [ref. de 8 septiembre 2021]. Disponible en: https://www.bundeskanzleramt.gv.at/themen/bioethikkommission/publikationen-bioethik.html; COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ETHIQUE POUR LES SCIENCES DE LA VIE ET DE LA SANTÉ, Avis nº 63 sur Fin de vie, arrêt de vie, euthanasie [en línea] html [ref. de 8 septiembre 2021] Disponible en: https://www.ccne-ethique.fr/sites/default/files/publications/avis063.pdf.

31. Ibid., 23.

32. Cfr. Ibid., 73.

33. Cfr. Ibid., 51.

34. Ibid., 50.

35. Cfr. Ibid., 50-51.

36. Cfr. CBE, Atención al final de la vida: necesaria acreditación de los profesionales [en línea] html [ref. de 23 febrero 2021]. Disponible en: http://www.comitedebioetica.es/documentacion/index.php.

37. CBE, «Informe del Comité de Bioética de España sobre el final de la vida», 73.

eutanasia. Se trata de la cuestión de cómo actuar ante los casos de sufrimiento existencial refractario, es decir, personas cuya enfermedad les produce un sufrimiento tal, que no puede ser controlado por un tratamiento aplicado por personal competente y que no comprometa la conciencia del paciente[38].

Para algunos de estos casos, el CBE contempla protocolizar la posibilidad de la sedación paliativa[39], pero teniendo en cuenta que, debido a los problemas que plantea el diagnóstico de sufrimiento existencial y los abusos a que puede dar paso[40], exige también no caer en la arbitrariedad a la hora de protocolizar qué paciente está en tal situación o no[41], para lo que no escatima en dar unos principios generales, si bien sucintamente[42]. En cualquier caso, «un sufrimiento sin relación con un problema de salud no se puede considerar bajo responsabilidad médica»[43] y por tanto quedaría fuera de esta propuesta del CBE.

Siguiendo adelante, el CBE se ha pronunciado sobre la LORE tras su aprobación definitiva en el informe de junio de 2021, pero lo ha hecho atendiendo a un tema en particular, el ejercicio de la objeción de conciencia. Este informe, empieza exponiendo trazos generales de la objeción de conciencia atendiendo a aspectos como los tipos de objeción, su trato en la historia y la cabida del derecho a la objeción de conciencia en el ordenamiento jurídico español[44]. Pero vayamos a cuestiones más concretamente relacionadas con la LORE.

El CBE hace un ejercicio de interpretación del art. 16 de la LORE donde se regula la objeción de conciencia, interpretación con la que intentará responder, entre otras, a dos cuestiones discutidas y que parecen no quedar claras en el texto de la ley: quién es el sujeto titular del derecho a la objeción de conciencia y qué problemas causa la pretensión de la LORE de crear un registro nacional de profesionales sanitarios objetores de conciencia.

Respecto a la cuestión sobre la titularidad del derecho a la objeción, el CBE resuelve la cuestión diciendo que pueden declararse objetores no sólo los profesionales sanitarios que intervengan directamente en el acto eutanásico, es decir, médicos, enfermeras, farmacéuticos… sino que la titularidad del derecho incluye también a los profesionales que tengan obligación legal de intervenir en cualquiera de los aspectos relacionados con la eutanasia, como podría ser un simple administrativo. Lo argumenta diciendo que la eutanasia

38. Cfr. Ibid., 63.
39. Cfr. Ibid., 71.
40. Cfr. Ibid., 61.
41. Cfr. Ibid., 63.
42. Cfr. Ibid., 65-66.
43. Ibid., 62.
44. Cfr. CBE, Informe del Comité de Bioética de España sobre la objeción, 1-13.

no pude ser considerada un acto médico «porque no tiene como fin el beneficio de la salud del paciente, sino justamente lo contrario, su fin es acabar con la vida del paciente»[45], de modo que, hay que considerarlo un acto sanitario que involucra tanto a profesionales sanitarios como no sanitarios[46].

Además, en contra del tradicional argumento de que la objeción de conciencia es un derecho individual y no colectivo[47], el CBE sostiene que se trata de un derecho que se puede ejercer de forma colectiva, es decir, que, por ejemplo, un grupo de médicos o los empleados de un hospital en su conjunto podrían declararse objetores de conciencia ante la eutanasia, pues del mismo modo que se habla de la conciencia colectiva de un pueblo o una comunidad de personas, se puede hablar de la objeción de conciencia colectiva[48].

Por último, el CBE dedica un apartado del informe a los problemas que suscita la creación de un registro nacional de profesionales sanitarios objetores de conciencia, nosotros destacaremos sólo dos de esos problemas. En primer lugar, el CBE afirma que la objeción conciencia puede tener un carácter sobrevenido dependiendo de la situación y que también en esos casos se debe respetar la objeción, lo que es incompatible con la exigencia al objetor de tener que declarar su objeción con antelación con el fin de poder registrarla debidamente[49]. En segundo lugar, el CBE señala que el hecho de estar inscrito como objetor puede suponer, para el profesional sanitario, un estigma social por no estar dispuesto a obedecer la ley; además, el temor a que esto ocurra, podría suponer una coacción que afectaría a la libertad del profesional a la hora de decidir si quiere ejercer la objeción de conciencia o no[50].

2. COMITÉS Y CONSEJOS DEPENDIENTES DE ENTES PÚBLICOS

2.1. Observatori de Bioètica i Dret

El OBD es un centro agregado a la Universidad de Barcelona, que no se dedica sólo a la investigación sino también a la docencia de la bioética desde una perspectiva laica, impartiendo másteres y publicando su propia revista, *Bioética y Derecho*, desde el año 2004[51]. Fundado en 1995, ha sido dirigido desde

45. Ibid., 20.
46. Cfr. Ibid., 18-20.
47. Cfr. Ibid., 26.
48. Cfr. Ibid., 26-30.
49. Cfr. Ibid., 23.
50. Cfr. Ibid., 24.
51. La información del OBD se puede consultar en http://www.bioeticayderecho.ub.edu/es/historia [ref. de 25 febrero 2021].

entonces por su fundadora María Casado González, que además fue miembro del primer grupo del CBE en la etapa 2008-2012[52]. Nos parece interesante estudiar la posición de este observatorio, principalmente porque ha servido como inspiración para otros documentos como más adelante veremos.

En 2003 el OBD publicó el *Documento sobre la disposición de la propia vida en determinados supuestos: declaración sobre la eutanasia*[53], elaborado por el Grupo de Opinión del OBD y coordinado por la propia María Casado y Albert Royes. Es un texto de 54 páginas, que, como su título indica, contiene la declaración del OBD con una opinión favorable a la despenalización de la eutanasia en ciertos supuestos. Por otro lado, tras la aprobación de la LORE el OBD publicó *Análisis sobre el impacto normativo de los documentos del OBD relativos a la eutanasia y retos de futuro*[54], un texto más breve y entre cuyos autores figura de nuevo María Casado. Este segundo documento no se publicó para expresar los argumentos frente a la eutanasia, sino estrictamente para valorar si las propuestas hechas por el OBD en 2003 han sido incorporadas a la LORE o no. Oficialmente el OBD no se ha pronunciado más sobre la despenalización de la eutanasia, pero cabe destacar que sí lo han hecho, por ejemplo, algunos de los coordinadores de estos documentos[55].

El OBD sostiene que por eutanasia se entiende una acción en dos actos[56]. El primero está protagonizado por un enfermo que goza de voluntad libre y que «padece una enfermedad grave que conduciría necesariamente a su muerte o que le causa padecimientos permanentes y difíciles de soportar y es quien toma la decisión, éticamente legítima, de poner fin a su vida de manera apacible y digna»[57]. El segundo acto, es el del médico que hace efectiva la decisión del enfermo mediante una «intervención médica que proporciona la muerte de forma rápida, eficaz e indolora»[58]. Aunque aquí no lo diga explícitamente, hemos de entender que el suicidio asistido se incluye en estos actos[59].

52. Para un currículum de M. Casado cfr. http://www.bioeticayderecho.ub.edu/es/dra-maria-casado [ref. de 5 marzo 2021].

53. M. CASADO - A. ROYES (edd.), Documento sobre la disposición de la propia vida en determinados supuestos: declaración sobre la eutanasia, OBD, Barcelona 2003.

54. B. BÓRQUEZ - M. CASADO - M. CORCOY, Análisis sobre el impacto normativo de los documentos del OBD relativos a la eutanasia y retos de futuro, OBD, Barcelona 2021.

55. Cfr. por ejemplo M. CASADO, Una vez más sobre la eutanasia, in: Enrahonar 40-41 (2008) 113-121; A. ROYES, La eutanasia y el suicidio médicamente asistido, in: Psicooncología 2-3 (2008) 323-337.

56. Cfr. M. CASADO - A. ROYES (edd.), Documento sobre la disposición de la propia vida, 11.

57. Ibid.

58. Ibid.

59. Cfr. Ibid., 16.

Varios son los argumentos que el OBD usa para justificar la eutanasia así entendida. El principal de todos es del respeto de la autonomía del paciente que se expresa en la libre decisión del enfermo[60], pues la eutanasia es fruto de una decisión individual y autónoma que no lesiona derechos de otras personas, porque sólo afecta a las partes contenidas en la definición[61].

En España, se ha ido dando mayor reconocimiento legal al ejercicio de la autonomía del paciente, y este progreso debe culminar con la libre disposición de la propia vida en ciertos supuestos, lo que el OBD identifica con lo que comúnmente conocemos como eutanasia activa y voluntaria[62]. Sería lo propio de un Estado laico, como el español, que debe garantizar el derecho a la vida, pero no imponer que ésta sea vivida en toda circunstancia[63]. Incluso tendría cabida jurídicamente, puesto que el derecho a la vida protegido por la Constitución no es absoluto, de modo que debe ser ponderado en caso de entrar en conflicto con otros derechos, pues «no es posible situar en todos los casos el derecho a la vida por encima del de la libertad del individuo»[64].

El OBD también recurre al argumento de la compasión por quien sufre, que no significa paternalismo sino apelación a un modo solidario de las relaciones humanas. Aunque la regla general prohíbe la colaboración en la muerte de otro, existen excepciones que moralmente se deben aceptar cuando están ligadas a una solicitud libre y bajo ciertas garantías de la voluntariedad[65].

Este observatorio todavía esgrime dos argumentos más a los que dedica menos desarrollo. El primero, es que disponer de la propia vida es un tema clásico en la discusión ética, un debate que en España estaría ya maduro atendiendo a las fuentes que dicen que existe un consenso social mayoritariamente a favor de la despenalización de la eutanasia[66]. El segundo, es que la medicina tiene, entre otros objetivos, el de aliviar el sufrimiento de los enfermos con los medios adecuados que se tengan al alcance, de lo que se desprende un imperativo moral de evitar el sufrimiento innecesario o indeseado, cosa que se podría hacer con la eutanasia[67].

A la luz de todo esto, el observatorio recomienda que en España sea regulada la eutanasia, definida como un derecho del enfermo que el Estado debe

60. Cfr. Ibid., 12.
61. Cfr. Ibid., 9.
62. Cfr. Ibid., 8-9.
63. Cfr. Ibid., 12.
64. Ibid.
65. Cfr. Ibid., 9-10.
66. Cfr. Ibid., 7.
67. Cfr. Ibid., 15.

garantizar[68] y entendida como activa y voluntaria, «mediante la promulgación de una norma específica y pormenorizada que permita la colaboración del médico en la disposición de la propia vida en determinadas circunstancias»[69], por medio de un acto realizado por el médico, el propio paciente o un allegado[70]. La ley debería permitir aceptar una petición manifestada mediante un documento de voluntades anticipadas, vinculante para el médico[71],

La eutanasia de incapaces y niños no debería permitirse por presentar problemas que no se resuelven apelando a la obligación de respetar la autonomía, la autodeterminación y la libertad de elección, pero «es necesario aceptar una petición de eutanasia proveniente de un menor maduro»[72] por el principio del mejor interés del menor y para no interferir en el ejercicio de sus derechos fundamentales[73]. La propuesta es que los mayores de 16 años puedan decidir por sí mismos una vez escuchado el parecer de los padres, mientras que la petición de menores de entre 12 y 16 años debería ser aceptada por los padres[74].

Respecto a la LORE, el OBD considera que, en general, se han acogido todas estas recomendaciones en mayor o menor medida, y ciertamente es así, con la única excepción del reconocimiento del derecho a la eutanasia a los menores maduros. A este respecto, afirma que no haberlo hecho supone una vulneración de principios consagrados en el *Convención sobre los Derecho del Niño* de la ONU que España ha suscrito, como son el principio de no discriminación, de autonomía o del interés superior del niño, entre otros[75].

Por último, como el principal argumento del OBD en favor de la eutanasia es el respeto que se debe dar a la autonomía del paciente, el observatorio se ve en la obligación de advertir que la LORE no insiste suficientemente sobre la necesidad de que el médico que atienda y coordine una petición de eutanasia, no debe reunir ninguna característica que pueda suponer un impedimento a la realización normal de tal petición, cosa que no se produciría en el caso de la existencia, por ejemplo, de conflicto de intereses en el médico o que se tratase

68. Cfr. Ibid., 16.
69. Ibid., 13.
70. Cfr. Ibid., 16.
71. Cfr. Ibid., 17.
72. Ibid.
73. Cfr. Ibid., 13.
74. Cfr. Ibid., 17.
75. Cfr. B. BÓRQUEZ - M. CASADO - M. CORCOY, Análisis sobre el impacto normativo de los documentos del OBD, 9. Se refiere a la *Convención sobre los Derecho del Niño* aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989, firmado por España el 26 de enero de 1990 y ratificado el 30 de noviembre de ese año. Disponible en: https://www.boe.es/boe/dias/1990/12/31/pdfs/A38897-38904.pdf [ref. de 9 septiembre 2021].

de un médico objetor de conciencia[76]. Por ello, añade que le parece insuficiente la regulación que la LORE hace de la objeción de conciencia, exigiendo que se redacte con la máxima prontitud una ley «que regule la objeción de conciencia en el ámbito sanitario, a través de la cual se delimite con claridad su procedencia y se evite un uso pernicioso que la desvirtúe»[77].

