

STAUROS

TEOLOGÍA DE LA CRUZ

Número 54
2015

«STAURÓS» **TEOLOGÍA DE LA CRUZ**

Presentación

El exceso de Dios y la belleza de la obra de la salvación: Una lectura del "Cur Deus Homo" de Anselmo de Canterbury.

Ángel Cordovilla Pérez.

La cuestión de la existencia de Dios: Entre la tensión de la realización y el drama del mal.

Antonio Enjuto Perrarromán cp.

Dolor humano y Bioética. Algunas aproximaciones.

Resti Moreno Ortega cp.

Agonía de Getsemaní.

René González Regorigo, OAR.

La Pasión de Jesucristo en un diccionario.

L. Díez Merino cp.

Secretario:

JOSÉ LUIS QUINTERO

Consejo de redacción:

PABLO GARCÍA MACHO.

LUIS DIEZ MERINO.

ANTONIO M^a ARTOLA.

JESÚS M^a ARISTÍN

LAURENTINO NOVOA.

TXEMA ARZALLUZ.

Publica:

Asociación Internacional Staurós

Dirección del secretario Ibéro-Iberoamericano, Comunidad Pasionista

C/ Arte, 4. – Fax. 91 766 97 52 – Tlfno. 91 302 06 07

28033 Madrid

C/ Leizarán, 24.

28002 Madrid

Tlfno. 91 563 50 68

E-mail: sec.cpsang@alfaexpress.net

Imprime:

Creaciones Gráficas EMERGRAF S.L.

C/ Avda. de la Fuente Nueva, 8 – Nave, 7 – Tel. 91 652 02 47 – Fax. 91 652 02 47

28700 San Sebastian de los Reyes (Madrid).

Depósito legal: M-14809-2013

Publicación anual sin fines de lucro, financiada por «Staurós International Association», con sede en Kortrijk, Bélgica, y con la aportación voluntaria de sus lectores.

PRESENTACIÓN

El Señor de las Llagas Gloriosas, culmen y manifestación del Misterio Pascual, ilumina la creación y la historia humana. La encarnación llega así a su máxima radicalidad al realizar en totalidad el proceso de apropiación de la realidad creatural revistiéndola de la novedad de la Filiación con el Don del Espíritu. Este acontecimiento revela el Ser Trinitario de Dios vuelto amorosamente hacia la humanidad y a su luz toda la realidad es configurada y transformada en su ser más profundo. Todas las dimensiones de lo humano y la misma creación es pascualmente recreada cuando desde la Cruz es contemplada, pues en ella han sido asumidas y transformadas.

Especialmente las dimensiones más envolventes y totalizantes de lo humano reciben perspectivas nuevas cuando se contemplan y valoran desde la Cruz de Jesucristo. En ella confluyen en primer lugar todas las dimensiones de la condición humana, también en su realidad de corporeidad e historicidad. Los diversos niveles de aproximación a ella se superponen e integran, sin solaparse o excluirse. Lo más inmediato es la percepción de la causalidad histórica de la cruz, al considerarla fruto de la decisión libre de aquellos que lo juzgan y condenan. Esta dimensión se subraya cuando se describen las reacciones de sus contemporáneos ante el hablar, actuar y la pretensión de Jesús. Su reacción muestra en su realidad profunda la novedad de donación de Dios que con Él se realiza: Es la actuación del Reinado de Dios inserto en las coordenadas espacio-temporales en las que sucede la historia de la libertad humana. La realidad de la cruz ilumina, pues en ella también confluye, el hecho del dolor y el sufrimiento como componente de la condición humana. Siendo un dolor injustamente infligido también en él ha reconocido la tradición cristiana la ascensión de la dimensión sufriente que acompaña el existir humano: Dolor, enfermedad, contingencia y fragilidad han sido asumidas y redimensionadas en la cruz de Jesucristo. En la carne asumida por Jesús también la realidad material de la creación es dimensionada. El se hace parte de la creación y en su realidad corpórea sucede la resurrección como nueva creación, redimensionándola, haciendo posible esta nueva dimensión de resucitada. Así la creación muestra la finalidad que estaba en el origen del proyecto de Dios: Comunión en su Mismo Ser y su Misma Vida.

El proyecto de la Fundación Stauros ha deseado reflexionar desde la Cruz de Cristo sobre todas las dimensiones de lo humano y a su vez, encontrar en todo lo humano su apertura o referencia al Misterio Santo de Dios manifestado en el Misterio Pascual. La clave interpretativa parte de la convicción de que en Su Cruz todo ha sido asumido y en razón de ella ha recibido una nueva dimensión en su ser. Por ello todo puede ser abordado desde ella.

Este nuevo número de la revista *Stauros* es una discreta muestra de su pretensión interdisciplinar y a su vez signo de la transversalidad del Misterio de la Cruz. Los artículos recogidos pretenden abordar las dimensiones, teológica, bíblico-exegética, filosófica y bioética del mismo. La reflexión teológica sobre la realidad de la redención, se muestra especialmente en el artículo de D. Ángel Cordovilla Pérez. En él aborda el modelo soteriológico de San Anselmo ofreciendo una relectura más ajustada del mismo a partir de su obra *Cur Deus Homo*. La dimensión bíblica nos la ofrece la reflexión exegética elaborada por el religioso agustino recoleto, Rene González Regorigo. Se centra en las narraciones bíblicas de la Agonía de Jesús en Getsemaní. El P. Antonio Enjuto cp, nos ofrece las conclusiones de un estudio más amplio sobre el problema de Dios afrontado por filósofos y científicos; en ellas, muestra cómo está cuestión se ha de abordar desde la realidad de sed de plenitud que acompaña a la condición humana inserta en la contingencia y el mal. Concluye su reflexión con la referencia a la pasión de Cristo como momento de asunción y transformación de la realidad, como respuesta última a la cuestión de Dios que el ser humano se plantea. El también pasionista, Resti Moreno Ortega nos ofrece, en una primera reflexión, las claves biológicas y psicológicas de la realidad del dolor humano como anticipo de una actitud más personal y creyente ante el mismo. Por último, el P. Luis Díez Merino cp, presenta la obra, *Diccionario de la Pasión*, recientemente publicada por la Editorial San Pablo. Su artículo presente en primer lugar, desde el punto de vista exegético, los relatos evangélicos de la pasión; y, en un segundo momento los contenidos fundamentales del nuevo diccionario.

Consideramos que este nuevo número de la revista es un modesto servicio a la reflexión sobre y desde el Misterio de la Cruz haciendo un acto de fe en el dinamismo de vida y gracia que Dios en su amorosa misericordia en él nos regala.

José Luis Quintero Sánchez cp

EL EXCESO DE DIOS Y LA BELLEZA DE LA OBRA DE LA SALVACIÓN: UNA LECTURA DEL «CUR DEUS HOMO» DE ANSELMO DE CANTERBURY*

Ángel Cordovilla Pérez

Universidad Pontificia Comillas
Madrid

El *Cur Deus homo* de Anselmo de Canterbury probablemente es una de las obras peor comprendidas por la teología manualística del siglo XX, especialmente en España. La nueva investigación sobre su obra, producida en los últimos 25 años, ha pasado prácticamente inadvertida para la enseñanza curricular de la teología. En esta colaboración al homenaje del P. Luis Ladaria, S. J. y fiel a sus indicaciones de «volver a los textos desde el texto mismo» queremos presentar una lectura de esta obra de Anselmo desde Anselmo, ayudándonos también de esta renovación de los estudios anselmianos. Nos centraremos especialmente en la cuestión de la salvación, donde están implicadas el problema de la imagen de Dios desde la pregunta por la relación justicia-misericordia (cfr. *Cur Deus Homo* [CDH] II, 19-20) y la cuestión de la participación del hombre en la obra de la redención. Aquí adquiere un papel esencial la interpretación que hace el monje benedictino de la relación entre antropología y cristología, entre Adán y Cristo (Rom 5, 12.21; cfr. CDH I, 3)¹.

La teoría de la satisfacción de Anselmo, sin haber sido consagrada por el magisterio de la Iglesia, ha ejercido una influencia decisiva en la soteriología de la teología latina protestante y católica. Como todo autor omnipresente a lo largo de los años, cuya teología era asumida casi como canónica, ha sufrido una fuerte crítica, me atrevería a decir que una imponente de-construcción. El teólogo sueco Gustaf Aulén, en su significativa obra *Christus Victor*, realizaba una crítica a la soteriología de Anselmo que

* Este artículo forma parte de la obra colectiva «La unción de la gloria: En el Espíritu, por Cristo, al Padre». Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria SJ. Ed. BAC. Madrid 2014. Le agradecemos al autor y a la editorial la gentil autorización para su publicación en esta revista.

¹ Seguimos la edición bilingüe *Cur Deus homo*, en *L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury*, vol. 3. *L'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, Traduction et notes par Michel Corbin, Du Cerf, París 1986, 277-473. Hay traducción española en San Anselmo, *Obras completas* I, BAC, Madrid 1958, 741-891. Esta relación entre Cristo y Adán ha sido una de los temas que más ha subrayado el P. Ladaria en sus trabajos de antropología teológica. Cfr. L. Ladaria, *Antropología teológica*, Casale-Monferrato 1998.

ha sido determinante en la crítica posterior en las cristologías y teologías del siglo XX². Hay que reconocer que la lectura de la obra *Cur Deus homo* no es sencilla. Está escrita en un lenguaje más ontológico y jurídico que las obras de los Padres; sus conceptos no se digieren fácilmente por el lector actual, más acostumbrado al lenguaje narrativo, histórico y personal propio de la tradición bíblica. Pero una cosa es mostrar la dificultad de comprensión por el contexto y el lenguaje utilizado y otra pervertir de tal forma la doctrina de Anselmo que al final sea necesaria su «excomunió» dentro de la teología contemporánea.

No obstante, ésta no ha sido la única actitud de la teología contemporánea ante esta obra decisiva de la soteriología. Desde hace unos años la obra de Anselmo está siendo estudiada sin prejuicios y es valorada justamente en sus fuerzas y debilidades, especialmente en el ámbito anglosajón, alemán y francés. Todo esto ha hecho que la teología actual se ha acercado a las obras de Anselmo con una perspectiva más teológica y apropiada³. Hay dos nombres que merecen ser especialmente valorados. El primero es el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar. Es cierto que este teólogo no ahorra la crítica al monje de Bec en el desarrollo que nos ofrece de la soteriología en la historia⁴, pero en su conjunto ha sido quién nos ha ayudado a comprender la singularidad y belleza de su propio estilo teológico (*rationis pulchritudinis*)⁵. El segundo es el jesuita francés Michel Corbin, un autor prácticamente desconocido en el ámbito de habla inglesa y alemana. El trabajo de este autor se ha desarrollado en la edición de las obras completas con unos estudios introductorios que sitúan perfectamente la teología del autor, presentándola en su núcleo fundamental en relación con la teología de los Padres y la sensibilidad contemporánea⁶.

El criterio fundamental para esta lectura nos lo ofrece el propio autor en el prólogo: hay que leer la obra entera, como una totalidad, como un cuerpo y no referirse a textos aislados sacados de su contexto y de su estructura. En segundo lugar, hay que tener presente que la obra está realizada desde un punto de vista dialéctico, en el que

² G. Aulen, *Cristus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, Eugene, Wipf and Stock, Oregon 2003 [1931]. La crítica en esta misma dirección había estado apuntada ya por A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, Tübingen 1909, 403-404 y H. Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, Macmillan, London 1919, 315. Esta crítica manida a la soteriología de Anselmo en la literatura teológica y pastoral contemporánea, especialmente en el ámbito español, es todavía desgraciadamente muy numerosa.

³ Esta nueva percepción de su obra soteriológica puede percibirse entre otros en E. Briancesco, «Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del «Cur Deus Homo», 1ra Parte», *Stromata* 37 (1981) 3-18 y 2da Parte: 38 (1982) 283-315; B. Sesboué, *Jesucristo el único mediador*, vol. I, Secretariado trinitario, Salamanca 1990, 353-370; P. Gilbert (ed.), *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale* (Roma 21-23/05/1998), Pontificio Ateneo Anselmiano, Roma 1999; D. Deme, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Hampshire 2003; G. Gäde, «Wie erlösungsbedürftig ist der Mensch und was kostet seine Erlösung? Zur Aktualität von «Cur Deus homo» 900 Jahre später», en St. Ernst-Th. Franz (Hg.), *Sola Ratione. Anselm v. C. (1033-1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*, Würzburg 2009 249-273; J. Knop, «Heil, Leben und Hoffnung. Erlösungsmodelle im diachronen Diskurs», en M. Striet-J.-H., Tüch (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg 2012, 127-145; esp. 137-142.

⁴ Cfr. H. U. von Balthasar, *Teodramática 4. La acción*, Encuentro, Madrid 1995, 231-237.

⁵ Cfr. Id., *Gloria II: Estilos eclesiásticos*, Encuentro, Madrid 1986, 209-252.

⁶ M. Corbin, «La nouveauté de l'incarnation», en *L'oeuvre de S. Anselme*, o. c., 15-163.

Anselmo va poniendo cuestiones y respuestas. No es un tratado especulativo, sino un diálogo, de forma análoga a como el *Proslogion* no es una especulación racional, sino una meditación teológica realizada en diálogo con Dios (oración). En este caso se trata de un diálogo entre un creyente (Anselmo) y un no creyente (Bosón), no como los diálogos al uso entre el maestro y el discípulo. Por esta razón, unas veces adoptará las ideas precisamente que quiere rebatir y otras las que quiere profundizar. En este sentido, la obra es eminentemente apologética y pastoral, un ejemplo concreto del esfuerzo de la fe por salir de su lugar propio (el de la Escritura y la Tradición), para dialogar en el campo común de la razón, de la «sola razón» (I,20), siendo especialmente sensible a la alteridad de la razón frente a la fe. Desde aquí hay que entender esa cierta distancia que pone nuestro autor respecto al testimonio explícito de la revelación (*remoto Christo*, cfr. I,10). No para demostrar racionalmente un dato de la revelación independientemente de ésta, sino como método de diálogo con el no creyente en el ámbito común de ambos: la razón, sin recurrir en principio a las «autoridades» que no son reconocidas como tales por el interlocutor.

1. ESTRUCTURA Y CONTENIDO FUNDAMENTAL DEL *CUR DEUS HOMO*

a. Prólogo

En el prólogo Anselmo es absolutamente claro a la hora de plantear la estructura de su obra. Está dividida en dos libros: El primero está orientado a mostrar la imposibilidad de una redención sin la persona de Jesús; el segundo trata sobre la necesidad de un Redentor Dios-hombre que pueda operar la salvación. Klaus Kienzler, estudiando la estructura de esta obra, sostiene que el primer libro está centrado en la categoría de *justicia*, mientras que el segundo lo hace en el de la *misericordia*. Ambos libros, como los atributos de Dios, están esencialmente unidos y son necesarios para la obra de la salvación, aun cuando el centro fundamental lo constituya la misericordia como forma suprema de justicia, como manifestación de la sobreabundancia y exceso del amor de Dios en el misterio pascual. Esta sería el centro de convergencia de toda la obra. Estructurada en dos partes, pero con el centro en II,19-20⁷.

Esta estructura propuesta por Kienzler es muy significativa ya que pone en evidencia que el problema fundamental de la obra de Anselmo no es la teoría de la satisfacción, tal y como lo recibió la teología posterior, sino más bien la relación armoniosa entre justicia y misericordia. En realidad Anselmo no tuvo nunca la intención de realizar una teoría de la salvación centrada en la categoría de la satisfacción, sino dar razón de la acción de Dios en la historia de la salvación ante el incrédulo, especialmente de la relación

⁷ K. Kienzler, «Zur Struktur von *Cur Deus homo*», en P. Gilbert (ed.), *Cur Deus homo*, o. c., 597-608. La estructura propuesta es la siguiente:

A 1 I, 1-2 Acuerdo (entre Anselmo y Bosón): Sola ratione – remoto Christo	A 2 II, 1 Nuevo comienzo (entre Anselmo y Boso): homo rationalis, iustus, beatus
--	---

compleja y paradójica entre justicia y misericordia. La obra tiene un único centro y un solo objetivo: mostrar la misericordia de Dios que sobrepasa toda comprensión de la justicia humana, haciendo de la misericordia divina la justicia más justa que pueda ser pensada (II,10-15; II,19-20). Veamos el contenido fundamental desde una lectura continua que respete el ritmo y la estructura general de la obra, para detenernos después en los que consideramos los principios fundamentales de su interpretación de la salvación cristiana desde la pregunta por los motivos de la encarnación del Verbo.

b. Primer libro

El libro primero tiene una introducción en donde se unen en un pacto las posiciones de Bosón y Anselmo (I,1-2). Bosón pregunta y Anselmo responde. Es interesante esta comprensión dialéctica de la exposición, recordando los diálogos de Platón y a la vez iniciando todavía de forma muy elemental la quaestio como punto de partida de la teología. En estos números de introducción, en el que se realiza el pacto entre los dos protagonistas, aparece el método teológico de Anselmo que entiende la teología como inteligencia de la fe en la comprensión concreta de la redención por Cristo. El método anselmiano ha quedado resumido en su ya clásica expresión: *credo ut intelligam*. El objetivo último es dar *razón de la esperanza* (1Pe 3,15), tratando de mostrar la solidez racional de la verdad (I,4) en el ámbito común de los creyentes y no creyentes que

B 1 I, 1-10 Obiectiones infidelium I, 3-5 Unidad de Creador y Redentor I, 6-10 Derecho del diablo, novedad de Cristo	B2 II, 2-4 Jesucristo: Dios – Hombre II, 2-3 necessitas hominis II, 4 necessitas Dei
C 1 I, 10 Nuevo acuerdo (entre Anselmo y Bosón)	C 2 II, 5 Reflexión filosófica
D 1 I, 11-25 remoto Christo – Redención sin Cristo I, 11-13 sola misericordia I, 14-18 poena I, 19-25 satisfactio	D 2 II, 6-20 Jesucristo. Redención por Jesucristo II, 6 Deus –homo II, 7-9 natura assumpta, persona Christus II, 10-15 misericordia: plus in infinitum II, 16-17 massa damnata II, 18 libertas Christi
II, 19-20 misericordia: iustus quam cogitari potest II, 21-22 Appendix	

es la razón. Los creyentes porque desde la fe buscan la razón que comprenda más profundamente y los no creyentes que sin fe buscan la verdad. Tres verbos explican este método anselmiano del CDH. Investigar desde el diálogo (pregunta y respuesta); argumentar desde la lógica interna de las afirmaciones de fe y no desde las autoridades (Padres); finalmente, contemplar el misterio que excede toda razón en su belleza y armonía. La cuestión que Anselmo quiere responder es *¿Por qué Dios ha asumido de una forma tan humillante nuestra naturaleza pecadora?* ¿Es indigno de Dios? Hay que notar que no se trata tanto de una pregunta metafísica, sino la misma pregunta de los Padres de la Iglesia cuando preguntaban *¿Por qué Dios tuvo que pagar un precio tan caro?* Es el escándalo de la cruz el que Anselmo quiere mostrar e iluminar en su verdad y su belleza. La respuesta está ya dada desde el inicio, aunque después lo quiera argumentar paso a paso: La respuesta está en la inefable y profunda misericordia de Dios y en el deseo de elevar al hombre a la dignidad y vocación para la que había sido creado (I,1; II,14).

En esta parte de la obra Anselmo expone la necesidad de la salvación desde la lógica de la sola razón y sin introducir todavía la revelación de Jesucristo, únicamente como hipótesis expositiva (*sola ratione – remoto Christo*). Desde estas dos expresiones podemos entender las dos grandes partes en la que está dividida el primer libro. La primera parte bajo la expresión *sola ratione*. Los capítulos 1-10 corresponden a la primera gran parte del primer libro donde se exponen las *objectiones infidelium* y las contestaciones de los fieles (I,1-10). Los capítulos 3 al 5 ponen de relieve la unidad del proyecto creador y redentor de Dios, si no fuera así se tendría en cuenta la dignidad y la libertad humana. La creación es la obra de Dios por excelencia y si esta obra cae en desgracia, Dios no puede abandonarla a su suerte y su destino. Tienen que restaurarla y llevarla a su consumación.

Los capítulos 6-10 afrontan la espinosa cuestión de los derechos del diablo sobre el hombre pecador y profundiza en la novedad del acontecimiento de la redención de Cristo, separándose de cualquier comprensión sádica de Dios, pues como hemos dicho más arriba, Dios no exige la muerte de su Hijo, sino que este libre y espontáneamente se entrega (*sponte II,11.18; gratis II,5*). Anselmo rompe con esta idea mitológica heredada de la tradición patristica que hablaba de los derechos del diablo sobre el hombre pecador para exponer así la necesidad de la pasión y la muerte de Cristo⁸. No hay ningún derecho del demonio sobre el hombre, ambos están bajo el poder divino en orden a su liberación y rescate. La otra cuestión decisiva es la libertad de Jesús en la entrega de su vida (*oblatio, datio II,18*). La libertad de Jesús en su acción liberadora es esencial para comprender el acto de la redención. El Padre no lo entrega sin su libertad, pues sin ella la encarnación no podría ser entendida como una obra de exaltación de la naturaleza humana (I,8). Anselmo afirma explícitamente que Dios no condenó a su Hijo. Jesús fue libre a la muerte, una libertad del Hijo que profundizará después en II,17 desde la diferencia entre *necessitas sequens* y *necessitas praecedens*. En la obra redentora de Cristo sólo podemos hablar de la primera, nunca de la segunda. La satisfacción consiste en que Dios se complace en su Hijo, en quien

⁸ Cfr. Con sus diversos matices e imágenes: Ireneo de Lyon, *Ad. Haer.* V,21,3; Orígenes, *Comm. In epist. Ad Rom I*, II,13; Gregorio de Nisa, *Or. cath.*, 26,1; Leon Magno, *Sermón* 22,4; Agustín de Hipona, *Sermón* 27,2,2; *Sermón* 135,5.

tiene toda su complacencia (cfr. Mt 3,17). Por eso, en esta consideración de la historia de la liberación del hombre para su elevación a su más alta dignidad, se muestra la inefable hermosura de la obra de la redención (I,3).

El cap. 10 parte de un nuevo acuerdo entre Bosón y Anselmo que anticipa la segunda gran parte del libro I desde una profunda reflexión sobre la relación entre obediencia y libertad. El contenido del resto de capítulos del primer libro está presentado desde la hipótesis de una comprensión de la salvación sin Cristo (*remoto Christo*). En los capítulos 11-25 se afirma la imposibilidad para el hombre de una redención sin Cristo. Los capítulos 11-13 subrayan la grandeza e incomprensibilidad de Dios desde una de las expresiones más típicas de la teología anselmiana: no hay nada mejor, mayor o más justo que la justicia de Dios. En los capítulo 14-18 se afronta la misma doctrina de la redención desde la perspectiva clásica de la poena (14-18) y la *satisfactio* (19-25), tal y como ya puso de relieve Tertuliano en su famoso axioma sobre la reparación: «o satisfacción o pena». Dentro de los capítulos 12-15 destaca el concepto honor de Dios, que traduce en realidad el término bíblico y patrístico de gloria. Con un lenguaje diferente y una formulación distinta no está lejos de la máxima de Ireneo de Lyon: La gloria de Dios es que el hombre viva, así como la vida del hombre es la gloria de Dios. El pecado es privación de la gloria y del honor de Dios (cfr. Rom 3,21), no en el sentido de que a Dios se le quite o se le pueda añadir algo, sino que el hombre rompe el orden de justicia y la belleza de la creación, perdiendo así su lugar verdadero en el mundo (I,15) y el destino para el que había sido creado (I,19-20). Hay que restablecer este proyecto original de elevación y exaltación de la naturaleza humana, pero teniendo en cuenta el peso y el poder del pecado, que hasta Dios mismo ha querido tomarse en serio sin banalizar (I,21). Por eso, sólo alguien que junte en sí personalmente la libertad humana en obediencia plena a la libertad divina, podrá hacer lo necesario y lo suficiente para restablecer este designio salvífico de Dios para el hombre (I,24-25).

c. Segundo libro

El final del libro primero (I,25) es ya la introducción del segundo. Si en el primero Bosón había preguntado para disipar sus dudas, aquí se trata de mostrar la solidez de las razones de aquello que cree. De la fragilidad de la fe en las dudas, se pasa a dar razón de las certezas, a comprender mejor aquello que creemos por la fe. En el capítulo 1, Anselmo vuelve a exponer la relación que existe entre la doctrina de la creación y la redención al tomar como punto de partida el estado de la naturaleza del hombre según la creación original de Dios: el hombre racional, justo y bienaventurado. Según la división propuesta por Kienzler, este libro también estaría construido desde dos grandes partes en correspondencia al primero. La primera parte la formarían los capítulos 2-4, donde se expone la necesidad de Jesucristo, Dios y hombre, para la obra de la redención. En los capítulo 2-3 la *necessitas hominis*, es decir, la necesidad del hombre de ser restaurado en su condición original, con el don de la inmortalidad antes de la caída (II,2) que se corresponde con el de la resurrección como único destino (II,3); y en el 4 la *necessitas Dei*, la necesidad de parte de Dios de conducir a su obra creada a la perfección. El capítulo 5 es una reflexión crucial para entender la lógica de Anselmo que constituye un punto de inflexión entre esta primera parte y la segunda. La necesidad por parte de Dios que está como quicio de la obra de la encarnación y

de la salvación es una necesidad gratuita que decide libremente (*sponte*) someterse a la forma concreta de la redención. No es una necesidad ontológica ni metafísica que haga menguar la gracia de su comunicación, sino al contrario, en esa necesidad asumida libremente se manifiesta más gratuita esa gracia. Recordando una afirmación muy repetida por Ireneo, Anselmo subraya que Dios no necesita nada ni de nadie, sin embargo, *por nosotros*, se ha obligado a sí mismo a terminar la obra que él mismo ha comenzado. Él *tiene que* terminar la obra comenzada. Pero no se trata de una necesidad física, ni metafísica ni jurídica, sino de la necesidad de su santidad, de la fidelidad a sí mismo y a su obra realizada. La *necessitas Dei* lejos de mostrarnos a un dios odioso e iracundo nos revela la tenacidad de su amor, la inmutabilidad de su fidelidad (II,4-5).

La segunda parte presenta a Jesucristo y la obra de la redención, la necesidad que tienen todos los hombres de la redención de Cristo (6-20). El capítulo 6 comienza exponiendo la *necessitas del Deus-homo*, ya que para que acontezca la obra de la redención tiene que juntarse que Dios la de y el hombre la realice. Hay que subrayar estos dos verbos: sólo Dios puede *darla* y es el hombre quien debe *hacerla*. Ni Dios solo ni el hombre solo. La salvación es un coloquio entre el don de Dios y la acción del hombre. Desde esta lógica del don divino y de la acción humana el monje benedictino presenta en los capítulos 7-9 la persona de Cristo tanto desde el punto de vista de la naturaleza asumida como de la persona que asume. En el capítulo 8 vuelve a exponer la relación que existe entre la obra de la creación y de la redención desde la correspondencia entre Adán y Cristo, nuevo Adán, y en el 9 la conveniencia de que la naturaleza humana sea asumida hipostáticamente por el Verbo (no por cualquiera de las personas divinas), Hijo de Dios y Primogénito de toda criatura.

Los capítulos 10-15 están dedicados de nuevo a exponer la obra de la salvación desde la lógica de la *miserecordia* e insistiendo de nuevo en que toda la obra redentora de Cristo desde la entrega de la vida acontece libremente (*sponte et non ex debito*); una acción tan buena, tan bella y amable que es suficientemente abundante hasta lo infinito (II,14: *plus potest in infinitum*), expresión que recoge la oración con la que Pablo concluye el capítulo tercero de la Carta a los Efesios: «a aquel que tiene poder para realizar todas las cosas incomparablemente mejor de lo que podemos pedir o pensar» (Ef 3,20) y que de nuevo hay que entender desde la lógica del Dios que está más allá de lo que podemos pensar sobre él del capítulo 15 del *Proslogion*⁹. Los capítulos 16-17 están dedicados a mostrar cómo Dios ha asumido de la massa *damnata* un hombre sin pecado (primera objeción sobre la necesidad) y el capítulo 18 sobre la *libertas Christi*, la libertad preferente del Hijo de Dios (segunda objeción). Hoy puede llamar la atención del lector que Anselmo, en boca de Bosón, afirme que la Virgen fue concebida en la iniquidad y en el pecado ayudándose de las citas bíblicas que ofrecen el testimonio para afirmar que todos los seres humanos hemos pecado en Adán y que formará parte después de la doctrina agustiniana del pecado original (cfr. Sal 50,7 y Rom 5,12). No obstante esta afirmación hay que comprenderla desde la que hace más adelante en el capítulo al decir que la Virgen Madre «fue de aquellos que quedaron purificados del pecado por Él antes de su nacimiento» en orden precisamente al nacimiento puro y

⁹ Cfr. M. Corbin, en *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, o. c., 435.

virginal de Cristo¹⁰. El capítulo 18 vuelve a afrontar la delicada cuestión de la relación entre libertad y necesidad, anticipada ya en el capítulo 17. Siguiendo la ya mencionada diferencia entre *necessitans praecedens* y *necessitas sequens*, Anselmo afirma de forma paradójica «que todo fue hecho por necesidad, porque él lo quiso, pero a su voluntad no precedió ninguna necesidad» (II,17). Por eso repite insistentemente en el siguiente capítulo que Cristo ofreció espontáneamente su vida al Padre por los pecadores (II,18), se ofreció espontáneamente a sí mismo al Padre .

Los capítulos 19 y 20 formarían la síntesis y el punto central de toda su obra que no es otro que la misericordia de Dios, que constituye la justicia más justa que puede ser pensada (*iustus quam cogitari potest*). Dios no necesita nada. «Antes de que el Hijo realizara tal empresa, todo lo del Padre era suyo, ni le debió nada que pueda perdonarle» (II,19). Se trata más bien de que «de la abundancia de su plenitud» reciban la gracia y la salvación sus «parientes y hermanos» (II,19). Esta acción misericordiosa y justa no tiene nada que ver con la justicia punitiva, sino con el exceso del amor, de la sobreabundancia del amor pascual (M. Corbin). El Dios que Anselmo presenta en el *Proslogion* es el mismo que el del *Cur Deus homo*¹¹. Si en el primero Anselmo no pretende demostrar su existencia mediante un argumento ontológico, sino afirmar el exceso de Dios ante la realidad mundana, su sobre-incomprensibilidad, a la vez que mostrar la huella que ese exceso de Dios ha dejado en la razón humana, en su obra *Cur Deus homo* trata de mostrar la obra de la redención en Cristo como la manifestación de la misericordia de Dios, nos revela un exceso, el *magis* que excede toda capacidad del pensamiento del hombre, toda reducción a la razón, aunque esto no significa que sea una acción irracional. Los capítulos 21-22 son un apéndice conclusivo en el que excluye una posible escatología soteriológica centrada en la apocatástasis (salvación del demonio y ángeles caídos, II,20) y recapitula todo lo expuesto desde la concordancia con la verdad del Antiguo y Nuevo Testamento. Habiendo elegido un camino de la razón, sin tener en cuenta explícitamente el testimonio bíblico, finalmente afirma su correspondencia. Ya hemos dicho que no quiere construir a priori una doctrina de la revelación extraída de deducciones lógicas y metafísicas, sino expresar en lenguaje no bíblico el contenido de la Escritura. Las razones necesarias son la expresión en la razón humana de la obediencia a la revelación libre y gratuita de Dios. Finalmente, sabiéndose teólogo en la comunión eclesial se expone y se somete a corrección en las afirmaciones realizadas siempre que esta crítica «sea razonable» y dirige sus aciertos a la alabanza de divina (II,21).

2. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

Habiendo expuesto el contenido esencial de la obra en su ritmo, lógica y estructura fundamental, pasamos a destacar las ideas principales desde las que debemos interpretar correctamente el sentido de la totalidad.

¹⁰ El subrayado es mío. En ese antes se fundará después la doctrina de la pre-redención de Cristo aplicada a la doctrina de la Inmaculada Concepción.