2.2. Comités de bioética autonómicos

Los gobiernos autonómicos de España cuentan con sus propios comités de bioética y algunos de ellos se han pronunciado acerca de la despenalización de la eutanasia. Vamos a detenernos en los documentos de dos de estos comités, los de Cataluña y Andalucía.

El Comitè de Bioètica de Catalunya (CBC) tiene sus antecedentes más lejanos en una comisión asesora del departamento de salud del Gobierno de Cataluña que nace en 1991, a partir de 2005 ya funciona como entidad que asesora a todo el gobierno autonómico[78].

En 2006 publicó, por iniciativa propia, un informe bajo el título *Informe sobre la eutanasia y la ayuda al suicidio*[79], y su importancia viene porque fue tomado como justificación bioética de dos Proposiciones de Ley de eutanasia que el Parlamento de Cataluña presentó en las Cortes Generales de España en 2017[80] y 2019[81]. Entre los redactores se encuentran A. Royes, nombrado más arriba como coordinador de la declaración del OBD, y Victoria Camps, conocida autora española y catedrática emérita de Filosofía Moral y Política en la Universidad Autónoma de Barcelona, que entonces era presidenta del CBC y más tarde primera presidenta del CBE entre los años 2008-2012[82].

76. Cfr. Ibid.

77. Ibid., 5.

78. Para la historia del comité cfr. https://canalsalut.gencat.cat/ca/sistema-de-salut/el-sistema-de-salut-de-catalunya/ambits-dactuacio/comite-de-bioetica-de-catalunya/el-comite/que-fa-el-comite/#bloc5 [ref. de 25 febrero 2021].

79. CBC, Informe sobre la eutanasia y la ayuda al suicidio, Prous Science, Barcelona 2008.

80. Cfr. Proposición de Ley 125/000017. Proposición de Ley de reforma de la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, de despenalización de la eutanasia y la ayuda al suicidio (Orgánica). Presentada por el Parlamento de Cataluña, in: Boletín Oficial de las Cortes Generales (BOCG) Serie B (8 de septiembre de 2017) 1-4.

81. Cfr., Proposición de Ley. Proposición de Ley 125/000010 de reforma de la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, de despenalización de la eutanasia y la ayuda al suicidio (Orgánica) (corresponde al número de expediente 125/000016 de la XIII Legislatura). Presentada por el Parlamento de Cataluña, in: BOCG Serie B/16 (20 de diciembre de 2019) 1-4.

82. Para un currículum de V. Camps cfr. https://www.uab.cat/web/el-departament/victoria-camps-cervera-1260171817458.html [ref. de 25 febrero 2021].

Es un informe de más de 150 páginas en el que el CBC asume la declaración del OBD, como el mismo observatorio manifestó en 2010[83]. De hecho, se podría decir que se trata como de un desarrollo de dicha declaración, pues contiene casi las mismas conclusiones, líneas generales de argumentación y propuestas.

Define la eutanasia como

> las acciones realizadas por otras personas, a petición expresa y reiterada de un paciente que padece un sufrimiento físico o psíquico como consecuencia de una enfermedad incurable y que él vive como inaceptable, indigna y como un mal, para causarle la muerte de manera rápida, eficaz e indolora[84].

Y el suicidio asistido o auxilio al suicidio como

> la acción de una persona, que sufre una enfermedad irreversible, para acabar con su vida, y que cuenta con la ayuda de alguien más que le proporciona los conocimientos y los medios para hacerlo. Cuando la persona que ayuda es el médico, hablamos de suicidio médicamente asistido[85].

La argumentación para justificar éticamente la eutanasia y el auxilio al suicidio gira en torno a tres principios: el respeto a la dignidad, la autonomía y el bienestar del paciente; éste último lo relaciona con la compasión a tener por una persona con un sufrimiento que vive como insoportable[86]. De todas ellos, el primero es el fundamento principal de la justificación de la eutanasia.

La dignidad debe entenderse como capacidad de autogobierno y la autonomía como capacidad de autolegislarse, de modo que la autonomía es el contenido de la dignidad[87], o, dicho de otro modo, la autonomía sería como la expresión suprema de la dignidad humana. Hay, por tanto, una componente de subjetividad en este modo de entender la dignidad, ya que lo que la conforman son las convicciones personales, objetivos de vida, intereses… que, aunque pueden cambiar en el tiempo, deben ser protegidos en virtud del derecho a la vida, que no se referiría sólo a la integridad física sino también a la integridad moral[88].

83. Cfr. M. CASADO - A. ROYES (edd.), Repercusión e impacto normativo de los documentos del Observatorio de Bioética y Derecho sobre las voluntades anticipadas y sobre la eutanasia, Observatori de Bioètica i Dret, Barcelona 2010, 23.

84. CBC, Informe sobre la eutanasia, 92.

85. Ibid., 94.

86. Cfr. Ibid., 143.

87. Cfr. Ibid., 101-102.

88. Cfr. Ibid., 105.107.

La consecuencia es que «no poder decidir la muerte de acuerdo con las convicciones propias equivale a renunciar a un aspecto importante de la dignidad humana»[89]. De este modo, se concluye que despenalizar la eutanasia, sin obligar a nadie, es el modo de «reconocer que todo el mundo tiene derecho a llevar a cabo las decisiones más íntimas y personales relacionadas con su noción de dignidad y de autonomía personal»[90]. Para garantizar este derecho, así como el respeto a la dignidad humana, el CBC apela a la elasticidad que han de tener los ordenamientos jurídicos para incorporar los diferentes proyectos de vida de los ciudadanos de modo que posibiliten la convivencia y garanticen sus derechos[91].

Las recomendaciones del CBC para la despenalización legal de la eutanasia son detalladas, entre otras cosas, en cuanto a protocolos a seguir por el médico, la existencia y formación de comités de control o los métodos a utilizar en la práctica eutanásica[92]. Por lo demás, el informe hace recomendaciones muy parecidas a las de la declaración del OBD.

Hemos de destacar que este informe no fue aprobado por la unanimidad de los miembros del comité, hubo un voto particular de Joan Vidal-Bota argumentando que el texto no tiene en cuenta la realidad de datos que confirman que la legalización de la eutanasia supone menoscabar la tutela legal de los más débiles, y que reconocer el derecho a la eutanasia no atiende a la autonomía del médico y su deber de respetar la vida[93].

En 2019, el CBC fue instado por el Gobierno de Cataluña a revisar el informe y su posición al respecto de la despenalización, a lo que el comité respondió que consta la vigencia general del documento, de sus reflexiones y fundamentaciones, así como de la conveniencia de despenalizar la eutanasia y el suicidio asistido[94].

Tan es así, que tras la LORE el CBC emitió un pequeño documento en el que reafirma todo lo dicho, se trata del documento *Reflexions del Comitè de Bioètica de Catalunya i el Comitè d'Ètica de Serveis Socials de Catalunya sobre una possible negativa, en nom de l'ideari institucional, a l'aplicació*

89. Ibid., 101.

90. Ibid., 102.

91. Cfr. Ibid., 119-121.

92. Cfr. Ibid., 138-145.

93. Cfr. Ibid., 152.

94. Cfr. CBC, Proposta d'esmena a l'Informe sobre eutanàsia i ajuda al suïcidi [en línea] html [ref. de 26 febrero 2021]. Disponible en: https://canalsalut.gencat.cat/web/.content/_Sistema_de_salut/CBC/recursos/documents_tematica/Esmena-a-l-Informe-sobre-leutanasia-2019.pdf.

de la Llei reguladora de l'Eutanàsia[95]. Pero finalidad de este documento, no es precisamente exponer de nuevo los argumentos en favor de la eutanasia, sino que es aportar una reflexión acerca de la regulación de la objeción de conciencia en la LORE. Detengámonos un poco en lo que dice este texto.

El motivo de su publicación es la preocupación del CBC de que una petición de eutanasia que encaje en lo previsto por la LORE, sea denegada por un hospital o por un profesional sanitario apelando al ideario del centro sanitario, lo que supondría un ataque a la autonomía del paciente y a su derecho a la eutanasia[96]. A partir aquí, argumenta por qué esto no puede ser así.

En primer lugar, sostiene que la objeción es un derecho individual que sólo puede ejercer el médico en nombre propio y no en nombre de un ideario, por supuesto, mucho menos podría ejercerlo un centro sanitario en su conjunto[97]. Por ello, propone hacer todo lo posible para que los centros sanitarios cuyos idearios no aprueban la práctica de la eutanasia, no ejerzan presión sobre los médicos para que se nieguen a practicarla en tales centros[98].

En segundo lugar, la eutanasia es un derecho que se debe respetar por ley, lo que conlleva que, cuando una petición de eutanasia encaje en la LORE, no se pueda negar este derecho al solicitante en virtud de la objeción de conciencia. En el caso de conflicto irresoluble de valores, deben pesar siempre más los valores del paciente que pide la eutanasia, pues la negación de la eutanasia significaría obligarle a aceptar principios morales ajenos a los suyos[99]. Esto implica, por ejemplo, que todos los centros sanitarios y hospitales que trabajan dentro del Sistema Nacional de Salud, incluidos los privados y concertados con idearios propios, están obligados a ofrecer todas las prestaciones de dicho sistema, también la eutanasia[100].

Este modo de razonar supone para Joan Viñas, tal como lo expone en su voto particular a este documento, un modo de fundamentar la eutanasia que minusvalora a los objetores, pues se trata de defender la eutanasia a costa de la renuncia a sus principios por parte de sanitarios e instituciones, lo que

95. CBC, Reflexions del Comitè de Bioètica de Catalunya i el Comitè d'Ètica de Serveis Socials de Catalunya sobre una possible negativa, en nom de l'ideari institucional, a l'aplicació de la Llei reguladora de l'Eutanàsia [en línea] html [ref. de 9 septiembre 2021]. Disponible en: https://canalsalut.gencat.cat/web/.content/_Sistema_de_salut/CBC/recursos/documents_tematica/reflexions-possible-negativa-a-laplicacio-de-la-llei-reguladora-de-leutanasia.pdf.

96. Cfr. Ibid., 1.

97. Cfr. Ibid., 1-2.

98. Cfr. Ibid., 5.

99. Cfr. Ibid., 3-4.

100. Cfr. Ibid., 4-5.

supone una violación y una limitación de un derecho fundamental como es el de la objeción de conciencia[101].

Pasemos ya al caso andaluz. El Comité de Bioética de Andalucía (CBA) está adscrito a la Consejería de Salud de la Comunidad Autónoma de Andalucía. Fue creado por decreto autonómico en 2010, pero tiene sus antecedentes en la Comisión Autonómica de Ética e Investigación Sanitaria, que estaba activa desde 2002[102]. Esta comisión publicó en 2008 un documento titulado *Ética y muerte digna*[103] a petición del Gobierno de Andalucía y como respuesta a la consulta que éste le hizo porque tenía intención de impulsar la ley autonómica que regulara la atención y la dignidad de los procesos al final de la vida[104]. Una ley que vio la luz en 2010[105] y que se convirtió en la primera que se aprobó en España en este sentido; es por ello que nos parece interesante detenernos en el texto.

Esta extensa publicación, casi 170 páginas, se tomó como modelo para documentos emitidos por otros comités de bioética autonómicos que fueron consultados en el mismo sentido que el andaluz. No trata principalmente sobre una toma de postura acerca de la despenalización de la eutanasia, pero, propone unos elementos a tener en cuenta en el debate sobre la misma y su despenalización.

Además, el CBA, también quiso hacer unas observaciones acerca del ejercicio de la objeción de conciencia ante la eutanasia a la luz de la LORE, lo que hizo a través del documento *Objeción de conciencia en eutanasia y suicidio asistido*[106]. Se trata de un informe de 17 páginas publicado en abril de 2021.

Abordemos el primero de los documentos. Para empezar, sitúa el debate en el contenido que se debe dar a la expresión derecho a la muerte digna, y en concreto lo centra en el punto que, a su parecer, suscita mayor descuerdo, es decir, «si el derecho a la dignidad de la muerte incluye o no el derecho de un paciente a pedir a otra persona […] que acabe con su vida de una manera inmediata y efectiva»[107].

101. Cfr. Ibid., 8.

102. Para la información sobre el CBA cfr. https://bioetica-andalucia.es/3-comites-de-etica/3-1-comite-bioetica-andalucia-cba/ [ref. de 26 febrero 2021].

103. CBA, Ética y muerte digna, Junta de Andalucía. Consejería de Salud, Sevilla 2008.

104. Cfr. Ibid., 10-11.

105. Ley 2/2010, de 8 de abril, de Derechos y Garantías de la Dignidad de la Persona en el Proceso de la Muerte, in: Boletín Oficial de la Junta de Andalucía 88 (7 de mayo de 2010) 8-16.

106. CBA, Objeción de conciencia en eutanasia y suicidio asistido [en línea] html [ref. de 9 septiembre 2021]. Disponible en: https://bioetica-andalucia.es/wp-content/uploads/2021/07/InformeOC_CBAF.pdf.

107. CBA, Ética y muerte digna, 23.

Después, exige una clarificación de los términos, proponiendo que no se apliquen adjetivos para referirse a la eutanasia[108]. Para ello define la eutanasia como la

> actuación de un profesional sanitario que produce de forma deliberada la muerte de su paciente con una enfermedad irreversible, porque éste, siendo capaz, se lo pide de forma expresa, reiterada y mantenida, por tener una vivencia de sufrimiento derivada de su enfermedad que experimenta como inaceptable, y que no se ha conseguido mitigar por otros medios[109].

El suicidio asistido lo define como la

> actuación de un profesional sanitario mediante la que proporciona, a petición expresa y reiterada de su paciente capaz, con una enfermedad irreversible que le produce un sufrimiento que experimenta como inaceptable y que no se ha conseguido mitigar por otros medios, los medios intelectuales y/o materiales imprescindibles para que pueda terminar con su vida suicidándose de forma efectiva cuando lo desee[110].

En cuanto a una posible despenalización, y como tercer elemento que aportar al debate, concluye que «no parece existir por el momento consenso suficiente para aceptar éticamente las prácticas eutanásicas, que además es una práctica considerada como delictiva en el Código Penal»[111]. Pero insiste en que con esto el debate no queda concluido, porque, si las condiciones cambian, tal vez en un futuro se pudiera dar el paso de la despenalización.

Por tanto, el principal escollo de la discusión sobre la despenalización no es si es aceptable o no éticamente una solicitud de eutanasia, porque desde una bioética laica, entendida como la que sigue los principios clásicos del principialismo, es perfectamente legítimo por el principio de autonomía. El problema principal sería dilucidar qué obligaciones generaría un derecho a la eutanasia en los profesionales, instituciones sanitarias y la sociedad en general[112].

Ante una eventual despenalización de la eutanasia, propone dos vías de justificación ética[113]. La primera la identifica con la vía que habrían tomado países como Holanda, Bélgica o Luxemburgo, que es aceptar que provocar la muerte a un paciente no va en contra del principio de no maleficencia, es decir, asumir que, aunque el fin del médico es proteger la vida del paciente,

108. Cfr. Ibid., 35.
109. Ibid., 148.
110. Ibid.
111. Ibid., 130.
112. Cfr. Ibid., 120.
113. Cfr. Ibid. 121-123.

este fin puede llevar a la paradoja de quitarle la vida. La segunda vía es la de la excepción, según la cual se admite que la prohibición de matar al paciente se incluye en el principio de no maleficencia, pero en situaciones concretas de sufrimiento extremo, el mal menor es quebrantar esa prohibición.

Demos ahora un paso adelante y veamos qué dice el CBA en su informe sobre la objeción de conciencia, cuya mayor aportación es, a nuestro juicio, que lanza una propuesta de aclaración sobre quién puede objetar ante una petición de eutanasia según la LORE, ya que parece no quedar claro en el art. 16 de la ley. En ese artículo se afirma que sólo pueden objetar los profesionales sanitarios directamente implicados en el proceso eutanásico, sin especificar quiénes son exactamente esos profesionales o en qué parte del proceso deben participar para considerar que están directamente implicados. Esto crea una confusión, que el CBA intenta dilucidar.

Para este comité, la LORE, con la pretensión de garantizar el acceso a la eutanasia y evitar obstáculos a la ley ajenos a la libertad de conciencia de los profesionales, hace una interpretación restrictiva de la posibilidad de la objeción de conciencia[114]. De este modo concluye que no pueden objetar los profesionales cuya labor sea imprescindible para que se ejecute la eutanasia, como sería el caso del médico consultor que contempla la LORE, sino sólo los que practicarían directamente en el acto eutanásico. El CBA lo expresa del siguiente modo:

> La ley sólo reconoce el derecho a la objeción de conciencia a profesionales sanitarios que participen de forma directa e inmediata en la prestación, esto es, en el acto propiamente dicho de la eutanasia o el suicidio médicamente asistido, y no al resto del personal que de alguna manera haya tenido alguna participación en el proceso que conduce a la prestación de ayuda para morir[115].

Más allá de esto, el CBA hace una serie de recomendaciones para la declaración de objeción de conciencia, por ejemplo, acerca de cómo hacer la comunicación de la objeción o su incorporación en el registro nacional de profesionales sanitarios objetores de conciencia[116].

Para finalizar con este punto, ampliemos ahora el horizonte a lo dicho por ambos comités sobre la despenalización de la eutanasia. Podemos decir que la argumentación de fondo a favor de la eutanasia es la misma, es posible que las personas cambien, a lo largo del tiempo, de paradigma para la valoración moral sobre la eutanasia y la percepción de la dignidad humana. Pero

114. Cfr. CBA, Objeción de conciencia, 11-12.
115. Ibid., 12-13.
116. Cfr. Ibid., 15-17.

mientras en el caso catalán se habla de una modificación en los individuos concretos, en el andaluz se habla de un cambio de toda una sociedad, o al menos de una parte suficientemente grande como para que se legitime una ley como la de la eutanasia.

3. Otras asociaciones, institutos y observatorios

3.1. Institut Borja de Bioètica

El Institut Borja de Bioètica (IBB), es un importante centro privado dedicado a la investigación y docencia bioética fundado en 1976, primero vinculado a la Facultad de Teología de Cataluña, después como fundación privada constituida en 1985 y actualmente integrado en la universidad jesuita Ramón Llul, en Esplugues de Llobregat (Barcelona)[117]. Fue fundado entorno a la figura de Francesc Abel (1933-2011), jesuita pionero de la bioética española y europea, considerado por algunos como el puente europeo de la bioética americana, pues gozó de una estancia en el Kennedy Institute donde contactó con autores de la talla de E. Pellegrino[118].

En el año 2005, siendo Francesc Abel todavía director del instituto y presidente de la fundación, la revista del IBB, *Bioètica & debat*, publicó un número monográfico sobre la eutanasia en el que se incluía el artículo titulado *Hacia una posible despenalización de la eutanasia: Declaración del Institut Borja de Bioètica (URL)*[119]. Es un breve documento con el que el IBB hizo público su postura oficial sobre la eutanasia y su posible despenalización, con el fin de contribuir al debate público[120]. La tesis que se expone es la de una defensa del valor ético de la vida admitiendo la eutanasia como excepción bajo algunos supuestos, lo que justificaría su despenalización[121].

El IBB también se encuentra en la postura de no adjetivar la eutanasia para evitar confusiones en el debate, y la define extensamente como

> toda conducta de un médico, u otro profesional sanitario bajo su dirección, que causa de forma directa la muerte de una persona que padece una enfermedad

117. Para la información del instituto Cfr. https://www.iborjabioetica.url.edu/es/el-institut-borja-de-bioetica [ref. de 27 febrero 2021].

118. Cfr. P. SCHOTSMANS, Francesc Abel, s.j.: fundador de la bioética europea, in: Bioètica & debat 65 (2012) 3.

119. IBB, Hacia una posible despenalización de la eutanasia: Declaración del Institut Borja de Bioètica (URL), in: Bioètica y debat 39 (2005) 1-7.

120. Cfr. Ibid., 5.

121. Cfr. Ibid., 3.

> o lesión incurable con los conocimientos médicos actuales que, por su naturaleza, le provoca un padecimiento insoportable y le causará la muerte en muy poco tiempo. Esta conducta responde a una petición expresada de forma libre y reiterada, y se lleva a cabo con la intención de liberarlo de este padecimiento, procurándole un bien y respetando su voluntad[122].

Por tanto, entre los supuestos de la eutanasia se excluye deliberadamente al suicidio asistido y los casos de enfermedades que, aunque irreversibles, no conducen próximamente a la muerte. El IBB insiste en la necesidad de la existencia de la petición, expresa o mediante documento, excluyendo así los casos en los que el enfermo no haya expresado nada al respecto[123].

El IBB expone que la vida es un don que recibe el ser humano y que debe ser cuidado, es por ello que su fin se debe afrontar con lucidez y responsabilidad. ¿Qué legitima, pues, la eutanasia? No se puede pensar que la vida pueda limitar la existencia de una persona, entonces «esta lucidez y responsabilidad pueden significar una firme decisión de anticipar la muerte ante su irremediable proximidad y la pérdida extrema y significativa de la calidad de vida»[124].

Se trata, por tanto, de un argumento basado en dos elementos: la calidad de vida y la autonomía. Una autonomía que debe actuar responsablemente buscando el cuidado de la vida, pero que paradójicamente puede conducir a la eliminación de la misma. Esta autonomía se debe respetar para garantizar que se actúa conforme a la voluntad del paciente.

Sin hacer propiamente recomendaciones concretas para la despenalización, el IBB expone algunas premisas a tener en cuenta al hacerlo. Sería fundamental, por ejemplo, garantizar un apoyo afectivo y sanitario de calidad a los enfermos que se enfrentan a la muerte, cosa que no ocurre en el Estado español, pues «es aún minoritaria la asistencia a los enfermos en fase terminal con un adecuado tratamiento del dolor y del sufrimiento (unidades de cuidados paliativos)»[125]. En otro orden de premisas, el IBB exige una revisión ética de los casos de eutanasia antes y después de practicarla por parte de un comité de ética asistencial[126], algo que incluye la actual Proposición de Ley.

Nos parece interesante destacar una observación que hace el IBB sobre la expresión morir dignamente, pues creemos que no suelen hacerla, al me-

122. Ibid., 1.
123. Cfr. Ibid., 5.
124. Ibid., 3.
125. Ibid., 4.
126. Cfr. Ibid., 5.

nos de modo tan explícita, otras entidades favorables a la despenalización. Aunque haya «elementos médicos, psicológicos, sociales y espirituales que pueden objetivar este concepto»[127], el IBB no esconde la gran subjetividad que encierra la expresión y, en contra de los que quieren asociar la expresión exclusivamente a la eutanasia, deja claro que también «se puede morir dignamente sin que se haya practicado la eutanasia, y, al contrario, se puede solicitar esta práctica y no morir dignamente»[128].

Sólo nos queda preguntarnos si esta postura ante la eutanasia del IBB sigue vigente, y la respuesta es para nosotros un poco ambigua. El IBB no se ha manifestado más a título individual, pero sí se ha unido a una declaración del 15 de febrero de 2021 contraria a la despenalización de la eutanasia redactada por el Grupo de Bioética de UNIJES (Universidades Jesuitas) y que el mismo instituto ha publicado en su página web oficial [129]. El IBB forma parte de este grupo por estar integrado en la universidad jesuita Ramón Llull, junto con otras universidades de prestigio como la Universidad Pontificia de Comillas.

El grupo manifiesta comprender el deseo de morir de algunas personas en situaciones dramáticas, «pero nuestra comprensión y compasión no nos lleva a pensar que lo mejor es que sus deseos de morir sean atendidos y se conviertan en un derecho»[130].

Según dicho documento, la eutanasia no es una solución a las situaciones de dolor y sufrimiento al final de vida, sino que, más bien, no favorece a las personas vulnerables, no ayuda a la medicina ni a los médicos y tiene un efecto devastador sobre los cuidados paliativos. Por otro lado, considera que la Proposición de Ley hecha en el Parlamente de España no es una ley dialogada ni está siendo demandada socialmente, además de que «se aprueba en un momento donde la participación de la ciudadanía está muy limitada por la pandemia y en un contexto de intereses y alianzas políticas más que de escucha de los que más sufren»[131].

127. Ibid., 6.

128. Ibid., 7.

129. GRUPO DE BIOÉTICA DE UNIJES, Reflexiones en torno a la Proposición de Ley sobre eutanasia aprobada por el Grupo de Bioética de UNIJES (Universidades Jesuitas) [en línea] html [ref. de 27 febrero 2021]. Disponible en: https://www.iborjabioetica.url.edu/es/comunicacio/noticies/reflexiones-en-torno-la-proposicion-de-ley-sobre-eutanasia-aprobada-por-el-grupo-de-bioetica-de-unijes-universidades-jesuitas.

130. Ibid.

131. Ibid.

3.2. Instituciones contrarias y sin excepciones a la eutanasia

En el panorama español existe también una serie de instituciones bioéticas que se han manifestado no sólo en contra de la despenalización de la eutanasia, sino que además no aceptan ningún tipo de excepción que justifique la eutanasia. Generalmente, se trata de organizaciones de inspiración personalista que asumen como valor supremo de la bioética la dignidad del ser humano, la cual se entiende que se mantiene intacta y constante desde la concepción del ser humano hasta su muerte natural. Nosotros vamos a referirnos a tres de estas entidades que han publicado declaraciones acerca de la despenalización de la eutanasia: la Associació Catalana d'Estudis Bioètics, la Asociación Española de Bioética y Ética Médica y el Observatorio de Bioética de la Universidad Católica de Valencia.

La Associació Catalana d'Estudis Bioètics (ACEB) fue fundada y se localiza en Sant Cugat del Vallés (Barcelona). Entre sus miembros cabe destacar a Joan Vidal-Bota, autor del voto particular del informe del CBC y presidente de ACEB entre los años 2002-2012[132]. En el año 2006, la ACEB publicó, a modo de declaración, un documento en la revista *Cuadernos de Bioética* titulado *Razones para el «sí» a la vida y del «no» a la eutanasia*[133], texto que sigue publicado íntegramente y sin fecha en su página web oficial bajo el título *Razones para el «no» a la eutanasia*[134].

Con sede social en Madrid, la Asociación Española de Bioética y Ética Médica (AEBI) es una organización privada con más de 25 años de historia que cuenta además con la publicación de su propia revista *Cuadernos de Bioética*. Entre sus miembros se encuentran personalidades de la bioética española de la talla de Natalia López de Moratalla[135]. En 2018 hizo un comunicado institucional sobre la eutanasia[136], que después, de algún modo, se desarrolló a través de una nota del editor en el número 98 de *Cuadernos de*

132. Para conocer la ACEB cfr. http://bioetica.cat/sobre-nosaltres/qui-som/?lang=es [ref. de 27 febrero 2021].

133. ACEB, Razones para el «sí» a la vida y del «no» a la eutanasia, in: Cuadernos de Bioética 60 (2006) 247-257.

134. ACEB, Razones para el «no» a la eutanasia [en línea] html [ref. de 27 julio 2021]. Disponible en: http://bioetica.cat/razones-para-el-no-a-la-eutanasia/.

135. Para mayor información sobre AEBI cfr. http://aebioetica.org/ [ref. de 1 marzo 2021]. Por cuanto respecta a Natalia López de Moratalla, es catedrática emérita de la Universidad de Navarra en España, forma parte del CBE y ha sido presidenta de AEBI. Sus publicaciones son muy numerosas, una bibliografía completa se puede consultar en https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=591253 [ref. de 8 septiembre 2021].

136. AEBI, Conclusiones de la Jornada Anual de AEBI y Comunicado de AEBI sobre la Eutanasia [en línea] html [ref. de 1 marzo 2021]. Disponible en: http://aebioetica.org/archivos/Conclusiones_y_comunicado_final.pdf.

Bioética firmada por Luis Miguel Pastor[137], editor de la revista y presidente de AEBI. Más adelante, entre diciembre de 2020 y enero de 2021, la AEBI ha reafirmado por tres veces lo ya declarado anteriormente[138].

El Observatorio de Bioética (OB) está insertado en el Instituto Ciencias de la Vida de la Universidad Católica de Valencia. Es un observatorio que cuenta con su propio máster en bioética y que se caracteriza por una alta actividad en la difusión de noticias relacionadas con la bioética, sobre todo a través de su página web y las redes sociales[139]. En diciembre de 2020, junto a la Universidad Católica de Valencia, firmó un breve manifiesto en contra de la práctica de la eutanasia y el suicidio asistido[140]. En este caso, el perfil bioético es un personalismo claramente inspirado en la tradición católica, tal como lo demuestran las citaciones del Magisterio que contiene el manifiesto.