¹¹ J. Knop, «Heil, Leben und Hoffnung», o. c., 138.

a. ¿Por qué...? Razones necesarias

En primer lugar, hay que aclarar la expresión fundamental de su teología: «razones necesarias» que se relaciona con el comienzo del título de su obra: *Cur Deus homo. ¿Por qué Dios se ha hecho hombre?* Aunque los Padres de la Iglesia, Atanasio por ejemplo en su obra *Sobre la encarnación del Verbo* (s. IV), ya se preguntaban por los motivos de este acontecimiento, no es hasta Anselmo de Canterbury donde esta pregunta adquiere un matiz fuertemente metafísico. Aparecerán aquí dos expresiones que van a traer grandes quebraderos de cabeza a la teología escolástica: razones necesarias y razones de conveniencia. No obstante, para entender estas expresiones tenemos que comprender que el trasfondo teológico sobre el que se formulan sigue siendo histórico, aun cuando se exprese en un lenguaje distinto, más metafísico que bíblico. Esto no significa que el centro de la obra de Anselmo sea una deducción racional o una construcción a priori de los artículos de la fe sin referencia al testimonio de la revelación en la Escritura, sino más bien una expresión racional de la obediencia de la fe, la contemplación siempre más consciente de la misericordia del Padre en el Hijo sufriente. Las razones necesarias son la expresión de la coherencia interna de la economía de la salvación, expresan el desarrollo de la racionalidad interna del credo de la Iglesia¹². Estas razones necesarias (*rationibus necessariis*) son más bien la belleza de las razones (*propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis*) que antes se nos ha dado y mostrado en la revelación histórica por la libre y gratuita iniciativa de Dios y que el hombre y acoge y responde desde el asombro agradecido y la pregunta racional (Cfr. *CDH* I,1-2).

La razón de este cambio es en realidad contextual y misionera. Anselmo busca una evidencia originaria de la fe que puede ser percibida por la razón humana, más allá de los datos bíblicos o del testimonio patrístico, que de forma hipotética pudiera ser compartida por una persona que no confiesa la fe cristiana. En este sentido la pregunta por las razones necesarias de la encarnación de Dios en el horizonte de la salvación no son un intento de justificar racionalmente un acontecimiento que de suyo es libre y gratuito, sino más bien la expresión de la obediencia del hombre a la revelación de Dios. Como nos ha hecho ver von Balthasar más allá de las críticas al uso «Anselmo contempla la *rectitudo* de la creación y de la revelación salvífica divina. Percibe su verdad en la armonía, en la perfección de las proporciones, en el «así tiene que ser» (*necessitas*), que depende de la libertad suprema y revela la libertad suprema. Esta visión le muestra la belleza absoluta, la belleza de Dios en su forma mundana y libre» (Balthasar). En este sentido, para entender la pregunta de Anselmo no se puede separar su método filosófico del contenido teológico o el acto de fe del contenido de la fe. Mientras en el método se pregunta por las razones necesarias, el objeto de su contemplación es Dios en su acción libre y soberana en la historia, lugar de la acción del hombre y de su libertad, que es reconducida a ella después del pecado por medio de Cristo. Las razones necesarias es la forma concreta de expresar la coherencia interna de la economía de la salvación y del desarrollo de la racionalidad interna del Credo de la Iglesia. Éstas son la expresión de la evidencia originaria que se da en el hombre

¹² M. Corbin, «La nouveauté de l'incarnation», o. c., 291.

de su condición de criatura, el reflejo en la razón humana de la realidad de Dios¹³.

El *por qué* nos habla de una lógica y de una necesidad, pero no se trata de una necesidad metafísica o una lógica matemática, sino que más bien es la expresión del sobrecogimiento ante el amor de Dios en relación a una libertad soberana que decide encarnarse y es así una invitación a una libertad para que acoja este acontecimiento, o por el contrario, lo rechace. En ese *por qué* está incluido el asombro de quien accede al misterio de la fe y de quien inexplicablemente lo rechaza. No hay hechos brutos ni razones puras que nos abran el camino a la fe en Cristo. Las puertas del misterio sólo pueden abrirse desde dentro, la credibilidad de la fe nace desde dentro de la figura de revelación que manifestándose se da y al darse crea en el sujeto la condición de posibilidad para la respuesta en la fe y en la adoración. El *por qué* no es la expresión de una pretendida racionalidad desde la que queremos dominar el encuentro con el misterio de Dios, sino la admiración ante el misterio de Dios expresado en forma de pregunta.

b. Honor de Dios como metáfora

En segundo lugar, polarizado por este acontecimiento de Dios que sobrepasa toda palabra y todo conocimiento, la doctrina cristológica del *Cur Deus homo* no tiene nada que ver con la idea de una justicia vindicativa, ni en este sentido con el honor feudal o la ofensa que exige la reparación en la medida de la ofensa. Anselmo rechaza desde el comienzo de su obra toda idea perversa de la necesidad de un sacrificio del inocente que aplaque a Dios para nuestra redención (cfr. CDH I,10). La categoría «honor de Dios», que tiene un papel destacado en su obra CDH, hay que comprenderla no tanto desde el significado literal que tiene en el contexto cultural en el que Anselmo escribe su obra, sino como la metáfora o la traducción adecuada en ese momento histórico de la categoría bíblica gloria de Dios (*kabod-doxa*), comprendida fundamentalmente como manifestación de la santidad de Dios y el peso de su amor por el hombre¹⁴. No obstante, hay que ser conscientes del desplazamiento que se produce. Para Anselmo la cuestión central no es la ofensa a Dios y su honor debido, sino lo que el hombre ha de hacer para reconstruir y restaurar el orden de la creación. No es tanto el honor de Dios lo que está en juego, sino más bien el «honor del hombre» (J. Leclercq)¹⁵.

c. Satisfacción: Justicia, libertad, amor de Dios y del hombre

La idea directriz de la soteriología latina es la justicia, pero no una justicia conmutativa ni mucho menos vindicativa. Santo Tomás, por ejemplo, siguiendo el camino abierto por Anselmo, «rechaza por principio la idea de un precio de un rescate a pagar a los poderes (ST III 48,4 ad 2 y 3) o de una acción penal para aplacar la ira divina (ST I,19,11; II-II,162,3)»¹⁶. La comprensión de la justicia hay que situarla en relación con la misericordia y una teología cristiana de la redención, enraizada en la comprensión

¹³ Cfr. *Ibid.*

¹⁴ Cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria 2*, o. c. 209-252.

¹⁵ O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 22012, 296-302; 538-539.

¹⁶ H. U. von Balthasar, *Teodramática 4*, Encuentro, Madrid 1994, 238.

bíblica de la justicia. En la Biblia la justicia de Dios es equivalente a la fidelidad de Dios a la Alianza. Dios ordena en su justicia al hombre al espacio de la alianza, de la amistad y de la colaboración. Así cuando en la soteriología latina es comprendido el sacrificio de Cristo bajo la idea de justicia, como el restablecimiento justo y adecuado de la relación entre Dios y el hombre, entonces esto consiste fundamentalmente que en el sacrificio expiatorio de Cristo la humanidad es garantizada y protegida y devuelta a su relación y alianza con Dios.

La comprensión de la justicia que Anselmo recoge de la Biblia no consiste en un sacrificio expiatorio (término que no aparece en toda su obra)¹⁷, ni en una satisfacción del honor ofendido, sino en la capacidad donada al hombre de forma gratuita por parte de Dios, de pagar por el mismo la deuda, o lo que es lo mismo, de levantarse él mismo para unirse realmente a Dios como su verdadero Hijo según podemos apreciar en uno de los textos centrales de esta obra *CDH* II,20: «En cuanto a la misericordia de Dios, que a ti te parecía que iba a perecer cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que no se puede pensar ni mayor ni más justa. Pero, ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, Dios Padre le diga: «Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti», y el Hijo a su vez: «Tómame y redímeme»?». No hay que compensar ni satisfacer el pecado, sino restablecer una relación. Es decir, hay que hacer lo necesario y lo suficiente para restaurar una relación entre Dios y el hombre instaurada por Dios en la creación y que Dios hace lo suficiente para que sea realizada desde el hombre mismo. La categoría de la satisfacción es la expresión de la vinculación al orden objetivo de la creación como necesario presupuesto externo de la Alianza. Una categoría que hay que resituirla en el beneplácito de Dios en su Hijo, en quien se complace y ve realizada su beneplácito (*eudokía*). Cristo no es el hombre ajusticiado por el Padre en restitución de la ofensa cometida por los hombres, sino que es el *Hijo amado que le basta al Padre para todo* (*Francisco de Asís, 1 Regla* 23) y desde cuya satisfacción, exceso y abundancia, es capaz de salir libremente fuera de sí para asumir solidariamente a la humanidad pecadora para responder desde ella a la oferta de consumación de la obra de la creación.

El sacrificio de la reconciliación es ofrecido desde la humanidad hacia Dios. A través de éste es reconstruido correctamente el orden justo entre Dios y el hombre. Como ha dicho muy bien M. Corbin, Anselmo se esfuerza, como los Padres y especialmente Ireneo, en pensar una salvación que asuma y recapitule la creación en su raíz y la

¹⁷ Pensamos que la traducción española de *CDH* II,11 se excede en su interpretación. En esta obra de Anselmo no aparece explícitamente el concepto de sacrificio. Es extraño que el traductor la haya incluido en este número por dos veces. «*Dare vitam suam*» es más sencillo traducirlo literalmente por «dar su vida» que por la interpretación «sacrificar su existencia». Más adelante, «*per asperitatem*» es traducido como «por el sacrificio», cuando puede traducirse más fácilmente como «por medio de la dificultad», en oposición al placer y a la facilidad con la que el hombre había caído en el pecado. «Si el hombre pecó por el placer, ¿no es conveniente que satisfaga por aspezeza?». Lo mismo ocurre en II,14: «*Ves, por tanto, como esa vida vence todos los pecados si es dada por ellos*» (*vincat omnia peccata sic pro illis detur*). El traductor ha introducido el concepto expiación («vida dada en expiación de los pecados»), sin que sea necesario, pues el verbo «*dar*» ya tiene un sentido soteriológico suficiente sin necesidad de añadir algún otro ajeno al texto, además de remitir a la expresión bíblica dar la vida, tan propia del evangelio de Juan.

devuelva a su destino primero y original¹⁸. En la teología nos hemos acostumbrado a juzgar enseguida este cambio como negativo. Sin embargo no es así. El modelo anterior tenía el peligro de disolver a Dios y al hombre en el proceso mediador de la historia y el mundo. Las categorías jurídicas propias del pensamiento latino confieren una mayor consistencia a la libertad de Dios y del hombre, tienen una especial sensibilidad por la responsabilidad y la libertad individual¹⁹. Y, más concretamente, como dice O. González de Cardedal hay que afirmar que en realidad este paso «supone un progreso. San Anselmo revela una nueva sensibilidad, más personalista tanto respecto del hombre como de Dios. La relación entre ambos y la libertad de ambos pasan a primer plano. El honor y el derecho de cada uno de los actores son las dos palabras claves. La historia es un juego de relaciones de justicia y de honra, de injusticia y de deshonra. Ahora bien, como esa rectitud, justicia y verdad objetivas fundan el mundo y constituyen tanto a Dios como al hombre, cuando se quiebran hay que restaurarlas, por dignidad y para dignificación de ambos. No se trata de imposiciones arbitrarias o de exigencias subjetivas por parte de Dios sino del orden objetivo de la realidad»²⁰.

Por esta insistencia sobre la rehabilitación del hombre, el acento de la soteriología de Anselmo está puesto sobre la Alianza o el deseo de Dios de suscitar en el amor un interlocutor auténtico y libre, que responda al amor libre y gratuito de Dios, un amor primero y siempre mayor de lo que podemos pensar («*quo maius cogitari nequit*», Proslogion 15), aunque esto no significa que pierda el derecho, la fuerza y la palabra para hacerse comprender en su incomprensibilidad («*consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibili esse*», Monologion 64)²¹. No se trata, por lo tanto, de una empresa intradivina donde Dios permanecería sólo en su soledad, sino de una salida y efusión *ad extra* que se funda en la libre obligación de Dios (CDH II,4-5) que quiere llevar a término y a perfección la creación que él mismo puso en pie, divinizando al ser humano (CDH I,9-10). Mediante esa liberación de la libertad creada, el hombre es capaz de responder, en el impulso de un amor libre más grande, un amor preveniente y superabundante. El mediador Dios-hombre, no es una instancia intermedia de tipo arriano entre Dios y el hombre, sino la Alianza en persona, donde se hace carne el amor de Dios siempre más grande (en su altura, anchura y profundidad) y donde se recapitula victoriosamente toda la descendencia adámica (CDH II,7-9)²².

d. El peso del pecado

La categoría de satisfacción antes que desde su trasfondo jurídico hay que contemplarla y entenderla desde este trasfondo bíblico que contempla la acción de Cristo como esa acción que él realiza para que nosotros podamos superar nuestra esclavitud del pecado. La imagen que Anselmo utiliza no desvaloriza el poder del pecado. Antes

¹⁸ M. Corbin, «La nouveauté de l'incarnation», o. c., 29.

¹⁹ Cfr. G. Greshake, «Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologieggeschichte», en *Id., Heil Gottes – Glück des Menschen*, Freiburg 1983, 50-79.

²⁰ O. González de Cardedal, *Cristología*, o. c., 297.

²¹ Cfr. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 32011, 150.

²² Cfr. M. Corbin, «La nouveauté de l'incarnation», o. c., 22.

al contrario, se lo toma en serio. Con la metáfora de la satisfacción quiere mostrar la grave significación y las repercusiones que tiene este poder del pecado. De esta forma no puede trivializarlo desde un simple perdón declarativo realizado todo y sólo por parte de Dios. ¿Qué tenemos que hacer nosotros para restablecer la comunión con él? ¿Qué debemos realizar para reparar las consecuencias de nuestro pecado? Cristo, como mediador de Dios para los hombres y representante de los hombres ante Dios hace lo bastante y lo suficiente para abrirnos a su propia experiencia de Hijo, dándonos su Espíritu y para así sacarnos del poder destructor del pecado que nosotros mismos hemos cometido²³. No puede haber reconciliación entre Dios y el hombre si este último no intenta satisfacer de forma suficiente y reparar en la medida de lo posible el mal que ha cometido. La satisfacción es la expresión de la exigencia de verdad en la conversión del hombre²⁴.

La perspectiva anselmiana de la redención tiene la ventaja de poner de relieve la fuerza y el peso del pecado en su dinámica propia de destrucción de la realidad y orden instaurado por Dios en la creación y en la alianza. «No consideraste todavía el verdadero peso que tiene el pecado» (CDH I, 21). Es verdad que mayor peso tiene el amor y la gloria de Dios, pero para que este sea real, encarnado y verdadero, tiene que integrar y mostrar en sí el peso y gravedad del pecado. La conversión del hombre, en esta misma lógica, no puede ser una simple cancelación de una deuda o una palabra externa que reconcilia, ni siquiera el fruto de un general y universal amor de Dios, la conversión del hombre pide que sea una conversión verdadera, que manifiesta que la gracia es cara y no una simple gracia banal y barata, tal como ya denunció hace muchos años el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer²⁵.

3. LA INVERSIÓN DE UNA PREGUNTA: *CUR DEUS HOMO – CUR HOMO DEUS*

Probablemente la pregunta con la que Anselmo comienza su obra hoy ha perdido actualidad o se ha vuelto enormemente problemática, ya que, por un lado, la encarnación de Dios ha sido convertida en un mito o un símbolo del amor de Dios y, por otro, parece que el hombre contemporáneo no siente inmediatamente la necesidad de ser salvado. ¿Cómo podemos conectar de nuevo el mensaje de la salvación que propone la fe cristiana con el deseo y anhelo del hombre actual? En mi opinión, si estamos atentos a la vida real de los hombres y somos capaces de descifrar su lenguaje secularizado, podemos percibir que no se ha apagado el anhelo o la pregunta por la salvación, entendida ésta como seguridad definitiva, la felicidad plena, el sentido último y destino consumado de la vida humana, del hombre y de todos los hombres. Porque si esta pregunta no se diera, el hombre habría dejado de ser realmente hombre. En este sentido podemos decir que la cuestión de la salvación ha sufrido un doble des-

²³ Cfr. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, 125.

²⁴ Cfr. B. Sesboué, *Jesucristo el único mediador*, o. c., 351-353.

²⁵ D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento, Sígueme*, Salamanca 1986, 15-16. Creo que a pesar de la diferencia, podemos situar en esta misma perspectiva, el debate en torno al dilema del perdón expresado en la literatura judía nacida de la experiencia de la Shoa. Cfr. S. Wiesel, *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Barcelona 1998; V. Jankélévitch, *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999.

plazamiento: de Dios al hombre; y de la salvación al destino. Podemos decir que hoy hemos invertido la pregunta clásica que se hizo el monje benedictino. Ya no reza *Cur Deus homo*, sino *Cur homo Deus*. Es decir, ¿por qué el hombre quiere seguir siendo Dios?; ¿por qué juega a ser Dios? y, sobre todo, ¿por qué aspira a vivir cómo él como su último destino?

Este replanteamiento de la pregunta coincide, en el fondo, con el corazón del mensaje cristiano. Según el cristianismo el hombre ha sido creado por Dios para ser divinizado, es decir, para alcanzar la plenitud de su ser en la comunión filial con Dios. Anselmo dice expresamente que para ser feliz, para la dicha y la bienaventuranza. Dios ha decidido libremente comunicarse fuera de sí mismo y dentro de esta voluntad originaria de auto-comunicación ha surgido el hombre como presupuesto y destinatario de esa comunicación de Dios. De tal forma que lo que el hombre es desde la mirada de la teología se decide desde la consideración del proyecto original de Dios (autodonación de Dios) y desde el destino último para el que el hombre ha sido creado (comunión divina)²⁶, es decir, desde la protología radical y la escatología última²⁷. Lo que acontece entre este proyecto original de Dios y este destino último del hombre es lo que comúnmente denominamos como *salvación* y que en la historia de la teología ha ideado nombrándose con palabras diferentes y complementarias²⁸. Cada generación ha de encontrar la suya, desde la que pueda integrar su imagen de Dios, su comprensión del hombre y aquello que más anhela como forma lograda de su ser. Siendo conscientes, también, de lo que ésta pone en evidencia respecto a la revelación bíblica y de lo que, por el contrario, deja en la penumbra.

²⁶ Cfr. K. Rahner, «Para una teología de la encarnación», *Escritos de Teología* 4, Taurus-Cristiandad, Madrid 42002, 131-148.

²⁷ A. Gesché, *El destino. Dios para pensar III*, Sígueme, Salamanca 2001, 14.

²⁸ Cfr. A. Cordovilla, «El camino de la salvación cristiana», en N. Martínez-Gayol (ed.), *Retorno de amor*, Salamanca 2006, 17-64.

FILÓSOFOS Y CIENTÍFICOS ANTE EL PROBLEMA DE DIOS

ANTONIO ENJUTO PECHARROMÁN C.P.



LA CUESTIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS:

ENTRE LA TENSIÓN DE LA REALIZACIÓN Y EL DRAMA DEL MAL*

Antonio Enjuto Pecharromán cp.

FORMULANDO UNA TEORÍA

Una vez expuestas las motivaciones y los puntos de vista de los mencionados filósofos y científicos sobre el problema de

la existencia de Dios, me he sentido casi obligado a ofrecer lo que acaso algún lector me apremiara: y de la propia postura, ¿qué?

Asumiendo esta obligación, la perspectiva no podía ser otra que la de ir abriendo el abanico de posibilidades para mejor esclarecer el problema. Ya Kant, en la introducción a las *Lecciones de Lógica*, resumía el campo de la filosofía en estas cuatro preguntas: «¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? ¿Qué es el hombre?» Aunque, de buscar una mayor simplificación, diría que las dos primeras podrían resumirse a la última, es decir, ¿qué es el hombre?, anteponiendo la antropología a cualquier otro saber. Pero, por ser la persona un sujeto original y, al mismo tiempo, estar henchido de aspiraciones de vida, optamos por sintetizar las mencionadas interrogantes en las dos siguientes: ¿quién soy yo? y, ¿qué será de mí?

El interés va dirigido, no tanto al hombre en general, cuanto a la persona concreta, al yo que siente y vive en medio de continuas apetencias humanas, al yo, no como «algo», sino como «alguien» que tiene que saber lo que le constituye y conforma para poder actuar en consecuencia. De ahí que indague el sentido de su vida, que busque certidumbres, algo a qué atenerse como horizonte de su propia existencia.

Sabemos que hay muchas personas despreocupadas de estas preguntas, pero, a

* Este artículo que aquí recogemos son las reflexiones conclusivas que el autor expone en su obra «*Filósofos y científicos ante el problema de Dios*» publicada en Ediciones Newton.2014 .

largo plazo, nos parece imposible que se puedan eludir de forma radical y absolutamente. De una forma u otra, en situaciones límites sobre todo, nos parece anómalo no interrogarse por el porqué de cuanto nos está sucediendo. ¿Quién soy yo? y, ¿qué será de mí? son cuestiones que, aun cuando incomodan, nunca las podremos enteramente postergar de nuestra vida. Claro que, por ser ineludibles, lo son también inseparables. Por eso, en lo que tienen de inquietud y de espera, nos están revelando de alguna forma el carácter dramático de la existencia. Pero es en el horizonte de la propia vida donde más claramente apreciamos este dramatismo: en el nacer y en el morir está nuestra más clara limitación como individuos. Por eso, ante el deseo de saber quienes somos, como primera de las cuestiones planteadas, nos veamos obligados a hacer una somera síntesis como anticipo para después responder a la ulterior pregunta sobre el ¿qué será de mí?

Al preguntarnos por el «yo» de la existencia, todos sabemos que un día empezamos; pero, ¿cómo? Nadie lo recuerda, tan sólo podemos decir que fue en un momento del pasado, que me sucedió sin haber dejado rastro en mi conciencia. ¿Qué éramos años atrás de ese trascendental momento? Apenas nada; si acaso, mera posibilidad. Se necesitó el tiempo y un entorno favorable para que supiésemos la razón de nuestro existir. Científicamente sí puede probarse que procedemos de nuestros padres y de nuestros abuelos y bisabuelos. Pero si la realidad psicofísica de un hijo se deriva de la de sus antepasados, la personalidad como tal, es decir, el «yo», como proyecto que se interroga y mira al futuro, no es convertible a los «yos» de sus progenitores. Es distinto por ejemplo a cuando se fabrica un reloj. Aquí aparece también algo nuevo que antes no existía, pero se pueden enumerar las partes que lo constituyen y a las cuales se reduce; sin embargo, una persona es irreductible a cualquier otra cosa; su ser es único, es una «innovación radical». Del cómo se inicia y del cómo se va desarrollándose no es poco lo que se ha investigado y deducido.

Sabemos en primer lugar que la comunicación no es privativa del hombre, lo hacen también los animales, y, en algunos casos, en todo punto sorprendentes. Impactan por ejemplo los intercambios de las abejas, de los delfines, de los chimpancés, también la habilidad y la pericia del perro como para decir de él con toda verdad que es sumamente inteligente, más sin duda de lo que nos brinda la inteligencia del niño en sus primeras etapas. Sin embargo, éste tiene, de forma incoativa, la razón, que, al no ser instantánea, precisará de la experiencia y del bagaje genético para ir articulando su posterior vida personal. La inteligencia se distingue radicalmente de la razón. Por eso, ya desde el inicio, su vivir es distinto al de los animales. Su pasado, su presente y su proyección futura lo distinguirán de cualquier otro tipo de comunicación que no sea la humana.

Estudios recientes muestran una primera comunicación no verbal del bebé. ¿De qué forma? Abriéndose paso en el pequeño mundo que le rodea. Cabe decir que antes de su nacimiento el niño ha aprendido ya las lecciones acaso más importantes de su vida. Rodeado por un mundo acuoso, el feto siente el calor del líquido amniótico en su piel y escucha el funcionamiento interno de la madre. El doctor Joost Meerloo describe el útero materno como «un mundo de sonidos rítmicos», donde el feto vive al compás del corazón de la madre; incluso habiéndose comprobado que el mencio-

nado líquido amniótico es mejor conductor de sonidos que el mismo aire atmosférico, la pequeña criatura está en condiciones para percibir una gran variedad de sonidos del exterior, incluso las mismas conversaciones de la madre, sobre todo a partir de la segunda mitad del embarazo.

Tal es la importancia que tiene esta comunicación no verbal, que experimentos efectuados en niños de tres o cuatro años que no habían sido capaces de emitir sonido alguno inteligible, gracias a que se les colocó en pequeñas y silenciosas habitaciones donde se escuchaba la voz de la madre - grabada con anterioridad mediante un micrófono de contacto sobre su abdomen -, tuvo como consecuencia que esa voz, aunque para los adultos confusa, no lo era así para los niños por simular el útero materno. Los resultados fueron sorprendentes, pues, gracias a dichos experimentos, comenzaron algunos a emitir señales de un lenguaje comprensible. Y es que, desde el momento mismo de la concepción, el feto se rige ya por un «calendario de maduración»; una trayectoria que dependerá lógicamente de las relaciones concretas: primero con la madre, y después con los estímulos del entorno. Se cree que los niños reconocen a sus madres nada más nacer gracias al olfato, por el olor de los efluvios que ella le ha transmitido mediante el líquido amniótico. Se piensa que en la psicomotricidad de una persona hay distintos componentes: unos de maduración, como es el desarrollo cerebral, y otros estimulados por el medio en el que le ha tocado vivir. Por eso, si las primeras habilidades del bebé pueden considerarse reflejas, es decir, involuntarias hacia estímulos concretos, muy pronto empezará a percibir el mundo que le rodea. Se cree que con tres o cuatro meses su desarrollo ha alcanzado ya la capacidad de hacer representaciones, reproduciendo mentalmente un objeto desaparecido y que antes le había afectado, lo que indica, a su vez, el pronto funcionamiento de la memoria.

Respecto al tiempo y la forma de ir forjando el «yo», existen pruebas para creer que su manifestación no va más allá de los tres o cuatro meses. A esa edad ya sabe el efecto que produce en sus padres o cuidadores su llanto o su sonrisa, por lo que se deduce que sepa ya distinguir el «yo» y el «tu» como realidades diferentes. En esa progresión, lo que antes era el llanto, las miradas y las señalizaciones, propiciará, en torno a los siete u ocho meses, el balbuceo de sonidos silábicos y bisilábicos que se traducirán, alrededor del año, en las primeras palabras.

Puede que no hayamos caído suficientemente en la cuenta de la importancia que tiene en nosotros el lenguaje¹. Estudiosos del mismo, como el antropólogo-lingüista, Edward Sapir, consideraba al lenguaje como la más colosal obra realizada por el espíritu humano. Merced a las palabras, el hombre ha creado simbologías, cultura, vida comunitaria e intercambios sociales. Ciertamente el animal también se comunica. Pero, por sugestiva y sorprendente que sea su comunicación, el animal no habla, no usa signos lingüísticos, carece de ese algo que el hombre posee y que llamamos lenguaje simbólico, les falta la razón. Aun poseyendo gran memoria, sin embargo, el pasado y el futuro, como conceptos abstractos, no son condicionantes como en las personas. Por ser la palabra un medio singular de comunicación, va más allá: se crea con ella cultura. Por eso el hombre es capaz de reaccionar ante hechos que tuvieron lugar en

¹ Enjuto pecharromán, A.: *Lenguaje, ciencia y filosofía*. Ed. Ciencia 3. Madrid, 1996, págs. 268 y ss.

el pasado, incluso sin haber intervenido en los mismos; también puede imaginar o concebir perspectivas de futuro, incluso el aprendizaje y la instrucción puede influir profundamente en su conducta; de ahí que se haya afirmado, no sin razón, que el cambio que se efectuó hace unos 3.500 millones de años - haciendo que evolucionara lo inorgánico a lo biológico -, fuese menos trascendental que lo ocurrido con el uso de la palabra. Pues, mientras en lo primero fue cambio evolutivo, ayudado por el medio, con el lenguaje y la cultura se puede incluso ir cambiando la misma genética; esa es la gran aportación que trajo consigo el uso de la palabra².

De hecho, en el diálogo, además de atender al impulso natural, la persona, de forma consciente o inconscientemente, hace uso de un bagaje que le ha sido transmitido y que le permite reaccionar en consecuencia. Pero, debido a la propia personalidad, puede también manifestarse con peculiaridades específicas, haciendo que una comunidad humana sea diferente a otra. Donde ella existe, se intercambian conocimientos, experiencias nuevas, se crea cultura. Tal es la importancia del lenguaje que hasta la misma percepción puede quedar notablemente afectada, influye incluso en los mismos aspectos biológicamente adquiridos.

Esta perspectiva la refleja particularmente Gadamer, sobre todo a la hora de analizar algunos de sus principales conceptos, como pueden ser los de «formación», «mediación» y «horizonte». Por la «formación», el hombre va asumiendo todo aquello que le enriquece y le cultiva; o lo que es lo mismo: se apropia de las experiencias, siempre extrañas y siempre nuevas, pero que son, en realidad, las que conforman nuestra tarea y nuestro saber. Por la «mediación», la conciencia, lejos de interponerse a los objetos, los subordina y los hace interdependientes, incluso el pasado; se diría que, mientras la «mediación» nos traslada al objeto, la configuración depende de la subjetividad de la propia persona. Más aún: por esa dinámica, la conciencia se va revelando en forma progresiva hacia nuevos horizontes. Por eso, más que constituir parcelas delimitadas e intransferibles, el pasado, el presente y el futuro representan momentos peculiares de la temporalidad del ser del hombre en esa dimensión significativa y única, aunque plural, si nos atenemos a los elementos originarios; elementos que se configuran en un sistema lingüístico; de ahí que la hermenéutica gadameriana sea precisamente eso: ontología del ser revelada en una estructura lingüística.

Pero esta dialéctica del saber, cuya dinámica nace de la novedad de la experiencia, margina todavía ciertos enfoques que, de algún modo, darían luz a ese camino que se abre a la verdad. Así, la conciencia, lejos de constituirse en soberana y autónoma de todos sus actos, debe implicar también el inconsciente y el mundo de imágenes subliminales, inclusive la lingüística anónima en lo que propiamente es y constituye nuestro proceso cognoscitivo. Por eso, el «significado» que se constituye por el sentido o contenido mental que damos a los signos, será siempre en razón de la circunstancia personal mediatizada por los estímulos y los nombres. Además de los factores biológicos, como el sistema glandular, produciendo los elementos químicos necesarios para la buena marcha del organismo o el sistema nervioso con su funcionamiento neuronal controlando los procesos orgánicos vitales, se hace preciso atender, de modo similar, a la biografía, la educación y el ambiente que conforma el «perspectivismo» del que

² Ibid., pág. 267- 268.

habla Ortega.

Junto a lo orgánico y fisiológico está la realidad humana que, desde la propia constitución y particular punto de vista, va haciendo historia. Un quehacer proyectado al futuro, que es misión e innovación, donde los estados inconscientes - como lenguajes indirectos -, también forman parte del cometido. Análisis realizados recientemente han llegado a comprobar que existen verdaderos mensajes sonoros y visuales transmitidos por debajo del umbral de la percepción y que, sin embargo, pueden llegar al cerebro sin que sean advertidos de manera consciente: es el mundo de las imágenes subliminales que han puesto en alerta hasta la misma ONU por la influencia que pueden tener en medios informativos, como la televisión, el cine, la radio o el teléfono. Y si esto sucede con los estímulos externos, cuanto más si se parte de la vida anímica y personal. El psicoanálisis considera a ese mundo inconsciente como la capa más profunda de nuestros procesos psíquicos; en ocasiones se le ha comparado con la parte sumergida de un iceberg cuyo escaso volumen emergido representaría lo psíquico de la conciencia.

Pero, si es verdad que el inconsciente influye en la vida, no hasta impedir la realización de los propios proyectos. La evolución y la cultura se han hecho efectivas gracias a la voluntariedad de nuestros actos. Ya Ricoeur cayó en la cuenta de ello al reconocer dicha perspectiva como algo esencial en su hermenéutica. Consideraba que es desde la propia libertad donde mejor se entienden las otras realidades que condicionan lo consciente. «*Lo que fui, eso seré*», nos dice, dando a entender que la conciencia, más que fundar un «sentido», evoca otra realidad que la precede y la funda.

Llegados a este punto, nuestra propuesta a la interrogante, ¿quién soy yo?, queda referida a un «principio unitario y racional» de referencias múltiples. En su origen, se descubre en la implícita conciencia de esa unidad como fuente activa de sus acciones. Ciertamente que está condicionada por factores fisiológicos y psíquicos, esto es, por una particular genética proyectada intencionalmente a las cosas, pero sin perderse en ellas. De forma errónea interpretan la conciencia del yo quienes la reducen al curso de los actos. Los objetos, por más que estén mediatizados por la subjetividad y el particular punto de vista, es presencia asumida, por lo que, aun cuando el mundo inconsciente, la historia, el entorno cultural e incluso las imágenes subliminales tengan que ver en la propia interpretación, sin embargo, por estar radicalmente orientados hacia la verdad, nuestro conocer, aunque velado por las limitaciones inherentes, será siempre una forma de asumir la realidad, pues, sin dicha referencia, la cultura hubiera sido imposible, no habría evolución en el saber. Por eso, ni el yo solo del idealismo, ni las cosas solas del realismo; el significado y la verdad están en el yo con las cosas.