Lo primero que llama la atención de todos estos textos, es que ninguno da una definición formal de eutanasia. Parece claro que el objetivo principal no es hablar de qué es la eutanasia, sino sólo exponer los argumentos en contra de su práctica y despenalización, porque la eutanasia en todas sus modalidades es intrínsecamente mala y no hay nada que la justifique.

Dos son las razones principales de esta valoración de la eutanasia. Primero, porque «nunca hay motivo que justifique la directa eliminación de un ser humano»[141], y segundo, porque quitar la vida no es una solución médica al sufrimiento y al dolor de las personas enfermas, pues la intención es eliminar la vida del enfermo, acción que «se llamaba, se llama y debería seguir llamándose *homicidio*»[142].

137. L. M. PASTOR, Nota del editor: eutanasia y bioética, in: Cuadernos de Bioética 98 (2019) 11-17.

138. AEBI, Comunicado de la Junta de la Asociación Española de Bioética y Ética Médica (AEBI) en relación con la Proposición de Ley presentada por el PSOE en el congreso de diputados sobre la Eutanasia [en línea] html [ref. de 1 marzo 2021]. Disponible en: http://aebioetica.org/archivos/ComunicadoAEBIEutanasia-2020.pdf; Comunicado de AEBI sobre la Ley orgánica de la Eutanasia [en línea] html [ref. de 1 marzo 2021] Disponible en: http://aebioetica.org/archivos/comunicado-eutanasia-LO.pdf; AEBI ante la aprobación por el Congreso de los Diputados de la Ley Orgánica de Regulación de la Eutanasia [en línea] html [ref. de 1 marzo 2021]. Disponible en: http://aebioetica.org/archivos/Declaracion_14_1_2021.pdf.

139. Para conocer el perfil del OB cfr. https://www.observatoriobioetica.org/quienes-somos [ref. de 1 marzo 2021].

140. Cfr. OB, Manifiesto de la Universidad Católica de Valencia en relación con la Ley de la Eutanasia [en línea] html [ref. de 16 febrero 2021]. Disponible en: https://www.observatoriobioetica.org/2020/12/manifiesto-del-observatorio-de-bioetica-en-relacion-con-la-ley-de-la-eutanasia/34732.

141. L. M. PASTOR, Nota del editor, 13.

142. ACEB, Razones para el «sí» a la vida, 247.

En el plano práctico de la moral, la eutanasia «no acabará con las perplejidades de la vida, ni de la muerte, ni con las dudas de conciencia de los médicos, de los pacientes y de los familiares»[143], por lo que abordar el sufrimiento del enfermo con ella «es ante todo, un fracaso del sistema asistencial, pero también de la sociedad en general»[144].

Frente a quienes defienden la conveniencia de la eutanasia, rechazan los argumentos más esgrimidos por éstos: el consenso social y político, la dignidad de la vida humana entendida subjetivamente y el respeto a la autonomía de la persona.

En cuanto al consenso social, dicen que el consenso en el poder legislativo no avala que la legislación sea fuente de verdad, pues los derechos humanos no se basan en el consenso social[145]. Para la ACEB, por ejemplo, es importante diferenciar el plano político del plano moral, pues al primero corresponde regular las relaciones entre personas y defender lo bienes comunes y los derechos, no corresponde hacer bueno al hombre a través de leyes civiles, este es el papel de la moral[146]. Además, niegan el argumento de que en España exista una amplia mayoría social a favor de estas prácticas, pues las encuestas en que se basan para sostener esta afirmación «ofrecen resultados diversos, fundamentalmente debido a la manipulación de las preguntas que se incluyen»[147].

Por cuanto respecta a la dignidad humana, sostienen que ninguna vida carece de ella ni de valor, sea cual sea la situación en la que se encuentre. «La protección legal de la vida humana tiene que ser incondicional y abarcar el entero ciclo vital»[148], puesto que se trata de «un bien necesario no sólo para ser libre, sino para ser persona que actúa siempre respecto a la dignidad que ésta tiene»[149].

Por otro lado, la autonomía personal no es absoluta, puesto que el ser humano es relacional por naturaleza. Por ello el derecho a morir no está contenido en la Constitución Española[150]. Esto tiene sus consecuencias jurídicas, pues, por el principio del respeto a la autonomía, «una situación concreta, por muy dramática que sea, no puede elevarse como norma, máxime si ade-

143. Ibid., 248.
144. OB, Manifiesto de la Universidad Católica de Valencia.
145. Cfr. ACEB, Razones para el «sí» a la vida, 248.
146. Cfr. Ibid., 254.
147. OB, Manifiesto de la Universidad Católica de Valencia.
148. AEBI, AEBI ante la aprobación por el Congreso de los Diputados.
149. L. M. PASTOR, Nota del editor, 17.
150. Cfr. ACEB, Razones para el «sí» a la vida, 248-249.

más conlleva consecuencias negativas para el bien común. […] Una opción personal no puede universalizarse en un pretendido derecho que obligue a otros a matar»[151].

Y es que el deterioro del bien común, sería otro de los argumentos en contra, porque aprobar la ley «abrirá una puerta a una "pendiente resbaladiza" de consecuencias impredecibles»[152]. Por atajar el problema de los casos extremos se provocarían otros muchos problemas a nivel social como ha ocurrido en el caso holandés[153], llegándose así a generalizar el concepto de la eutanasia y su práctica a otras situaciones y enfermedades, acabando por sustituir la medicina por la eutanasia[154].

En el ámbito médico, una despenalización menoscabaría el bien común, pues comportaría un detrimento de la confianza en la profesión médica y su deshumanización, así como un freno al progreso médico[155]. Insisten en que matar o ayudar al suicidio no es un acto médico y que, en consecuencia, «nunca puede ser un deber médico provocar la muerte o ayudar al suicidio de una persona»[156].

La alternativa a la eutanasia debería ser la humanización de la muerte con una medicina paliativa eficaz con el control del dolor y el alivio del sufrimiento, y que acepte que en algún momento hay que dejar morir, que no es lo mismo que matar. Despenalizar la eutanasia cuando estos cuidados no están garantizados como un derecho ni muchas veces realizados por sanitarios específicamente preparados, como sería el caso español, es una negligencia que causa injusticia social, porque se opta por acabar con una vida sin ofrecer la posibilidad de elegir entre la eutanasia y los cuidados paliativos[157].

Para finalizar, decir que, en sus documentos más actuales, la AEBI concuerda con el Grupo de Bioética de UNIJES en que no se comprende el hecho de impulsar una ley que da cobertura legal a la muerte deliberada de las personas en un contexto de pandemia en el que «todos consideramos la vida un bien preciado y frágil, que hay que proteger delicadamente»[158].

151. AEBI, Conclusiones de Jornada Anual de AEBI.

152. OB, Manifiesto de la Universidad Católica de Valencia.

153. Cfr. Ibid.

154. Cfr. ACEB, Razones para el «sí» a la vida, 251-253.

155. Cfr. Ibid., 249-250.

156. AEBI, AEBI ante la aprobación por el Congreso de los Diputados.

157. Cfr. ACEB, Razones para el «sí» a la vida, 256-257; AEBI, Conclusiones de Jornada Anual de AEBI; OB, Manifiesto de la Universidad Católica de Valencia.

158. AEBI, Comunicado de AEBI sobre la Ley orgánica de la Eutanasia.

CONCLUSIÓN

Hemos analizado a través de más de veinte documentos la opinión acerca de la despenalización de la eutanasia de un total de ocho entidades, creemos que es suficiente para hacernos una idea general de las distintas posturas existentes en el campo de la bioética española, a favor o en contra, y de los argumentos utilizados. Veamos ahora las conclusiones que podemos sacar de todo esto, lo haremos atendiendo a varios aspectos del debate.

La primera conclusión que queremos hacer notar es que la despenalización de la eutanasia es un tema que crea controversia en España, no hay más que ver la cantidad de manifestaciones que existen al respecto. No obstante, hemos echado de menos más publicaciones por parte de organizaciones dependientes de entes públicos, sobre todo más informes de los comités de bioética autonómicos, pues, recordemos que en algunos Parlamentos Autonómicos ha habido intentos de elevar instancias o Proposiciones de Ley a las Cortes Generales de España para despenalizar la eutanasia.

Como segunda conclusión, si nos centramos en qué se entiende por eutanasia y suicidio asistido, observamos varios fenómenos que merecen ser destacados. El primero es que, aunque se insiste en rechazar la adjetivación del concepto eutanasia para que haya un único lenguaje y favorecer de este modo el debate, cada organización da su propia definición, y algunas muy distintas a las otras. El IBB, por ejemplo, excluye expresamente de su definición el suicidio asistido, mientras que el OBD lo incluye implícitamente. Y es que el concepto del suicidio asistido es el que más variedad de nombres y adjetivos recibe: auxilio médico al suicidio, suicidio médicamente asistido o auxilio al suicidio.

Por otro lado, las organizaciones contrarias a la despenalización, o bien no dan definiciones, o bien las dan mucho menos elaboradas y en términos generales, e incluso coincidentes. Parece que, como su rechazo a la despenalización no contempla excepciones, no necesitan incluir detalles que den a entender en qué casos sería lícita la eutanasia.

Para la tercera conclusión nos fijamos en el posicionamiento frente a la despenalización. A la luz de los textos podemos identificar varios niveles, los veremos de menor a mayor aceptación de la despenalización. Un primer nivel sería el de los que rechazan sin excepción la eutanasia, como son la AEBI, la ACEB y el OB. En un segundo nivel estaría el CBE, que está en contra de la despenalización, pero introduce en el debate el elemento de la descriminalización anticipada. El tercer nivel corresponde al IBB, que habla de despenalizar únicamente la eutanasia y como una excepción al deber del cuidado

de la vida, sin despenalizar el suicidio asistido. En el cuarto y último nivel se encontrarían las entidades a favor de la eutanasia y el suicidio asistido bajo ciertos supuestos, que son el resto de las que hemos estudiado.

Resulta curioso observar cómo todas las entidades que están en contra y sin excepciones pertenecen al ámbito privado, mientras que la gran mayoría de las entidades a favor pertenecen o dependen del sector público. Puede que sea por su insistencia en hablar de una bioética laica. Los supuestos que contemplan para la despenalización están más o menos claros: capacidad del paciente, petición expresa y mantenida en el tiempo, enfermedad grave e incurable, padecimientos permanentes que se viven como insoportables, intervención médica… Sin embargo, hay aspectos en los que parece que no haya unanimidad, como son, por ejemplo, la necesidad de que exista la cercanía de la muerte, así lo sugieren el OBD o el IBB, o la posibilidad de aceptar las peticiones de eutanasia de los menores maduros, de los que sólo habla el OBD.

La cuarta conclusión se refiere a los argumentos usados a favor o en contra de la despenalización de la eutanasia. Constatamos la dificultad de que en este debate se pueda llegar a una solución de consenso, pues algunos de los argumentos se pueden usar a favor o en contra dependiendo de la concepción antropológica de la cual se parta, de la idea de dignidad que subyace e incluso del significado que se dé a la obligación que tiene el médico de aliviar el sufrimiento del paciente.

Por supuesto, los grandes argumentos a favor de la despenalización son la compasión por el que sufre extremamente y el respeto a la autonomía del paciente, que por la autodeterminación está íntimamente relacionada con su dignidad como persona. Los grandes argumentos en contra serían: la defensa de la vida del paciente en base al respeto a una dignidad de la persona que se concibe como intrínseca e invariable en el tiempo; el deterioro, fruto de la despenalización, del bien común y la transformación social y de la profesión médica; así como la injusticia social que supone reconocer un derecho a la eutanasia cuando los cuidados paliativos todavía no llegan a todos los que los necesitan.

Atendiendo a la variable geográfica, una quinta conclusión sería que el debate sobre la eutanasia es intenso en Cataluña. Esto se concluye de la variedad y cantidad de entidades que se han pronunciado en el ámbito de esta comunidad autónoma, así como de las dos Proposiciones de Ley que se elevaron desde el Parlamento de esta región al Congreso de los Diputados. El documento más antiguo que hemos visto es del año 2003, del OBD, lo que nos hace pensar que el debate está vivo desde hace al menos dos décadas.

En sexto y último lugar, refirámonos a las reacciones a la LORE. Teniendo en cuenta su alta actividad en el debate, esperábamos mayor número de reacciones por parte de estas entidades. Sorprende que la gran mayoría de estas reacciones estén relacionadas con la objeción de conciencia, tema que apenas se menciona en los documentos publicados anteriores a la ley, lo que nos lleva a pensar que es una cuestión que queda ambigua en la LORE. Por último, destacamos que ninguna de las entidades más contrarias a la eutanasia se haya pronunciado respecto a la aprobación definitiva de la LORE.

LA VIDA
EN EL COLEGIO

PRESENTACIÓN DE LA CARTA APOSTÓLICA «PATRIS CORDE» DEL PAPA FRANCISCO

Ponencia en la fiesta de San José, Patrono del Colegio Español

Dario Vitali[1]

¡Aquí estamos!: en tiempo de pandemia, pero sin dejar de celebrar al patrono del Colegio Español, esperando ya la Pascua de resurrección. Pues bien, en esta atmósfera de alegría y elegancia clerical –también los curas tienen sus modas–, vamos a presentar la carta apostólica del papa Francisco, *Patris corde*, a los 150 años de la declaración de san José como Patrono de la Iglesia universal.

El texto

Aunque no creo que sea necesario resumir el contenido de la carta –doy por supuesto que todos la conocen–, podríamos decir de forma muy breve que el documento papal puede hilarse a través de la sucesión de siete apelativos que conforman el rostro de san José y su perfil como hombre: padre amado, padre en la ternura, padre en la obediencia, padre en la acogida, padre con valentía creativa, padre trabajador y padre en la sombra.

Podríamos pensar con cierta semejanza en un canto litánico, unas letanías donde cada título no sólo manifiesta un aspecto distinto de la persona y de su personalidad, sino que indica la gracia que podemos pedir mirando a san José para vivir cristianamente imitando sus virtudes. El título que siempre se repite es el de padre, que define a san José respecto a su función, a su encargo; y va acompañado de siete adjetivos que manifiestan las disposiciones de este hombre sobresaliente –que es un Justo, cuando sólo Dios es justo–, para llevar a cabo su misión: tener en la vida de Jesús la autoridad del mismo Dios.