No obstante, esta somera exposición sobre la primera pregunta, poco o nada tiene que ver con la segunda, incluso podría decirse que, cuanto más nos conocemos como realidad proyectiva, más insondable nos parece la interrogante sobre el qué será de mí. Como expectación, lleva implícito un futuro lleno de dificultades que, en cualquier caso, sería improcedente no admitir. Se apunta a cuestiones radicales que, por lo que incumbe al ámbito filosófico, nunca se deben marginar. En la resolución deben incluirse, tanto el tema de la felicidad, como el cese de la vida que sería la muerte; también el conocimiento de la auténtica realidad, y, en el horizonte, el problema de la existencia de Dios.

LO QUE TODAVÍA NO ES

El hombre es histórico por lo que ha vivido y ha reflexionado sobre la vida; de ahí que, sólo viviendo es como podremos vislumbrar el futuro. Existen cosas con las que nos topamos, pero hay también anhelos en nosotros que sin haberlos alcanzado nos impulsan a ir tras ellos. Pero, ¿será razonable hablar de lo que todavía aún no es? Sí, porque en el mundo no existe solamente el ser, sino también el «poder ser»; posibilidades y aperturas hacia un más que, si bien todavía no tenemos, nos lo pide y exige nuestra naturaleza para poder desarrollarnos. En el fondo son las inherentes aspiraciones de futuro que de un modo u otro subyacen en nuestro ser. De hecho, el hombre no es sólo presente y pasado, principalmente somos perspectiva, futuro, tensión hacia el mañana; queremos cosas, buscamos lo que no tenemos, deseamos en todo un final feliz. Por eso, partiendo de esa búsqueda de la felicidad como uno de los temas claves para plantear de forma adecuada el problema de Dios, nos parece justo que hagamos primeramente algunas reflexiones sobre la misma.

LA FELICIDAD

Por el hecho de vivir, la felicidad en el hombre va implícita en cualquiera de sus apetencias e inclinaciones; diríamos que es el acento más grabado en ese deseo de conseguir nuestra máxima realización. Pero, ¿cuál es su verdadero alcance? Porque, como pregunta radical que nos apremia, tiene también su historia. Ya Platón, asumiendo que los humanos apetecemos la felicidad, se adelanta a decir que no todos la buscan por caminos similares. Unos creen encontrarla en las inclinaciones instintivas, como es la comodidad, otros en la riqueza o en el placer; en cualquier caso, realidades referidas, según él, a la parte inferior del alma; por eso nunca se sentirán satisfechos, son, en el fondo, *carceleros de sí mismos*. Los hay que la ponen en la ambición y el poder, dominando en ellos la parte irascible del alma; conseguirían éstos ser magníficos jefes de mando, pero nunca alcanzarían la plena satisfacción que creen encontrar con semejantes apetencias. Por su parte, él cree que sólo puede encontrarse cuando el valor de la verdad sea el término de la auténtica contemplación. La felicidad es posible cuando el hombre contempla lo eterno de las cosas, es decir, sus verdaderas esencias. Por lo tanto, rastrear las «Ideas Eternas» en el orden de las cosas, ese sería el verdadero alimento del alma racional.

Aristóteles lo estudia también al iniciar sus reflexiones éticas. En principio, establece que toda actividad humana tiene un fin, cuyo correlato es el bien. «*El fin y el bien coinciden*»³. Pero, aun cuando toda acción humana se orienta a la consecución de algún bien, se pregunta por el fin último, por el bien supremo en el que residiría la verdadera felicidad. Como suma aspiración, deberá ser la más perfecta y elevada, suficiente por sí misma. Nos dice: «*Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad... la felicidad es algo perfecto y suficiente, puesto que es el fin de los actos..., la felicidad es lo mejor*»⁴. Claro que, aun reconociendo que el fin de la vida humana sea la felicidad, no todos coinciden en la

³ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. I, 4, 1095 a.

⁴ *Ibid.* I, 7, 1097 b.

forma de alcanzarla. Dependerá del tipo de vida que cada uno escoja para sí: unos la proyectarán hacia lo sensible, otros hacia los honores, sin excluir tampoco los que la buscan en la renuncia para llevar una vida independiente. Ninguna de estas conductas las cree correctas, pues, siendo la «razón» el rasgo más propio de la actividad humana, el uso correcto de la misma vendría a constituirse en el fin último de la persona y, por consiguiente, de su felicidad. Considera que la acción intelectual, en su uso racional, es la que debe dirigir los actos humanos para convertirlos en auténtica virtud. No es por tanto la felicidad un regalo de los dioses ni un producto del azar, sino que es preciso conquistarla día a día; se requiere esfuerzo y voluntad⁵.

Sin embargo, S. Agustín perfila otra línea de pensamiento guiado por su ideal ético integrado por la voluntad y el amor. Si nuestra vida – dice –, es «anhelo de amar», su meta únicamente puede consumarse por la felicidad en la posesión del amor anhelado. De este modo, el objetivo final, lejos de ser el pensamiento del pensamiento que preconizaba la élite de la filosofía griega, se constituye para San Agustín por el gozo pleno en el amor.

Resaltamos estas reflexiones por considerarlas prototipo de los numerosos puntos de vista que sobre la felicidad se han ido exponiendo a lo largo de la historia. Claro que, en el fondo, todos, de una u otra forma, vienen a convenir en lo que sencillamente ya subrayaba el filósofo hispanorromano en su obra, *De vita beata*; decía: «*Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felizmente*».

En efecto, buscamos la felicidad como bien incondicionado que pueda colmar todas nuestras aspiraciones. En verdad, seremos felices en la medida que alcancemos aquello a lo que aspiramos. La felicidad está intrínsecamente inscrita en el hombre; por lo tanto, nunca podremos renunciar a ella. El conflicto surge cuando ese ideal no se alcanza y la frustración anula los deseos pretendidos. La apetencia permanece ineludible, pero la propia limitación natural de la vida hace que física y moralmente la veamos únicamente en lontananza. En sí, la pretensión es compleja y múltiple, pues, por más que alcancemos lo deseado, su plena realización será siempre insuficiente. Como seres temporales que somos, la felicidad debe anclarse en elementos acordes con la armónica seguridad de la vida. Por eso, ya desde los clásicos se hablaba de los bienes más preciados que podrían llevar al hombre a su felicidad; enumeraban, entre otros bienes, la vida en familia, la moderada cantidad de riqueza, los buenos amigos, el honor, la buena salud, aunque alimentado todo ello por la contemplación de la verdad y la práctica de la virtud. Hoy todo esto lo podrían entender muchos dentro de la expresión, «calidad de vida», aunque conviene matizar. Por encima del tener está el ser. Los bienes que portan felicidad al hombre no sólo son los útiles, sino los que son dignos de ser amados por sí mismos. Se considera que buena parte de la felicidad viene condicionada por las relaciones personales; de tal modo que la relación humana en el amor será siempre en toda persona condición indispensable para introducirnos en el ámbito de la felicidad. Más aún, cabría decir que la vida no merecerá la pena vivirla si permanece velada o queda inédita la radical capacidad de amar.

Vanamente se buscaría la felicidad en las cosas del mundo exterior si marginásemos

⁵ Ibid. I, 9,1099 b.

las apetencias interiores. Toda equidad viene condicionada por la armonía del espíritu. El camino de la felicidad se inicia desde dentro, desde el interior de la persona. Pero, aun partiendo de una situación concreta, la perspectiva es siempre de futuro; las aspiraciones miran hacia adelante, no puede ser de otra manera, pues el hombre, en su condición temporal, está volcado hacia el porvenir, es un ser futurizo; por lo tanto, ser feliz nos traslada hacia otra felicidad que todavía no tenemos. En este ámbito, es más importante la anticipación que la felicidad que pueda poseerse. Para lograr un bien será preciso desearle antes. Diríamos que la felicidad nace de la conformidad de lo que se quiere y de lo que realmente se vive; por eso es una tarea, un quehacer inspirado en los propios ideales. El cometido de la vida es aspiración y proyecto por conseguir en el futuro el bien que se ama; en el fondo, un anhelo que nos impulsa a ir siempre hacia delante.

Pero, como toda gran ilusión, conlleva también dificultades y peligros, la misma libertad es arriesgada. Por eso, sea cual sea el nivel, es tarea constante. Al mismo tiempo, por ser dicha apetencia incompatible con la soledad, se sigue que dar pleno sentido a la vida y, por lo tanto, tener expectativas felices, tiene que ver con la colaboración y el compartir. Es lo que los clásicos llamaron el «ocio», no entendiéndolo como un «no hacer nada», sino en la perspectiva de saborear los bienes más altos y hermosos a los que el ser humano puede en este mundo conseguir, como era la contemplación de la belleza y de la verdad. Por consiguiente, no es un descubrir y contemplar de forma estática o impasible, sino en algo más rico, esto es, en su acción lúdica en el amplio sentido de la palabra. Porque contemplar, jugar y entretenerse son acciones que por sí mismas tienen su valor; expresan y recrean sentimientos acordes con la felicidad. Lo lúdico, como todo lo festivo, forma parte del sentido de la vida, nos lo enseñan particularmente los niños al aprovechar cualquier motivo para jugar y entretenerse. Y es que, mientras caemos en la cuenta de una estupenda u original jugada, o contemplamos la belleza que plasmó en un cuadro un consumado artista, estamos asumiendo lo que en el fondo forma parte de la felicidad humana. Puede que sean felicidades pequeñas, pero ineludibles para dar sentido a la vida.

Claro que toda esta reciprocidad que buscan nuestras acciones tiene como objetivo el encuentro con otra persona. Por eso, concurrir y darse en el amor de forma interpersonal constituye la aspiración más profunda del corazón enamorado. Se formaliza en nosotros como una verdadera vocación, es decir, con carácter propio, que no se elige, sino que, como proyecto vital del ser humano, lo único que podemos hacer es admitirlo o rechazarlo; el amor es donación libre en el encuentro de la otra persona para formar parte del propio proyecto vital que, en último término, daría valor y consistencia a la ansiada felicidad. Pero lo sorprendente es que en ese encuentro interpersonal deseado, se ansía que perdure, que trascienda el tiempo, que no se apague lo que empezó como ventura y felicidad; se habla por ello de eternidad y de inmortalidad. Lo inalcanzable en la relación interhumana es, por tanto, apelación a otra felicidad más elevada que colme la capacidad potencialmente infinita de la persona. Anhelamos, en lo más profundo de nuestro ser, la plenitud que solo es posible con un Amor Supremo y Absoluto, por más que la constatación de límite y de muerte parezca desmentir todo proyecto; alguien lo ha calificado de «imposible necesario», es decir, que tras la finitud y la muerte, se antepone la exigencia incondicionada de vida y felicidad inscrito en nuestros ser.

LA MUERTE

Es mucho lo que se ha especulado sobre el hecho misterioso de la muerte. Prueba de ello es que todas las culturas y religiones nos han dejado signos evidentes de haber sentido profunda conmoción ante el cese de la vida. También el pensamiento filosófico no pudo por menos de reflexionar sobre el fin de la existencia. Platón, por ejemplo, llegó a decir que *«la filosofía es una meditación de la muerte»*. Por eso, no pocos ideólogos consideran el calibre de una filosofía por el sentido que se da al hecho de tener que morir.

En principio, la muerte puede ser considerada en tres distintas modalidades. Una sería la muerte en general: todos los seres mueren, incluido el hombre. Pero, de concebirse así, en sentido abstracto, es inexistente como todos los conceptos genéricos mientras no se los concreticen en algo delimitado y real. El otro modo de considerar la muerte es cuando la referimos a un individuo concreto, esto es, la muerte de una persona conocida. El caso aquí es muy distinto; su impresión dependerá del trato que hayamos tenido con él, pues, de no pertenecer al círculo de nuestras amistades, acaso nos pudiera causar extrañeza, pero sin conseguir alterar mayormente el ritmo de nuestra vida. Otra cosa ocurre cuando la persona fallecida ha formado parte de nuestro afecto y de nuestro amor; aquí el cambio es profundo, pues no solamente formaba parte de nuestra circunstancia, sino de nuestros proyectos y de nuestra propia vida. De algún modo, ante dicha situación, nos encontramos incompletos al experimentar cómo se eclipsó lo que compartíamos en común.

La tercera modalidad es cuando caemos en la cuenta que un día yo también tengo que morir. Entonces la muerte se presenta en su sentido más radical, esto es, como incidente que me va a pasar a mí. Acaso esta profunda vivencia tenga lugar en «situaciones límites», pero no es menos cierto que ya desde la infancia la conciencia de ser mortal la llevamos inscrita muy dentro. Ante dicha constatación, nos damos cuenta que existen dos espirales en la vida del hombre. En la primera, percibiendo el latente y a su vez enorme potencial del niño que le llevará, tras ciertos años de avance y desarrollo, a un incipiente declive para terminar envejeciendo y morir; es la curva biológica caracterizada por tener que ir afrontando situaciones y etapas siempre nuevas. En este ámbito, la muerte, no es que llegue desde fuera o al final de la vida, de alguna forma va adherida a nuestra propia constitución existencial; cada segundo y cada minuto es algo de vida que hemos gastado, que ha muerto en nosotros. Mirado así, la vida del hombre es una existencia mortal o, si se quiere, una muerte vital.

Pero, si este es el camino biológico de la existencia, no es lo que descubrimos en la trayectoria de la vida «personal». Aquí se inicia otra curva de signo enteramente distinto a la anterior. Comienza como un germen que avanza y se supera: aparece y se desarrolla la inteligencia, se perfila la voluntad, se abre el corazón a un mundo cuyo horizonte es el encuentro con un tú que pueda dar sentido a la vida interior. Por eso, al ser estas observaciones fehacientes por sí mismas, no necesitarían de por sí filosofía alguna. Únicamente, por ser realidades que afectan al ser del hombre, sí deben incluirse en toda reflexión filosófica, y su omisión significaría una cisura radical en la perspectiva propiamente humana, porque, sólo podríamos dar razón de la vida

si recurrimos a su totalidad y mirando a sus más amplios horizontes. Por lo tanto, como exigencia propia, se exige inteligibilidad y sentido a todo el ámbito humano, incluidas las más profundas interpelaciones como son las referidas al «más allá» tras el acontecer de la muerte. Porque la pregunta, ¿qué será de mí?, nos lleva ineludiblemente a investigar las posibles soluciones.

De hecho, si en la espiral biológica percibimos un avance y un decrecer hacia un final aciago y de muerte, en la espiral «personal» la apertura es siempre hacia un crecimiento mayor; nos elevamos porque el objetivo, viniendo de nuestro interior, es siempre impulso hacia un bien que sólo culminaría en la suma Realidad. Sucede como en la evolución cósmica: por una parte se da la extensión casi infinita de la materia; pero, a medida que ésta se expande y disgrega, existe otro incremento que converge cada vez más sobre sí mismo: surge así la vida, y de la vida, la conciencia, y de la conciencia, las nuevas dimensiones cuyo horizonte se polariza únicamente en la realización plena del ser que comenzó como germen. De ahí que, vivir y detenerse en una vida sólo biológica es, además de frustrante, incorrecto; la muerte sojuzgaría y pondría fin a todo el ámbito de la existencia, lo que es excesivo a todas luces; sucedería como en la espiga: si no madura, impide que un día podamos poner pan blanco a la mesa. Por eso, en la espiral personal, aún a sabiendas de sus limitaciones, no sólo se desvela el fundamento de toda proyección, sino también el fin último de todo encuentro: el amor con un Tú que va más allá de la muerte.

Pero, aún cuando la vida del hombre tenga un carácter misivo, en esa misión cabe también una doble pregunta: ¿quién es el enviado en ese cometido y quién es el que envía? Evidentemente, la respuesta nos remite a la cuestión ineludible del «más allá» como trayectoria que tiende y busca complemento y plenitud.

PLANTEAMIENTO DE LA EXISTENCIA DE DIOS

En principio, reconocemos que el tema de la existencia de Dios no es primariamente una cuestión filosófica. Su origen conceptual es religioso. Antes de que existiera la filosofía ya se hablaba de dioses y se ofrecían cultos a las divinidades. De hecho, el saber filosófico, cualquiera que éste sea, viene condicionado por su punto de partida: antes de tener idea de una cosa, es decir, antes de formular un pensamiento, existe ya un subsuelo de creencias. Previamente al examen que podamos hacer de la naturaleza, del movimiento de los seres o de nuestro proceso intelectual, todos admitimos - aunque sea veladamente -, ciertas evidencias. Se parte, por ejemplo, de la necesidad del aire para respirar y vivir, también de un espacio de tierra para trasladarnos de lugar. Posemos y coexistimos con estas realidades como si se tratase de algo connatural a nosotros, aun cuando nos pase desapercibido y no caigamos en la cuenta de ello. Ortega y Gasset calificó a este subsuelo de «prefilosofía». Precediendo a las ideas están - decía -, las creencias.

Ahora bien, estas realidades que el hombre ha asumido y en las cuales se halla, tampoco suelen cuestionarse hasta que no surja en nosotros alguna incidencia sobre las mismas. Es entonces cuando nuestro pensamiento cobra sentido dando lugar a las ideas. En el ejemplo del aire, vemos que se hace presente en nosotros cuando las inclemencias meteorológicas nos afectan de alguna forma. «Dar razón» significa repensarlas, es decir,

dar cabida al pensar filosófico. Claro que, acreditar o dar razón de las creencias no quiere decir que el filósofo tenga que justificar todo su alcance; aunque sí le obligarán a ofrecer una justificación de todas aquellas que constituyan para él un verdadero problema, como son las que se refieren al sentido de su existencia, a la posibilidad de una vida perdurable y, sobre todo, a las preguntas que puedan implicar la existencia de Dios. Se diría que el ejemplo máximo de lo que se entiende por «prefilosofía» es la misma noción de Dios.

Ante la instancia filosófica de tener que dar sentido a dicha creencia, mencionaremos las tres principales posturas que han tomado posición a lo largo de la historia. Una es la del «ateísmo», otra la del «teísmo» y una tercera que podríamos calificarla de «teísmo antropológico».

A) Síntomas de ateísmo los encontramos ya en algunos de los primeros filósofos griegos al no adherirse a las explicaciones que relataba su tradicional y desbordante mitología. Sintieron la tentación de desmentir las historias que corrían de los dioses y, muy en particular, la de sus acciones morales tantas veces nada modélicas. Se explican así las frecuentes acusaciones que recibieron tachándoles de «asébeia». Es sabido también que, a partir sobre todo del siglo V, se empezó a tildar de «ímpío» a todo aquél que mostraba cierta desaprobación hacia las creencias comunes. Acaso hoy su postura fuera más acorde con la puramente escéptica, como la del sofista Protágoras o la del atomista Demócrito, incluso el materialismo de Epicuro estaría en esa misma línea, pues, no es que se opusieran a los dioses, sino que, según ellos, poco o nada tenían que ver con los intereses o asuntos interhumanos. Caería también en esta misma acusación la actitud romana frente a los cristianos; todo porque sus creencias no se ajustaban a los cultos del Imperio.

Respecto a la tradición medieval, hablaríamos de un ateísmo minoritario, debido, en gran medida, a la enseñanza de las artes liberales: (*Trivium et Quadrivium*) generalmente adoptadas y a las que se añadió, no tardando, la metafísica, la religión y la teología. La gran intervención por parte de las autoridades religiosas y civiles ante cualquier substancial discrepancia, hizo que apenas pudiera prosperar cualquier enseñanza en su contra.

En el Renacimiento - aun con sus críticas a las instituciones y su desdén hacia las creencias tradicionales -, tampoco supuso un sistemático desarrollo del ateísmo; recordemos que este término se acuñó en Francia en el siglo XVI en referencia más bien a todos aquellos que prescindían de Dios en sus intelectuales polémicas. Cabe decir que durante los siglos XVI y XVII hubo un verdadero recelo de poder ser acusado de ateísmo; podían ser expuestos a duras penas e incluso a la muerte, como sucedió, entre otros, al humanista francés Étienne Dolet, al polaco Kazimierz Lyszczyński o al también francés François-Jean Lefebvre.

Un paso en la libertad de expresión se alcanzará en el siglo XVIII, donde el «hombre ilustrado» verá en el conocimiento de la Naturaleza y su dominio la tarea fundamental de la razón. Por esta gran incidencia, considerarse ateo en el «Siglo de las Luces» no supondrá ya una peligrosa acusación, por lo que algunos autores se declararán explí-

citamente ateos, como el enciclopedista Denis Diderot y el también enciclopedista francés-alemán Barón D'Holbach. Más aún, con la influencia de las ideas liberales y el apoyo que fue obteniendo el empirismo positivista inglés en Europa, el siglo XIX va a reflejar las primeras sistematizaciones ateas, como fue la presentada en *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach.

B) En cuanto al «teísmo», la alusión más simple es la referida a la creencia de los que afirman la existencia de Dios. De este modo, el teísta sería el que se opone radicalmente al ateísmo. Pero, si en su origen los conceptos «teístas» y «deístas» llegaban a equipararse, con el nuevo estilo renacentista y la exaltación del pensamiento ilustrado, las discrepancias llegaron a ser tales que incluso los deístas fueron denunciados por los teístas como ateos. Kant por ejemplo calificó de deístas a los que llegaban al Objeto Trascendente mediante la razón pura; se trataría de una teología trascendental, en tanto que los teístas lo extraerían de la naturaleza, es decir, de la naturaleza de nuestra alma, cuyo correlato sería una teología natural. De todos modos, pensamos que el deísmo no es sino una versión «atenuada» del teísmo.

De cualquier modo, el deísta es el que acepta la existencia de Dios alcanzada mediante el uso de la razón, aunque tendiendo a rechazar la ingerencia en la vida del hombre. Para ellos Dios es el Creador u Organizador del universo, el Dios cósmico al modo de un Gran Relojero que ha dejado su obra a expensas de la propia constitución y de las leyes que lo rigen. Entre los francmasones: el «Gran Arquitecto del Universo». Por lo general, no toman posición sobre las religiones organizadas ni reveladas, más bien las excluyen; si acaso, asumiendo su velada manifestación en las leyes de la naturaleza.

Como tendencia ideológica, cobró notoriedad en los siglos XVII y XVIII, particularmente en el Reino Unido, Francia y los Estados Unidos de Norteamérica. Entre los representantes podríamos señalar a los filósofos ingleses, Thomas Hobbes y John Locke e, influido por éste último, el francés Voltaire. Entre los norteamericanos, Thomas Jefferson y, sobre todo, el radical estadounidense de origen inglés, Thomas Paine.

C) La tercera actitud es la que asume el teísmo antropológico, es decir, el que cree que tiene sentido preguntarse por la existencia de Dios a partir de las más radicales exigencias humanas, las que dan sentido a la vida. La aceptamos aquí como disposición más acorde con la persona, esto es, partiendo de lo que el hombre precisa para poder vivir, como son sus ineludibles necesidades y el fundamento que las constituye y sostiene. En otras palabras: si el hombre es una realidad nueva, que acierta o se equivoca, pero sin poder dejar de razonar para vivir; y si, al mismo tiempo, es proyección que se hace y sigue impulsado a seguir haciéndose, sería una contradicción prescindir del soporte que lo fundamenta. Creemos por tanto que sin esa Realidad Fundante sería imposible dar razón del sentido que nos revela la vida. Por eso, sin omitir las «cosas» que nos rodean y de las que formamos parte (cosmos o naturaleza), debe partirse de la «realidad personal» que es la que inmediatamente conocemos con sus inherentes necesidades. Comprenderemos entonces que el tema de Dios no es incorporado a la filosofía desde fuera, como una cuestión meramente teórica, sino que se descubre desde dentro, desde el sentido de la vivencia personal.

A partir de esta mirada fenomenológica, el hombre va descubriendo que es un «alguien» que desea, que busca el bien que le falta. En el fondo es un ser proyectivo que no puede vivir sin dar razón de sus anhelos. Podría acaso pensarse que todo es producto de un azar cósmico, pero esto complica las cosas en lugar de explicarlas. Es de todo punto ineludible preguntarse por el sentido que nos ofrece la vida, por la razón de su ser vital, por el principio que le ha conformado de esa manera.

EL HOMBRE EN PROYECCIÓN DE FUTURO

Por nuestra forma de actuar, damos por hecho que las justas apetencias no pueden ser por sí mismas irracionales, lo contrario a la razón es el absurdo. Inclínados hacia el bien que no tenemos, estamos de alguna manera posibilitando la apertura hacia un más que complementa las inherentes necesidades personales. Porque el hombre no es sólo pasado y presente, sino que principalmente es impulso, perspectiva, tensión hacia el mañana. De hecho, toda la historia ha sido vivida en vistas a un futuro vivencial, a un porvenir que, sin tener todavía actualidad, aspira a ella como complemento de lo que todavía no es. Por eso, las aspiraciones de futuro no pretenden sino explicitar y patentizar lo que está latente dentro de lo que son posibilidades humanas. El presente de hoy está formado por el futuro de ayer. De ahí que, el hombre completo, en cuanto que ha consumado su desarrollo y aspiración, todavía no ha nacido, evoluciona sólo hacia ello.

En sí, la evolución de la humanidad tiene latidos de un mundo que nos precedió con nuevas y constantes apetencias. La línea que siguió nuestra especie tiene a lo largo de su prehistórica unos rasgos específicos: la columna vertebral que se va enderezando lentamente; el cerebro que va aumentando en volumen y contenido; el animal que se yergue hasta convertirse en especie humana. En realidad, todo como si se apuntase a darnos una extraordinaria respuesta: que la vida tiene una dirección, un oculto trazado que da consistencia a un también velado sentido. Puede que no logremos descifrarlo, pero sí nos da pautas para que lo intentemos. La ciencia, como ya se dijo, asume que el azar y la selección desempeñan un gran papel en el nacimiento y el crecimiento de la vida. Pero, ¿ofrecen una clara respuesta? ¿Qué azar y qué selección son las que tienden a ir incesantemente hacia arriba, esto es, a existir, vivir, sentir, pensar y amar? ¿Existe una proyectada dirección que lo dirige y empuja? Porque, aun cuando en la evolución humana hayan sido admirables los adelantos conseguidos, no es menos cierto la experiencia de sus limitaciones en lo que conlleva de inseguridad, dolor y turbación, sobre todo ante la muerte; es ésta la píldora amarga de toda aspiración y de todo anhelo. Pues, aun cuando en el futuro se instaurara un reino ideal de amistad y libertad y la ciencia hubiese conseguido prolongar increíblemente la vida, nada puede impedir que en un determinado momento pudiera suceder lo imprevisible. Nunca podremos estar seguros, ni de nuestra vida ni de nuestra dicha. Por eso, ante esta realidad que acompañará siempre a la existencia, es lógico también que nos preguntemos: ¿Será entonces toda la historia de la humanidad, toda la evolución, con sus logros e infortunios, con sus dolores y actos de amor una broma sin sentido, algo como si se tratara de un proyecto absurdo? Y de ser así, ¿por qué no nos adaptamos a ella?

Ante reflexiones como éstas, nada tiene de extraño que los dictámenes vengan de-

terminados por el particular punto de vista. Paradigma de una evolución centrada en la ciencia positiva tenemos a Auguste Comte, quien, postergando un Espíritu Absoluto al modo de Hegel desplegándose en formas superiores, considera que es la misma *humanidad* la que evoluciona en *tres estadios* diferentes. El primero sería de fabulación mística, pasando del fetichismo al monoteísmo de corte militar. El segundo, predominando la concepción metafísica mediante conceptos abstractos e indeterminados: causas, potencias, almas, cualidades, en una sociedad marcadamente jurídica. El tercero, con el predominio de la ciencia positiva e industrial. De este modo, el que fue concebido tradicionalmente como Ser Necesario, es sustituido ahora, no por el Dios de la razón del pensamiento ilustrado, sino por la *humanidad* en general, remplazando la fe en el Absoluto por la religión que tiene por objeto esa misma humanidad. Comte, mensajero de la nueva ideología positivista, se basa en el orden social y tecnocrático para proponer una religión sin Dios como mejor respuesta a los logros alcanzados por la humanidad positivista. Pero, si así fuere, no hablaríamos hoy de crisis de materias primas ni de la deteriorada capa de ozono o del peligro que supone el armamento atómico.

De hecho, y muy al contrario a ese progreso sin Dios, pensadores de talla vislumbran más bien un impulso divino en toda proyección ascendente y universal. Asumiendo en cierta medida la visión de Teilhard de Chardin, me permito acentuar lo que ya apuntábamos en el apartado *Origen de la Vida*, al considerar que la materia y el espíritu son dimensiones de una misma realidad. Como principio, Teilhard cree en una profunda e íntima coherencia de ambos conocimientos. Considera, que tras el fenómeno exterior de las cosas, palpita otra fuerza interior en cada ser, un impulso que hace que consiga mayor complejidad, como fue, en su tiempo, la vida, la conciencia y, en su más alto nivel, el espíritu con sus imperativos morales y sus anhelos de supervivencia y de felicidad. Pero, como proceso, todavía se está en camino, somos proyección de futuro. La humanidad se dirige hacia cotas superiores. Por más que existan fallos, dictámenes injustos y ejecuciones siniestras y refinadas, la humanidad, en su conjunto, «noosfera», sigue una senda ascendente hasta converger en lo que él llama «superconciencia». Lo vislumbraba ya, no sólo en las intercomunicaciones científicas y culturales, sino también en lo que atañe a las apetencias del espíritu, como pueden ser los distintos tratados humanitarios a nivel internacional o las leyes generalmente aceptadas en pro de la vida y de los derechos humanos. Claro que, no todo fue fácil a la hora de exponer su original cosmovisión. Las prohibiciones le acompañaron prácticamente durante toda la vida. De sus superiores, impidiéndole impartir clases en el Instituto Católico de París, después, reteniendo sus escritos filosófico-científicos, incluso el mismo año de su muerte (1955) se le impide participar en el congreso Internacional de Paleontología. Pese a todo, y aun cuando dos años más tarde el *Santo Oficio* prohibiese vender sus libros en librerías católicas y retirarlos de sus bibliotecas, la originalidad y sutileza de haber intentado coordinar los conocimientos científicos y antropológicos de entonces con la palabra revelada, hizo que no pocos pensadores y teólogos fueran reconociendo la gran aportación de sus escritos. Por citar algunas de las polémicas, recordáramos las del dominico P. Garrigou Lagrange, quien, en la revista *Angelicum*, denunciaba los grandes peligros que acarreaban los presupuestos de Teilhard, artículo que era duramente impugnado por Bruno de Solages, Rector por entonces del Instituto Católico de Toulouse.

Con los años, aun existiendo posturas en pro y en contra, la deferencia y considera-

ción hacia sus presupuestos son, para la gran mayoría, obviamente respetables, incluso, como ya se dijo, fueron los mismos papas, Pablo VI y Benedicto XVI quienes debieron sentirse impactados por la espiritualidad cósmica que desvelaban sus escritos. Por todo ello, dejando aparte algunos temas vidriosos, como la parusía o segunda venida de Cristo, su acción redentiva o el pecado original donde algunos quieren minimizarle en aras de un acendrado monismo o, si acaso, de un singular misticismo, creemos no obstante que su punto de partida es válido para poder referirnos con propiedad a la existencia de Dios.

Consideramos que sólo una realidad de esa condición, es decir, de un existente Absoluto, puede dotar de sentido al sorprendente desarrollo de la creación, y más aún si atendemos a esa plenitud que late en todo espíritu humano. Tras la evidencia del grado conseguido en la evolución del hombre, sería un contrasentido quedar confinados a un mundo intrahistórico y mensurable. La contingencia humana nos pide más, proyecta perspectivas en pro de un futuro incondicionado y trascendente; en realidad, un Absoluto que ordena el caos, ahuyenta la nada, y borra el absurdo de todo horizonte. Es por las inquietudes expectantes por lo que nace la esperanza de lo metaempírico y subsistente, porque no es la historia la que se constituye en soporte de la realidad, sino otro Ser más poderoso que impulsa desde dentro y que da consistencia a todo posible avance, a ese aún-no que rastrea plenitud y eternidad. Suscribiría a este respecto las palabras del filósofo y sociólogo alemán Max Horkheimer, quien, hablando de la honestidad social, decía: *«El anhelo de la justicia cumplida, que alienta en todo hombre, es la mejor prueba de que la realidad histórica no es la última, pues esta justicia jamás podrá ser realizada en la historia secular... Es vano tratar de salvar un sentido absoluto sin Dios»*⁶

Próximo a los postulados de la moral kantiana, Horkheimer ve claro que sin los principios metahistóricos y trascendentes sería imposible una auténtica cimentación social. Por eso, sin olvidar las motivaciones cosmológicas, no pocos filósofos actuales se plantean el problema de Dios desde la tendencia personal, poniendo el interés en lo ético como soporte ineludible para dar sentido a todo cuanto nos conduce a una plena realización.