Cuando nos ponemos ante el texto, nos colocamos ante una galería, una secuencia de fotogramas que van a ir componiendo la unidad con los distin-

1. Sacerdote de la diócesis de Velletri-Segni. Es profesor de Eclesiología en la Pontificia Universidad Gregoriana y Director de Estudios del Pontificio Colegio Español.

tos aspectos de la vida y la persona de san José, observados desde una perspectiva particular: cada uno de los cuadros presenta a san José desde lo que dicen explícitamente los textos evangélicos, pero lo integran en una visión más amplia, sacando de la Sagrada Escritura todo lo que se dice sobre cada adjetivo específico.

Podríamos hablar de una «lectura sapiencial», que ilumina la figura de san José desde la profundidad y la riqueza de toda la tradición bíblica, para que su lectura hable más claramente al hombre y lo motive a un estilo de vida más alto. El Papa, de este modo, consigue dos resultados: por un lado, presenta cada adjetivo como perfectamente cumplido en la vida de san José; por otro, recoge su testimonio como ejemplo para la vida de la Iglesia y la de cada uno de sus miembros. Y así, la Iglesia, el creyente, al mirar a san José, pueden percibir cómo Dios inserta al hombre en su proyecto de amor, y cómo, por la gracia de Dios, la Iglesia y cada uno de sus miembros son capaces del amor, la ternura, la obediencia, la acogida, la valentía, la creatividad y el trabajo incansable y humilde en favor de los demás.

Motivación y destinatarios de la carta

La pregunta que nos surge inmediatamente es, ¿sólo por esto era necesario dedicar un año a san José?, ¿acaso no es éste un ejercicio que cada creyente realiza en su día a día para crecer en su vida espiritual?, ¿puede una iniciativa tan larga tener únicamente esta motivación? La coincidencia con el año en el que el Papa pide dedicarse al estudio de *Amoris laetitia,* ¿es sólo una casualidad? ¿O más bien pudiera tener la intención de pedir intercesión a este gran santo –patrón de los imposibles–, para acompañar una «misión imposible»? ¿Que urge al Papa para escribir a toda la Iglesia?

Si prestamos atención a sus propias palabras tenemos que aceptar una intención tan simple: «El objetivo de esta Carta apostólica –dice el papa, casi a la conclusión de su texto–, es que crezca el amor a este gran santo, para ser impulsados a implorar su intercesión e imitar sus virtudes, como también su resolución». Esta afirmación precisa un poco mejor lo dicho en la introducción, donde se indican los destinatarios más directos de la Carta apostólica: ¡Todos, sí!, pero especialmente las personas sencillas y olvidadas, las que más se reflejan en el rostro de san José:

> Deseo compartir con ustedes algunas reflexiones personales sobre esta figura extraordinaria, tan cercana a nuestra condición humana. Este deseo ha crecido durante estos meses de pandemia, en los que podemos experimentar, en medio de la crisis que nos está golpeando, que «nuestras vidas están tejidas y sostenidas

> por personas comunes –corrientemente olvidadas– que no aparecen en portadas de diarios y de revistas, ni en las grandes pasarelas del último *show* pero, sin lugar a dudas, están escribiendo hoy los acontecimientos decisivos de nuestra historia: médicos, enfermeros y enfermeras, encargados de reponer los productos en los supermercados, limpiadoras, cuidadoras, transportistas, fuerzas de seguridad, voluntarios, sacerdotes, religiosas y tantos pero tantos otros que comprendieron que nadie se salva solo. […] Cuánta gente cada día demuestra paciencia e infunde esperanza, cuidándose de no sembrar pánico sino corresponsabilidad. Cuántos padres, madres, abuelos y abuelas, docentes muestran a nuestros niños, con gestos pequeños y cotidianos, cómo enfrentar y transitar una crisis readaptando rutinas, levantando miradas e impulsando la oración. Cuántas personas rezan, ofrecen e interceden por el bien de todos. Todos pueden encontrar en san José –el hombre que pasa desapercibido, el hombre de la presencia diaria, discreta y oculta– un intercesor, un apoyo y una guía en tiempos de dificultad. San José nos recuerda que todos los que están aparentemente ocultos o en «segunda línea» tienen un protagonismo sin igual en la historia de la salvación. A todos ellos va dirigida una palabra de reconocimiento y de gratitud.

No sé si detrás de esta intención manifiesta pudiera estar esta otra –quizá mucho más frecuente en las intervenciones del Papa–: condenar la vanidad, el poder, la presunción, el protagonismo, incluso el clericalismo como una forma de pretender ocupar espacios antes de empezar procesos. El Papa recoge la ocasión de los 150 años de la proclamación de san José como patrono de la Iglesia universal y la elige como oportunidad para confortar y alimentar la esperanza y la paciencia del pueblo cristiano con el ejemplo de san José, que tuvo enfrentar situaciones críticas para defender al Hijo y a su Madre.

No faltarán aquellos que piensen que esto es una instrumentalización, casi un uso ideológico de san José para proponer el discurso sobre los pobres. Pero si esto es ideología, cuanto más lo fue proclamar a san José patrono de la Iglesia Universal justo después de la conclusión del Vaticano I y de la «presa di Porta Pia»: una Iglesia amenazada que cerraba el puente levadizo y pedía la protección de este gran santo al fin de vencer la batalla contra la modernidad. Y aún más lo fue proclamar a san José como patrono de los trabajadores, para oponerse a la ideología marxista.

¿Piedad popular?

A partir de esta motivación –diríamos devocional–, se esclarece también el acercamiento a los textos bíblicos: sin ninguna intención crítica ni interpretativa, sin preguntarse más allá acerca del texto ni del contexto, el Papa recoge los elementos que los evangelios presentan según una visión que podríamos llamar «popular» de la figura de san José, como aparece claro en las

primeras páginas de la carta. Podemos apreciar una total ausencia de preocupación a nivel exegético: métodos, géneros literarios, tipo de análisis, y en general todas cuestiones de carácter intelectual, que pueden interpelar a los exegetas y teólogos, que no al papa de la religión popular. Para el Papa esto queda suficientemente justificado: «los dos evangelistas que evidenciaron su figura, Mateo y Lucas –dice el papa Francisco–, refieren poco, pero lo suficiente, para entender qué tipo de padre fuese y la misión que la Providencia le confió». De aquí, el Papa saca los elementos para construir su discurso complejo: hablar de san José para hablar del hombre y al hombre; escrutar los diversos matices de su rostro para esbozar un perfil de vida cristiana que sea propuesta para las mujeres y los hombres de hoy.

Este tipo de acercamiento el Papa lo explica con el amor y la devoción que el pueblo cristiano siempre ha tenido por san José:

> San José es un padre que siempre ha sido amado por el pueblo cristiano, como lo demuestra el hecho de que se le han dedicado numerosas iglesias en todo el mundo; que muchos institutos religiosos, hermandades y grupos eclesiales se inspiran en su espiritualidad y llevan su nombre; y que desde hace siglos se celebran en su honor diversas representaciones sagradas. Muchos santos y santas le tuvieron una gran devoción, entre ellos Teresa de Ávila… En todos los libros de oraciones se encuentra alguna oración a san José. Invocaciones particulares que le son dirigidas todos los miércoles y especialmente durante todo el mes de marzo, tradicionalmente dedicado a él.

De este modo, encontramos aquí algunas ideas sobre la piedad popular que el Papa ya presentó en *Evangelii gaudium,* y que podríamos resumir con el término «inculturación»: el pueblo desarrolla los contenidos que se le ofrecen como fundamento de la fe… y si falta una predicación sencilla, los fieles desarrollan lo que mueve su corazón: así pasó con la Inmaculada, con el corazón de Jesús y también con san José. El Papa habla de la piedad popular como «verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal» (EG 122). La piedad popular –según el papa Francisco–, está inserta en el dinamismo de la cultura: la acción de un pueblo que trasmite de generación en generación una herencia, una tradición, pero que a su vez la renueva siempre, la recrea permanentemente. Puede ser que esta piedad de Francisco hacia san José a muchos no les diga nada; y puede ser que muchas manifestaciones de devoción sean más arcaicas que la devoción del Papa. Pero la carta permanece como un desafío a desarrollar una vida cristiana donde los valores que san José encarna, puedan realizarse hoy en formas nuevas y fecundas.

Un cristianismo verdadero no soporta ni tradiciones muertas y sepultadas, ni rechazos inmotivados, con el riesgo de que «con el agua, tiremos también al niño ». Una devoción no es buena o mala porque pertenezca al pasado o surja hoy: una devoción tiene valor si es viva y transmite vida. Hay experiencias recientes en la Iglesia que prometían la renovación de la vida cristiana y que han sido como «nube mañanera, como rocío que se evapora al alba» (Os 6, 4). Y hay otras tradiciones y devociones que son como los «ojos del Guadiana», que siempre vuelven a emerger, cuando menos lo esperas, con riquezas de agua viva.

La piedad o mística popular «no está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental» (EG 124). La contemplación de cómo un Justo encarnó su fe en la obediencia puede ser más instructiva que cien mil elucubraciones mentales con pretensión de espiritualidad. Porque la piedad habla a toda la persona y permite la interiorización –introyección, dicen los psicólogos– de actitudes y convicciones que proceden de la vida, y de una vida animada por el Espíritu de Dios. Así, fe y vida se entrelazan, se dinamizan. La fe auténtica es algo connatural con la vida y con sus procesos. Por eso la enseñanza de *Patris corde* no solo es actual, sino profética: encontrar en la vida de José la vida del hombre de hoy, para que el hombre de hoy experimente la gracia que tocó a José.

Conclusión

Vamos terminando. Aquí estamos unos cuantos curas y muchas veces advierto en sus homilías un énfasis que me preocupa, si no fuese un evidente pecado de juventud: pecado de hijos, tal vez, un poco autocentrados. Mirar a san José para un cura es ponerse ante la pregunta: «¿Soy padre?» y, si eres joven: «¿Cuándo seré padre?».

> En la sociedad de nuestro tiempo, los niños a menudo parecen no tener padre. También la Iglesia de hoy en día necesita padres. La amonestación dirigida por san Pablo a los Corintios es siempre oportuna: «Podrán tener diez mil instructores, pero padres no tienen muchos» (1 Cor 4, 15); y cada sacerdote u obispo debería poder decir como el Apóstol: «Fui yo quien los engendré para Cristo al anunciarles el Evangelio» (ibid.). Y a los Gálatas les dice: «Hijos míos, por quienes de nuevo sufro dolores de parto hasta que Cristo sea formado en ustedes» (4, 19).

Es interesante que cinco de los adjetivos que en la carta acompañan al sustantivo dicen algo proprio de José como padre: que tiene ternura, que obedece, que acoge, que es valiente, que trabaja. Son distintos el primero y

el último: El primero es «padre amado»: que el pueblo cristiano pueda amar al cura como a un padre, porque es verdaderamente padre, que ofrece su vida, sus energías y su tiempo. Como al siervo del Evangelio (cfr. Lc 17, 10), que es no tanto «inútil», sino que de su trabajo no saca beneficios, ganancias, honores, poder: un cura que ejerce su ministerio gratuitamente y sin esperar nada a cambio.

Y el último, que es «padre en la sombra»: como José, el cual «siempre supo que el Niño no era suyo, sino que simplemente había sido confiado a su cuidado». El tiempo en Roma es un aprendizaje, para que Ustedes sean padres. Y serán padres sólo si y sólo cuando sean «justos» (Mt 1, 19), hombres así verdaderos, que puedan soñar el sueño de Dios. Y que puedan llorar por amor, como los padres verdaderos. Así se expresa una poesía de Eduardo de Filippo, comediógrafo napolitano, que en esta fiesta de san José dedicamos a todos los padres:

O pate

Per tutta a vita st'Omme
te sta accante, e tu, a stiente
t'accuorge che sta llà,
pe faglie fa 'e tutto,
e nun se vante e soffre spisso
senza mai parlà.
E comme a san Giuseppe,
zitto e muto,
s'abbraccia o'a croce
e fa 'o vulere 'e Dio:
fatica, prega
e resta scanosciuto,
e quanno chiagne…
chiagne, t'dich'io!

El padre

Durante toda la vida este Hombre
está a tu lado y tú, con dificultad
te das cuenta de que está ahí,
para que haga de todo,
y no presume y sufre a menudo
sin jamás hablar.
Y como san José,
callado y mudo,
se abraza a la cruz
y hace la voluntad de Dios:
trabaja duro, reza
y se queda en la sombra,
y cuando llora…
llora, ¡te lo digo yo!

SAN JOSÉ EN EL PONTIFICIO COLEGIO ESPAÑOL DE SAN JOSÉ DE ROMA

LOPE RUBIO PARRADO[1]

El papa Pío IX declaró a San José Patrono de la Iglesia Católica el 8 de diciembre de 1870. Con motivo del 150 aniversario de tal patronazgo, el papa Francisco firmó en su catedral de San Juan de Letrán, el 8 de diciembre de 2020, la hermosa Carta Apostólica *Patris corde* con el objetivo de «que crezca el amor a este gran santo, para ser impulsado a implorar su intercesión e imitar sus virtudes como también su resolución».

El papa Francisco lo describe como Padre amado, Padre de la ternura, de la obediencia y de la acogida; subraya su «valentía creativa y su saber ser un padre trabajador en la sombra; fue capaz de amar de una manera extraordinariamente libre. Nunca se puso el centro. Supo cómo descentralizarse para poner a María y a Jesús en el centro de su vida».

Como complemento de su Carta y como compromiso concreto, convocó el Año de San José desde el 8 de este año hasta misma fecha de 2021.

El Colegio Español de Roma que tiene a San José como titular, no puede menos de recibir tanto la Carta como el Año de San José con gran alegría y con el compromiso agradecido de recordarlo a lo largo del año.

1. El fundador del Colegio y San José

El Beato Manuel Domingo y Sol, conocido en su tierra como Mosén Sol, confió todos los Colegios de Vocaciones Eclesiásticas que fundó al patrocinio de San José porque estaba convencido de que «en asuntos vocacionales San José hace de las suyas».

Pocos años después de la declaración de Pío IX, pone en pie el primero de sus colegios en Tortosa (1874) y tomó la decisión, aconsejado por el obispo Vilamitjana, de ponerlo y poner a los que vendrían bajo el patrocinio de San José como él mismo les recuerda a sus colegiales: «Hace años que, al querer

1. Perteneciente a la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos del Corazón de Jesús. Fue rector del Pontificio Colegio Español de 1993 a 2007.

iniciar la Obra de las vocaciones eclesiásticas, rodeado de dificultades, fatigados por la penuria y las contradicciones, buscábamos una sombra que la guareciera y pusiera a salvo la Obra de nuestras manos. Y un alma grande, un protector insigne nos señaló con la mano y nos prescribió, casi con mandato, la figura de San José. Y bajo su sombra se puso esta casa matriz, y bajo su manto hemos colocado los otros colegios, y en los pliegues de él se han escondido los hijos de la vocación, y bajo su sombra y protección pusimos el único colegio y casa de estudios en Roma, y nuestra esperanza no ha sido defraudada. De modo que, mejor que las otras almas, podemos exclamar, al pensar en su Patrocinio: *sub umbra illius*»[2].

Lo predicó a los colegiales de Tortosa precisamente en la fiesta del Patrocinio de San José, el 24 de abril de 1894. Desde entonces confió a San José todas sus obras sacerdotales, como la misma revista que creo como órgano de comunicación entre sus colegios y luego los seminarios a la que no duda en titular: *El Correo Interior Josefino*. Su patrocinio le inspiraba una confianza ilimitada y sus frutos fueron inmensos, como se lo recordaba en otra ocasión: «A la sombra del árbol de San José han brotado miles de vocaciones, y las ramas de este árbol se han extendido más allá de los límites de nuestra patria, y bajo su sombra se han reunido de todas partes jóvenes que no se conocían allá, junto al Tiber».

Mosén Sol se encomendaba a San José de manera particular cuando pasaba por un momento de especial tribulación. También invitaba a los Sacerdotes Operarios a que acudiesen a él como supremo abogado en los trances de mayor dificultad. Les decía: «Pongámoslo todo bajo el manto protector de San José». Confianza que expresaba a veces con humor. Cuando las cosas se complicaban para la fundación del Colegio español en Roma, levantaba el ánimo de los suyos con expresiones como esta: «San José tiene travesuras que sorprenden más de una vez para los que son humildes».

Y también sabía ser agradecido con el santo patriarca: «Gracias, bendito Patriarca, gracias por los innumerables beneficios que te debo; te ofrezco en recompensa todo cuanto puedo y cuanto soy; me gloriaré en manifestarme deudor a tus finezas y pondré todo empeño en imitar los grandes ejemplos de virtud que nos legaste. Pero quiero hacer más: no cejaré ni un día en atraerte corazones generosos; donde vea una necesidad, donde averigüe un dolor, allí estaré para mostrarte como remedio a todas las miserias, y tu amable hermosura dominará todas las almas»[3].

2. Predicación I, 3º, 13.
3. El Correo Interior Josefino 15 (marzo 1898).

2. Septiembre de 1894

El Colegio de San José de Roma, como es sabido, fue fundado por el beato Manuel Domingo y Sol «oficialmente» el 1 de abril de 1892. Pero no tenía resuelto el tema de contar con una sede definitiva para el mismo. Por la historia de su fundación sabemos que se había perdido el edificio de Via Condotti a favor de los dominicos, la estancia de los colegiales en Montserrat no era bien aceptada por los capellanes y el palacio Altieri que era bueno por su situación, al lado de la iglesia del Gesù de los jesuitas y a pocos minutos de la Universidad Gregoriana, no permitía crecer ni le ofrecía la libertad necesaria para sus actividades y además era muy cara la renta que tenían que pagar.

El papa León XIII había comprado el palacio Altemps al conde de Galesse y conocedor por Mons. Merry del Val de las estrecheces y de las dificultades para su crecimiento, decide cederlo a los obispos españoles para sede del Colegio. Así lo hace por medio de la Bula *Nos mediocri cura* del 25 de octubre de 1893. Al tiempo que nombra patronos del colegio a los arzobispos de Toledo y de Sevilla. Se resuelve el problema teóricamente, pero como escribe el mismo Mosén Sol: «El Papa es el Papa, pero las cosas de aquí las hacen los que no son *Papas*»[4].

Las Crónicas del Colegio, auténtico tesoro documental para la historia del mismo, nos han dejado el testimonio escrito de lo que le va a costar al primer rector, Benjamín Miñana, poder alojar a los colegiales en la sede definitiva del palacio por estar ocupado por escuelas e inquilinos ilustres y de gran peso en las alturas. Sus idas y venidas desde Tívoli, donde pasaban las vacaciones, a Roma son continuas y llega a escribir después de una de ellas: «Volví a Tivoli mal impresionado, con temores de que se deshicieran tan bellas esperanzas»[5].

Así las cosas y consultado el encargado del palacio en la Secretaría de Estado, pide las llaves del palacio y el 22 se presenta con dos criados y los primeros muebles. Y escribe en su crónica: «Lo primero que hice fue clavar un pequeño cuadro de San José en la habitación de la entrada y ¡veremos quién lo quita!»[6]. Al fundador le escribe: «Tomada posesión de Altemps»[7].

En efecto, a San José nadie se atrevió a echarlo ni él se quiso marchar hasta 76 años más tarde cuando el último superior y colegial dejen el viejo palacio para unirse a quienes ya vivían en la nueva sede del colegio en Via

4. Escritos II, 46.
5. R.A.H.: 3, 14 a 5, 60; 22 de septiembre de 1894.
6. Crónicas del Colegio Español, Vol. I, nº XIII, 7º.
7. Escritos II, 7º, 141.

di Torre Rossa. El 30 de junio de 1970 dejaron el palacio Altemps los Sacerdotes Operarios Andrés Roca, administrador y José María Carda, Agente de Preces y los alumnos: Félix del Blanco Prieto, más tarde Nuncio en Angola y limosnero del papa; Santiago Fernández Ardanaz, luego ilustre profesor y Vicente Cárcel Ortí, reconocido historiador de la Iglesia y del colegio y que es digno emulador de San José pues ya lleva 54 años ininterrumpidos entre las dos sedes del Colegio.

Pero mientras tanto, en los comienzos de Altemps, San José tendrá que tomar muy en serio su patrocinio y su vara porque no era fácil desalojar el palacio. Se encontraban cómodos en él sus habitantes a pesar de que el mismo Mosén Sol nos lo define en su primera visita como «palacio grande pero desvencijado y desordenado. Salotas y escaleras y galerías, y lo peor es que no lo tenemos todo, pues aún falta despedir al cardenal y a dos Congregaciones e inquilinos. Veremos si San José toma su vara»[8].

3. La devoción a San José en el Colegio

Siendo San José el titular del Colegio, es lógico que se fomentara la devoción al santo patriarca, tan enraizada en la espiritualidad del fundador. Eran tradicionales los siete domingos de San José. Estando en el palacio Altieri, celebraron con gran solemnidad la novena de San José, con sermón predicado cada día por uno de los alumnos mayores, invitando a gente de importancia. Como resultó bien en Altieri, al año siguiente la repitieron en el palacio Altemps. Don Manuel puso como condición que fueran sacerdotes u ordenados *in sacris* los que predicasen; que no fuera como un ensayo de predicación, porque se reduciría a «actos puramente literarios, en los oyentes no media sino curiosidad, y en los dicentes puramente quedar bien, y así, como acto de aprendizaje, no me gusta en la Iglesia»[9].

Más adelante, la fiesta de San José será uno de los hitos de referencia de la vida del colegio hacia el exterior por la participación de personajes ilustres presidiendo las celebraciones litúrgicas y literarias y lo será especialmente cuando, desde muy pronto, sea la fecha señalada para las ordenaciones de los alumnos. Pero antes de referirnos a ello, dejemos constancia que la festividad del titular del colegio ha sido y sigue siendo cita obligatoria de antiguos alumnos, autoridades españolas en Roma, profesores y rectores de colegios

8. Escritos II, 7º, 164; Carta del 11 de noviembre de 1894.

9. Cf. V. CÁRCEL - L. RUBIO, Pontificio Colegio Español de San José de Roma, Roma 2010, 102.

ya que el español siempre ha pertenecido a los organismos de comunicación de los mismos con las universidades.

También ha servido para invitar a los responsables de diversas Congregaciones, especialmente la del Clero y la de Educación Católica, presidiendo la concelebración personas como los cardenales Garronne, Marchisano y Javierre, entre otros, En nuestros días, la Concelebración de San José de 2017 fue presidida por el cardenal B. Stella, Prefecto de la Congregación del Clero y Seminarios, quien en su homilía hizo una referencia a la devoción del papa Francisco a San José que nos hace pensar que conocía la intención del papa de publicar su Carta sobre el santo Patriarca. He aquí alguno de los párrafos de su intervención: «Precisamente con ocasión de esta solemnidad, hace cuatro años –el 19 de marzo de 2013– inició providencialmente el ministerio petrino el papa Francisco, quien siente profunda devoción por san José y suele confiarse a su intercesión, como él mismo nos transmitió durante su encuentro con las familias que tuvo en Filipinas el 16 de enero de 2015: "Yo amo mucho a san José, porque es un hombre fuerte y silencioso. Sobre mi mesa tengo una imagen de san José que duerme y, mientras duerme, cuida la Iglesia. Cuando tengo un problema, una dificultad, escribo una nota y la pongo bajo la imagen de san José, ¡para que la sueñe!. Este gesto significa: ¡reza por este problema!"».

Más adelante, presenta al Patriarca como alguien que «hace todo a escondidas, representa su papel con generosidad y concreción; y después sale de la escena con discreción, casi de puntillas… disponibilidad, unión con Dios son rasgos que caracterizan la figura de san José y que contribuyen a describir la especial paternidad que ejerció con Jesús»[10].

Ideas del papa Francisco que encontramos más tarde desarrolladas en su Carta Apostólica al referirse a las dimensiones de la paternidad de san José.

4. «La vara de San José ha florecido»

La festividad de San José se convirtió prácticamente desde los orígenes del colegio en jornada sacerdotal ya que desde 1901 hasta 1970, primero en Altemps y luego en la sede de Torre Rossa, su capilla ha sido escenario, con contadas excepciones, de la ordenación sacerdotal de los alumnos.

Testigos escritos y continuados son las Crónicas del Colegio y la revista *Mater Clementíssima* que año tras año dejan constancia tanto de la preparación de las mismas como de la ceremonia y de las «primeras Misas».

10. Texto completo en Mater Clementissima 2 (2017) 175-178.

El cardenal Merry del Val, desde que fue ordenado arzobispo, quiere ser quien imponga las manos a los nuevos sacerdotes del colegio para cuya fundación tanto había trabajado. En el número extraordinario que la revista del colegio dedica al cardenal con motivo de su fallecimiento, número de 1930, ya de entrada el rector escribe sobre el agradecimiento que se merece: «Nos obliga el anhelo de los colegiales que viven en España; de aquellos 400 exactamente que recibieron de él el presbiterado» (p.4). En efecto desde el 3 de noviembre de 1901 hasta el 23 de marzo de 1930 fue quien ordenó en la capilla del colegio a los alumnos que llegaban al sacerdocio. Él se informaba puntualmente de los preparativos, conocía a los ordenandos y preparaba el terreno para que una vez ordenados los nuevos sacerdotes fueran recibidos por el Papa. Por ello, en 1930 los 12 colegiales, una vez recibida la ordenación en la Basílica de San Juan de Letrán «el cariño los llevó a la tumba de Merry del Val»[11].

«La fiesta de San José en casa llega todos los años puntual a su florecimiento, como llega la sangre a los pulsos. Y hay un riego de sangre por los vientos, enardecida la primavera de las almas por la gran cercanía del espíritu. No os preocupéis tampoco demasiado de qué comeréis, qué beberéis; la vara de san José floreció sola, y vosotros, sacerdotes del 19 de marzo, sois en cierto modo hijos de esa vara». Fueron los últimos ordenados en la capilla del Altemps: Jorge, Carlos, Luis Ramón María…[12]

Don Jaime Flores había sido rector del Colegio desde 1942 a 1957 y vibraba especialmente en las jornadas a un tiempo sacerdotales y josefinas. Una vez consagrado obispo de Barbastro en 1960 no permitió que nadie le quitara el privilegio de ordenar a los colegiales el 19 de marzo de 1961. Dos cronistas de excepción nos lo cuentan en la revista del colegio acompañado de reportaje gráfico y con enorme entusiasmo los presenta al papa Pío XII el 23 del mismo mes.

Incluso cuando ya no estaba en Roma por haber sido nombrado Director General de los Operarios Diocesanos, la fiesta de San José y las ordenaciones sacerdotales era para él memoria y presencia siempre viva. En 1960 escribió a los ordenandos: «A los muy amados nuevos sacerdotes del Pontificio Colegio Español de San José de Roma: Paz y bendición. Presente me tenéis todos estos días, y singularmente el día de San José, para ver florecer su vara, siguiendo vuestros pasos hacia el sacerdocio». Termina su carta escribiendo los nombres de cada uno de los ordenandos a los que «llorando de emoción, os doy mi abrazo en la galería del Pilar con toda la efusión de mi alma».

11. Cfr. El Correo Interior Josefino 399 (1930), 142.
12. Mater Clementissima (enero-junio 1961) 1-2.

Cerramos este apartado con el testimonio de uno de los antiguos alumnos donde se une la fiesta de San José la ordenación sacerdotal y el recuerdo de uno de los rectores que vivía el acontecimiento con más pasión:

> la gran hora de don Jaime era la proximidad de la fiesta de San José, día de las ordenaciones sacerdotales. Ya por febrero empezaba a entrar en tensión, le bailaban los ojillos, se transformaba en un muchacho feliz. Dudo que ningún padre haya experimentado la paternidad más de lo que él la sentía cuando algunos de los colegiales llegaban a la ordenación. Miraba a los ordenandos como si algo sagrado hubiera en ellos. Y el día de San José, cuando «la vara del patriarca florecía», como él solía decir, era como si él mismo floreciese: reía, lloraba. Y nos ayudaba a entender con su rostro lo que era el sacerdocio mucho más de los que hubiera podido hacerlo con millones de palabras[13].