De hecho, ya antes del estudio sobre el sentido evolutivo del cosmos e incluso sobre la tendencia humana hacia la plenitud, incalculables fueron las páginas escritas sobre la finalidad en el universo y del universo; en la Edad Media lo resumía y especificaba Santo Tomás mediante la prueba de lo que él llamó quinta vía. Llegaba a decir: *«Vemos que las cosas privadas de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran en virtud de un fin, lo cual se nos manifiesta porque siempre, o la más de las veces, obran de la misma manera, de modo que realizan lo mejor: de donde vemos que no es por casualidad, sino en virtud de una tendencia determinada por la que consiguen su fin. Ahora bien, lo que está privado de conocimiento no puede tender a un fin sino es dirigido por un ser inteligente... Por lo cual, todas las cosas naturales están orientadas hacia su fin, a este ser lo llamamos Dios»*⁷.

⁶ Horkheimer, M.: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburgo, 1970.

⁷ Santo Tomás.: I, q.2, a.3; C. *Gent.*, 1.1, c. 13 y 42.

Pero, aún cuando se considera esta prueba la más eficaz de sus cinco vías, y que el mismo Kant - en medio de su crítica negativa -, manifestara también que era «la que mejor se adecuaba a la razón humana común»⁸, conlleva el peligro de hacer de Dios a la medida de nuestra racionalidad, pues la razón, por más que elabore hábiles silogismos, su marco es fundamentalmente especulativo. Existen por lo tanto sus dificultades a la hora de evaluar el alcance de los llamados argumentos filosóficos clásicos sobre la existencia de Dios; porque si fueran totalmente convincentes, ¿por qué ninguno ha logrado imponerse de forma universal como en las cuestiones técnicas o científicas?, ¿por qué todos asienten al teorema de Pitágoras y a estos argumentos no? Además, deducir a Dios de esa forma teórica, ¿no será convertirlo en un objeto al modo de la física o de la técnica? ¿Acaso no es limitada nuestra capacidad de conocer y de razonar?

De todos modos, pensamos también que no se pueden tomar superficialmente dichas argumentaciones clásicas, pues, aun con sus reservas, el alegato que ellas aportan continúa siendo un verdadero desafío al pensamiento humano. A este respecto, Karl Jaspers escribía: «Tras la magistral refutación de todas las pruebas de la existencia de Dios hecha por Kant, tras la ingeniosa – pero cómoda y falsa – restauración de la las mismas por Hegel y dado el renovado interés actual por las pruebas de la existencia de Dios de la Edad Media, resulta hoy una necesidad imperiosa el replanteamiento filosófico de las todas ellas»⁹.

De todos modos, seguir buscando es connatural a nuestra condición humana, porque toda teoría, por más que esté condicionada por nuestra racionalidad y el propio punto de vista, es anhelo de alcanzar lo que todavía no tenemos; nuestra naturaleza es proyectiva, intrínsecamente dinámica, orientada hacia el futuro, esto es, hacia metas que, aun sin haberlas alcanzado, las desea profundamente: ansía ser feliz por más que el horizonte de la felicidad este siempre en lontananza. De ahí que, en virtud de este análisis fenomenológico y existencial del sentido que nos ofrece la vida, es obligado que nos preguntemos por la base que lo constituye, ya que, por ser así, únicamente atendiendo a las instancias de la «razón vital» es como mejor podrán acreditarse los motivos para interrogarnos por las demandas más radicales de la persona, entre ellas, las de su fundamento, y, como lógico derivado, la existencia de Dios.

De hecho, no pudiendo el hombre vivir sin saber a qué atenerse, sin tener que optar por una u otra opción, le obliga a interrogarse y a buscar el fundamento de su vida. Que ello derive hacia un principio metafísico y trascendente tiene su hondo sentido. En sí, el tema sobre Dios no se incorpora a la filosofía desde fuera, como una cuestión meramente teórica, sino que lo descubrimos desde dentro, como algo profundamente vivencial.

Pero, ¿cuáles son esas radicales vivencias que demandan la existencia de Dios? En principio, las que constituyen la base de la razón vital. En efecto, si el hombre es una innovación en el currir evolutivo de los seres, y tiene a su vez un sentido el conjunto de su existencia, quiere ello decir que preguntarse por un fundamento, no

⁸ Kant, M.: *Crítica de la Razón pura II*, Buenos Aires, 1976, 269.

⁹ Jaspers, K.: *Der philosophische Glaube*. Munich, 1948.

sólo es racional, sino también profundamente vivencial. Algunos, como J. Monod, han pretendido poner como principio únicamente el azar, pero éste, aun cuando se dé en momentos tangenciales del universo, nunca puede explicar, ni la evolución constante, ni menos aún los actos voluntarios de nuestra naturaleza racional.

Como aspiración ineludible, el hombre desea ser feliz, ¿hasta qué punto? No con una felicidad limitada, sino en plenitud, pues es la única cota que armonizaría con nuestros deseos y el sentido de la vida. Claro que esta cota, que alguien pudiera calificar de especulativa, se unifica con la vivencial, es decir, con el encuentro de un verdadero amor. Por ser así, el deseo de amar y su realización plena en un amor eterno, demanda lo Absoluto como fundamento de todos los dinamismos que latén dentro de nuestro ser. Ciertamente que esta profunda y natural aspiración, y a la que en modo alguno podemos renunciar, choca con la realidad de la muerte por parecernos, en principio, una contradicción. Sin embargo, un análisis detenido nos dice que el hombre, como ser viviente y racional, es primero una estructura proyectiva, es decir, abierta a no tener que cesar; lo postula el dinamismo inscrito en la persona, se anhela en todo encuentro en el amor; por eso se desea felicidad, perduración, eternidad. Por lo tanto, una cosa es la muerte biológica que atañe a la constitución psicofísica de la existencia humana, y otra es la muerte de la persona en cuanto tal, esto es, la que esboza o delinea el porvenir. Tal vez pueda conjeturarse que a la muerte biológica le siga la muerte personal; pero esto habría que probarlo. De cualquier modo, se trata de dos formas de ausencia, de conexión posible, pero en todo caso filosóficamente problemática. Además, sorprende que, mientras la aniquilación no se admite en el mundo físico, sino que todo es transformación de unos elementos en otros, paradójicamente, y de forma casi irreflexiva, se admite sin ambages para la defunción del grado superior como es la muerte personal; hay algo que no cuadra con la vocación proyectiva de la persona que pide avance y *perduración*. El encuentro con un tú en el amor es, al tiempo, radical impulso hacia otra presencia mayor, hacia el encuentro con un Tú en plenitud, pues lo evocamos, no por algo que nos viene de fuera, sino como demanda interior que da sentido a toda proyección de la vida. Es por lo tanto la razón vital la que encuentra sentido y permite evocar a Dios, hablar de su existencia.

Sobre este impulso dirigido hacia lo Eterno se ha hablado y escrito mucho, incluso se han propuesto, mediante concepciones teológicas y reveladas, conclusiones a las que la sola razón especulativa nunca podría haber llegado. Recordaríamos una vez más la propuesta de Teilhard. Como teólogo cristiano, él conoce la palabra revelada y, como experto paleontólogo, también está al corriente de las investigaciones evolutivas, lo que le permitirá, vista la concordancia, conjugar su fe religiosa con los conocimientos que le aportaban las ciencias positivas.

Atendiendo a la visión del mundo cosmológico y su avance evolutivo, Teilhard cree que el hombre, al igual que el cosmos, está aún sin perfeccionar. De la cosmogénesis emergió la biogénesis; desde la biogénesis irrumpió la antropogénesis, que no está clausurada, sino que el hombre es un ser en devenir. ¿Hasta qué punto? Él piensa que la persona tiende a la cristogénesis, y de ésta, a la futura plenitud, al pleroma en el «punto omega», que sería la unidad con el mismo Dios. Significativa a este respecto es su confesión de fe en el folleto policopiado que lleva el título, *Comment je crois*. Escri-

be: «Creo que el universo es una evolución. Creo que la evolución va hacia el espíritu. Creo que el espíritu se eleva a lo personal. Creo que lo máximo personal es el Cristo universal»¹⁰. Claro que, dicha conclusión, aun partiendo del campo científico, el contenido rebasa toda medida y toda posible dimensión, pues involucra no sólo a la naturaleza, sino también a la metafísica y a todo el ámbito de la religión; lo que nada tiene de particular, puesto que los valores asumidos mediante la fe revelada pueden valer a la filosofía, no como tesis de un ámbito racional, pero sí como principio heurístico, es decir, como indicación metódica para el análisis que se investiga. Él es consciente de las dos vías de conocimiento: la científica y la que nos aporta la revelación. Llega a decir: «Por educación y formación espiritual pertenezco a los «hijos del cielo». Por temperamento y estudios especiales soy «hijo de la tierra»¹¹. No es por tanto su testimonio una visión de la razón pura, sino de la fe cognoscente al desvelarle que la ciencia moderna no es contraria a la revelación, sino que el evolucionismo en sí guarda coherencia con el misterio cristiano de la fe.

Sin embargo, como ya se dijo, no fue fácil para él, ni la exposición de sus deducciones filosóficas ni la defensa de las mismas; aunque, dada la originalidad, y, sobre todo, las no pocas implicaciones teológicas, como lo tocante a la muerte de Cristo, a su segunda venida, a los sacramentos, al pecado original e incluso a un velado monismo filosófico, hicieron que el debate de partidarios y opositores todavía continúe.

Por lo que aquí respecta, aceptamos su primer enfoque, es decir, la visión del mundo y del hombre en continuo ascenso buscando armonía y plenitud, una cima donde confluyan la perfección del mundo y la perfección de Dios. Ciertamente que este ir hacia adelante él lo culmina en el Cristo cósmico universal; aunque esto es ya hacer teología; se trasciende el alcance de nuestra capacidad intelectual dando pie a lo que él conoce por revelación: «Cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a Él todo se lo sometió, para que sea Dios en todas las cosas»¹². Pero, aun cuando el campo de la filosofía y el de la teología sean diferentes, - dirigido uno por la luz de la razón y el otro por la fe -, en su independencia y autonomía, no quiere ello decir que tenga que haber oposición, al contrario, la interdependencia y relación viene marcada porque, en uno como en otro campo, su fin es conocer y exponer la verdad. Por eso, aun cuando deba defenderse la autonomía filosófica en planteamientos puntualmente intelectuales, no dejamos de reconocer que la revelación puede ayudar, como principio heurístico, a la investigación puramente intelectual. El alcance por ejemplo que da la palabra revelada al concepto de Dios como Padre, que tanta coherencia nos ofrece para defender la solidaridad humana, acaso por la sola razón nunca lo hubiésemos alcanzado, pues la simple semejanza de las personas no parece ser suficiente como para explicar el fundamento de sus relaciones de hermandad y solidaridad que tan encarecidamente se solicita.

En el ámbito referido al problema de la existencia de Dios, el supuesto racional puede de igual modo armonizarse con la palabra revelada. De hecho, en el estudio

¹⁰ Teilhard de Chardin.: *Comment je crois*, en *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, 1934, vol. X, París, 1969.

¹¹ Ibid.

¹² 1 Cor. 15,28.

que hemos intentado exponer, existe afinidad, no sólo en los principios, sino también en la conclusión. El punto de partida lo constituye – no podía ser de otra manera –, el análisis fenomenológico de la propia vida que descubre a la persona como un «alguien proyectivo» que busca en el amor de sus encuentros la plenitud que éstos no le pueden dar. En sí, una demanda no exigida convencionalmente, sino reclamada por la radicalidad que tiene la misma proyección de la existencia. Por eso, ante la instancia de dar pleno sentido a nuestro vivir, esto es, a la convergencia realizadora de todos los dinamismos latentes de nuestro ser y de nuestro amor, sólo será posible en la plenitud de lo Eterno, en la realización plena y absoluta en el amor de Dios. Al fin y al cabo, un supuesto filosófico que encontramos también en la revelación de S. Juan cuando nos dice: Dios es amor¹³. Claro que, a dicho enunciado se interpone una difícil objeción. En efecto, si tal es la Realidad Divina, ¿por qué tanto sudor y lágrimas? ¿Por qué tanto dolor y tanta víctima?

EL PROBLEMA DEL MAL

Quizá el desafío más grande para el teísta sea la constatación del sufrimiento y del mal. Al dirigir nuestra mirada hacia el mundo, nos sentimos heridos por una punzante paradoja: al lado de la perfección y belleza que acompaña a los seres, nos topamos al tiempo con la persistente animadversión que estigmatiza todo lo creado. La realidad es siniestra por el sinnúmero de lágrimas que provoca. Hay venas abiertas que no logran cicatrizar: existen convulsiones, cataclismos y tsunamis que pueden aparecer en cualquier momento; y más aún si nos detenemos en las contradicciones que afloran en el ser humano: el afán de dominio nunca se sacia; el instinto de destrucción nunca pone fin; el número de los sacrificados nunca es suficiente.

Ante lo cual, no es extraño que el hombre se pregunte y reclame una respuesta. Su siniestralidad hace que nos preguntemos, ¿de dónde proviene? ¿Cómo se ha infiltrado hasta nosotros? ¿Cuál es su origen y qué destino tiene? De otra parte, si existe un Ser perfecto ¿cómo es posible que haya tanta fatalidad e infortunio? ¿Podrá compaginarse el amor de Dios con el sufrimiento inocente de las criaturas? Preguntas en todo punto radicales que el filósofo y el teólogo en modo alguno deberán dejar de contestar so pena de caer en el absurdo. Ciertamente que las dificultades que entraña han hecho que las respuestas sean diferentes. De los que niegan la existencia de Dios ante el hecho de la presencia del mal, prácticamente vienen a coincidir con la vieja paradoja de Epicuro que Lactancio lo resume en los términos siguientes: «O Dios quiere eliminar el mal y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si Dios quiere y no puede, es débil y no omnipotente; si puede y no quiere, contradice su bondad; si ni puede ni quiere, entonces no es ningún Dios; si quiere y puede ¿por qué no elimina el mal?»¹⁴.

Con estas cuatro posibilidades Epicuro quiso demostrar que Dios no se molesta por nuestros asuntos, y menos aún por los sufrimientos de los hombres. A lo que Lactancio responde diciendo que sin el conocimiento del mal, las personas nunca podría

¹³ 1 Jn. 4, 7-21.

¹⁴ Lactancio: De ira Dei, 13, 20-21.

conocer el bien, y, por lo tanto, a Dios. En la problemática, debe comenzarse por ahí. Porque, como tal desafío, también inquieta al teólogo de hoy. De hecho, es en el mismo Catecismo de la Iglesia Católica donde se afirma en el número 272 que *«la fe en Dios Padre Todopoderoso puede ser puesta a prueba por la experiencia del mal y del sufrimiento»*. Incluso, tras haber experimentado dicha contrariedad, prosigue diciendo que, *«a veces Dios puede parecer ausente e incapaz de impedir el mal»*. Por eso, dado el conflicto y las implicaciones que esto acarrea, la cuestión que se suscita en el número 310 es en todo punto desafiante: *¿Por qué Dios no creó un mundo tan perfecto que en él no pudiera existir ningún mal?*.

Ante estas interpelaciones, las respuestas se hacen ineludibles. Tanto el filósofo teísta, como el teólogo deberán ofrecer la clave que compatibilice los dos extremos del problema. Por lo tanto, se precisa en primer término una reflexión filosófica que, aun cuando no solvente por completo el problema a nivel vivencial, ofrezca al menos una visión coherente del mundo donde se inscriba el mal como hecho indiscutible.

En este empeño, intentaremos exponer el problema en tres apartados diferentes: A) existencia y concepto del mal. B) Justificación del mal. C) Compatibilidad de Dios con el mal.

EXISTENCIA Y CONCEPTO DEL MAL

Acaso la mejor forma para iniciar el estudio fenomenológico del mal es seguir la senda de los efectos incontestables que lo producen: en la naturaleza, como desequilibrio y desorden; entre los humanos, en las signos de dolor y sufrimiento. Del mal nos habla, no solamente la historia, sino la propia experiencia; lo concebimos, no sólo como algo que debemos afrontar, sino como una forma de ser de la existencia; vemos que está en todo proceso evolutivo, en toda marcha ascendente de la vida. Por altas que sean las cotas alcanzadas, allí están las desventuras y los fallos; se nos impone por su evidencia. La dificultad surge lógicamente al querer avenir la existencia del mal con el Dios todopoderoso y bueno. ¿Podrá armonizarse? He aquí el problema que tanto ha inquietado al hombre.

A la hora de solventarle, las opiniones no siempre han sido las mismas. Por eso, sin pretender hacer un recorrido histórico del problema, sí creo oportuno, como resumen de este planteamiento, recordar las palabras de Berdiaev ante el escándalo que suponía para muchos afrontar hoy el problema. Decía: *«La conciencia racionalista del hombre contemporáneo juzga que la existencia del mal y del sufrimiento es el principal obstáculo para la fe en Dios y el argumento más importante a favor del ateísmo. Parece difícil conciliar la existencia de Dios, del dispensador clementísimo y omnipotente, con la existencia del mal, tan temible y poderoso en nuestro mundo. Este argumento, el único serio, se ha hecho clásico. Los hombres pierden la fe en Dios y en el sentido divino del mundo, porque observan que el mal triunfa, porque experimentan sufrimientos carentes de sentido, engendrados por dicho mal»*¹⁵.

Esta visión de Berdiaev, que en modo alguno le impidió ser un fiel converso a la fe cristiana en los tiempos modernos, es, en realidad, la misma consternación que hizo

¹⁵ Berdiaev, N.: *Esprit et liberté . Essai de philosophie chrétienne*. Paris, 1933, págs. 175-76.

exclamar a San Agustín: *¿De dónde proviene el mal, puesto que Dios, siendo bueno, ha creado buenas todas las cosas?*¹⁶. Ante el desafío, urgen explicaciones, no sólo en el campo de la teología, sino también de tipo filosófico y racional.

Abordaremos la cuestión con el deseo de esclarecer lo que, de momento, se nos ofrece en una doble incógnita: su causa y su naturaleza, es decir, ¿a qué se debe el mal? y, derivado de ello, ¿en qué consiste su entidad si es que la tiene? En la explicación sobre la causa del bien y del mal ya encontramos en el Zend-Avesta de la antigua Persia dos principios que justificaban todo cuanto de bueno y de malo pudiésemos comprobar. Uno de ellos era Ahura Mazda (Ormuzd), originando la luz y la justa medida, es decir, el bien; el otro, Angra-Mainyu (Arhimán), como principio de las tinieblas y del mal. De ellos brotaban emanaciones buenas y malas con la consiguiente conflictividad entre lo bueno y lo malo.

Con elementos gnósticos y cristianos, prendió también esta doctrina más tarde en el maniqueísmo y otras sectas medievales como en los cátaros y albigenses. No obstante, sin pretender una crítica exhaustiva a dichas concepciones, sí decir que dos principios absolutos en plano de igualdad, es en todo punto incomprensible; lo malo o el mal en sí se contradice con el Bien Absoluto. Ser omnipotente y bueno excluye cualquier insolvencia o posible fisura en lo que es armonía y plenitud. Entonces, ¿qué es el mal?, no otra cosa que privación, porque si tuviera entidad, si fuese una sustancia, sería algo existente y bueno; es, por lo tanto, privación de un bien debido a un sujeto, esto es, carencia de aquello que el sujeto está dispuesto a tener y debe poseer. De este modo, que yo no tenga alas no es un mal. Sin embargo, la ceguera sí lo es porque me priva de un bien debido, que es la visión. Es importante diferenciar esto porque si definiésemos el mal como pura *negación* deberíamos admitir como mala toda criatura por las inherentes limitaciones que todos tenemos. El mal no radica en sí mismo porque no tiene entidad propia – no es ser -, sino en las cosas, que aún siendo buenas por el mero hecho de existir, no poseen todo aquello que les correspondería, es decir, del grado de perfección a que están llamadas. Asentimos, en este aspecto, con las palabras de Maritain: *«el sujeto portador del mal es bueno porque hay ser en él, y el mal obra por el bien, puesto que el mal, siendo en sí mismo privación o no ser, carece de causalidad propia»*¹⁷. Claro que, aun no poseyendo esa entidad propia, no por ello deja de afectarnos. De ahí que el mal sólo sea posible desde el ser y desde el bien, es decir, desde la contingencia y la debilidad de los seres. Pero, aun admitido esto, ¿a quién se debe dicha carencia y qué sentido puede tener? En otras palabras: ¿puede Dios crear seres desprovistos de la perfección debida? ¿Podría racionalmente justificarse?

JUSTIFICACIÓN DEL MAL

Concebido el mal como privación de un bien debido a un sujeto, hace que nos sigamos preguntando: ¿cabría la posibilidad de crear un mundo perfecto sin posibilidad de males y desdichas? En modo alguno, ¿por qué? Sencillamente porque crear implica finitud constitutiva, es decir, limitación ontológica del ser. No es porque la

¹⁶ Agustín, S.: *Confesiones*, VII, V, 7.

¹⁷ Maritain, J.: *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*. New York, 1944, págs. 219-220.

contingencia o finitud sea un mal en sí, sino porque posibilita que se realice. Su condición finita conlleva la marca de sus carencias y hace imposible toda omniperección; radicalmente no es posible un mundo finito-perfecto, es un contrasentido, un querer compaginar propiedades opuestas. Un mundo creado que fuese perfecto es contradictorio porque participaría de la finitud e infinitud al mismo tiempo. Ser finito entraña privación, carencias y, por lo tanto, el mal.

Así las cosas, la perspectiva se abre al percibir que si el mal es privación, dicha carencia sólo la comprendemos racionalmente desde la perfección. El punto de referencia de lo limitado no puede ser otro que tenga las mismas privaciones, sino lo absoluto e ilimitado. La razón postula un Bien perdurable, que vaya más allá de las desventuras y pesares que tan hondamente nos afectan. Sólo ante ese Bien supremo captamos que las limitaciones inherentes a nuestra realidad no pueden tener una consistencia en sí mismas. Las carencias y privaciones únicamente podrán eclipsarse ante la realidad de ese Ser absolutamente bueno y garante de los principios y postulados de toda persona. Lo vislumbra también la razón en la marcha ascendente de la realidad; pues, una evolución que va a más sólo puede salvarse del absurdo por la confianza en un Ser Supremo donde el mal no tenga cabida. De ahí que las limitaciones, como expresión de un mundo finito e inconcluso, lejos de tener la última palabra, trabajan a favor de lo permanente y lo absoluto. No obstante, todavía encontramos otro problema que el pensamiento filosófico no solventa, ni con la finitud de los seres del mundo, ni con la marcha evolutiva de la naturaleza, y es el siguiente: supuesta así la creación, finita e inestable, ¿por qué Dios quiso un mundo que inexorablemente tenía que contar con el mal? En otras palabras: ¿qué sentido podía tener lo defectuoso?

COMPATIBILIDAD DE DIOS CON EL MAL

Una vez comprobados los efectos del mal, comprenderemos que, en cuanto privaciones que son, caen siempre dentro del campo de lo finito e inestable, nunca en la acción positiva y directa del Ser que es existencia en plenitud. Por lo tanto, que haya males no quiere decir que sea asentimiento, connivencia o carta blanca por parte de Dios. No, Él es la oposición radical a todo mal, capitanea la primera línea en el enfrentamiento, Dios es el ariete contra el mal. Pero, ¿por qué? Sencillamente porque Él quiere y desea que esta realidad finita que somos nosotros tenga la capacidad de infinitud mediante el proceso evolutivo y de maduración de cada uno; es el primer paso para responder a la cuestión de si tiene sentido la existencia de un mundo limitado e imperfecto.

Creemos que Dios no opta por un mundo defectuoso o malo y otro carente de imperfecciones, sino que su acción creadora es por «el ser» en lugar de «la nada». Por consiguiente, las carencias propias del ser finito, no es para que nos instalemos en ellas, sino para superarlas. La bondad de Dios se refleja dando el ser y, en su ascendencia evolutiva, llegar a comunicarse con el hombre a quien llama a participar de su vida y perfección. Se deduce entonces que la creación y la superación del mal no han terminado, pues, aun encontrándonos en una línea ascendente, las sucesivas etapas llevan el mal introducido en las propias venas. No obstante, por ir en pos del triunfo definitivo del espíritu, sí puede decirse que Dios ayuda e impulsa al hombre para que

consiga el fin que más intensamente ansía. En la lucha contra el mal se involucran, no sólo la voluntad del hombre, sino la acción divina en aras de una perfecta liberación.

Por eso, lo que en un principio parecía inexplicable, al final vemos que se diluye comprendiendo que el mal entra en el acto bueno de la creación. Llegar a ser lo que no se era, siempre será positivo por más que la finitud de su entidad comporte privaciones y carencias. Superarlas y llegar a la comunión con el Absoluto es el cometido. En consecuencia, el problema está, no tanto en saber de dónde provienen los males, cuanto en el modo de erradicarlos. En el empeño no se está solo, pues, siendo la creación el espejo de una voluntad perfecta y buena, su acción divina siempre estará del lado del que sufre el dolor cuando aún no se ha alcanzado la plenitud que se desea.

Con todo, al igual que en el problema de la existencia de Dios, también aquí la palabra revelada puede iluminar nuestros razonamientos filosóficos. En la Carta a los Romanos, por ejemplo, San Pablo testifica: *«La creación entera vive en la esperanza de recibir la gloria que les pertenece... Todavía el universo gime y sufre dolores de parto. Y no sólo el universo, sino nosotros mismo, aunque se nos dio el espíritu como anticipo de lo que tendremos»*¹⁸. En realidad, una esperanza que es también persistencia contra toda desdicha aguardando la total liberación. Pero, como sucede cuando se espera algo o a alguien, el compromiso es doble: por una parte, el acto voluntario de la persona como sujeto de la expectativa; por otra, la presencia de lo esperado. Así, en el camino ascendente hacia esa liberación, junto al esfuerzo del hombre que lucha contra el mal, se hermana la acción divina que insta y da su gracia para que se alcance la ansiada plenitud. Es, *«la gloria de lo que les espera»*, según la expresión paulina.

Pero, donde mejor se expresa el significado y el desafío del triunfo sobre el mal es en la pasión de Cristo. Fue allí donde Dios, mediante el Hijo, asume todo lo que hay de defectuoso y malévolo en la realidad creada. Pues la muerte, como suprema expresión del mal, encuentra en Cristo el modo de engrandecer el contenido de una entrega total por amor. Porque, tejas abajo, su muerte fue, en primer término, humana. Se sitúa en un contexto donde el conflicto tiene como resultado la muerte; no impuesta por un decreto divino, sino sancionada por hombres concretos. De ahí que pueda ser narrada por la historia. De atenemos al texto revelado, Jesús murió por poner los valores que predicaba por encima de la misma conservación de la vida; prefirió morir libremente a renunciar a la vocación a la que se sintió llamado; antepuso cualquier interés de la persona por la fraternidad universal, por la filiación divina y la bondad sin límite de su padre Dios.

¿Podría decirse entonces que el Padre fue la causa del sufrimiento de Jesús? En modo alguno, sufrió libremente por el mundo, por los sufrientes y por dar sentido a toda ansia de Infinitud. La cruz no es amor, ni fruto del amor, es el lugar y la expresión donde se manifiesta lo que puede el amor. En cuanto dolor humano, debe ser entendido como solidaridad con nuestra naturaleza limitada y pecadora, no para perpetuarla o eternizarla, sino para suprimirla, no por la fuerza, sino por el amor.

Por ser esto así, nos da pie para afirmar que el Cristo inmolado en la cruz no simboliza

¹⁸ Rom. 8, 19-23.

el fracaso de Dios ante el mal, al contrario, encarna la victoria definitiva revelando la posibilidad de convertir el mal en bien. Puede decirse igualmente que la creación, como acto divino, se consuma en la pasión de Jesús, donde la misma muerte halla su más alto sentido de fidelidad y de entrega por amor. Por eso, su confianza se convirtió en dádiva mediante su resurrección. En otras palabras: el mal existe en el centro y en la raíz de toda creación evolutiva, pero ha sido vencido en la muerte y resurrección de Cristo, primicia y garantía de nuestros anhelos de vida y de plenitud.

DOLOR HUMANO Y BIOÉTICA.

ALGUNAS APROXIMACIONES

Resti Moreno Ortega cp
Capellán del Hospital Universitari Doctor Peset,
Valencia

Resumen

*Este es el primero de una serie de artículos sobre el dolor humano. Tiene carácter introductorio, y tratará de precisar algunos conceptos relativos al dolor y al sufrimiento. Se abordará fundamentalmente desde la perspectiva de la bioética, ciencia que se define como el «estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud en cuanto que dicha conducta es examinada a la luz de los valores y de los principios morales».¹ La bioética, más que una disciplina es un conjunto disciplinar. Es interdisciplinar, ya que intervienen en el «diálogo bioético» varios actores: las ciencias y técnicas biomédicas, la filosofía, el derecho, la política, la psicología, la sociología, la religión, la teología... Stephen G. Post, en la *Encyclopedia of Bioethics*, afirma: «La bioética por tanto se distingue por el diálogo entre las diferentes tradiciones de pensamiento, tanto secular como religioso, remarcando la diversidad de la plaza pública. Tal diálogo demanda una serie de virtudes centrales, como el mutuo respeto, la tolerancia, el civismo, y una apertura a la modificación de las perspectivas de uno, basadas en la clarificación del hecho empírico, y en la capacidad de persuasión de los otros».²*

Palabras clave: Bioética, dolor, sufrimiento, dolor total, espiritualidad.

¹ REICH, Warren Th. (ed.). 1978. «Introduction». En vol. 1 de *Encyclopedia of Bioethics*. 1ª ed. New York: Free Press, p. xix. En la Introducción a la segunda edición revisada de 1995 a la *Encyclopedia of Bioethics*, Warren Th. Reich, siendo aun editor de la misma, definió a la bioética como «the systematic study of the moral dimensions—including moral vision, decisions, conduct, and policies—of the life sciences and health care, employing a variety of ethical methodologies in an interdisciplinary setting.» En Stephen G. POST (ed.). 2004. «Introduction». En vol. 1 de *Encyclopedia of Bioethics*. 3ª ed. New York: Macmillan Reference USA y Thompson, p. xi

² POST, Stephen G. 2004. «Introduction», op. cit., p. xii.

EL SUFRIMIENTO ES INHERENTE A LA CONDICIÓN HUMANA

Desde Sócrates a Sartre, desde Job a Jesús, desde Alá a Buda, la condición y el significado del sufrimiento ha sido esencial para la comprensión de la experiencia humana, y su relación con el cosmos. Científicamente, la lucha contra el dolor se inicia con el nacimiento de la medicina. La historia del hombre es, de algún modo, la historia del dolor. Por tanto, es una vivencia consustancial a la existencia del ser humano. Este es el dato. Independiente de cualquier otro atributo o condición que acompañe a la persona, edad, sexo, situación social o económica, incluso del momento histórico, «en el principio existía el dolor».

Corroborar esta idea un experto en anestesia, reanimación y tratamiento del dolor: «Tanto el hombre primitivo, como hoy nosotros mismos, sentimos dolor, lo tememos e intentamos evitarlo enfrentándonos a él con todos los medios disponibles. Habrá cambiado la forma de abordarlo, de entenderlo, pero no su presencia junto al hombre, invariable, a lo largo de la historia de la humanidad. Hablamos, por tanto, de un ‘viejo conocido’. Un compañero de viaje de la raza humana a lo largo de la historia; y de cada uno de nosotros en el discurrir de nuestra propia biografía. Si hay algo que nos une, que nos iguala a todos los hombres, es la experiencia de dolor. Es por todo ello un fenómeno universal. Conocido por todos, vivido por todos en su multitud de variantes y matices».³ Y David Le Breton, al hablar de la experiencia del dolor, afirma: «El dolor es junto con la muerte la experiencia humana mejor compartida: ningún privilegiado reivindica su ignorancia o se vanagloria de conocerla mejor que cualquiera».⁴ La presencia del dolor «desgarra [al ser humano], lo postra, lo disuelve en el abismo que abre en su interior o lo aplasta con el presentimiento de una inmediatez privada de toda perspectiva. La evidencia de la relación entre el sujeto y el mundo se rompe. El dolor quiebra la unidad vital del hombre, que tan evidente resulta cuando goza de buena salud».⁵

En cambio, Diego Gracia coloca el dolor entre las «situaciones-límite». Puede convertirse, por tanto, en una experiencia privilegiada en la que el ser humano puede trascenderse a sí mismo: «La experiencia del dolor es absolutamente universal y profundamente humana. Hay otras experiencias no menos universales y humanas, como la del amor. En cualquier caso, la experiencia del dolor es de una profundidad realmente abismal. El dolor, el sufrimiento, nos hacen ‘tocar fondo’ en la vida, nos relativizan el horizonte de lo cotidiano y nos lanzan de frente contra las ultимidades de lo real. Ante el dolor las cosas pierden su valía cotidiana y el hombre se encuentra enfrentado con la realidad sin más. El dolor es, por ello, una ‘situación-límite’, una experiencia privilegiada en que el hombre toca el fondo de su existencia y se abre al horizonte de la trascendencia».⁶ El fenómeno del dolor urge al ser humano a tomar postura ante el todo de la realidad o ante la nada.