El 13 de octubre de 1961 todos los seminaristas fueron ya a residir a la nueva sede de Vía di Torre Rossa. Pero sigue la tradición de San José y las órdenes de nuevos sacerdotes. El 19 de marzo de 1962 tuvo lugar la primera ordenación en la cripta de la nueva sede ya que la construcción de la capilla mayor aún no estaba terminada. Cuatro alumnos recibieron el presbiterado y por ser los primeros en la nueva sede «suscitó más emociones». Como cada año, un mes antes de la celebración se caldeaba el ambiente de la comunidad con actos especiales. Pero a medida que fue disminuyendo, el número de alumnos seminaristas, la vara de San José florecía en el colegio y en las diócesis de procedencia. En el año 1972 el cronista escribe en la revista del colegio: «San José este año no ha florecido con su vara. Los seminaristas son pocos y suelen ordenarse en sus diócesis»[14].

5. La presencia de San José en sus imágenes

Los años van pasando y aunque hay cuadros de San José en diversos lugares del colegio, los superiores y colegiales sentían la ausencia del merecido agradecimiento al santo patriarca y titular del Colegio de forma visible.

Durante el rectorado de Antonio Castro (1971-1978), se colocó primero en el salón de entrada y después en uno de los patios interiores una estatua de San José, obra del artista Rafael Spinosa. Fue realizada a lo largo de 1975 y bendecida por Mons. Maximino Romero de Lema el 19 de marzo de 1976[15]. El paso del tiempo, los calores y las humedades de Roma la deterioraron totalmente.

13. J. L. ORTEGA, Jaime Flores en la Memoria, Madrid 1992, 92.
14. Mater Clementissima (1972) 2.
15. Cf. Mater Clementissima (1992) 94-95; cf. Mater Clemetissima (1976) 53.

Con motivo del centenario de la fundación del colegio, superiores, alumnos y exalumnos sintieron de nuevo la necesidad de suplir la «ausencia de un buen San José» en la capilla. Tras varias consultas a expertos se decidieron por un mosaico que en paralelo a otro con la figura del fundador del colegio llenara los muros del frente del presbiterio sobre las puertas de la sacristía. Les preocupaba como cubrir los gastos de su elaboración por parte de la Fábrica del Mosaico del Vaticano. «Un buen donativo de un Emmo. Exalumno, despejó sus escrúpulos». El medallón se colocó el 13 de marzo de 1992 a fin de que luciera en su fiesta del 19. Pasados los años, podemos revelar que el donativo fue del exalumno Eduardo Martínez Somalo y el mosaico se puede seguir contemplando con la luminosidad del primer día y era el último año del rectorado de D. José María Piñero, motor y animador de los actos del centenario.

Finalmente, al terminar la remodelación del colegio con la modernización del pabellón de entrada, hoy llamado de Juan XXIII, se ha colocado una nueva escultura en bronce de San José en el patio interior también nuevamente urbanizado. Se colocó y fue bendecida el día 1 de diciembre de 2011 presidiendo la ceremonia Mons. Jean-Louis Brugués, secretario de la Congregación para la Educación Católica. Rector del colegio era D. Mariano Herrera y motor de la reforma el administrador D. Javier Malo.

De esta forma el mosaico y la escultura son la presencia actualizada y moderna de aquel pequeño cuadro con el que en la tarde del 22 de septiembre el primer rector del colegio tomaba posesión del Altemps y pasaba el buen Patriarca a ser titular y protector del colegio. No sabemos que fue de aquel pequeño cuadro que el primer rector del Colegio colgó en la habitación de entrada. Sin duda, nadie lo echó; San José, según su costumbre, dejó a otros su protagonismo y «se fue sin ser notado».

6. Las Siervas de San José: presencia y testimonio

El Patriarca San José ha tenido otra presencia en el colegio desde septiembre de 1952 a julio de 2009. Durante 57 años y a su estilo, con generosidad y entrega total, de día y de noche, desde los fogones a la capilla, desde la limpieza de la ropa a la atención a los enfermos, incluso algunos ya exalumnos, las Religiosas Siervas de San José han sido la presencia personal, con ternura y acogida, con valentía y sacrificio y, como San José sin ponerse nunca en el centro sino sabiendo que su tarea era colaborar en ofrecer a los sacerdotes y seminaristas que llegaban de España, a veces con nostalgia maternal, una presencia y lugares para que ellos se dedicaran «a lo suyo». Si en algunas ocasiones no fueron suficientemente agradecidas, el 19 de julio del 2009 los alumnos, su-

periores y algunos obispos presentes les hicieron sentir el calor a la hora de su despedida. Las Siervas de San José habían hecho gala de su nombre teniendo al frente de sus grupos de trabajo a ocho superioras, a las que también ahora, junto al recuerdo agradecido, les pedimos que «sigan soñando el Colegio».

7. El año de San José

El fundador del Colegio, en las *consideraciones* que presentó a los primeros colegiales en otoño de 1892 y 1893, se preguntaba: «Qué significa? ¿Qué objeto se propone y viene a llenar el Colegio Español de San José»[16].

Sin duda les predicaría como al resto de los alumnos de sus colegios y seminarios –los del Colegio Español eran también seminaristas en los primeros años– que pusieran sus proyectos e ilusiones, sus gozos y morriñas a la sombra de San José:

> San José fue la sombra benéfica bajo la cual cobijó el Padre eterno a Jesús. Así como en el momento de la Encarnación el Espíritu Santo fue la sombra que puso bajo de sí a María para la formación del alma y el cuerpo de Cristo, así el Padre eligió a José como árbol bajo cuya sombra debía descansar Jesús. Y en este concepto, al ver a José cobijando y guardando en los brazos a Jesús, y poseyéndole, y que esta posesión es la posesión de la vida, de la dicha, de la felicidad que es Jesús, no es extraño que las almas todas, que la misma santa Iglesia con efusiónn dulce se dirija hacia José y exclame al verle así: sub umbra illius; esta es la sombra que deseo y en la cual quiero descansar… Y si todas las almas, si todos los fieles pueden decir sub umbra illius en su afecto y devoción a san José, con mayor razón podemos repetirlo nosotros[17].

El papa Francisco en su Carta Apostólica sobre San José, tiene afirmaciones acertadas para los sacerdotes en estos tiempos de turbulencia en nuestra sociedad y en nuestra Iglesia. Al escribir sobre la Paternidad en la sombra de San José, dice: «La felicidad de José no está en la lógica del auto-sacrificio, sino en el don de sí mismo. No se percibe en este hombre la frustración, sino solo la confianza. Su silencio persistente no contempla quejas, sino gestos concretos de confianza».

16. Texto completo en F. MARTÍN HERNÁNDEZ - L. RUBIO PARRADO, Mosén Sol, Salamanca 1978, 505-519.

17. Escritos, I, 3º, 14.

DATOS ESTADÍSTICOS DEL CURSO 2020-2021

Han formado parte de la comunidad del Colegio un total de **56 colegiales**, procedentes de **30 diócesis** distintas:

Ávila	2
Barcelona	4
Burgos	2
Callao (Perú)	2
Campeche México)	1
Ciudad Real	1
Córdoba	3
Cúcuta (Colombia)	1
Getafe	1
Guadix	1
Huelva	1
Ibiza	1
Jaca	1
Jaén	1
Madrid	2

Málaga	2
Menorca	1
Mérida-Badajoz	1
Orihuela Alicante	1
San Carlos (Venezuela)	1
Santiago de Compostela	1
Santiago de Cuba	1
Sevilla	5
Tarragona	1
Tenerife	1
Toledo	4
Valencia	9
Vic	1
Villa María (Argentina)	1
Arzobispado Castrense	2

En cuanto a los ciclos de estudio:

Doctorado	12

Licenciaturas	44

Especialidades (18):

Catequética	2
Comunicación Institucional	3
Cristología	2
Derecho Canónico	9
Filosofía	4
Formación Vocacional	3

Mariología	1
Psicología	3
Sagrada Escritura	8
Teología Bíblica	2
Teología Dogmática	4
Teología Espiritual	1

Historia y Bienes culturales	5
Letras cristianas y clásicas	1
Liturgia	1

Teología Fundamental	2
Teología Moral	2
Teología Patrística	3

Centros de Estudio (10):

Universidad Pontificia Gregoriana	29
Universidad Pontificia Lateranense	3
Pontificio Instituto Bíblico	9
Pontificio Ateneo de San Anselmo	1
Universidad Pontificia de la Santa Cruz	4
Instituto Patrístico «Augustinianum»	2
Pontificia Accademia Alfonsiana	3
Pontificia Facultad Teológica «Marianum»	1
Universidad Pontificia Salesiana	3
Universidad Pontificia Santo Tomás «Angelicum»	1

HOMILÍA CON MOTIVO DE LA FIESTA DEL BEATO MANUEL DOMINGO Y SOL

Homilía pronunciada por D. Carlos Comendador Arquero, Secretario General de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos (29.01.21)

La Eucaristía que estamos celebrando hoy, en la fiesta del Beato Manuel Domingo y Sol, refleja, en cierto modo, lo que está viviendo la sociedad en general y la Iglesia en particular. Es una fiesta con sordina y con nostalgia, una fiesta confinada y contenida, una fiesta menos espontánea y expansiva. Incluso podríamos preguntarnos si se trata realmente de una fiesta.

Estas limitaciones en la manera de celebrarla hacen que tengamos presente el dolor y el sufrimiento del pueblo de Dios; sufrimiento que, imagino, la mayoría de nosotros hemos sentido directamente. Los operarios hemos perdido durante esta semana a tres sacerdotes; el último, en la madrugada de hoy.

Es obvio que la sociedad está viviendo una crisis sanitaria y otra económica. Pero algunos se preguntan si no estaremos viviendo también una crisis de humanidad, incluso una crisis espiritual. ¿Cómo afecta todo esto a mi vida de fe?

Es propio de hombres sabios y prudentes plantearse esta cuestión: ¿cómo vivir esta experiencia de manera que crezcamos como personas, como creyentes, como sacerdotes? Podemos preguntar al Beato Mosén Sol si nos puede ofrecer alguna pista que nos oriente para responder a esta pregunta.

Manuel Domingo y Sol vivió en una época de crisis en la España del siglo XIX. La Iglesia sufrió el anticlericalismo y la Revolución de 1968 decretó la extinción de monasterios, conventos, colegios religiosos y congregaciones. Los sacerdotes padecieron las consecuencias de un modo particular. Un informe de la Nunciatura de 1895 hacía el siguiente diagnóstico: «Salvo honrosísimas excepciones, tanto respecto de los individuos como de alguna provincia, el clero parroquial adolece de falta de instrucción, de celo y de espíritu eclesiástico, dedicándose con frecuencia a asuntos temporales; y su conducta no es en todas partes edificante»[1]. Conocedor de esta realidad, Mosén Sol se decide, ya desde su ordenación, a marcar una cierta diferencia. Quiere ser un sacerdote santo y no se conformará con menos. En los ejercicios espirituales previos a

1. A. VICO, «Informe sobre la situación de los seminarios en España hasta el 31 de diciembre de 1891», in: Seminarios 77-78 (1980) 289.

su ordenación escribió este propósito: «Siendo tan alta, tan manifiesta, la dignidad del sacerdote, resuelvo no rebajarla» (III, 6º, 110).

Y esta es la primera pista que nos ofrece Mosén Sol: un momento de crisis social y eclesial sólo puede superarse si se vive con el deseo de ser santo. Así les recordaba a sus colegiales de Roma: «La historia nos enseña que en todas las crisis históricas si el clero ha estado a la altura de su misión, el bien ha triunfado» (I, 8º, 120). Por todo ello la llamada a la santidad sacerdotal era un tema recurrente en sus predicaciones a los seminaristas y colegiales. Reconocía que era su tema preferido. Y les advertía de que si no deseaban ser santos no se acercasen a las órdenes. A los colegiales de Roma, que entonces eran seminaristas, se lo exponía con toda crudeza: «Si sois llamados al sacerdocio, debéis ser santos, y tan grandes santos como Dios tenga determinado, y sobre todo en estos tiempos. Si no tuvierais ánimo de ser santos, os lo suplicaría, no queráis ser sacerdotes; os arrepentiríais un día del estado a que aspiráis. Seríais unos infelices y más en nuestra época» (I, 8º, 89).

Sin embargo, el Beato Manuel Domingo y Sol era consciente de los peligros a los que se exponía el sacerdote que vivía y trabajaba aislado. Por ello soñó que la unión de los sacerdotes facilitaría su santificación y su apostolado. Esta es la inspiración que recibió un día como hoy en 1883 cuando daba gracias después de celebrar la Eucaristía: «La idea de unos cuantos compañeros reunidos, y viéndose siempre, y de condiciones de piedad y de buen criterio me parecieron más que suficientes para lograr la santidad sacerdotal que era conveniente en medio del mundo, y suficiente para la altura de la misión que Dios quería confiarnos, para ser unos ángeles de los otros para conservar esta santidad, y arraigarla e infundirla en los demás, como espontáneamente y sin fatiga» (I, 5º, 61). Una fraternidad que se consiste en ser ángeles unos de otros.

Esta es la segunda pista que encontramos en Mosén Sol: la fraternidad, la fraternidad sacerdotal. Le gustaba citar esta frase: «No sabemos si estamos destinados a ser un río caudaloso, o si hemos de parecernos a la gota de rocío que envía Dios en el desierto a la planta desconocida. Pero más brillante o más humilde nuestra vocación es cierta: No estamos destinados a salvarnos solos».

Comprenderéis mi sorpresa y emoción cuando el papa Francisco expresó esta misma idea en aquella tarde inolvidable del 27 de marzo ante una plaza de San Pedro vacía: «Nos dimos cuenta de que estábamos en la misma barca, todos frágiles y desorientados; pero, al mismo tiempo, importantes y necesarios, todos llamados a remar juntos, todos necesitados de confortarnos mutuamente. En esta barca, estamos todos. […] No somos autosuficientes; solos, solos, nos hundimos»[2]. De una manera más explícita lo expresó en un videomensaje

2. Momento extraordinario de oración en tiempos de epidemia, 27 de marzo de 2020.

en la vigilia de Pentecostés. Decía que sólo se puede enfrentar este momento y el futuro si hemos aprendido esta lección: «Somos una sola humanidad. No nos salvamos solos. Nadie se salva solo. Nadie»[3].