³ DE ANDRÉS, José. 2005. «Tratamiento del dolor. Evolución histórica hacia la intervención multidisciplinar.» *Boletín de Psicología* 84 (julio): 11-21; esp. 11.

⁴ LE BRETON, David. 1999. *Antropología del dolor*. Barcelona: Editorial Seix Barral, p. 23.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ GRACIA, Diego. 1989. «Historia del dolor». *Teología y Catequesis* 29: 23-35, esp. 23.

Que el dolor ha acompañado a la humanidad desde que existe, dan fe de esta constante muchas culturas milenarias. En ellas encontramos grabados donde se representa la lucha del ser humano contra el dolor intentando combatirlo con todos los medios a su alcance. Gracias al dolor, el ser humano sobrevive una y otra vez, busca el placer y dignifica lo que hay de más humano en él. Aunque parezca inverosímil, el dolor ha sido la fuente de inspiración de grandes filósofos, pintores, escultores, músicos, poetas y místicos. Incluso cierta filosofía postula el dolor como parte necesaria e ineludible de la existencia del hombre superior. Igualmente, desde la antigüedad, las religiones han intentado posicionarse frente al dolor y, ante la imposibilidad de derrotarlo, han tratado de darle un sentido.

Pero, también, el dolor ha sido el causante de grandes barbaries humanas, algunas de las cuales siguen vivas en la memoria colectiva, de desafección y desencuentro. El dolor recorre los hilos de la vida y de la historia. Tanto como el placer y la felicidad. Afortunadamente, con los avances científicos, el manejo y tratamiento del dolor han sido tan importantes en los últimos 50 años que en la actualidad se le ha llegado a considerar el «quinto signo vital».⁷ Sin embargo, a pesar de esta constante humana, desde la perspectiva de la salud, desde la «voluntad de vivir», «y desde cualquier perspectiva de análisis, el dolor es un fenómeno indeseable porque altera y condiciona nuestra actividad personal. Limita nuestra libertad, esclavizándonos e impidiendo el desarrollo de nuestro propio proyecto vital».⁸ Como ya afirmara René Leriche (1879-1955), «es necesario, pues, abandonar la falsa idea del dolor benefactor. En realidad, el dolor es siempre un regalo siniestro que disminuye al hombre, que lo acerca más a la enfermedad que si no se manifestara».⁹ Debido al contacto directo con el dolor en su práctica diaria, Leriche no sólo fue un gran «cirujano del dolor». También un humanista militante que luchó contra cualquier tipo de tendencia «dolorista» que trataba de exaltar el valor del dolor. Más bien, se oponía a la noción del beneficio o utilidad del dolor, tanto desde el punto de vista diagnóstico como pronóstico.

El secuestro del dolor, signo de nuestro tiempo

Hay que señalar, también, que el interés por el dolor en nuestra cultura es de gran importancia. Precisamente porque ha disminuido el nivel de tolerancia al mismo. Hoy no tenemos argumentos para soportarlo, sino medios técnicos para combatirlo. Lo cual nos puede arrastrar hacia una trampa de consecuencias devastadoras: llegar al convencimiento de que podemos erradicarlo gracias a los avances de la medicina. Y si nos apoyamos en los datos de la historia reciente, tenemos motivos para creer que estamos en lo cierto. Hoy nuestra cultura se ha vuelto deliberadamente ciega ante el dolor. No quiere verlo. Y sorda. No quiere escuchar el grito desesperado. Lo tapa, lo oculta, lo ignora, lo trivializa. De «ocultación y rechazo», califica el psiquiatra Vicente

⁷ ACADEMIA NACIONAL DE MEDICINA (ANMM). 2014. «La clínica del dolor». *Boletín de Información Clínica Terapéutica de la ANMM* 57 (3): 53-56. Facultad de Medicina de la UNAM, México.

⁸ DE ANDRÉS, José. 2005. «Tratamiento del dolor. Evolución histórica...», art. cit., p. 13.

⁹ LERICHE, René. 1949. *Chirurgie de la douleur*. París: Masson, pp. 27-28, citado por David LE BRETON, op. cit., 17.

Madoz¹⁰ la muerte y el morir en nuestro tiempo.

En esta dirección, también Duque puntualiza: «De entre los fenómenos de nuestro tiempo hay uno tan clamoroso como paradójico. Es la constatación de una *falta, de una ausencia*. A saber: el escamoteo del dolor, del sufrimiento y, en definitiva, de la muerte. Hablar de ello es ahora tenido por muestra de mal gusto...».¹¹ Sin embargo, no podemos tapar con un dedo el océano de dolor: nuestros hospitales y nuestros psiquiátricos, por no decir nuestros rostros, están repletos de dolor. ¿Y qué decir del sufrimiento que deambula por nuestras calles? Es cierto que las redes sociales se exceden al presentarnos cada día el dolor como «espectáculo», el sufrimiento como «pasatiempo» y la muerte como «cosa de niños». Con todo, recalca Duque: «parece haber asépticamente desaparecido cualquier alusión, por mínima que fuere, al rasgo subjetivo y humano por excelencia, a saber: el dolor sentido por la víctima, y el dolor compartido por quien relata el suceso... En la red mediática universal, la sola mención del dolor (sentido, inferido o compartido) resulta inoportuna».¹² En paralelo con el dolor, Madoz descubre una situación semejante respecto a la muerte: «En el reino de las apariencias, la muerte se ha transformado en algo sucio, vergonzoso y molesto, en una denuncia permanente de nuestras limitaciones e incapacidades, que hay que ocultar y alejar».¹³ En el reino de las apariencias tienen un gran predicamento, en el día a día, las «conspiraciones del silencio», los disimulos, las mentiras «piadosas»... Lo que en otro tiempo sucedió con el fenómeno de la sexualidad, de la que no podía hablarse llanamente so pena de quedar contaminado, hoy acontece con el dolor y la muerte.

Ya, en 1943, cuando F. J. J. Buytendijk publicó en holandés el libro «Over de pyn» (*El dolor*) hablaba de «algofobia» para referirse a la irritación e indignación que siente el hombre moderno ante el dolor.¹⁴ Pero este acaba por imprimir su sello a toda la vida. Y García-Monge considera que, al no buscar algún significado al dolor, nuestra sociedad lo ha anestesiado, pues somos fóbicos al dolor: «Aunque la evitación del dolor es antigua como la vida misma, vivimos en una cultura posmoderna en la que como afirmaba Perls (en) 1969 somos 'fóbicos al dolor'. La trilogía de dioses que motivan conductas humanas, une al dinero y al poder, el culto al cuerpo sano y joven. La experiencia de muerte se oculta para tratar así de olvidar el dolor terminal de la vida. El dolor, en sus diferentes lenguajes: físico, psíquico, social, moral, espiritual, es un dato de la vida y de las 'muertes' agazapadas en nuestra vida. En lugar de aprender a dialogar con él para erradicarlo sanamente o darle un sentido (o conservar, a pesar de él, nuestro sentido), lo anestesiarnos pero, tal vez no modificamos la situación vital que nos lo produce».¹⁵

¹⁰ MADDOZ, Vicente. 2015. *Vivir la muerte. La muerte y el vivir*. Estella-Navarra: Verbo Divino, p. 63.

¹¹ DUQUE, Félix. 1997. «Del dolor en la era técnica». *Criterio* 2.205: octubre. <http://www.revistacriterio.com.ar/cultura/del-dolor-en-la-era-tecnica/> [10/09/2015].

¹² Ibid.

¹³ MADDOZ, Vicente, op. cit., p. 66.

¹⁴ BUYTENDIJK, F. J. J. 1958. *El Dolor. Psicología-Fenomenología-Metafísica*. Madrid: Revista de Occidente, p. 22.

¹⁵ GARCÍA-MONGE, José Antonio. 2010. «La esperanza en la experiencia del sufrimiento humano. El psicólogo humanista y su ayuda en la integración del dolor». *Clínica Contemporánea* 1(1): 19-29, esp. 23.

Parece más razonable, como dice Victoria Camps en la «presentación» que hace al cuaderno *Los fines de la medicina* de la Fundació Víctor Grifols i Lucas, asumir y enseñar, en la práctica médica, que la condición humana, y por tanto la finitud, es inseparable del sufrimiento: «Puesto que la condición humana es inseparable de la enfermedad, el dolor, el sufrimiento y, por fin, la muerte, una práctica médica adecuada a dicha condición ha de empezar por aceptar la finitud humana y enseñar o ayudar a vivir en ella».¹⁶

Entender el dolor es una necesidad

Por eso mismo, pese a su ocultamiento, el dolor reclama una respuesta. María Cristina Viñuela, después de haber investigado largamente sobre el dolor en la literatura contemporánea, llega a la conclusión de que «el sufrimiento y el dolor es un tema que necesita ser afrontado. Hay que reflexionar sobre él. Tratar de entenderlo es una necesidad del corazón y un imperativo de la razón y, para el creyente, de la fe».¹⁷

Sin embargo, los autores dan por descontado que el abordaje del dolor y el sufrimiento es sumamente complicado. Pues no se puede restringir a un único ámbito o nivel de explicación. En su interesante investigación, Cabòs Teixidó asume que el fenómeno del «sufrimiento no solamente se puede explicar de una determinada manera, desde un solo ámbito concreto, sino que cada enfoque enfatiza unos u otros aspectos y en base a ello define una idea del mismo».¹⁸ Con este trabajo, el autor se propone aportar desde la fenomenología una comprensión del sufrimiento para la sociedad contemporánea. Para ello, hace suya una concepción biopsicosocial del ser humano, centrándose fundamentalmente en el sufrimiento psicológico que experimenta el ser humano.

Cabòs Teixidó diferencia «tres tipos de dificultades en el estudio del sufrimiento: las dificultades epistemológicas, las terminológicas y las contextuales:

- 1) Las *dificultades epistemológicas* aluden a su distinción respecto de otros fenómenos asociados frecuentemente con él, como las dificultades de su detección, delimitación y diferenciación como fenómeno singular.
- 2) Las *dificultades terminológicas* se refieren a que el sufrimiento se manifiesta y expresa de distintas maneras y términos.
- 3) Las *dificultades contextuales* aluden al contexto y a su interpretación para dotarlo de sentido, a la naturaleza de los contenidos a través de los cuales se simboliza y se interpreta»¹⁹ el dolor. Aunque el autor ofrece una larga explicación de estos tres tipos de dificultades, sin embargo, para nuestra finalidad, es suficiente con esta enumeración.

¹⁶ CAMPS, Victoria. 22007. «Introducción», en THE HASTINGS CENTER. *Los fines de la medicina*, Cuadernos nº 5 [2005]. Barcelona: Fundació Víctor Grifols i Lucas, p. 5.

¹⁷ VIÑUELA, María Cristina. 2010. «Aproximación al dolor y al sufrimiento en la literatura». *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*. Parte II: Institutos de Bioética 37: 1-26, esp. 25.

¹⁸ CABÒS TEIXIDÓ, Jordi. 2013. *Fenomenología del sufrimiento. Por una comprensión filosófica a partir de la obra de Arthur Schopenhauer*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, p. 16.

¹⁹ Ibid., p. 48.

PRIMERAS APROXIMACIONES AL DOLOR

La presencia del dolor y la lucha por eliminarlo son una constante a lo largo de la humanidad, como venimos señalando. Con todo, es fácil encontrar otras voces. En su obra, *El primer hombre*, Albert Camus considera el sufrimiento como un «agujero por el que entra la luz». Y Günter Grass, autor de *El tambor de hojalata*, afirmaba en una de sus últimas entrevistas: «El dolor es la principal causa que me hace trabajar y crear».²⁰ ¿Cómo podremos expresarnos en positivo sobre el dolor y no morir en el intento? Un autor que, como médico, vive inmerso en las profundidades del dolor biopsicosocial, comenta: «Parecería, por tanto, fútil, innecesario definirlo. Sin embargo, es cuando intentamos definirlo, cuando nos percibimos de la gran magnitud del fenómeno, de los innumerables matices, connotaciones y aspectos que queremos transmitir con el concepto de dolor».²¹ Comencemos de menos a más.

Etimología del dolor

Según el diccionario médico-biológico, histórico y etimológico de la Universidad de Salamanca²², el dolor: [dol(ēre) lat., 'doler' + -ōr(em) lat.]; [pain, en inglés] es la «sensación desagradable que ocasiona malestar físico y emocional; se debe a alteración anatómica o funcional en alguna parte del cuerpo. Es el síntoma que con mayor frecuencia lleva a solicitar consulta médica». Para el Diccionario de la Lengua Española²³ (DRAE), en su 23 edición de 2014, el dolor (del lat. *dolor*, -ōris) es la «sensación molesta y aflictiva de una parte del cuerpo por causa interior o exterior». Pero también «sentimiento de pena y congoja». Estas dos acepciones del DRAE, que no han variado en su última edición, recogen fielmente las vertientes que han marcado comúnmente el rumbo del término: el dolor físico y el dolor moral. En una palabra, el dolor biopsicosocial.

La ciencia que estudia el dolor se llama «*algología*». Este término no está registrado en el Diccionario de la Lengua Española (DRAE). Su etimología proviene del griego ἄλγος, 'algos', dolor. La algología es una rama importante de la Medicina que estudia el dolor y su tratamiento científico. Muchos anestesiólogos la consideran como una sub-especialidad. De la misma raíz viene «*algesia*» [alg- ἄλγος gr. 'dolor' + -e- gr. + -sía- gr.], sensibilidad al dolor, hiperestesia. Derivado de este término es la analgesia. La analgesia (del gr. ἀναλγησία) es la «falta o supresión de toda sensación dolorosa, sin pérdida de los restantes modos de la sensibilidad» (DRAE). Al médico especialista de esta área de la medicina se le da el nombre de «algólogo», quien a su vez tiene también la especialidad en anestesiología, que complementa sus conocimientos para tratar todo tipo de dolor crónico no controlado por medios comunes. Por eso, se extiende a otras especialidades relacionadas con el dolor, como ortopedia, neurología, endodoncia, medicina interna,

²⁰ CRUZ, Juan. 2015. «El testimonio incómodo del siglo XX. Günter Grass: 'El dolor es la principal causa que me hace trabajar y crear'». Entrevista. *El País* 14 de abril.

²¹ DE ANDRÉS, José, art. cit., p. 11.

²² Cf. <http://dicciomed.eusal.es/> [Consultado: 24/10/2015].

²³ <http://www.rae.es/> [Consultado: 29/10/2015].

oncología, lumbalgia, hernia discal, fibromialgia, osteoartrosis y otras algopatías.

Definición de dolor según la IASP

Si de la etimología del dolor pasamos a una definición en toda regla, la mayor dificultad que suele encontrarse es la de consensuar una definición de dolor que abarque todos sus matices. Por el momento, la definición de «dolor» más ampliamente aceptada es, sin duda, la que propone la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor (International Association for the Study of Pain, IASP, siglas en inglés), fundada en 1973 por el cirujano norteamericano John Joseph Bonica (1914-1994). Habrá que esperar, sin embargo, hasta el año 1979, en que la comunidad científica, a través de la IASP²⁴, acuñe una definición unificada de dolor, según la cual, dolor es una «experiencia sensorial y emocional desagradable asociada con una lesión tisular real o potencial, o descrita como la ocasionada por dicha lesión». Esta definición subraya varios aspectos:

- a) en primer lugar, el carácter desagradable del dolor: preferiríamos estar sin dolor;
- b) en segundo lugar, que el dolor es una experiencia: no tendría sentido decir que una persona tiene un dolor pero que no lo siente;
- c) en tercer lugar, la definición apunta al cuerpo: el dolor siempre es sentido como si estuviera localizado en una porción específica del cuerpo, es decir, parece que a todo dolor le acompaña una experiencia física;
- d) en cuarto lugar, el dolor es una experiencia sensible: no se quiere decir que se vea o se toque, lo que se quiere enfatizar es que el dolor es sentido y experimentado en el cuerpo más que en el pensamiento;
- e) finalmente, el dolor es una experiencia emocional: reaccionamos negativamente frente a él.²⁵

La definición de la IASP integra tanto la faceta objetiva del dolor, relacionada con los aspectos fisiológicos (fenómeno físico), como la subjetiva, es decir la carga emocional y psicológica que cada individuo asigna al dolor (fenómeno psíquico). Y nos hace caer en la cuenta de que el dolor no sólo es una sensación sino también una emoción. De todo ello deducimos que el dolor es una experiencia multidimensional y no una mera sensación. Junto al componente sensorial generado por la estimulación de las vías nerviosas (nocicepción), existe un complejo componente individual que se traduce en un conjunto de emociones que le confieren ese carácter único y personal. De tal modo que el dolor es una experiencia subjetiva imposible de medir objetivamente, aunque los intentos que se están haciendo sean laudables. Si esto es así, es el paciente (y no el médico) la «autoridad» del dolor. Su relato es el mayor indicador y garantía del mismo. En consecuencia, puede ser descrito con las manifestaciones semiológicas de un proceso

²⁴ INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE STUDY OF PAIN –Sub-Committee on taxonomy of pain terms. 1979. «A list with definitions and notes on usage». *Pain* 6:249-252.

²⁵ JARAMILLO, L.G.; AGUIRRE, J.C. 2012. «Una mirada al mundo ético de la vida a partir de la experiencia del dolor clínico». *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica* 15 (1): 9-17, esp. 13.

patológico específico. Aunque éste no pueda establecerse de forma objetiva.²⁶ Hay que añadir también que no es necesaria la presencia de una lesión real para que el dolor aparezca, ya que puede manifestarse en ausencia de cualquier afectación tisular.

Desde el punto de vista objetivo, ¿cómo se evalúa el dolor? No es nuestra intención detenernos en este punto puesto que se aleja de la finalidad de este trabajo. Con todo, si partimos de que el dolor es un fenómeno subjetivo, la medición directa y objetiva no es posible. Con el tiempo, se ha desarrollado una gran variedad de instrumentos, de complejidad diversa, para medirlo. Entre las técnicas más simples encontramos:

- Escalas de Descripción Verbal (leve-moderado-severo),
- Escalas de Evaluación Numérica (0-10),
- y la Escala Visual Analógica (EVA).

De cualquier modo, la evaluación de la intensidad del dolor debe incluir no sólo la intensidad puntual en un momento dado, sino también describir cuándo se alivia o empeora. Para evaluar la intensidad del dolor, la ciencia se basa en el patrón temporal, localización, descripción, intensidad, factores de empeoramiento y alivio, tratamientos previos, etc. De todos modos, la valoración es «individual» y correlacionada con el «aprendizaje» de la persona y sus experiencias previas. A partir de aquí se produce una gradación quedando implicada la vida de la persona, contando con las limitaciones que se originan a partir de la aparición del dolor.²⁷

Retomando la idea anterior y como afirma Javier Moscoso, la de dolor de la IASP «ha permitido una revalorización cultural del dolor por encima incluso de su supuesta universalidad biológica. En el nuevo modelo el dolor resulta de la interacción de elementos fisiológicos, psicológicos y culturales. Al mismo tiempo, el relato subjetivo del paciente se transforma en un hecho incuestionable de la práctica clínica».²⁸ La piedra angular en el modelo biopsicosocial, al que añadimos espiritual, es el concepto de persona como ser-en-relación. La vida es esencialmente relaciones, y la relación implica trascendencia, un ir más allá de sí mismo, como ya dijo Jonas.²⁹

En definitiva, la definición de la IASP nos ayuda a entender el dolor «como un proceso global y complejo, al resaltar la dualidad del mismo. Entendiéndolo tanto como un proceso sensorial (transmisión neurobioquímica, es decir, fenómeno físico) como emocional (es decir, fenómeno psíquico). Situando al mismo nivel las respuestas biológicas a los estímulos nociceptivos, como el significado de estos estímulos para el individuo. Esto supone entender el dolor como una experiencia de gran complejidad, subjetiva, individual e intransferible».³⁰ El dolor siempre es una sensación negativa personal, la cual acarrea sufrimiento y pérdida de valores positivos en la persona. Es muy diferente

²⁶ http://dolopedia.com/index.php/Categor%C3%ADa:3_-_Definici%C3%B3n_de_dolor [28/09/2015].

²⁷ DE ANDRÉS, José. 2008. «La lucha contra el dolor». *Envista. Sec. Salud, Las Provincias* 11/04/2008.

²⁸ MOSCOSO, Javier. 2011. *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus-Santillana: 17-18.

²⁹ Cf. JONAS, Jans. 1997. *Técnica, medicina y ética*. Barcelona: Paidós: 41-54.

³⁰ DE ANDRÉS, José. 2005. «Tratamiento del dolor. Evolución histórica hacia la intervención multidisciplinar», art. cit., p. 12.

cuando el dolor se desarrolla en una circunstancia aguda o corta en el tiempo (y que, además, le encontramos una explicación razonable: accidente, intervención quirúrgica) a cuando es crónico, sin relación causal plausible para la persona que lo padece.

El dolor, una enfermedad

Estos argumentos son suficientes para que algunos autores promuevan la necesidad de considerar el dolor no solamente como un signo, sino también elevarlo al rango de enfermedad. Se basan en que para que la definición de dolor pueda tener profundas consecuencias legales y sociales, debería ser analizada no solo en su sentido etimológico, sino también desde el punto de vista de aquellos otros elementos que tengan trascendencia social, filosófica y humanística. Para estos autores el dolor constituye una enfermedad por sí misma. De este modo, se establecen las bases filosóficas y legales para el reconocimiento universal del tratamiento del dolor como un derecho humano fundamental. Lo cual se constituye en un imperativo de nuestros días.³¹

En el año 2001, la IASP propuso que se agregara, a la definición de dolor: «no se excluyen los limitados mentales o por alteración de la conciencia, ni los ancianos, sordomudos y niños». Ha sido necesario hacer énfasis en estos aspectos pues es mucho el sufrimiento que se vive, por ejemplo, en los servicios de urgencia y en las unidades de Geriátrica y de Pediatría. De todos modos, en los últimos años se viene trabajando ininterrumpidamente en dos sentidos:

- 1) Declarar el dolor como el «quinto signo vital». Con ello se pretende obligar por ley a que sea evaluada la intensidad del dolor en todos los pacientes y se anote en todas las historias clínicas, al igual que ocurre con los otros cuatro «signos vitales»: la temperatura corporal, la frecuencia cardíaca, la tensión arterial y la frecuencia respiratoria.
- 2) Declarar el alivio del dolor como un derecho humano fundamental. Sir Michael Bond recuerda que la creencia de que el tratamiento del dolor es un derecho humano ha sido aceptada por muchos, desde hace largo tiempo, pero en 2004 la declaración de que «el alivio de dolor debería ser un derecho humano» fue sentida con la importancia suficiente para ser publicada durante el lanzamiento de la primera Campaña Global Contra el Dolor en Ginebra en 2004 por la Asociación Internacional del Dolor (IASP), la Federación europea de Capítulos del IASP (EFIC), y la Organización Mundial de la Salud (OMS).³²

Sin lugar a dudas, las últimas investigaciones en torno al dolor indican que el camino recorrido hasta hoy ha sido inmenso. No obstante, quedan muchas aristas que pulir. Pues los resultados obtenidos no son los mismos ni en todos los países, ni en todas las

³¹ IBARRA, Eduardo. 2006. «Una nueva definición de 'dolor'. Un imperativo de nuestros días». *Rev. Soc. Esp. Dolor* 13(2): 65-72. Eduardo Ibarra propone que a la definición de dolor propuesta por la IASP se añadan estos términos: «Una experiencia sensorial y emocional desagradable asociada con una lesión presente o potencial o descrita en términos de la misma, y *si persiste, sin remedio disponible para alterar su causa o manifestaciones, una enfermedad por sí misma*» (Ibid., p. 66).

³² KOPF, Andreas y PATEL, Nilesch (eds.). 2010. *Guía para el manejo del dolor en condiciones de bajos recursos*. Washington D.C.: IASP, p. vii.

personas. Quedémonos, como orientación general, que el alivio del dolor es un derecho humano fundamental. Es muy llamativo que en, el documento elaborado por el The Hastings Center sobre los *Fines de la medicina*, uno de los cuatro fines de la medicina actual sea precisamente «el alivio del dolor y el sufrimiento causados por males».³³ Habría que recordar, además, que «el alivio del dolor y del sufrimiento se encuentra entre los deberes más antiguos del médico y entre los fines más tradicionales de la medicina. Por diversas razones, sin embargo, la medicina que se practica hoy día en todo el mundo no suele cumplir correctamente con ese fin. En estudios realizados desde hace muchos años se ha demostrado que la forma en que los médicos comprenden y practican el alivio del dolor varía enormemente...».³⁴

El punto de vista antropológico

Acabamos de mencionar que uno de los fines de la medicina es el alivio del dolor. ¿A cualquier precio? Aquí está la dificultad. Partimos de que el alivio del dolor es considerado una disciplina científica, que ésta es administrada por expertos apoyados en la «medicina basada en la evidencia» (*Evidence-based-medicine, EBM*) y que, por tanto, las necesidades y deseos de los pacientes puedan pasar a un segundo término. Tal vez sea esta una de las causas por las cuales el dolor sea asumido por los expertos como algo no directamente comunicable. Como consecuencia, el juicio de los clínicos brota de un diagnóstico objetivo. Los tratamientos que prescriben se basan solo en tales juicios, quedando relegada la comunicación del dolor por parte del paciente. Esta es la cuestión primordial. Si se relegan las necesidades y deseos del paciente, ¿cómo hace el médico para comprender el dolor del paciente, y cómo hace éste para expresar su dolor? El problema se centra en la comunicabilidad del dolor.³⁵

Por lo tanto, desde el punto de vista antropológico, al concepto de dolor puede añadirse un elemento fundamental: «su carácter de privacidad. Como modo de la subjetividad, el dolor es intensamente privado, es decir, es radicalmente mío; no existe objetivación que pueda permitirle al otro compartir mi dolor. Es tal vez esa la característica que haga difícil al médico aproximarse a mi dolor; a lo sumo podrá comprender que el dolor que tengo es un llamado a una respuesta médica; sin embargo, si hemos partido de la premisa que el dolor es intensamente privado, ¿cómo es posible una respuesta?»³⁶, se preguntan Jaramillo y Aguirre. De tal modo, continúan estos autores: «el dolor no se puede transmitir en un lenguaje literal, sino que sólo tendríamos un acceso metafórico y, por tanto, impreciso, lo que a la larga implicaría un desconocimiento; no obstante, tal desconfianza con respecto a la metáfora carece de justificación: ¿acaso no es usual que describamos metafóricamente nuestras experiencias?, ¿la experiencia que tengo de disfrutar un hermoso atardecer no se puede compartir?»³⁷

³³ THE HASTINGS CENTER. 2007. *Los fines de la medicina.*, op. cit., pp. 40-45.

³⁴ Ibid., p. 40

³⁵ Cf. JARAMILLO, L.G. y AGUIRRE, J.C. 2012. «Una mirada al mundo ético de la vida a partir de la experiencia del dolor clínico», art. cit. p. 13.

³⁶ Ibid., pp. 13-14.

³⁷ Ibid., p. 14.

Aun va más lejos Le Breton cuando observa que el dolor sitúa al individuo fuera del mundo y fuera de «su» mundo, de sus actividades cotidianas, e incluso, de lo que más le agrada: «El dolor agudiza el sentimiento de soledad, fuerza al individuo a establecer una relación privilegiada con su pena. El hombre que sufre se retira en sí mismo y se aleja de los otros. La impresión de que nadie lo comprende, de que su sufrimiento es inaccesible a la compasión o al simple entendimiento del prójimo, contribuye a acentuar esta tendencia. El dolor es una experiencia forzada y violenta de los límites de la condición humana, inaugura un modo de vida, un encarcelamiento dentro de sí que apenas da tregua».³⁸ Para el doliente el mundo desborda dolor.

Ahora bien, si el dolor es expresión de los «límites de la condición humana», si hemos dicho que el dolor es radicalmente mío y difícil de comunicar, ¿por qué realzar el dolor y no la alegría, o el amor? Duque responde:

«Porque el hombre es el animal que sabe sentir el dolor propio, y provocar y compartir el dolor ajeno. ¿Por qué el dolor es la marca distintiva del hombre, y no la felicidad? Hegel decía: 'El dolor es el privilegio (*Vorrang*) del ser viviente'. El dolor, no la felicidad ni la alegría es el verdadero *principio de individuación*. Qué tipo de hombre se sea dependerá, según esto, de la actitud ante el dolor. El dolor, pues, no es solamente algo intransferiblemente propio. *El dolor apropiado*, recorta y delimita. No es tan solo un sentimiento entre otros, aunque fuere el más alto. Es el *proto-sentimiento* originario, del cual dependen los demás... y la mismísima razón. Ahora bien, el dolor puede ser sentido en propiedad, sí; mas también puede ser inferido, provocado en el otro hasta la máxima degradación. Se puede dar muerte al otro -y hasta darse la muerte uno a sí mismo-, pero *no es posible dar dolor*. Este es intransferible. Lo insoportable es que el otro *habla* como tal, como *alter ego*, a través de su dolor. Y la vida más alta será aquella que recoge como en un cáliz el dolor de los otros, y más: la muerte de los otros. Vivir es llevar a costas, como una dura y ennoblecedora cruz, el sufrimiento ajeno *hecho propio*, apropiado en el dolor compartido».³⁹

Ernst Jünger, autor no menos sorprendente sobre el tema del dolor, considera que uno de los criterios más grandes e inmutables donde se hace patente el significado de lo que sea el ser humano es por medio del dolor. El autor alemán, haciéndose eco de la sociedad de su tiempo, cada vez más tecnificada, y de la ideología totalitaria que impregnó una parte de Europa, considera el dolor como criterio inmutable para definir al ser humano. Es variable, en cambio, el modo y manera como el ser humano se enfrenta al dolor. Aclarar que el título original de este libro se publicó por primera vez en 1934. En este contexto, Jünger afirma:

El dolor «es el examen más duro en esa cadena de exámenes que solemos llamar vida. De ahí que una consideración que se ocupe en el dolor sea desde luego impopular; mas no sólo resulta instructiva en sí misma, sino que a la vez ilumina una serie de cuestiones en que nosotros estamos

³⁸ LE BRETON, David. 1999. *Antropología del dolor*, o. c., p. 33.

³⁹ DUQUE, Félix. 1997. «Del dolor en la era técnica», art. cit.

ocupándonos ahora. El dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo. Cuando nos acercamos a los puntos en que el ser humano se muestra a la altura del dolor o superior a él logramos acceder a las fuentes de que mana su poder y al secreto que se esconde tras su dominio. ¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres!».⁴⁰

Jünger no se cansa de repetir que el acoso del dolor es seguro e ineludible: «Nada nos es más cierto y nada nos está más predestinado que cabalmente el dolor».⁴¹ O aquella otra idea: «No hay ninguna situación humana que tenga un seguro contra el dolor».⁴² Si esto es así, tarde o temprano, el dolor deberá ser afrontado.

«Usos» socioculturales del dolor

Aunque los avances en la comprensión del dolor son manifiestos, tanto en el campo de la medicina como en el de la filosofía y las demás ciencias de la salud, sin embargo, todavía no se ha encontrado una definición que satisfaga a todas las partes. Y, de acuerdo a la observación de Cabòs Teixidó, una definición final de dolor parece que va para rato: «Aunque se han propuesto una gran cantidad de definiciones, es difícil dar con una que sea operativa. Frecuentemente se lo ha intentado definir en base a alguno de sus elementos, pero no existe una comprensión y definición final del mismo; ni tampoco se pueden medir sus componentes evaluando las respuestas de las personas a este fenómeno. Aunque algunos autores han afirmado que las maneras de hacer frente y conceptualizarlo se mantienen estáticas a lo largo del tiempo, la experiencia que busca ser conceptualizada no obedece a una estructura fija. Por ello, los autores no han dado con una definición satisfactoria y total».⁴³

Las cosas son así porque las definiciones dadas hasta la fecha han respondido más a los intereses del investigador que a las vivencias del paciente, que siempre son subjetivas: «las definiciones segmentan el sufrimiento en categorías, y con ello se responde más a los intereses del investigador que a la vivencia del afectado; muchas veces, simplemente resaltan una o dos de sus dimensiones. El propósito declarado de muchos teóricos es convertir el sufrimiento en una dimensión manejable para establecer y analizar sus componentes».⁴⁴ Por eso, Cabòs Teixidó propone que, para saber algo más del sufrimiento, el camino no sea tanto a partir de sus definiciones como de los «usos» que se hace de esta palabra.

Si nos referimos a los usos socioculturales, el significado de sufrimiento en la cultura occidental ha sido por mucho tiempo ambiguo. La noción de sufrimiento «tiene significados polisémicos dependiendo del ámbito o ciencia que lo analice y de los contextos

⁴⁰ JÜNGER, Ernst. 2003. *Sobre el dolor*. Trad. del alemán de A. Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets Editores, p. 13. El subrayado es nuestro.

⁴¹ Ibid., p. 15.

⁴² Ibid., p. 18.

⁴³ CABÒS TEIXIDÓ, Jordi. 2013. *Fenomenología del sufrimiento...*, op. cit., pp. 54-55.

⁴⁴ Ibid., p. 55.

personales, sociales y culturales desde donde se interprete. Si se entiende el sufrimiento como aquella experiencia desagradable -tal y como típicamente se lo conoce-la manera en que se reconocen y expresan tanto las sensaciones como las emociones desagradables se vincula íntimamente con el medio social o cultural».⁴⁵

Desde hace tiempo sabemos que el dolor no es un fenómeno exclusivo de la realidad personal. Se origina también de las diversas manifestaciones y elementos del entorno del afectado. El sujeto no vivencia el sufrimiento como una realidad exclusivamente suya, sino de acuerdo al modo de interacción que se establece con su entorno donde se dan elementos culturales específicos. «De la cultura depende la fundamentación de las experiencias de la vida, las creencias acerca de la enfermedad, las creencias acerca de la rehabilitación y la capacidad para otorgarle una dimensión trascendente».⁴⁶ Por esta razón, la interpretación del sufrimiento que el ser humano experimenta cambia de una cultura a otra. La vivencia del sufrimiento es en buena parte una «construcción social». David Le Breton que ha investigado este aspecto, afirma:

«Todas las sociedades humanas integran el dolor en su concepción del mundo, confiriéndole un sentido, y hasta un valor, que desactiva la desnudez de aquél y con frecuencia hasta su agudeza. Dichas concepciones del mundo inscriben el dolor en sistemas de causalidad que pretenden explicar su origen, y sobre todo se procuran los medios simbólicos y prácticos de combatirlo con las medicinas particulares que cada una elabora. La atribución de un sentido a su dolor permite al hombre mantener intacta la mirada sobre las cosas, rechazar el pánico o la estupefacción cuando es golpeado por la adversidad. La trama de sentidos es esa materia prima de la cultura que funciona como un escudo protegiendo a los hombres de la cruda y brutal apariencia del mundo. Es el que inserta al ser humano en un universo coherente y previsible con un mínimo de temor».⁴⁷

Una vez analizadas las coordenadas educativas, culturales, sociales y personales, Le Breton⁴⁸ se ha arriesgado a presentar un esquema de los distintos usos sociales del dolor en la cultura occidental, algunos de los cuales están en desuso y hasta penalizados y contra todos los derechos humanos. Pero han sido o son un hecho:

- La ofrenda del dolor (el místico o el mártir son una inversión de los valores reinantes).
- El dolor para existir (como recurso para atraer la atención, para recuperar el afecto, para sentirse acompañado y valorado).
- El dolor educativo (es el dolor infligido en bien del otro: «es por tu bien»).
- El dolor infligido (para castigar, como la tortura, es el más penoso).
- El dolor consentido de la cultura deportiva.

⁴⁵ Ibid., p. 61.

⁴⁶ Ibid., p. 62.

⁴⁷ LE BRETON, David. 1999. *Antropología del dolor*, o. c., pp. 132-133.

⁴⁸ Ibid., op. cit., pp. 215-274. Véase Jordi CABÒS TEIXIDÓ, op. cit., pp. 62-63.

- El dolor iniciático.
- El dolor como apertura al mundo.

De acuerdo con este esquema, «cada comunidad marca una serie de usos posibles, unas pautas, e interpreta un sentido de cómo se debe sufrir, por qué y qué resulta de ello».⁴⁹ Por tanto, «el significado y la representación que uno guarda de la experiencia sufriente, así como de las fuerzas para resistirlo, dependen entre otras cosas del significado particular y colectivo que le otorga su cultura».⁵⁰

Otros autores han sistematizado más esta propuesta. Por ejemplo, ciñéndose a la tradición de Occidente, Van Hoof ha encontrado cuatro interpretaciones diversas del sufrimiento:

- la interpretación cristiana, que concibe el sufrimiento como un elemento del plan de salvación divino;
- la interpretación humanista, que sostiene que el sufrimiento es lo que posibilita la fundamentación de una ética de la compasión;
- la interpretación estoica, que promulga la indiferencia hacia el sufrimiento y le resta entidad;
- y la interpretación nietzscheana, que afirma que el sufrimiento ennoblece al espíritu humano».⁵¹

Cabòs Teixidó considera que «estas diversas maneras de interpretarlo son fruto de la singularidad histórica de la cultura occidental y de las formas simbólicas con las que ésta ha operado; desde otras tradiciones seguramente se podrían hallar versiones distintas y maneras divergentes de sublimarlo e interpretarlo».⁵² Y así es. Pero, no es tan evidente que únicamente sea la cultura la que incida sobre la manera de interpretar el sufrimiento. «En muchos casos, se da una relación inversa: es el sufrimiento el que promueve la aparición de la cultura. La relación entre la experiencia sufriente y la forma cultural es una relación de retroalimentación»,⁵³ argumenta Cabòs Teixidó.

Por lo tanto, no solo la cultura determina el significado y la interpretación del sufrimiento, sino también la época histórica: «Cada época interpreta y palia los sufrimientos de una forma distinta en base a sus elementos mitológicos y narrativos. De hecho, como algunos autores han afirmado, quizás se podría decir que una historia del sufrimiento es una historia de los medios utilizados para paliarlo. En este sentido, por poner un caso, existen diferencias entre el sufrimiento que se mitiga con una oración religiosa, o el sufrimiento mitigado con un exorcismo, y el que se mitiga con una anestesia general

⁴⁹ CABÒS TEIXIDÓ, Jordi, o. c. p. 63.

⁵⁰ Ibid., p. 64.

⁵¹ VAN HOOFT, Stan. 1998. «The Meaning of Suffering». *Hastings Center Report*, 28(5): 13-19, esp. 19, citado por Jordi CABÒS TEIXIDÓ, op. cit., p. 64.

⁵² CABÒS TEIXIDÓ, Jordi, op. cit., p. 64.

⁵³ Ibid., op. cit., p. 65.

o con una sesión de psicoterapia». ⁵⁴ ¿Cuál de los medios será más afectivo, si partimos de que el dolor se escapa a la sola objetivación? Para la ciencia la respuesta es clara. Sin embargo, en casos concretos, puede ser conveniente la utilización de varios procedimientos, pues estaríamos dando así una respuesta biopsicosocial y espiritual al dolor.

A pesar de lo dicho, hay que señalar una constante intercultural en la experiencia del dolor. Es el hecho de compartir una misma historia natural en torno al dolor. Comentando a Wittgenstein, manifiesta Ocaña: «Ciertas reacciones como sufrir, afligirse o condolerse arraigan en un sustrato conductual prelingüístico, común a todas las sociedades humanas. Los cuerpos culturales y sus juegos de lenguaje, diversos y a menudo inconmensurables, presuponen al cuerpo viviente. Sin duda tanto las interjecciones como la expresión de emociones varía culturalmente; sin embargo, contemplar a un ser que grita, llora o da rienda suelta a su pesadumbre, hostigado por persecuciones, angustiado por enfermedades o herido por contingencias naturales, nos remite a una raíz común». ⁵⁵

INTERPRETACIÓN HISTÓRICA DEL DOLOR SEGÚN DIEGO GRACIA

Diego Gracia, gran conocedor de la historia de la medicina, afirma que «todas las culturas han asumido, a su modo, el problema del dolor, y desde esa experiencia han tomado postura ante Dios, ante los hombres y ante las cosas, en síntesis, ante la ultimidad de lo real». ⁵⁶ Por eso, aunque todas las culturas han visto el dolor como algo negativo, sin embargo, esa negatividad ha sido interpretada por ellas de modos muy diferentes. Según D. Gracia, se han dado tres interpretaciones básicas del sufrimiento a lo largo de la historia de Occidente. Son las «tres actitudes históricas», resultado de una triple negación cuya inicial comienza por la letra D: el dolor como Des-gracia, como Des-orden, como Des-dicha. Es la perspectiva de la Religión, de la Filosofía y de la Ciencia.

En la primera época, la salud como «gracia» y el dolor como «des-gracia»

Desde muy pronto, la religión se ha interesado por hallar un sentido al sufrimiento. En concreto, para la religión judía, el problema de cómo Dios, omnipotente y misericordioso, tolera el sufrimiento de los humanos, sobre todo, de los inocentes, es un grave obstáculo para el creyente. ⁵⁷ La justificación de Dios ante el mal (teodicea) ha sido abordado por la filosofía posterior, sobre todo por el pensamiento cristiano. El acontecimiento del Éxodo, como liberación del sufrimiento por la poderosa mano de Dios, es considerado como el acontecimiento fundante del pueblo de Israel (mediados del siglo XIII a. C.). Este acontecimiento graba en la mente del pueblo las bases del

⁵⁴ Ibid., p. 65. También Enrique OCAÑA. 1997. *Sobre el dolor*. Valencia: Pre-textos, pp. 34-35. Sobre este aspecto del dolor véase Thomas DORMANDY. 2010. *El peor de los males. La lucha contra el dolor a lo largo de la historia*. Madrid: Machado Libros.

⁵⁵ OCAÑA, Enrique. 1997. *Sobre el dolor*, op. cit. 35.

⁵⁶ GRACIA, Diego. 1989. «Historia del dolor». *Teología y Catequesis* 29: 23-35, esp. 23.

⁵⁷ Para esta primera interpretación nos hemos servido del aporte de José Luis SÁNCHEZ NOGALES. 2013. «Las respuestas de las religiones ante el sufrimiento», en Francisco J. ALARCOS (coord.). 2013. *Religión, espiritualidad y ética para tiempos de incertidumbre*, Madrid: PPC, 107-185, esp. 138-152

concepto de «elección» y alianza: «Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios; y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os sacaré de la esclavitud de Egipto» (Ex 6, 7). Y tras la liberación por parte de Dios, se sella un pacto, una alianza: «Ya habéis visto lo que he hecho con los egipcios, y cómo a vosotros os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra: 'seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa'» (Ex 19, 4-6).

Por tanto, la alianza en el monte Sinaí marcará en adelante un principio y, con el correr de los años, se va afianzando un paralelismo: la fidelidad a la alianza supone el favor de Dios y el triunfo sobre los enemigos. Al contrario, la infidelidad comunitaria y personal a la alianza, marcará el advenimiento del sufrimiento, la ruina y la muerte. Pero siempre queda una esperanza, la de un grupo pequeño y fiel (el «resto») en el que la promesa seguirá cumpliéndose, pase lo que pase. El sufrimiento no es total ni definitivo.

Hacia el siglo II a. C., aparece el problema del sufrimiento personal y su interpretación en el libro de Job. Por una parte, la tradición permanece intacta: la fidelidad atrae la prosperidad, el pecado atrae el sufrimiento y la desgracia. Pero, por otra, Job se rebela contra este esquema de interpretación: él es un hombre justo, no ha pecado, y sin embargo todas las desgracias se han cebado sobre él. Dios invita a Job a la humildad. Solo cuando Job percibe la incommensurable grandeza de Dios, es capaz de intuir en humildad algo de los misterios insondables del creador. El sufrimiento del justo es inexplicable desde el punto de vista humano. Cabe la protesta y la rebelión. Pero, finalmente, el sentido del sufrimiento reside oculto en el misterio inabarcable de Dios, y se intuye desde una actitud humilde (Job 42, 5-6). Esta es la razón por la cual el sufrimiento en la vida humana histórica no es una realidad definitiva. La justicia de la causa de la fidelidad a la fe no puede verse desasistida por Dios. Hay que mantener la esperanza porque el dominio del futuro corresponde a Dios.

Por lo tanto, según D. Gracia, desde el primer libro de la Biblia hasta el último, encontramos dos situaciones o estados en la vida del ser humano: el «estado de gracia» (seguir el plan de Dios) y el «estado de desgracia» (infidelidad a Dios). El primero va acompañado de salud, belleza, inmortalidad, prosperidad material, etc. El segundo, por el contrario, se caracteriza por el dolor, la enfermedad, la muerte, la pobreza, etc. La experiencia religiosa primaria es siempre «gratuita». Por definición es algo inmerecido. En cambio, lo que se merece no es gratuito. Por eso, el pecado, la infidelidad a Dios es la respuesta moral negativa al don recibido. La teología actual ha hecho grandes esfuerzos por superar los planteamientos tradicionales en torno al dolor. Aunque todavía aparece como un problema irresuelto. Karl Rahner lo expresa diciendo que «la incomprensibilidad del dolor es un fragmento de la incomprensibilidad de Dios».⁵⁸

Sánchez Nogaes apunta que «la aceptación del fracaso de las teodiceas se ha resuelto por algunos autores en las 'antropodiceas', que insisten en que el mal hay que combatirlo transformando la sociedad (caso Marx), asumiendo racionalmente la finitud (Freud) o aceptando el absurdo en la lucha humanitaria contra el mal (Camus). Las antropodiceas, sin embargo, fracasan igualmente al no garantizar la culminación de

⁵⁸ SÁNCHEZ NOGALES, José Luis, en op. cit., p. 165.

su proyecto de lucha, así como dejando sin respuesta el problema de la acumulación histórica del mal y la carencia de futuro para las víctimas que han ido cayendo en la confrontación con el mal». ⁵⁹ Pero este sería otro tema que desborda nuestro objetivo

En la segunda época, la salud como «orden» y el dolor como «desorden»

Según D. Gracia, la gran aportación de la cultura griega fue la interpretación de la realidad en términos de «naturaleza» (*physis*). A diferencia de la cultura judía, la salud ya no es vista como don o «gracia», sino como algo «natural»; y la enfermedad y el dolor tampoco se interpretan como «desgracia», sino como realidades «antinaturales». Sobre estas bases nació la medicina occidental en Grecia. La medicina hipocrática interpretó la salud y la enfermedad en términos de «naturaleza». La naturaleza es «orden» (*kosmos*), y la enfermedad y el dolor, «desorden», caos (*khaos*). La salud, como la felicidad, consiste en el orden natural, en el equilibrio entre las fuerzas, y la enfermedad y el dolor en desorden antinatural. La salud (*harmonia*) está íntimamente relacionada con la ataraxia, con la felicidad. Puede afirmarse que la salud, el equilibrio, la ataraxia y la felicidad son fenómenos «naturales» o «fisiológicos», en tanto que la enfermedad, el desequilibrio, la pasión y el dolor son fenómenos «antinaturales» o «patológicos». El dolor acontece cuando hay desproporción, bien por exceso, bien por defecto. Es decir, se produce un «des-orden». Este implica siempre, de algún modo, una «des-naturalización». Por tanto, el dolor no puede tener, ni en la medicina ni en la cultura griega, un sentido «natural» ni «positivo». El dolor es siempre negativo. De aquí que, el combatirlo, tenga un carácter casi religioso, según el adagio latino: *Divinum opus sedare dolorem est* (aliviar el dolor es tarea de los dioses).

Para D. Gracia la cruzada hipocrática contra el dolor tiene «profundas raíces teológicas». Si, por una parte, el objeto de la medicina es eliminar todo sufrimiento y, por otra, la filosofía griega define a Dios como naturaleza perfecta, es decir, como plenitud del orden, de la unidad, la bondad, la belleza y, por supuesto, de la salud, en el Dios griego no hay cabida por el dolor, la enfermedad o la muerte. ⁶⁰ Al Dios griego le son consustanciales las notas de dicha, felicidad y, por tanto, de salud. Si es Dios no puede padecer, y si padece no es Dios. Por eso, los estoicos establecieron que Dios tiene que ser por definición «impasible» (*apathés*), «acto puro». El *pathos* supone siempre imperfección. El Dios «apático» no tiene afectos, precisamente porque no puede hallarse afectado por nada externo a sí mismo. Dios no puede sentir ni padecer. Por eso carece de sentido hablar del dolor de Dios. Y, como el sabio ha de ser un imitador de Dios, también este ha de desprenderse de todo sentimiento, positivo o negativo. De tal modo, que el ideal de la sabiduría «pura» y «perfecta» se concentrará en la *ataraxia* o «imperturbabilidad». Séneca llamó a esto *tranquillitas animi* y Sexto Empírico definió a este estado como «la serenidad y la calma del alma». En conclusión: sabio es quien

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ El problema del mal parece congelarse con el dilema de Epicuro: «O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere -y esto es lo más seguro-, entonces ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?» (cf. Andrés TORRES QUEIRUGA. 2013. *Alguien así es el Dios en quien yo creo*. Madrid: Trotta, p. 67).

permanece impasible aunque el mundo entero se derrumbe ante sus pies. Aquí no hay lugar para el «dolor», que es un sentimiento «imperfecto».

Ante esta concepción, ¿qué decir del Dios cristiano? Con la llegada del cristianismo, en parte, se produce un cambio y, en parte, hay continuidad. Ruptura en cuanto que el Dios cristiano no es «apático» sino «patético». La pasión de Jesús es, a los ojos de los griegos, una blasfemia y produce risa (cf. Hch 17, 16-32). En cambio, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), desde la experiencia de los campos de concentración, pudo plasmar por escrito: «Sólo un Dios que sufre puede ayudar».⁶¹ No cabe ruptura más radical con la tradición estoica que el mensaje de un Dios que ha sufrido pasión y muerte. Sin embargo, la teología especulativa no escatimó esfuerzo alguno hasta hallar una explicación «natural» o «fisiológica», es decir, «griega», de la gran novedad cristiana. Los pensadores apologetas, como Justino, tendrán que defenderse de la acusación frecuente que se hacía a los cristianos de ser «ateos», en la concepción griega, por seguir a un Dios crucificado y muerto. El camino para hacerse comprensibles estuvo en la distinción de dos «naturalezas» en Cristo, la divina y la humana, de las cuales sólo la segunda pudo ser pasible (pathos) y mortal. Así, era posible decir que en Cristo había dos naturalezas, una apática y otra patética. Siguiendo la tradición judía, en tanto que naturaleza caída o situación de «des-gracia», el ser humano necesitaba un redentor para reparar la naturaleza «caída». Esta es la finalidad de por qué Jesús sufrió pasión y muerte.

Como resultado de esto, a partir de la teología medieval, se piensa que el ser humano, a pesar de la redención y en cuanto naturaleza caída, sigue sufriendo dolor, enfermedad y muerte. Pero, en tanto que naturaleza reparada, el ser humano se halla redimido del pecado y llamado a la filiación divina. De este modo, la vida de Cristo, desde su nacimiento hasta la cruz, dota al dolor de una nueva dimensión. El dolor ya no tiene por qué ser sólo visto desde la negatividad, sino que unido al seguimiento de Cristo en su pasión, adquiere un tono positivo. Lo que hace que también en el dolor «se manifiesten las obras de Dios» (Jn 9, 3). Al Jesús histórico se le ha llamado «reparador de brechas, restaurador de casas en ruinas» (Is 58, 12).⁶² Es por eso que el ideal del santo cristiano siga conservando los principales rasgos del ideal griego del sabio. Pues, tanto en la teología especulativa cristiana como en la teología práctica de la Edad Media, solo es posible el progreso en la vida espiritual si se ha pasado previamente por el estado de impasibilidad hasta la unión con Dios. Así se explica que san Agustín

⁶¹ BONHOEFFER, D. 1959. *Letters and Papers from Prison*. London: Fontana Books, p. 122.

⁶² Cf. el sugerente artículo de FERNÁNDEZ-MARTOS, José María. 2015. «Tapiador de brechas, restaurador de corazones en ruinas: Jesús», en: José Carlos BERMEJO (ed.). 2015. *Jesús y la salud*. Maliaño-Cantabria: Editorial Sal Terrae, pp. 121-141. «Llamo 'tapiador de brechas' al Jesús que aliviaba dolores corporales (ceguera, lepra, parálisis) -dice el autor- y 'restaurador de casas en ruinas' al que curaba el 'corazón' de quienes se cruzaban en el camino... Curar una brecha del cuerpo trae un alivio pasajero, hasta la definitiva brecha que, mal que nos pese, nos mandará a la tumba. En cambio, un corazón dañado o malvado nos mata aunque sigamos deambulando con cuerpos orondos, pero bien muertos... El impacto de Jesús en la historia de la salud corporal del hombre es llamativo, pero muy limitado en el espacio y en el tiempo... ¿Cuántos enfermos curó Jesús empujado por su corazón misericordioso y omnipotente? ¿Llegarían a mil? El lago inmenso de dolor físico de toda la humanidad apenas recibió ayuda de Jesús... Por eso, el 'tapiador Jesús' no queda satisfecho cuando simplemente cura el cuerpo... Por el contrario, ¿cuántos millones de corazones -aflicidos en el cuerpo y en el espíritu- que nunca vieron a Jesús con los ojos del cuerpo saltaron de alegría indecible cuando el Resucitado les restauró el corazón? (1Pe 1,8)» (pp. 121-122).

defina la paz como *tranquillitas animi*, en el mismo sentido que Séneca y los estoicos

En la tercera época, la salud como «dicha» y el dolor como «des-dicha»

Con la llegada de la modernidad, sobre todo, a partir del siglo XVII, se inicia la constitución de un nuevo marco interpretativo de la realidad del dolor. Según D. Gracia, se toma conciencia de que el dolor y la enfermedad no pueden interpretarse en términos de «des-orden». El dolor es tan «natural» como la «dicha», pero de signo negativo. Y la experiencia nos demuestra todos los días que el desorden es natural, no antinatural, como pensaban los griegos. Esta simple afirmación tendrá muchas consecuencias posteriores. En primer lugar, si el dolor es natural, entonces no puede interpretarse como «des-orden». Pero tampoco en términos de «des-gracia». No hay duda de que el dolor es un elemento negativo en la existencia humana. Desde una perspectiva fenomenológica, el dolor no puede interpretarse ni como desgracia ni como desorden, sino como desdicha. Lo que el dolor hace es comprometer el bienestar y la felicidad del ser humano sobre la tierra. Ante la dicha así entendida caben, al menos, dos actitudes: 1) la de quienes no ven en la dicha otra cosa que el goce de la vida (actitud inmanente), y 2) la de aquellos otros que en ella -o su contraria, la desdicha- ven o intuyen algo más profundo, que replantea el sentido de la propia vida (actitud trascendente). Las dos se han dado con profusión a lo largo de los siglos. La primera, muy apegada a las realidades terrenas, mientras que la segunda es más bien propia de espíritus selectos. Estos dos tipos de mentalidades interpretarán el dolor de modos radicalmente distintos, y hasta opuestos entre sí:

- a) Para los partidarios de la mentalidad trascendente, el dolor debe ser visto como un constitutivo formal de la naturaleza humana. El ser humano tiene que aprender a contar con el dolor. El hombre sin dolor no es hombre.
- b) Por el contrario, para los partidarios de la mentalidad inmanente, los que absolutizan el concepto de dicha sacan una consecuencia opuesta. El dolor es lo único que enturbia nuestra dicha, razón por la cual hay que luchar sin cuartel contra él. Este horizonte de comprensión ha tomado cuerpo tanto en la cultura occidental como en la ciencia moderna. Lo que ha dado lugar a la creencia popular de que los descubrimientos científicos nos permitirán acabar con el dolor y, por tanto, construir un mundo sin desdicha, sin sufrimiento. ¿Qué actitudes se siguen de esta comprensión? Acompañados por D. Gracia, veamos cada una de ellas:

1 Máximo bienestar. La actitud que absolutiza el concepto de dicha hace coincidir la felicidad con el logro del máximo bienestar, y en la ausencia total de dolor. Tal actitud ha ido penetrando en la mentalidad del común de la gente, de tal modo que se ha convertido en la única ética que se entiende en Occidente. Bueno es lo que produce bienestar, y malo todo lo contrario. También en Medicina ha tenido enorme influencia esta mentalidad haciendo que, desde mediados del siglo XIX, la Medicina iniciara una «lucha sin cuartel contra el dolor». Todo dolor es malo y debe exterminarse. Con ello se ha absolutizado el concepto de «bienestar» (*Welfare, Well-being, Wellness*). Este ha quedado formulado en el concepto de salud propuesto por OMS: «La salud es un estado de perfecto bienestar físico, mental y social, y no sólo de ausencia de enfermedad». Toda la «cultura de bienestar» se halla inmersa en esta

actitud. A este propósito, tal vez exagerando, se ha dicho: «En una sociedad que absolutiza el bienestar, y que define éste como la ausencia de todo tipo de dolor, físico, mental y social, probablemente la droga es el único vehículo idóneo para el logro de la felicidad.»⁶³

2 Convivir con el dolor. Frente a esta actitud, llena de inconsecuencias y paradojas, surgieron voces retadoras, para las cuales el dolor tiene un carácter altamente positivo. En concreto, recordar al ser humano su condición caduca y finita. El dolor le abre al horizonte de lo infinito y trascendente. La tesis general es que el dolor espiritualiza, eleva, nos hace ser más y mejores seres humanos. Si el bienestar nos hace vivir en lo cotidiano, «el malestar obliga a relativizar lo cotidiano, a tocar fondo y a situarse en el horizonte de las ultimidades, es decir, de lo trascendente».⁶⁴ Entre estos autores destaca Karl Jaspers, para quien el sufrimiento -juntamente con la muerte, la lucha y la culpa- es una «situación-límite», que hace tocar el fondo de la existencia y abre el horizonte de la trascendencia. Y afirma: «Cada cual tiene que soportar y cumplir el dolor que le toca. Nadie puede sustraerse a él. Si no hubiera más que la felicidad de la existencia empírica, entonces la posible existencia quedaría como dormida».⁶⁵ El dolor no siempre envilece, puede ennoblecer. Uno de los abanderados de esta idea es nada menos que Friedrich Nietzsche, quien ha dejado escrito: «solo el gran dolor es el último liberador del espíritu».⁶⁶

Estos autores nos van enseñando que no todo dolor es malo. Hay dolores que ennoblecen y dolores que envilecen. Dolores asumibles y otros que no lo son. Por eso, en el tema del dolor es preciso un cierto «discernimiento». Desde esta perspectiva, cobran un nuevo sentido la ascética y la ética. La ascética del dolor ya no puede regirse por la vieja consigna estoica del *sustine et abstine* (soporta y renuncia). Más bien, se ha de guiar por el principio de que el dolor es un elemento constitutivo de la vida. Sin él es imposible tener plena conciencia de lo que significa ser hombre.

Esta nueva actitud ante el dolor conlleva también una nueva ética. La ética de la cultura actual, más aún en el ámbito sanitario, está dinamizada por el principio de «autonomía». Es por eso que, en la nueva ética del dolor, el principio fundamental es el respeto⁶⁷, dentro de los límites de lo posible, de la voluntad del paciente. «Sólo la propia persona puede decidir sobre su propio dolor, porque solo ella puede darle sentido. Hoy esto no es un simple *pium desiderium*, sino un derecho humano fundamental, que todo el mundo tiene obligación de respetar».⁶⁸ Antes que D. Gracia, en el contexto más general de la defensa de la libertad, son célebres las palabras de John Stuart Mill: «En la parte que le concierne meramente a él [el individuo], su independencia es, de

⁶³ GRACIA, Diego. 1989. «Historia del Dolor», art. cit., p. 31.

⁶⁴ Ibid., pp. 31-32.

⁶⁵ JASPERS, Karl. 1958. *Filosofía* (F. Vela, trad.) Tomo II. Madrid: Revista de Occidente, p. 103, citado por Sandra BAQUEDANO JER. 2013. «Situación límite y suicidio en Jaspers». *Philosophia* 73(1): 45-60, esp. p. 52.

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. 1932. *Ecce homo*. Madrid: Manuel Aguilar, p. 208. También Friedrich NIETZSCHE. 2013. *Aforismos*. Sevilla: Editorial Renacimiento, pp. 115-117.

⁶⁷ Cf. ESQUIROL, Josep M. 2006. *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 9-26.

⁶⁸ GRACIA, Diego. 2001. *Ética y Vida II: Bioética clínica*. Bogotá, D. C.: Editorial El Búho, p. 31.

derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y sobre su espíritu, el individuo es soberano». ⁶⁹ El daño a los demás es, para Mill, la única limitación de la libertad.

En la línea de Karl Jaspers, D. Gracia llega a esta conclusión: «El dolor es una experiencia humana fundamental. Si consiguiéramos liberar al hombre de todo tipo de dolor físico, psíquico y social, es muy probable que acabáramos con su propia libertad: ya no sería hombre. El dolor es, por ello, un elemento fundamental en el proceso de maduración psicológica del ser humano. El dolor libera al hombre de su ego idealizado o ideal, de la falsa conciencia sobre su propio yo. Esa falsa conciencia hace creer al hombre, muy frecuentemente, que es el mejor, el más inteligente... Solo el dolor consigue romper el ideal del yo y colocar al hombre frente a su propia realidad. El dolor es un magnífico 'principio de realidad'». ⁷⁰

Con todo, el pensamiento mayoritario de nuestro tiempo en torno al dolor marca otros derroteros. Dominados por el paradigma científico-productivo, la actitud más extendida fomentada por el espíritu hedonista eficiente de la ciencia es interpretar el sufrimiento como algo negativo que conviene eliminar. La cultura del bienestar predominante en Occidente ha sentenciado que lo bueno es todo lo que produce dicha y lo malo su contrario. Estas diferencias en la manera de hablar repercuten en la forma en que tanto la propia persona que lo padece como su círculo responden al dolor. ⁷¹

Sin embargo, Cabòs Teixidó hace algunas matizaciones sobre las dificultades que conlleva el estudio del dolor. Al respecto, comenta: «existe un elemento que ha permanecido como una constante. Independientemente de las dificultades que conlleve su estudio, la primera obligación que se deriva de este fenómeno no es su conocimiento, sino un imperativo para la acción. El sufrimiento, antes de ser comprendido, debe ser paliado. Pero por muy bien intencionado que sea este imperativo, sin un conocimiento adecuado del mismo, esta intención de alivio puede resultar estéril. Tal y como lo formula Reich, antes de ser compasivo, uno debe albergar una idea de qué es el sufrimiento». ⁷²

TIPOLOGÍA DEL DOLOR

Es clásica la distinción entre dolor agudo y dolor crónico. Se ha avanzado en la tipología del dolor al incluir en ella el sufrimiento psicológico. Aunque en este aspecto queda mucho recorrido por hacer. Más recientemente se habla de «dolor total», para referirnos a enfermedades terminales o avanzadas. Sobre la distinción entre dolor agudo y crónico encontramos esta apreciación: «Si el grito es la manifestación del dolor agudo, el silencio suele ser la respuesta más frecuente al dolor crónico». ⁷³ José De Andrés Ibáñez ⁷⁴

⁶⁹ STUART MILL, John. 32013. *Sobre la libertad*. Pról. de Isaiah Berlín. Madrid: Alianza Editorial (cap. 1: introducción), p. 80.

⁷⁰ GRACIA, Diego. 1989. «Historia del dolor», art. cit., p. 34.

⁷¹ Cf. CABÒS TEIXIDÓ, Jordi., op. cit., p. 66.

⁷² Ibid.

⁷³ OCAÑA, Enrique. 1997. *Sobre el dolor*, op. cit., p. 38.

⁷⁴ Es Profesor Asociado de Ciencias de la Salud en la Facultad de Medicina de la Universidad de Valencia y Jefe de Servicio de Anestesia, Reanimación y Unidad Multidisciplinar de Tratamiento del Dolor en el Hospital General Universitario de Valencia.

distingue tres tipos de dolor: agudo, crónico y psíquico, al que añadimos «dolor total».