Cuando el Beato Manuel Domingo y Sol fundó este Colegio, deseaba que fuera como una familia. Él se esforzó para que el Colegio no fuera una institución sin más. E invitaba a sus colegiales a establecer «lazos de fraternidad», expresión que se repite en sus predicaciones[4]. Los miembros de una familia se preocupan unos de otros. Nadie va a su aire, porque se necesitan mutuamente.

Sí, estamos viviendo una crisis, confinados o con límites, pero vosotros la estáis pasando en el Colegio de San José. Y esto, con la que está cayendo, es una gracia que es preciso agradecer a Dios. Esta crisis puede convertirse en una oportunidad para ser más santos y más fraternos, como soñaba el fundador del Colegio. Gozáis de ciertas facilidades que no todos tienen.

Estas son, pues las dos claves de la experiencia de Mosén Sol que nos iluminan para afrontar este momento: santidad y fraternidad, santidad sacerdotal y fraternidad sacerdotal.

Hemos escuchado en el evangelio la llamada a los primeros discípulos de Jesús, llamada que, en la versión de Lucas, tiene lugar tras una pesca milagrosa. Es un texto de vocación, que proclamado hoy es una invitación a renovar nuestro seguimiento del Señor, en el *aquí* y *ahora* que estamos viviendo.

La llamada de Jesús a ser pescadores de hombres resuena en una triple experiencia de Simón. La primera es de fracaso: «Maestro, hemos estado bregando toda la noche y no hemos recogido nada». Simón y sus compañeros han sufrido el fracaso de una noche de trabajo sin resultados. Son hombres experimentados y con recursos, pero aquella noche no recogieron lo que buscaban.

En estos meses de confinamiento y restricciones en los que se han suspendido o limitado las celebraciones con fieles y las actividades pastorales presenciales, nos sentimos desorientados. Lo que solíamos realizar antes con naturalidad, ahora no resulta. Lo que sabíamos hacer, no vale o no es suficiente. Son muchos los sacerdotes que se encuentran desubicados y con la sensación de no saber acertar en sus planteamientos pastorales.

Sin embargo, Simón se fía de Jesús: «Por tu palabra, echaré las redes». La invitación de Jesús era irracional y rozaba lo ridículo. Podría interpretarse

3. Videomensaje del Santo Padre Francisco con ocasión de la vigilia de Pentecostés organizada por Charis, sábado, 30 de mayo de 2020.

4. «Hemos creído que esta Casa puede ser como el punto céntrico más a propósito para la reunión y afluencia de los jóvenes más distinguidos de todas las diócesis de España. Y reunidos aquí, se conocerán y amarán más, por lo mismo que están fuera de su patria. Y así se formará entre ellos un lazo de fraternidad que les moverá a trabajar luego de mancomún por la gloria de Dios» (I, 8º, 52, Consideraciones, X).

como una tomadura de pelo. Simón tenía dos opciones: obedecer a una sugerencia irracional (que quizás era lo que un impulso inconsciente le pedía después de haber escuchado la predicación de Jesús) o ser prudente y razonable y dejar la pesca para el día siguiente. La respuesta de Simón fue finalmente un acto de confianza en Jesús.

Necesitamos esta confianza de Pedro, especialmente ahora que afrontamos una situación social y eclesial completamente nueva. Hace falta, pues, adentrarse en el mar; ir más allá de nuestra zona de confort, del territorio que ya conocemos. Y esto sólo se puede hacer, confiando totalmente en Jesús y olvidándonos de nuestros tristes cálculos.

La tercera experiencia de Simón es la de su fragilidad existencial: «Apártate de mí, Señor, que soy un pecador». Simón no se refiere a este o a aquel pecado, sino que reconoce su ser pecador, su condición de pecador. Y lo hace después de ser testigo de la manifestación de la misericordia de Dios en Jesús.

Sin embargo, Jesús, de una manera que nos parecería sorprendente, le confía una misión: «No temas, desde ahora serás pescador de hombres». Jesús hace de alguien que se reconoce pecador, un pescador de hombres. Es un giro total que indica la expresión «desde ahora». Su ser pecador no supone un problema para Jesús. Al contrario: precisamente el reconocimiento de su propia fragilidad es fundamento sólido para su nueva identidad como pescador de hombres.

Seguramente, durante estos meses, hemos experimentado nuestra propia fragilidad, quizás de una manera que no hemos podido ocultar. A veces hemos sentido miedo, angustia, ansiedad, duda, falta de esperanza, tristeza… No nos avergoncemos de ello. Ofrezcamos a Jesús nuestra fragilidad, la que nos duele y humilla. Es Él quien nos dice hoy a cada uno: «No temas, desde ahora serás pescador de hombres».

La Palabra de Dios nos invita a renovar hoy nuestro seguimiento del Señor. Desde nuestra experiencia de fracaso pastoral, desde nuestra fragilidad y nuestra condición pecadora, pero también desde nuestra confianza en Él y por amor a Él.

San Pablo VI proclamó al Beato Mosén Sol *Santo Apóstol de las vocaciones sacerdotales*. Don Manuel quiso ser santo y se preocupó para que también lo fueran los sacerdotes y seminaristas. Por ello me atrevo a invitaros a que le toméis como modelo sacerdotal. Os invito a conocerle más y a difundir su devoción entre los sacerdotes y seminaristas de vuestras diócesis. Os invito a confiaros a él, a pedir su intercesión. Estoy convencido de que por ser colegiales de su Colegio de San José os atenderá como a verdaderos hijos suyos.

TESIS Y TESINAS

Tesis doctoral

En el curso 2020-2021, el colegial sacerdote de la archidiócesis de Burgos, **Jesús Varga Andrés**, defendió el 24 de mayo en la Facultad de Teología, Departamento de Teología Bíblica de la Pontificia Universidad Gregoriana, su tesis doctoral titulada: «La solidaridad como salvación. El paradigma soteriológico del evangelio de Lucas», dirigida por el profesor Dr. Massimo Grilli. Actuó como censor el profesor Dr. Clifard Sunil Ranjar. El rector del Colegio, D. Jesús Rico, el director espiritual, D. Argimiro Martín, y un grupo de alumnos acompañaron al doctorando.

Tesinas de licenciatura

Francisco de Borja Llorens Vidal, de la archidiócesis de Valencia, ha presentado su tesis de Licenciatura en la Facultad de Comunicación Institucional de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, titulada: «La oficina de comunicación diocesana y su situación en el organigrama jerárquico».

Andrés Castellano Marín, de la diócesis de Getafe, ha presentado su tesis de Licenciatura en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico, titulada: «El ciego de Betsaida: icono de un largo camino».

Genaro Escudero Ojeda, de la archidiócesis de Sevilla, ha presentado su tesis de Licenciatura en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana, titulada: «El Pueblo de Dios –Del Concilio Vaticano II al papa Francisco–».

Vicente Fayos Pérez, de la archidiócesis de Valencia, ha presentado su tesis de Licenciatura en Teología Moral en la Pontificia Academia Alfonsiana, titulada: «El debate actual sobre la ley de la eutanasia en España».

Cecilio Adrián Haro Guerrero, de la archidiócesis de Burgos, ha presentado su tesis de Licenciatura en la Facultad de Historia y Bienes Culturales de la Iglesia de la Pontificia Universidad Gregoriana, titulada: «Tutela y revalorización del Museo Diocesano del Retablo –Diócesis de Burgos–».

Vicenç Martí Fraga, de la archidiócesis de Barcelona, ha presentado su tesis de Licenciatura en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Lateranense, titulada: «Persona y Salvación. Una mirada jurídico-canónica desde el personalismo de Emmanuel Mounier».

Daniel Martín Reyes, de la diócesis de Ibiza, ha presentado su tesis de Licenciatura en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana, titulada: «La participación del sacerdocio común en la única mediación de Cristo».

Enric Mateu Usach, de la archidiócesis de Tarragona, ha presentado su tesis de Licenciatura en la Facultad de Historia y Bienes Culturales de la Iglesia de la Pontificia Universidad Gregoriana, titulada: «Josep Minguell: análisis iconográfico de la iglesia parroquial de la Immaculada Concepció de la Espugla Calba».

Cristóbal José Rodríguez Hernández, de la diócesis de Tenerife, ha presentado su tesis de Licenciatura en la Facultad de Teología Espiritual de la Pontificia Universidad Gregoriana, titulada: «Aplicación del método teológico decisional al acompañamiento espiritual».

Domingo Sánchez Jiménez, de la archidiócesis de Mérida Badajoz, ha presentado su tesis de Licenciatura en el Pontificio Instituto Bíblico, titulada: «La creación del hombre: Una relectura sapiencial de los relatos de la creación del Génesis - Sir 17, 1-7».

Antonio Vidal Gómez del Moral, de la archidiócesis de Barcelona, ha presentado su tesis de licenciatura en Teología Patrística en la Pontificia Universidad Gregoriana, titulada: «La irremisibilidad de los pecados en Tertuliano y la respuesta de Paciano de Barcelona».

La revista *Mater Clementissima*
del Pontificio Colegio Español de San José en Roma
se terminó de imprimir el 29 de enero de 2022,
fiesta del beato Manuel Domingo y Sol, fundador del Colegio.

INDICACIONES PARA LOS AUTORES

A. Normas generales de publicación

Dado que la revista *Mater Clementissima* es un órgano de difusión de la investigación realizada en el Colegio, únicamente podrán publicar en ella colegiales o formadores, tanto presentes como pasados, de este mismo Pontificio Colegio Español de San José de Roma.

La extensión de los originales será habitualmente de un mínimo de veinte folios DIN-A4 a doble espacio y de un máximo de cuarenta.

Los originales se enviarán al correo electrónico de la redacción de la revista, cuya dirección es la siguiente: **revista@collegiospagnolo.org**.

El envío deberá hacerse antes del 31 de diciembre del año anterior al de su publicación, indicando dirección postal y electrónica del autor, institución donde presta sus servicios, y cargo o función académica que desempeña.

Los originales se presentarán sólo en español. Cada original deberá venir acompañado de un breve resumen en español e inglés, así como de una relación de palabras claves igualmente en ambos idiomas.

El Consejo de Redacción seleccionará los artículos para cada número una vez recibidos los informes de calidad realizados por dos de los consultores científicos. Esos informes se realizan sobre los originales anónimos, y su resultado positivo, negativo o condicionado será comunicado debidamente a los autores.

Aquellos originales que no se atengan a las normas de citación y a las reglas de estilo de la revista serán devueltos para su corrección.

B. Normas de citación

1. *Libro normal*: C. MARTÍN, El Colegio Español de Roma, Roma 2016, 100-120.

2. *Actas de Congresos*: C. MARTÍN, El Colegio Español de Roma, in: Actas del Congreso Internacional (Roma 1-2 enero de 2016), vol. I, Roma 2016, 100-120.

3. *Libro con varios volúmenes*: C. MARTÍN, El Colegio Español de Roma, vol. 1, Roma 2016, 100-120.

4. *Libro con varias ediciones*: C. MARTÍN, El Colegio Español de Roma, 2 ed., Roma 2016, 100-120.

5. *Libro de varios autores con texto único común a todos*: C. MARTÍN - E. GARCÍA - E. ALONSO, El Colegio Español de Roma, Roma 2016, 100-120.

6. *Libro dentro de una colección*: C. MARTÍN, El Colegio Español de Roma [Ciencias eclesiásticas 23], Roma 2016, 100-120.

7. *Parte de un libro de varios autores cada uno con su texto propio*: C. MARTÍN, El Colegio Español, in: E. GARCÍA (ed.), Los Colegios romanos, Roma 2016, 100-120.

8. *Voz de diccionario o enciclopedia*: C. MARTÍN, Colegial, in: Diccionario de los Colegios, vol. 2, Roma, 2016, 100 / col. 738-784.

9. *Artículo en revistas*: C. MARTÍN, El Colegio Español de Roma, in: Estudios Eclesiásticos (EE) 123/42 (1998) 100-120.

10. *Las citas bíblicas*: Según la Biblia de La Casa de la Biblia

11. *Los dos Códigos de Derecho Canónico*: CIC 17, c. 120; CIC 83, cc. 120-123.

12. *Concilio Vaticano II*: Utilizar las siglas comunes seguidas del número del documento: LG 22.

13. *Documentos electrónicos*: C. MARTÍN, El Colegio Español de Roma [en línea] html [ref. de 30 marzo 2016] Disponible en: http://www.colegio.org/home.

C. Normas de estilo

1. *Fuente.* Los originales se presentarán en formato electrónico (preferiblemente Word), utilizando el tipo «Times New Roman» en tamaño 12 puntos. No se utilizarán negritas (bold) ni subrayados. Se utilizará la letra cursiva cuando en el texto se empleen términos o frases en lengua extranjera o en latín.

2. *Párrafos.* Los párrafos aparecerán justificados y con un interlineado sencillo. La primera línea de cada párrafo aparecerá sangrada, así como la primera línea de cada nota a pie de página.

3. *Estructura.* La estructura del trabajo podrá admitir un máximo de cuatro niveles. Las llamadas a pie de página se harán en el texto mediante referencias en números arábigos en superíndice. Se utilizará para su composición un formato de «Times New Roman» en tamaño 10 e interlineado sencillo.

Cuando se repite la cita por segunda vez consecutiva se utilizará Ibid. Cuando son segunda vez en varias obras distintas, se consignarán, después del nombre del autor, las primeras palabras de la obra citada anteriormente.

Id. (Idem: «Del mismo autor») se empleará para citar el autor al que se ha hecho referencia inmediatamente antes.

Loc.Cit. («en el lugar citado») se usará para enumerar en la misma página una obra citada anteriormente, habiendo otras referencias diferentes intercaladas.

Vid (Vide) se usará para una cita ya referenciada, con el fin de evitar la repetición.

Passim («aquí y allí», en varias partes o pasajes) se usará cuando sea imposible mencionar todas las páginas de las que se extraen las ideas de un autor.

Apud («citado por»: una cita de cita) se utilizará cuando se cite un documento no consultado directamente, sino citado por otro autor.

OBRA PÍA
ESTABLECIMIENTOS
ESPAÑOLES EN ITALIA

Fundación Mater
Clementissima