Dolor agudo:

Es el sufrimiento físico como *síntoma de alarma*. El sufrimiento asociado al dolor «nos avisa de que algo amenaza nuestra integridad y nos obliga a tomar una actitud rápida que evite mayor daño (dolor agudo), p ej., la retirada de la mano tras una quemadura, o la contractura antiálgica en un esguince cervical. El dolor agudo, por tanto, cumple una misión filogenéticamente útil, como aviso para evitar mayores daños».⁷⁵ Otras veces, notifica de la presencia de irregularidades: infecciones, tumores, hemorragias, oclusiones vasculares, etc. que deducimos que la función del sufrimiento físico es *alertar* al sistema nervioso sobre una situación que podría generar una lesión. Al experimentar dolor, el organismo desencadena diversos mecanismos para limitar los daños como los *reflejos* (reacciones rápidas que se generan a nivel de la médula espinal) o el alerta general (*estrés*). En este sentido, el dolor tiene una función positiva de prevención. La primera etapa del *dolor físico* es la *nocicepción*. Esta fase bioquímica implica la reacción de terminales nerviosas (los nociceptores) que se encuentran en la piel, los músculos, los órganos y los vasos sanguíneos, por ejemplo.

David Le Breton también considera que la presencia del dolor en el ser humano juega un papel importante: «El dolor es la manifestación ambigua de la defensa del organismo. La existencia humana sería terriblemente vulnerable si se la privara de la capacidad de padecerlo, ya que fuerza al aprendizaje lúcido y esforzado de peligros que amenazan la integridad física».⁷⁶ Y, cuando está desprovisto del dolor, el ser humano se encuentra «atado de pies y manos»⁷⁷, pues la insensibilidad congénita al dolor es una enfermedad. Pero también retoma este autor la idea de René Leriche, según el cual «es necesario abandonar la falsa idea del dolor benefactor. En realidad, el dolor es siempre un regalo siniestro que disminuye al hombre, que lo acerca más a la enfermedad que si no se manifestara».⁷⁸

Dolor crónico:

«El tratamiento del dolor agudo (sufrimiento físico agudo) irá encaminado a la resolución de la causa desencadenante y a una terapia agresiva para yugular el dolor. Sin embargo, esto no ocurre en el dolor crónico, en el que la causa desencadenante es conocida, pero no resoluble. En este caso (sufrimiento físico crónico) el dolor no cumple una misión de alarma y, por tanto, no es de utilidad, convirtiéndose en la propia enfermedad. A este tipo de dolor se asocia invariablemente un componente de sufrimiento psíquico importante, condicionado o condicionante, en mayor o menor

⁷⁵ DE ANDRÉS, José. 2005. «Tratamiento del dolor. Evolución histórica hacia la intervención multidisciplinar», art. cit., p. 12.

⁷⁶ LE BRETON, David. 1999. *Antropología del dolor*, op. cit., p. 13.

⁷⁷ Ibid., p. 14.

⁷⁸ LERICHE, René. 1949. *Chirurgie de la douleur*. París: Masson, p. 28, citado por David LE BRETON. 1999. *Antropología del dolor*, op. cit., p. 17.

medida, de la aparición de conductas de dolor». ⁷⁹

Y comenta Le Breton: «Si la certeza del alivio por llegar alimenta la resistencia, o al menos atenúa la queja, el dolor aumenta hasta el espanto cuando se asocia a lo irremediable, cuando amenaza con ensañarse. El *dolor crónico* es un largo y penoso obstáculo para la existencia..., provoca penosos efectos que alteran el pleno desarrollo de la vida cotidiana... y paraliza la mayor parte de actividades sin el consuelo de una pronta salida». ⁸⁰ Pero lo más inquietante para Le Breton es que «los dolores crónicos a menudo señalan la impotencia de la medicina para comprenderlos y curarlos; se designan con el elegante término de «enfermedades funcionales» y afectan a una numerosa población de enfermos, una masa de aquejados que atestiguan el fracaso de la perspicacia de los médicos, los procedimientos de la imaginaria médica o los análisis. Ellos sufren, pero los facultativos no «encuentran» nada». ⁸¹

Sufrimiento psíquico

Es el «tercer tipo de sufrimiento, el sufrimiento puro, psíquico, sin relación a dolor o sufrimiento físico. Es una vivencia personal compleja, íntimamente relacionada con la interpretación personal de cada uno de los sucesos y las expectativas vitales. Tal como afirmaba ya el filósofo griego Epicteto [s. I d. C.]: ‘No son los sucesos los que nos inquietan las mentes de los hombres, sino la visión que ellos tienen de los sucesos’. ⁸² El sufrimiento, como vivencia íntima y personal, está forjado a través de intrincadas asociaciones mentales basadas en experiencias, comportamientos aprendidos, creencias, expectativas personales, emociones y todo un mundo de factores inconscientes que lo modulan». ⁸³ Por esta razón, «el componente afectivo puede variar ampliamente, dada su relación con numerosos factores psicológicos que pueden modificar la sensación de dolor». ⁸⁴

En realidad todos los seres vivos que cuentan con un sistema nervioso pueden sentir dolor ya sea por una causa interior o exterior. En todo caso, como veremos más adelante, «es evidente que dolor y sufrimiento no ocupan el mismo lugar: decimos «tengo un dolor» y «estoy sufriendo» (Ricoeur) lo que señala el carácter exógeno del

⁷⁹ DE ANDRÉS, José. 2005. «Tratamiento del dolor...», art. cit., p. 12.

⁸⁰ LE BRETON, David. 1999. *Antropología del dolor*, op. cit., pp. 30-31.

⁸¹ Ibid., p. 32.

⁸² EPICTETO. *Manual*, nº 5. Y añade: «Así, cuando nos enfrentamos a alguna dificultad, o nos sentimos inquietos o tristes, no debiéramos hacer responsables a otro, sino a nosotros mismos, es decir, a nuestros juicios: sólo aquellos que carecen de educación filosófica convierten a los demás en responsables del hecho de que uno sea desgraciado, mientras que los que inician su educación se hacen responsables ellos mismos, y los que la completan entienden que la responsabilidad no recae ni sobre los demás ni sobre sí mismos» (en EPICTETO-PIERRE HADOT. 2015. *Manual para la vida feliz*. Madrid: Errata Naturae, p. 14). Este sencillo planteamiento de Epicteto ha dado lugar al método terapéutico, entre otros, de la Terapia Racional Emotivo-Conductual de Albert Ellis y otros psicólogos norteamericanos.

⁸³ DE ANDRÉS, José. 2005. «Tratamiento del dolor...», art. cit., p. 12.

⁸⁴ SOLER COMPANY, Enríque y MONTANER ABASOLO, M^a Carmen. 2003-2004. «Consideraciones bioéticas en el tratamiento del dolor». *Persona y Bioética* 7-8 (20-21): 49-64, esp. 51.

dolor, en contraposición con el carácter endógeno del sufrimiento, siempre cercano a lo más íntimo de nuestro ser».⁸⁵

Dolor total

Este término fue utilizado por primera vez por Cicely Saunders (1918-2005), madre de los cuidados paliativos modernos. En 1964, C. Saunders, enfermera, trabajadora social y médico, elaboró la definición de dolor total, que incluye elementos físicos, sociales, emocionales y espirituales. Cuando este dolor no es aliviado, puede convertirse en el centro de atención de la vida de un ser humano. El dolor total «contiene los siguientes elementos:

- a) *físicos* (daño tisular, compresión nerviosa, etc.);
- b) *emocionales* (depresión, insomnio, desfiguración, enfado, fatiga crónica);
- c) *sociales* (pérdida de la posición social, problemas económicos), y
- d) *espirituales* (sensación de culpabilidad, reproches e inseguridad ante la muerte)».⁸⁶

Cicely Saunders parte de que «una persona es una entidad indivisible, un ser físico y espiritual».⁸⁷ Con este fin, impulsará esta nueva forma de cuidado de los pacientes al final de su vida a través del movimiento Hospice en la Inglaterra de los años sesenta del siglo XX. También será ella la que inicie las primeras investigaciones en este campo dirigiéndolas al control del dolor. Durante siete años investiga en *Saint Joseph Hospice* la naturaleza y el manejo del dolor. En 1967, la Dra. Saunders abre *St Christopher's Hospice* en las proximidades de Londres, siendo el primer centro para enfermos terminales y cuidados paliativos. En este centro se atiende únicamente a enfermos terminales, centrándose en primer lugar en controlar el dolor del paciente para, después, ayudarle a morir. Este fue el primer «hospice» académico, en el que se enseñaban cuidados paliativos, y desde el que nació y se extendió el Movimiento «Hospice» por todo el mundo.

Cicely Saunders fue una ferviente defensora de la muerte con dignidad. Argumentaba que la muerte puede ser una experiencia positiva a la que todo el mundo tiene derecho. Su convicción era: «Usted importa por lo que usted es. Usted importa hasta el último momento de su vida y haremos todo lo que esté a nuestro alcance, no sólo para que muera de manera pacífica, sino también para que, mientras viva, lo haga con dignidad».⁸⁸ Todo ello requiere que el abordaje terapéutico sea necesariamente multidisciplinar e interdisciplinar. En otras palabras, multidimensional. En este sentido, «el dolor total es una de las bases para la fundación y el desarrollo del movimiento

⁸⁵ HERVÉ, François. 1999. «Sufrimiento psíquico y toxicomanías». *ADICCIONES* 11(1): 53-63, esp. 54.

⁸⁶ ASTUDILLO, W. et al. 1998. «Principios básicos para el control del dolor total». *R e v. Soc. Esp. Dolor* 6: 29-40, esp. p. 30.

⁸⁷ SAUNDERS, Cicely. 2011. «*Velad conmigo*». *Inspiración para una vida en cuidados paliativos*. Madrid: Edición Obra Social «la Caixa», SECPAL, IAHPC Press, p. 65.

⁸⁸ 2005. «Obituary». *Pain* 118: 283-284, citado por (M. A. VIDAL et al. 2006. «In memoriam. Cicely Saunders, fundadora de los Cuidados Paliativos». *Rev. Soc. Esp. del Dolor* 13(3): p. 143

paliativo y sólo un análisis cuidadoso de sus diferentes elementos y el trabajo conjunto de un equipo multidisciplinar ayudará a formular un plan de tratamiento que cambie significativamente la situación real de estos enfermos y, llegado el caso, haga posible que su muerte se produzca sin sufrimientos».⁸⁹

Un experto en cuidados paliativos al hacer la presentación de un libro precioso de Cicely Saunders, «*Velad conmigo*», donde se recoge el pensamiento de la autora, comenta: «Trabajar en cuidados paliativos requiere una perspectiva que valore integralmente a la persona, y que considere la enfermedad terminal como un proceso biológico y a la vez biográfico, y la muerte no como un fracaso, sino como un misterio. Solo desde ahí se puede aspirar a comprender y dar respuesta a la complejidad del camino por el que pasan los enfermos. Al acompañar a los pacientes, el profesional se aproxima a un espacio donde el conocimiento adquirido y el modelo biomédico aprendido son útiles, pero se hacen más necesarios los recursos y experiencias que ayuden a atender y acompañar el sufrimiento».⁹⁰

Y la misma Cicely Saunders, al narrar el «camino terapéutico personal» que le llevó al concepto de «dolor total», observa: «Pronto quedó claro que cada muerte era tan individual como la vida que la precedió y que toda la experiencia de esa vida se reflejaba en el proceso de morir de cada paciente. Esto condujo al concepto de ‘dolor total’, que se presentaba como un conjunto complejo de elementos físicos, emocionales, sociales y espirituales. La experiencia global de un paciente incluye ansiedad, depresión y miedo; preocupación por la familia que pasará por el duelo, y, a menudo, una necesidad de encontrar algún sentido a la situación, alguna realidad más profunda en la que confiar».⁹¹ Esto la hizo poner más énfasis en la naturaleza y el manejo del dolor terminal y en la familia como la unidad de cuidado.

Y el valor que tiene cada persona, acogiéndola en el contexto global de su cultura y sus relaciones, queda puesto de manifiesto en estas palabras suyas: «Todo se basa en comprender que una persona es una entidad indivisible, un ser físico y espiritual. ‘La única respuesta apropiada a una persona es el respeto; ver y escuchar a cada uno en el contexto global de su cultura y sus relaciones, dando a cada uno, por tanto, su valor intrínseco’⁹² La búsqueda de sentido, de algo en lo que confiar, puede ser expresada de muchas maneras, directa o indirectamente, con metáforas o en silencio, con gestos o simbólicamente, o tal vez, sobre todo, en el arte y en la inesperada capacidad de desarrollo de la creatividad al final de la vida».⁹³

Sin embargo, en ocasiones, el aplacamiento farmacológico del dolor total plantea grandes dilemas bioéticos. Ello requiere del profesional de la salud grandes dosis de

⁸⁹ ASTUDILLO, W. et al. 1998. «Principios básicos...», art. cit. p. 30.

⁹⁰ BENITO, Enric. «Presentación», en Cicely SAUNDERS. 2011. «*Velad conmigo*». *Inspiración...*, p. 8.

⁹¹ SAUNDERS, Cicely. 2011. «*Velad conmigo...*», o. c., p. 63.

⁹² MAYNE, M. 1992. *Personal Communication*, citado por Cicely SAUNDERS. 2011. «*Velad conmigo...*», op. cit., p. 65.

⁹³ *Ibid.*, p. 65.

expertise, que incluye experiencia, conocimiento, competencia, habilidad, pericia y maestría. Como dice Le Breton en un libro clásico sobre la antropología del dolor, «cuando el dolor toma cuerpo, aplacar lo reclama mayores esfuerzos del medio y dosis masivas de antálgicos para romper el círculo infernal de una dominación que convoca en la memoria la inminente llegada de otra aún mayor».⁹⁴ Y añade: «Se neutraliza la consciencia del sujeto para que no sufra más, pero, pese a la buena conciencia médica, el remedio rebasa el mal, ya que simultáneamente suprime la lucidez, la comunicación y las relaciones con los demás».⁹⁵ En estas circunstancias, las decisiones médicas no serán indiferentes: «La elección de un tratamiento responde sobre todo a una moral implícita, a una ‘visión del hombre’. No deja indemne la responsabilidad del médico o del equipo hospitalario, en particular cuando el ser humano no es más que dolor y la muerte avanza a grandes pasos. Morales opuestas se enfrentan a su cabecera según los servicios y las sensibilidades éticas que concurren».⁹⁶ A veces, la torpeza o la timidez para curar el dolor o prevenirlo son la causa de un malestar generalizado del paciente que «envenena» los últimos momentos de la existencia.

ALGUNOS COMPONENTES DEL DOLOR

Aunque sea repitiendo algunos conceptos, siguiendo a De Andrés⁹⁷ y otros autores, podemos decir que el dolor es el síntoma en el que, con mayor nitidez, podemos delimitar algunos de sus componentes:

El Componente físico

Como ya dijimos, la International Association for the Study of Pain (IASP), define el dolor como una «experiencia sensorial y emocional desagradable asociada con una lesión tisular real o potencial, o descrita como la ocasionada por dicha lesión».⁹⁸ Por lo tanto, es este un síntoma subjetivo. Uno de los síntomas más frecuentes en la fase final de la vida. Antes de aplicar un preciso tratamiento, al paciente con dolor, se ha de realizar una adecuada valoración para reconocer los tipos de dolor, causa e intensidad del mismo. Según el mecanismo fisiopatológico implicado, el dolor se clasifica en nociceptivo (visceral y óseo) y neuropático.⁹⁹

El Componente afectivo de los síntomas

Es, quizás, el factor modulador más importante. El control de la afectividad es capaz de modificar la percepción y facilitar la adaptación al síntoma. Por ello, es primordial el tratamiento de los cuadros de ansiedad y/o depresión que acompañan casi constan-

⁹⁴ LE BRETON, David. 1999. *Antropología del dolor*, o. c., p. 36.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁹⁷ DE ANDRÉS, José. 2005. «Tratamiento del dolor. Evolución histórica hacia la intervención multidisciplinaria», art. cit., p. 13.

⁹⁸ Cf. *Pain* 1979 (6):249-252)

⁹⁹ Cf. RODRÍGUEZ YUSTE, Juan Carlos. 2014. «Plan de cuidados: paciente paliativo con dolor total». *Reduca* 6(2): 37-69, esp. 41-42.

temente al dolor. También, miedo, pérdida de autoestima, percepción de indiferencia afectiva, enfado... Todo ello depende en gran medida de la historia personal y cultural de cada paciente, así como de los distintos estilos de afrontamiento.

El Componente sensorial

Se refiere a cómo percibe el paciente el síntoma. Con qué características de intensidad, patrón y calidad. Es el componente perceptivo. Hay personas que pueden tolerar mejor un dolor continuo que la presencia de agudizaciones severas o viceversa. No es lo mismo un dolor que permite el descanso en cama, que el que no lo permite. O el que sólo aparece con determinados movimientos, que el dolor constante. No se percibe igual un dolor quemante o urente que un dolor sordo o un dolor cólico...etc

El Componente cognitivo

Es otra variable a considerar. El significado del dolor, el sufrimiento o la muerte varía de unas culturas a otras. La religiosidad y las creencias pueden ser de gran ayuda, modulando estas vivencias. Bien sea facilitando su afrontamiento en unos casos, como dificultándolo en otros. Lo veremos al hablar del componente espiritual.

El Componente sociocultural

Es también influyente. El nivel social y cultural influye en la forma de enfrentarse a esta situación. Los medios de tratamiento a los que se tiene acceso o la actitud frente a determinados tratamientos pueden verse influidos por estos aspectos. Según Rodríguez Yuste, en este apartado entran los aspectos culturales, económicos y laborales, al papel de la familia y de los amigos, la pérdida de posición social, etc.: «El hecho de dejar de realizar tu actividad laboral habitual, perder tu rol social y ver aumentada tu dependencia con relación a terceras personas, pensar qué pasará con tu familia tras tu fallecimiento ya que dependen económica y afectivamente de ti, la propia angustia de separación de tus seres queridos que a veces solamente se consuela con el reencuentro después de la muerte, son distintas situaciones comunes en este proceso que aumenta el sufrimiento de nuestros pacientes».¹⁰⁰

El Componente espiritual

Por lo general, la actitud que adoptamos ante el dolor determina en buena medida la manera como vivimos y, como hemos visto en Ernst Jünger, quiénes somos. Y, en este sentido, la dimensión espiritual hablará de cómo lo afrontamos en el transcurso de la vida. Desde hace años, se distingue entre religiosidad y espiritualidad. Adherirse a un credo religioso puede ser una manera de vivir la propia espiritualidad. Pero también se puede vivir sin pertenecer a una religión concreta. La espiritualidad forma parte de cada uno de nosotros por el hecho de existir y se refiere a los valores que trascienden la misma existencia. Se trata, hablando llanamente, de una «espiritualidad humana». Es la dimensión del ser humano que engloba el proyecto totalizador de su existencia. Lo cual quiere decir que, también, el ateo y el agnóstico pueden tener y poseer su propia

¹⁰⁰ RODRÍGUEZ YUSTE, Juan Carlos. 2014, art. cit., p. 44.

espiritualidad. Como cualquier ser humano, también perciben el proyecto integrador y unitario de su realidad corpórea, y se traduce en aspiraciones, ideales y valores que configuran su cosmovisión y sus creencias. Por tal motivo, la espiritualidad es el eje alrededor del cual gira toda la vida de una persona. Es el centro integrador de todas las dimensiones externas de la persona.

Bien podríamos afirmar que la asistencia espiritual constituye el elemento integrador de la acción médica, psicológica y social en el cuidado del enfermo. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), la dimensión espiritual «se refiere a aquellos aspectos de la vida humana que tienen que ver con experiencias que trascienden los fenómenos sensoriales. No es lo mismo que religioso, aunque para muchos la dimensión espiritual incluye un componente religioso; se percibe vinculado con el significado y el propósito y, al final de la vida con la necesidad de perdón, reconciliación o afirmación de los valores». El informe especial de la Conferencia de Consenso, reunida en Pasadena (California) en 2009, hizo pública la definición acordada: «La espiritualidad es el aspecto de la condición humana que se refiere a la manera en que los individuos buscan y expresan significado y propósito, así como la manera en que expresan un estado de conexión con el momento, con uno mismo (*self*), con otros, con la naturaleza y con lo significativo o sagrado».¹⁰¹ Para Cicely Saunders, la dimensión espiritual «es todo el campo del pensamiento que concierne a los valores morales a lo largo de toda la vida. Recuerdos, sentimientos de culpa, búsqueda de lo prioritario, apetencia de lo verdadero y valioso, rencor por lo injusto, sentimiento de vacío... pueden ser el negativo de la foto espiritual». De esta manera, el positivo, el núcleo de lo espiritual se experimentaría en forma de paz, bien, valor, verdad, justicia, plenitud...

Más adelante Cicely Saunders comenta: «La búsqueda de sentido, de algo en lo que confiar, puede ser expresada de muchas maneras, directa o indirectamente, con metáforas o en silencio, con gestos o simbólicamente, o tal vez, sobre todo, en el arte y en la inesperada capacidad de desarrollo de la creatividad al final de la vida».¹⁰² Y para Enric Benito, «la espiritualidad viene a ser la aspiración profunda e íntima del ser humano, el anhelo de una visión de la vida y la realidad que integre, conecte, trascienda y dé sentido a la existencia. Se asocia también al desarrollo de unas cualidades y valores que fomenten el amor y la paz».¹⁰³ Atender las necesidades espirituales exige del profesional tanto el valor de la presencia, como una voluntad de estar plenamente presente. Ello le llevará al reconocimiento de los propios límites y de la necesidad de un acompañamiento especializado.

DOLOR Y SUFRIMIENTO, ¿SINÓNIMO DE LA DIFERENCIA?

Hasta ahora hemos entendido el dolor y el sufrimiento como términos intercambia-

¹⁰¹ PUCHALSKI, C. et al. 2011. «La mejora de la calidad de los cuidados espirituales como una dimensión de los cuidados paliativos: el informe de la Conferencia de Consenso». *Medicina Paliativa* 18(1):55–78, esp. 61.

¹⁰² SAUNDERS, Cicely. 2011. «*Velad conmigo*». *Inspiración para una vida en cuidados...*, op. cit., p. 65.

¹⁰³ BENITO, Enric et al. 2008. *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Una introducción y una propuesta*. Madrid: SECPAL-Arán Ediciones, p. 91.

bles. Llega el momento de hablar con más propiedad. Por eso, antes de adentrarnos en el tema de fondo, la primera objeción que aparece es su diferenciación¹⁰⁴. ¿Se pueden diferenciar dolor y sufrimiento? ¿Son una y la misma cosa? Intentaremos trazar los límites entre el sufrimiento y el dolor.

Paul Ricoeur, en la conferencia «*La souffrance n'est pas la douleur*»¹⁰⁵, evidencia que dolor y sufrimiento no ocupan el mismo lugar en esta intuición: solemos decimos «tengo un dolor» y «estoy sufriendo». Aquí se señala el carácter exógeno del dolor, en contraposición con el carácter endógeno del sufrimiento, que siempre está cercano a lo más íntimo de nuestro ser. En esta dirección se expresa también The Hastings Center en *Los fines de la medicina*: «Sin embargo, el dolor y el sufrimiento, si bien con frecuencia se conjugan en un mismo paciente, no son necesariamente la misma cosa. El dolor se refiere a una aflicción física aguda y se manifiesta de muchas formas: el dolor puede ser agudo, punzante, penetrante. El sufrimiento, en cambio, se refiere a un estado de preocupación o agobio psicológico, típicamente caracterizado por sensaciones de miedo, angustia o ansiedad. Un dolor agudo y constante puede ser causa de sufrimiento, pero el dolor no siempre provoca sufrimiento (especialmente si el paciente sabe que es pasajero o que forma parte de un proceso de cura). Tampoco el sufrimiento implica siempre dolor: gran parte del sufrimiento propio de los trastornos mentales, o simplemente de los miedos habituales de la vida, no conlleva necesariamente dolor físico».¹⁰⁶

Dolor y sufrimiento: diferencias y semejanzas

En términos generales, no se usan con propiedad los conceptos de dolor y sufrimiento. Lo que hace que no se aprecie el alcance de ambos términos. Esto sucede tanto en las expresiones de la vida cotidiana como en el ámbito profesional. Ni el pensamiento en general, ni tampoco las ciencias disciernen expresamente entre estos dos términos. Bien al contrario, en algunos círculos la diferencia se da por implícita, como si fuera consabida por todos. Otras veces, simplemente se los considera sinónimos.

Sin embargo, en aras de una mejor sistematización del fenómeno, es importante entender la diferencia, como ya lo hace también la sabiduría popular que «atribuye al dolor un valor físico y al sufrimiento un valor mental o psicológico».¹⁰⁷ Bien es verdad que todavía no se ha encontrado una medida consensuada que aporte un criterio de distinción entre el dolor y el sufrimiento. Lo normal es que haya autores que atribuyan algunos rasgos propios y exclusivos del sufrimiento. Por el contrario, para otros autores no existe distinción entre sufrimiento y dolor. Desde el punto de vista de la psicología humanista, puntualiza García Monge: «Coloquialmente intercambiamos las palabras dolor y sufrimiento; sin embargo tienen matices importantes que colorean su viven-

¹⁰⁴ Otros autores han tratado ya este aspecto como, por ejemplo, Jordi CABÒS TEIXIDÓ. 2013. *Fenomenología del sufrimiento...*, op. cit., p. 25.

¹⁰⁵ Communication faite au colloque organisée par l'Association Française de Psychiatrie à Brest les 25 et 26 janvier 1992. Publica en las revistas: *Psychiatrie française*, numéro spécial, juin 1992, y *Autrement*, "Souffrances", n° 142, février 1994.

¹⁰⁶ THE HASTINGS CENTER. 2007. *Los fines de la medicina*. Cuadernos nº 5 [2005]. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, p. 40.

¹⁰⁷ Cf. CABÒS TEIXIDÓ, Jordi. 2013, op. cit., p. 25.

cia. El dolor es el dato, el sufrimiento es el *cómo* vivencio, integro en la vida ese dato o me desintegra su existencia...El dolor es el dolor, un dato de nuestra vida biológica, psicológica, social, el sufrimiento es la *interpretación personal* de ese dolor». ¹⁰⁸ El dolor, entonces, está más circunscrito a la esfera de lo físico, mientras que el sufrimiento abarca la dimensión psicológica y espiritual. Por el momento quedémonos con que el sufrimiento es tremendamente subjetivo, ya que si se trata de una interpretación personal del dolor, habrá tantos enfoques sobre el sufrimiento como cosmovisiones individuales y personales le acompañen.

Para la experiencia médica «el dolor se define como el sustrato material, o el peso de la sensación nociva en el cuerpo, y el sufrimiento como el sustrato psíquico, -que no espiritual- que invade al individuo anímicamente». ¹⁰⁹ En este sentido, y en la medida en que la ciencia lo permite, el dolor existe para ser eliminado. El sufrimiento, en cambio, es una especie de laboratorio cuya solución no depende solo de la respuesta clínica sino también de la persona concreta. En aras de una mejor sistematización del fenómeno, según Arizmendi Mar, la tradición científica ha tratado de separar los dos términos, dolor y sufrimiento. «El dolor, delimitado así y pensado en términos materiales, con un lente que mira lo orgánico y corporal, puede ser atendido en términos técnicos y con una pretensión de objetividad que lleve necesariamente a la solución y erradicación -en tanto que ya se han reconocido sus causas-. El sufrimiento, no obstante puede deberse a una multiplicidad de causas, se refugia en el gabinete de la terapia psicológica, o en los tratamientos neuronales que desaparezcan la tensión energética originada por las impresiones nocivas. Los nuevos conocimientos sobre el dolor, y el sufrimiento -separados taxonómicamente, puesto que quieren referirse a dos asuntos distintos- atienden a esta lógica, y avanzan hacia la comprensión más objetiva del fenómeno». ¹¹⁰ Aunque, como señala Ávila Espada, «muchos autores coinciden en subrayar el carácter de estado emocional difuso de sobrecogimiento, malestar y displacer, de límites borrosos entre lo psicológico y lo biológico». ¹¹¹

Si enfocamos el tema desde el punto de vista fenomenológico y psicosocial, hay quienes «distinguen dos tipos de dolor: el dolor somático y el anímico. El dolor somático sería aquel que arraiga en lo físico, pero que siendo físico rebasa hacia lo anímico. El dolor somático es una propiedad transitoria del cuerpo. En este caso, se dice que uno tiene dolores, le duele algo, o que le duele su cuerpo. En cambio, en el dolor anímico no existe una determinación espacial y se desvanece el problema del paso del estímulo físico a la sensación consciente. El dolor anímico es un estado del yo, una cualidad que reviste al yo e influye en la conciencia. A diferencia del dolor físico, que se vincula con el proceso vital de la persona, el anímico puede originarse de impresiones, recuerdos o acontecimientos del mundo». ¹¹² Ya hemos mencionado la intuición de Paul Ricoeur:

¹⁰⁸ GARCÍA-MONGE, José Antonio. 2010. «La esperanza en la experiencia de sufrimiento humano. El psicólogo humanista y su ayuda en la integración del dolor». *Clínica Contemporánea* 1(1): 19-29, esp. 24.

¹⁰⁹ ARIZMENDI MAR, Paula. 2011. «La nueva experiencia dolorosa: un acercamiento a los sentidos del dolor en las sociedades contemporáneas». *Revista Tales* 4: 229-239, esp. 232.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 232.

¹¹¹ ÁVILA ESPADA, Alejandro. 2011. «Dolor y sufrimiento psíquicos». *CEIR* 5 (1): 129-145, esp. 130.

¹¹² CABÒS TEIXIDÓ, Jordi. 2013, op. cit., pp. 26-27.

decimos «tengo un dolor» y «estoy sufriendo». Alguien ha recogido la sabiduría popular al afirmar: «todo dolor que no muere está llamado a convertirse en sufrimiento».¹¹³

Ahora bien, si en nuestras investigaciones llegáramos a la conclusión de que la palabra dolor se usa indistintamente tanto para el dolor físico y puntual como para el sufrimiento prolongado, algunos autores, como Dörr-Zegers, seguirían buscando algunos elementos comunes a los dos términos: «¿Qué tienen ambos en común -se pregunta-, fuera del hecho de haber acompañado a la especie humana desde el término del proceso de hominización hasta nuestros días?». ¹¹⁴ Y menciona los siguientes elementos comunes:

- 1 «El primer rasgo común al dolor y al sufrimiento es su carácter pático. Esto significa que ambos nos pasan, nos suceden, no dependen de nuestra voluntad, como sí el movimiento y la acción. No podemos decidir tener un dolor, ni tampoco sufrir por algo. Tanto uno como el otro se nos vienen encima.
- 2 La segunda característica común es el malestar, esa tonalidad negativa, incómoda y muchas veces insoportable, que acompaña tanto al dolor como al sufrimiento.
- 3 Por último está su tendencia a aislar al sujeto que lo padece. En el caso del primero, este aislamiento y ruptura con el mundo y la comunidad derivan del hecho que, como decíamos, el dolor aprisiona al sujeto en su cuerpo, haciendo que éste abandone su transparencia habitual. En el caso del sufrimiento no es el cuerpo la cárcel, sino el significado de lo ocurrido, que invade toda la vida psíquica, distrayendo al sujeto de su compromiso con el mundo y con los otros»

Barbero Gutiérrez, al enfocar el sufrimiento desde la responsabilidad ética, también encuentra algunos elementos comunes al dolor y al sufrimiento, a pesar de su relación conflictiva: «Dolor y sufrimiento presentan una relación compleja. Ciertamente, tienen en común el carácter subjetivo, la estimulación nociceptiva, el desorden afectivo, la experiencia sensible y emocional desagradable, la interacción mutua, la interpretación en función de signos y símbolos imbricados en el contexto antropológico y cultural, la percepción desagradable y las conductas de rechazo, huida o afrontamiento».¹¹⁵

Hay autores que han llegado a identificar al sufrimiento como propio y exclusivo de los seres humanos, mientras que el dolor sería compartido tanto por los humanos como por los animales:

«El dolor es también sinónimo de sufrimiento. Sin embargo, debemos aceptar que en este último ya nos encontramos muy alejados del cuerpo y de lleno en el ámbito del significado, vale decir, del espíritu. Se sufre por una pérdida, por una separación, por una desilusión amorosa, por un fracaso laboral. En todas estas situaciones es el significado lo que nos afecta y particularmente la consideración de las consecuencias a futuro, así como

¹¹³ FRANÇOIS, Hervé. 1999. «Sufrimiento psíquico y toxicomanías». *ADICCIONES* 11(1): 53-63, esp. 55.

¹¹⁴ DÖRR-ZEGERS, Otto. 2006. «En torno al sentido del dolor» *Salud Mental* 29(4): 9-17, esp. 13.

¹¹⁵ BARBERO GUTIÉRREZ, Javier. 2004. «Sufrimiento y responsabilidad moral». En Ramón BAYÉS (dir.). 2004. *Monografías Humanitas 2. Dolor y sufrimiento en la práctica clínica*. Barcelona: Fundación Medicina y Humanidades Médicas 151-170, esp. 152.

de las causas que desde el pasado llevaron al hecho que en este momento nos hace sufrir. Dicho con otras palabras, el sufrimiento no es puntual, como puede serlo un dolor exteroceptivo, sino que está siempre inserto en ese juego permanente y consciente de pasado, presente y futuro, es decir, en la historicidad propia del ser humano. Y es por eso que los animales pueden sentir dolores, pero no tener sufrimientos, porque ellos carecen de historia, ellos no pueden retener el pasado ni anticipar el futuro».¹¹⁶

Se constata, por tanto, cómo la intervención de la memoria, la imaginación y la inteligencia en el sufrimiento es de vital importancia. De forma parecida se expresa Buytendijk cuando afirma: «aunque es seguro que el perro siente dolor, en su vivencia del dolor persiste una diferencia esencial en el hombre, porque *frente a esta sensación dolorosa falta la libertad* y, por tanto, el *emanciparse* del comportamiento determinado vitalmente».¹¹⁷

Igual que Buytendijk, hay autores que dan al dolor un sentido físico y al sufrimiento un sentido metafísico. Desde este enfoque, «el dolor se suprime con analgésicos, el sufrimiento no. El primero nos invita a reflexionar sobre el cuerpo; el segundo suscita preguntas más profundas y existenciales; sólo el sufrimiento nos abre las puertas del conocimiento profundo de la vida».¹¹⁸

El sufrimiento, algo que escapa al control y provoca incertidumbre

De todo modos, y es algo que experimentamos en la vida cotidiana, «una de las objeciones que se les puede hacer a aquellos autores que afirman que sufrimiento y dolor son lo mismo es que uno puede experimentar dolor y, sin embargo, no sufrir, y se puede sufrir sin experimentar dolor».¹¹⁹ En esta misma dirección se expresa Bayés: «dolor y sufrimiento no son términos sinónimos. El hombre puede sufrir debido a múltiples factores, entre los cuales, pero no únicamente, se encuentran el dolor tisular y otros síntomas somáticos. El sufrimiento constituye un fenómeno más amplio que el dolor, abarca más dimensiones que este último y tiene muchas causas potenciales, de las cuales el dolor es sólo una de ellas. No todas las personas que padecen dolor sufren, ni todas las que sufren padecen dolor».¹²⁰

Además, para los autores Soler Company y Montaner Abasolo, intervienen otros muchos factores en la percepción del dolor, tal como lo vivencia cada individuo en su entorno: «el dolor se siente, se sufre, se conoce y se interpreta. Puede sentirse un dolor y no sufrirlo. Puede, por el contrario, sufrirse intensamente un dolor que no se siente, o cuya impresión sensible es mínima, o que se sintió en otro tiempo. Cada cual vive el dolor a su manera, según su personalidad, según el conocimiento e infor-

¹¹⁶ DÖRR-ZEGERS, Otto. 2006, art. cit., pp. 12-13.

¹¹⁷ BUYTENDIJK, F. J. J. 1958. *El dolor. Psicología-Fenomenología-Metafísica*, op. cit., p. 128 y 129-130.

¹¹⁸ GÓMEZ SANCHO, M. 1998. «Dolor y sufrimiento. El problema del sentido». *Rev. Soc. Esp. Dolor* 5: 144-158, esp. 149.

¹¹⁹ CABÒS TEIXIDÓ, Jordi. 2013, op. cit., p. 30.

¹²⁰ BAYÉS, Ramón. 2003. «La sociedad contemporánea ante el dolor y la muerte». *HUMANITAS, HUMANIDADES MÉDICAS* 1(1): 67-74, esp. 70.

mación que el dolor le suministra sobre el mundo y los otros, según su conocimiento de los mecanismos del dolor, según los hábitos adquiridos en experiencias dolorosas anteriores, según la interpretación que a la vivencia dolorosa se dé». ¹²¹ Esta opinión reafirma el convencimiento de que no hay ni siquiera dos individuos que vivencien el dolor de la misma manera. En el dolor y el sufrimiento se involucran otros muchos elementos que están relacionados con la historia de vida de cada ser humano y sus muchas implicaciones culturales con los otros y su entorno, aunque este tema podría ser objeto de una nueva investigación.

Por eso, también estaremos de acuerdo si «algunos autores han considerado que el sufrimiento no se puede definir de forma universal por su carácter singular. Siempre es alguien quien sufre; el sufrimiento como entidad abstracta desvinculada de la persona no existe; el sufrimiento es siempre de alguien, con una biografía, unas circunstancias y una sensibilidad». ¹²² Ya había dicho Eric Cassell, en 1982: «Los que sufren no son los cuerpos, son las personas». ¹²³

Barbero Gutiérrez, experto en estos temas, sintetiza la realidad del dolor y el sufrimiento con estas palabras: «No obstante, *dolor y sufrimiento no son sinónimos*, no son la misma experiencia. Ni el sufrimiento está necesariamente mediado por el dolor [por ejemplo, cuando a uno le dejan de amar], ni todo dolor, ni siquiera intenso, lleva necesariamente a la experiencia de sufrimiento [por ejemplo, el parto de un hijo deseado o la llegada a la meta del maratón del que va a ser medalla de oro en unos juegos olímpicos...]. Ahora bien, aunque no sean equiparables, es conocido que el dolor suele ser un importante antecedente del sufrimiento. De hecho los pacientes informan de sufrimiento a causa del dolor cuando sienten que éste está fuera de control, cuando resulta abrumador, su fuente es desconocida, es crónico o se le atribuye un significado horrible». ¹²⁴

El rasgo «abrumador» nos ayuda a comprender otro aspecto del sufrimiento. Cuando pensamos en el sufrimiento, a Bayés, sirviéndose de las investigaciones de Dennis C. Turk, «le sugiere una reacción a un dolor tisular o emocional que implica sentimientos de incontrolabilidad, indefensión, desesperanza, intolerabilidad e interminabilidad, con predominio de las percepciones de incontrolabilidad e incertidumbre. La *incertidumbre* sobre lo que sucederá y cuándo ocurrirá es fuente de ansiedad, ya que impide a la persona saber qué debe hacer para prevenir lo que lo amenaza o para paliar sus efectos». ¹²⁵ Otro experto en estos temas concluye: «Las personas que padecen dolor -escribe Eric Cassell- declaran con frecuencia que únicamente sufren cuando su origen es desconocido, cuando creen que no puede ser aliviado, cuando su significado es funesto, cuando lo perciben como una *amenaza importante*. En otras

¹²¹ SOLER COMPANY, Enrique y MONTANER ABASOLO, M^a Carmen. 2003-2004. «Consideraciones bioéticas en el tratamiento del dolor». *Persona y Bioética* 7-8 (20-21): 49-64, esp. 51.

¹²² CABÒS TEIXIDÓ, Jordi. 2013, op. cit., p. 49.

¹²³ CASSELL, EJ. 1982. «The Nature of Suffering and the Goals of Medicine». *N Engl J Med* 306: 639-645.

¹²⁴ BARBERO GUTIÉRREZ, Javier. 2004. «Sufrimiento y responsabilidad moral», art. cit., p. 152.

¹²⁵ BAYÉS, Ramón. 2003. «La sociedad contemporánea ante el dolor y la muerte», art. cit., p. 70.

palabras, cuando temen su prolongación, reaparición o intensificación en el futuro *sin posibilidad de control*».¹²⁶ La cuestión esencial es que en las situaciones en que aparece el sufrimiento, las personas perciben el dolor como una amenaza no únicamente en relación a sus vidas, sino a la continuidad de su existencia y a su integridad.¹²⁷ Por lo tanto, no es el síntoma en sí, sino el significado que dé a dicho síntoma lo que me provocará el sufrimiento.

En opinión acreditada de Bayés, Chapman y Gravin son los autores que han efectuado un análisis más depurado del concepto de sufrimiento. En efecto, Chapman y Gravin definen el *sufrimiento* como «un estado afectivo, cognitivo y negativo complejo caracterizado por la sensación que experimenta la persona de encontrarse amenazada en su integridad, por su sentimiento de impotencia para hacer frente a esta amenaza y por el agotamiento de los recursos personales y psicosociales que le permitirían afrontarla».¹²⁸ Estos dos autores «mantienen que el elemento clave del sufrimiento lo constituye la *indefensión percibida*, y definen este concepto como la percepción por el individuo de «la quiebra total de sus recursos físicos, psicológicos y sociales».¹²⁹ En este sentido, comenta Cabòs Teixidó: «El sufrimiento aquí es un daño percibido que amenaza la integridad del *self*, *self* que es un constructo psicológico que representa un sentido de identidad subjetivo. Al ser entendido como amenaza o daño para la integridad, el sufrimiento implica también una afectación en el plano identitario, entre aquello que uno espera de uno mismo y lo que uno hace o es».¹³⁰ Desde el ámbito clínico se ha trabajado mucho con esta definición y en esta dirección.

Ramón Bayés, quien ha dedicado buena parte de su vida al mundo del dolor y el sufrimiento desde la psicología de la salud, sintetiza lo dicho en dos momentos: «una persona sufre cuando:

- a) experimenta o teme que le acontezca un daño físico o psicosocial que valora como una amenaza importante para su integridad psíquica u orgánica, y
- b) al mismo tiempo, cree que carece de recursos para hacer frente con éxito a esta amenaza».¹³¹

Otro experto en bioética, Daniel Callahan, ha considerado importante profundizar en la distinción entre dolor y sufrimiento, aunque reconoce que sus investigaciones no han ido muy lejos. Para el concepto de dolor se sirve de la 28 edición del *Dorland's Illustrated Medical Dictionary*, dirigido a una audiencia más bien profesional, y lo define como una «sensación más o menos localizada de malestar, angustia o agonía,

¹²⁶ CASSELL, EJ. 1982. «The Nature of Suffering and the Goals of Medicine». *N Engl J Med* 306: 639-645, esp. 640, citado por Ramón BAYÉS. 2003, art. cit., p. 70.

¹²⁷ Cf. CASSELL, Eric J. 2004. «Pain and Suffering». En Stephen G. Post (ed.). *Encyclopedia of Bioethics* 3rd edition. Vol. 4. New York: Macmillan Reference USA, pp. 1961-1969, esp. 1963.

¹²⁸ CHAPMAN CR y GAVRIN J. 1993. «Suffering and its relationship to pain». *J Palliat Care* 9:5-13, citados por Ramón BAYÉS. 2003. «La sociedad contemporánea ante el dolor y la muerte», art. cit., p. 70.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ CABÒS TEIXIDÓ, Jordi. 2013, op. cit., p. 40

¹³¹ BAYÉS, Ramón. 2003. «La sociedad contemporánea ante el dolor y la muerte», art. cit., p. 70.

que es consecuencia de la estimulación de terminaciones nerviosas especializadas». Luego, Callahan añade: «En otras palabras, el dolor es lo que duele. Por el contrario, el sufrimiento ni siquiera merece una definición en un diccionario médico, y su ausencia es en sí misma reflejo del lugar poco claro que ocupa en la asistencia médica». Y enfatiza: «En el sufrimiento puede haber o no dolor, por lo que una mejor definición del mismo podría ser: una respuesta espiritual o psicológica negativa frente a una situación angustiante de la vida».¹³²

El sufrimiento como dolor espiritual y experiencia total

Hay autores, como Chochinov, para quienes el sufrimiento es, sobre todo, un dolor espiritual. Es una crisis espiritual y una pérdida de significado. Partiendo de sus investigaciones con pacientes terminales, Chochinov analiza algunas de las dimensiones propias de este fenómeno. Así, el sufrimiento se desencadena desde diferentes dominios de la experiencia del paciente. Puede surgir:

- a) del ámbito físico, dolor agudo;
- b) del ámbito psicológico, ansiedad, depresión, desesperanza;
- c) del ámbito religioso, crisis de fe;
- d) o del ámbito social, desintegración de las relaciones humanas.

El dolor espiritual no sólo se define en base a estos síntomas, sino que se determina por su combinación con otros comportamientos característicos, tales como un sentimiento de estar a cargo de otros, una pérdida de dignidad o una falta de ganas de vivir».¹³³

Vistas así las cosas, el sufrimiento se produce cuando uno se ve forzado a desviarse de su proyecto vital, cuando no tiene alternativa y, por tanto, contempla cómo se esfuman sus expectativas. Y Vasse, en su libro *El peso de lo real, el sufrimiento*, afirma que el fenómeno del sufrimiento es consecuencia de un desgarramiento del cuerpo o del espíritu producido por una alteración derivada del incumplimiento de una expectativa. En otras palabras, se origina cuando aquello que sucede va en sentido contrario de aquello que uno había imaginado que sucedería. El sufrimiento aparece cuando uno no se encamina por donde querría, de manera que su proyección se altera.¹³⁴

Parafraseando a Vasse, Cabòs Teixidó resume su pensamiento con estas palabras: «A través de este desgarramiento, que también es un descarrilamiento, uno se descubre a sí mismo; el yo se vuelve no yo y escapa a cualquiera de las imágenes que lo representaba anteriormente...El sufrimiento aparece cuando la imagen interna de la persona que lo experimenta fenece y ésta presencia su desaparición. Cuando Vasse

¹³² CALLAHAN, Daniel. 2004. «Dolor y sufrimiento en el mundo: realidades y perspectivas», en Ramón BAYÉS (dir.). 2004. *Monografías Humanitas 2. Dolor y sufrimiento en la práctica clínica*. Barcelona: Fundación Medicina y Humanidades Médicas, pp. 5-16, esp. 9.

¹³³ CHOCHINOV, H. M. 2006. «Dying, Dignity, and New Horizons in Palliative End-of-life Care». *CA: A Cancer Journal for Clinicians*, 56: 84-103, esp. 84, citado por J. CABÒS TEIXIDÓ, op. cit., pp. 41-42.

¹³⁴ VASSE, Denis. 1985. *El peso de lo real, el sufrimiento*. Tr. A. Dreyzin. Barcelona: Gedisa, p. 14, citado por J. CABÒS TEIXIDÓ, op. cit., pp. 42-43.

habla de sufrimiento no se refiere únicamente a este fenómeno en términos físicos o psíquicos, sino que también alude a la ruptura de una historia, al surgimiento de un sujeto en el tiempo». ¹³⁵ Es la invitación a «convertirse en otro de lo que imagino ser, a nacer como sujeto para otro», dirá Vasse.

El sufrimiento es una experiencia que incide sobre la totalidad de las dimensiones de la persona: «El sufrimiento es un fenómeno omnipresente en la vida humana, relacionado con la moralidad y con la conciencia de muerte. Aunque algunos sufrimientos parecen intrínsecos, no todos son inevitables o necesarios. Su reparto en la condición humana es opaco, es algo inexplicable. Uno nunca logra responder a la pregunta de por qué unos sufren tanto y otros no. Éste emerge sin ninguna razón o constancia. Y aunque a menudo las ciencias lo han intentado estudiar, no se ha investigado tanto qué sea en sí, como sus manifestaciones, lo que lo produce». ¹³⁶ Las ciencias creen que, entendiendo las circunstancias que lo provocan, se comprenderá qué es en sí mismo. Pero las cosas no son así. Las circunstancias o el contexto no son el significado del sufrimiento. Más bien Miller considera que únicamente, desde el nivel del significado, aunque éste sea único en cada individuo, es desde donde se confeccionará un sentido y una aproximación universal al mismo. ¹³⁷ Pero el tema del «sentido» del dolor será objeto de estudio más adelante.

Lo trágico del dolor y del sufrimiento es que, como manifiestan los propios afectados, cada vez se sienten más solos y cada vez tienen menos posibilidades de «compartir» su propia experiencia. Unas veces, por no querer lastimar a sus seres queridos y otras, para no ser objeto de desprecio de los demás. Digamos que el sufrimiento es más que una prescripción médica: «El sufrimiento es una experiencia personal multidimensional. Quien realmente conoce cuál es su auténtico significado es el propio afectado. ‘Sufrimiento’ es una palabra que se define en cada cual, a partir de su experiencia. El sufrimiento estaría también relacionado con la ansiedad, la preocupación, la agitación y la pérdida de paz. El sufrimiento es un no sentirse en paz con uno mismo; es estar solo en pensamientos y sentimientos, queriendo desesperadamente compartirlos, pero temiendo comunicar cómo uno se siente, pues a menudo el que sufre protege de su desdicha tanto a los otros como a sí mismo. El sufrimiento es más de lo que uno anuncia de él, aunque uno grite para revelarlo». ¹³⁸

CONCLUSIÓN

Para nada resulta sencillo ni claro diferenciar el sufrimiento del dolor. Puesto que se trata de un fenómeno subjetivo, el sufrimiento no se puede seccionar con un bisturí. Autores como Ferrell y Coyle ¹³⁹ han sacado diez características que definen su

¹³⁵ CABÒS TEIXIDÓ, J., op. cit., p. 43.

¹³⁶ Ibid., p. 45.

¹³⁷ Cf. MILLER, R. B. 2004. *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as a Moral Engagement*. Washington: American Psychological Association, p. 63, citado por J. CABÒS TEIXIDÓ, op. cit., pp. 54-46.

¹³⁸ CABÒS TEIXIDÓ, Jordi. 2013, op. cit., p. 46.

¹³⁹ FERRELL, B. y COYLE, N. 2008. *The Nature of Suffering and the Goals of Nursing*. New York: Oxford

compleja naturaleza y, con ellas, llegamos al final:

- 1 «En primer lugar, el sufrimiento es una pérdida de control. La gente que sufre, a menudo, se siente indefensa y atrapada, incapaz de escapar de sus circunstancias.
- 2 En segundo lugar, el sufrimiento, en muchos casos, se asocia con la pérdida de alguna relación, de algún aspecto de sí mismo, o de alguna dimensión física.
- 3 En tercer lugar, este fenómeno es una experiencia sumamente personal.
- 4 En cuarto lugar, el sufrimiento siempre se vincula a un sinnúmero de emociones, incluidas la tristeza, la angustia, el miedo, el abandono y la desesperación.
- 5 En quinto lugar, el sufrimiento se relaciona con el reconocimiento de la propia mortalidad, con su segura posibilidad.
- 6 En sexto lugar, detrás del sufrimiento siempre yace la pregunta del porqué. La persona que sufre necesita significar lo que le atormenta y en ello se interroga.
- 7 En séptimo lugar, el sufrimiento se relaciona con una separación del mundo, un aislamiento que manifiesta una dualidad. Por un lado, la persona que sufre experimenta una intensa soledad y anhela las relaciones con los otros, pero, por otro lado, al mismo tiempo, se siente angustia por su dependencia de los demás.
- 8 En octavo lugar, el sufrimiento, en tanto que afecta a la totalidad de la persona, a su ontología, se relaciona con una angustia espiritual.
- 9 En noveno lugar, el sufrimiento no es sinónimo del dolor, pero está estrechamente relacionado con él. El sufrimiento es el dolor que persiste sin significado, aquello que queda sin responder.
- 10 En décimo lugar, el sufrimiento participa de una dimensión comunicativa y se desencadena y aumenta cuando la persona atrapada en su desdicha se siente muda, ya sea porque no tiene palabras para expresarlo o porque sus sollozos no son atendidos por nadie».

Habiendo alcanzado estas precisiones conceptuales y evidenciando sus dificultades, no parece tan crucial diferenciar estos dos conceptos, dolor y sufrimiento. Pues ambos términos están involucrados en la única y misma persona. Dependiendo, a ese mismo individuo, unos días le dolerá el cuerpo y otros días, el alma y, a veces, el dolor será «total». Y, por tanto, debido a cuestiones prácticas, se puede utilizar de forma indistinta «dolor» y «sufrimiento», sabiendo que una palabra se refiere más a lo biológico, y la otra a la subjetividad. Para la persona que está inmersa en el sufrimiento (*homo patiens*), aunque no le dé igual, no le es prioritario conocer los diferentes lenguajes del dolor: físico, psíquico, social, moral o espiritual, sino luchar con todas sus fuerzas para erradicarlo de su entorno totalmente.

René González Regorigo OAR

Presentación

La muerte de Jesús se nos ha presentado siempre como acontecimiento salvífico de primer orden; pero antes de llegar a tal hecho es necesario permanecer en el Huerto de Getsemaní, que tanto significó para Jesús: la agonía y su oración.

«Esta oración es en el fondo un encuentro entre la voluntad humana de Jesucristo y la eterna voluntad de Dios, que en ese momento se manifiesta como voluntad del Padre acerca de su Hijo. El Hijo se había hecho hombre precisamente para que este encuentro quedase lleno de la verdad sobre la voluntad y sobre el corazón humano, que quiere evitar el mal, el sufrimiento, el juicio, la flagelación, la corona de espinas, la cruz y la muerte. Se había hecho hombre para que sobre la base de esa verdad se revelara toda la grandeza del Amor, que se expresa a través del don de sí mismo, en el sacrificio: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo» (Jn 3, 16). En esta hora el «eterno Amor» debe hacerse realidad con el sacrificio del corazón humano. ¡Y cómo se realiza! El Hijo no rehusa ofrecer su propio corazón para que se convierta en altar, un lugar de completo aniquilamiento, antes aún de que lo sea la cruz»¹.

¿Cómo puede olvidar el cristiano la angustia de Jesús en el huerto de Getsemaní? «No se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres Tú». En ese querer del Padre es donde se muestra su gran misericordia para con nosotros; lo que no significa, ni mucho menos, que la aceptación sea simple y fácil para Jesús de Nazaret. Esto es lo que vamos a tratar de exponer en este estudio.

La agonía del huerto es, quizá, el misterio de la vida de Jesús que más turba y desorienta. Esta imagen de un Dios temblando empavorecido, tratando de huir de la muerte, mendigando ayuda, es algo que ni la imaginación más calenturienta hubiera podido soñar. Puede resultar demasiado duro escuchar estas palabras de un Dios que se humilla. Pero, ¿acaso esto le resta divinidad? Sin duda que no. Nuestro objetivo en este artículo es leer las reacciones humanas de Jesús partiendo de la certeza de su divinidad.

* Este artículo fue publicado en la revista de la Orden de los Agustinos Recoletos, «Mayéutica» en el nº.26 (2000) págs.377-473. Le agradecemos a la dirección de la revista la autorización para ser publicado.

¹ K. WOJTYLA, *Signo de Contradicción*, Madrid, BAC, 1979⁴, 191.

La sintonía con este relato es muy familiar. Las noches, las crisis, son necesarias para los seguidores de Jesús, pues por ellas Dios nos conduce a un seguimiento por donde él quiere, no por donde nosotros nos empeñamos. Nos saca de donde estábamos instalados, en lo finito, para llevarnos a otros ámbitos, siempre mayores, a lo infinito; cada vez más próximos a la «Cercanía de Dios». Porque no tenemos ninguna duda aquí: Dios todo lo conduce para bien de sus elegidos.

«La oración de Getsemaní perdura todavía. Frente a cualquier prueba del hombre y cualquier prueba de la Iglesia hay que retornar a Getsemaní para aceptar esa participación en la oración de Cristo Señor. Esta oración –según el criterio y razonamientos humanos– no fue oída. Pero al mismo tiempo, en virtud del principio: «no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni mis caminos son vuestros caminos» (Is 55, 8), significó el principio de la gran conquista, el inicio de la obra redentora en la que el hombre y el mundo beben siempre, porque en la Redención se manifestó y se manifiesta continuamente cómo y cuánto ha amado Dios al hombre y al mundo (Cf. Jn 3, 16). Y, así, la oración de Getsemaní fue y sigue siendo escuchada»².

Por último, me gustaría terminar esta presentación con unas palabras de Bernanos que orientan un modo de acercarnos a la lectura de este episodio:

«Mi fragilidad no es una simple humillación humana que él me impone, sino el signo de su voluntad sobre su pobre sierva»³.

I. EXPOSICIÓN EXEGÉTICA

I. Introducción

El episodio sobre el que se centra nuestra atención es la agonía de Jesús en Getsemaní, narrada por los tres sinópticos⁴ e insinuada por Juan⁵.

Juan no lo relata, ya que encuentra difícil la incorporación de esta escena. En su evangelio todos los relatos de la Pasión, desde el principio hasta el final, son representados como el triunfo de Jesús, su exaltación, por lo que son omitidos los episodios de este tipo⁶. Nunca debemos perder de vista que cada evangelista tiene su propio estilo a la hora de comunicar una enseñanza.

² *Ibid.*, 194-195.

³ G. BERNANOS, *Diálogos de Carmelitas*, Madrid, Encuentro, 1992, 19.

⁴ Mc 14, 32-42; Mt 26, 36-46; Lc 22, 39-46.

⁵ Jn 18, 1.11; 12, 27-29.

⁶ Cf. R. E. BROWN, *Incidents that are in the Synoptic Gospels, but dispersed in ST. John (The agony in the garden...)*, en *Catholic Biblical Quarterly*, 23 (1961), 143-148. Sin embargo, conoce la retirada de Jesús al huerto con la que inicia el relato del prendimiento, alude al cáliz que ha de beber y, en otro contexto, aparecen curiosamente varios términos y expresiones análogos a la escena sinóptica de la agonía de Jesús. En Juan 12, 23-28, Jesús es presentado como desgarrado por emociones conflictivas, aunque en un retrato sereno y sublime del Maestro tal como gusta pintarle el cuarto evangelio.

En la economía de toda la narración de la Pasión, la escena de Getsemaní tiene un papel importante, no sólo porque es su comienzo, sino además porque ofrece la clave de lectura de todo cuanto sigue. De hecho, en la larga narración de la pasión se entrelazan dos líneas: una superficial, que cuenta los acontecimientos y lo que los hombres hacen a Jesús, y otra, más profunda, que revela lo que Jesús ha experimentado en su intimidad. La escena de Getsemaní pertenece a esta segunda, abriéndonos un espacio para contemplar la pasión interior de Jesús y permitiéndonos ver la pasión desde dentro⁷.

Marcos nos ofrece el bosquejo esencial de la escena y, en conformidad con su estilo vivaz, coloquial y arcaico, cuenta los hechos en su cruda realidad. Mateo en conjunto concuerda casi literalmente con Marcos; preocupado, sin embargo, por expresarse bien, mantiene en su narración un tono más igual, digno y claro teniendo mayor consideración con Jesús y sus discípulos. Lucas procede con más libertad; abrevia y simplifica considerablemente el texto de Marcos, suprimiendo o atenuando todos los rasgos que pudieron ser entendidos como un debilidad humana en Jesús; presenta además, el dato de la aparición del ángel, que viene a confortar a Jesús y el sudor de sangre⁸.

Los cuatro evangelistas marchan uno al lado del otro e invitan a una comparación que haga destacar sus características personales, sus relaciones recíprocas, sus tradiciones comunes o diferentes, sus fuentes y la manera peculiar de utilizarlas. Esta comparación la trataremos poner de manifiesto en el apartado primero en el que damos un paseo por la historicidad y la tradición. Después, en los apartados segundo y tercero, trataremos de leer cada uno de los evangelios en sí mismos, a fin de descubrir mejor las particularidades de estilo o de pensamiento propias de su autor⁹.

1) *Historicidad del relato*

Nos encontramos con un episodio que tanto en los sinópticos, y en cierto modo Juan, ha suscitado una gran polémica entorno al problema histórico del mismo; por lo cual lo primero que debemos hacer es acercarnos a una posible solución del problema que aquí se nos va a plantear.

Durante mucho tiempo se estimaba el valor histórico de un relato por la autoridad de los testigos, tanto entre los católicos como entre los protestantes. Así, por ejemplo, Lietzmann¹⁰ incluía este relato entre los cuatro que había transmitido el apóstol Pedro¹¹.

⁷ B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, Salamanca, Sígueme, 1997, 17.

⁸ C. MATEOS, *Los relatos evangélicos de la Pasión de Jesús*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1978, 9.

⁹ P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, Madrid, Fax, 1971, 10.

¹⁰ «Lietzman claimed the special witness of Peter for the four successive pericopes in Mk 14, 26-72, beginning with the prediction and the ending with the account of his denial. To each of these scenes, he argues, Peter is quite central, and they abound in vivid detail. But even granting this and influence of the community in the formation of the account, Lietzman sees no ground for disputing, as do Bultmann and Dibelius, its basic historicity, especially since the community cannot be credited with inventing a narrative so obviously at odds with its own theological idealization of the voluntary suffering of the Son of God» J. WARREN HOLLERAN, *The Synoptic Gethsemane, a Critical study*, en *Analecta Gregoriana*, 191 (173), 122.

¹¹ Nos estamos refiriendo al «Anuncio de la Pasión», «Traición», «Prendimiento» y «Las Negaciones». «Tenemos fuertes argumentos para considerar petrino este relato, que es uno de los más vivos de toda la Pasión. Un

Por el contrario, Dibelius¹² recusaba cualquier testigo ocular y sólo veía en él una construcción literaria elaborada a partir del Antiguo Testamento. Ahora bien, para decidirse a favor de una de estas opiniones, ¿basta con discutir acerca del sueño que tenían los apóstoles mientras ocurrían los hechos o este intenso drama?; ¿acaso escucharon los apóstoles las palabras de Jesús?; ¿cómo responder a estas preguntas si el texto no dice nada?

a) Algunas opiniones

Ante tales cuestiones o interrogantes, nuestra respuesta debe ir guiada por una actitud un tanto prudente, ya que no podemos contestar de cualquier modo y está en juego el sentido y fin de esta escena. R. Bultmann dice que se trata de un relato totalmente legendario y M. Goguel lo define como un relato alegórico¹³. Una postura interesante puede ser la que adopta R. Schnackenburg¹⁴, quien relata la influencia de la comunidad primitiva en el relato.

Ante tales posiciones, se puede decir que un estudio atento aportaría que la vivencia de Jesús en este drama no podía ser una invención, ya que la pena y el sufrimiento del Hijo del hombre dejaron una huella no fácil de borrar para toda aquella persona que tenga cierta sensibilidad respecto al dolor o sufrimiento. La pregunta sería: ¿de dónde podemos deducir esta impresión? La solución la encontramos tanto en el elemento descriptivo como en las mismas palabras de Jesús, puesto que nos sitúa muy cerca de los hechos originales e insinúa algo que trasciende el relato mismo. ¿Por qué se dice que Jesús, a diferencia de los mártires, que aceptaron la muerte con serenidad, «empezó a afligirse y a angustiarse»? ¿Por qué toma consigo a Pedro, Santiago y Juan? ¿Por qué dice: «entristecida está mi alma hasta la muerte»? ¿Cuál es el cáliz que debe ser apartado? ¿Por qué manda Jesús a sus discípulos que estén en vela? ¿Cuál es el significado de la hora.¹⁵

Estas son algunas de las cuestiones que suscita este relato sorprendente. Por tanto, podemos decir que dista mucho de reflejar intenciones doctrinales posteriores y más bien, ¿por qué no pensar que cuando llegó a escribir Marcos ya se habían perdido muchos de sus elementos?

relato que deja tan mal a Pedro y a todos los demás discípulos sólo es concebible si depende del testimonio del mismo Pedro.» V. TAYLOR, Evangelio según san Marcos, Madrid, Cristiandad, 1980, 666.

¹² Cf. J. WARREN HOLLERAN, *The Synoptic Gethsemane, a Critical study*, 123.

¹³ «*Debate on the historicity or legendary origin of the accounts Jesus' prayer Gethsemane before his arrest is familiar. R. Bultmann has described it as originally an individual story of a through going legendary Character, and M. Goguel claimed that «le recit ne peut, tout au plus, avoir qu'une valeur symbolique».* B. SAUNDERSON, *Gethsemane; the missing Witness*, en *Revista Bíblica*, 70 (1989), 224.

¹⁴ «*Los narradores más antiguos no se preguntaron si los discípulos medio dormidos, y especialmente Pedro, pudieron percibir o escuchar algunas de las palabras de Jesús. Se sabía la angustia mortal de Jesús y también sus narraciones con el Padre, y de acuerdo con ello se formuló la oración de Jesús. En conjunto la narración se formó mucho después y se insertó antes del Prendimiento de Jesús»* R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Marcos*, II, Barcelona, Herder, 1973, 271.

¹⁵ «*Muchos exegetas comparten la opinión de Rawnison, de que la base del relato es sin duda alguna histórica y está fuera de los límites de toda invención»* V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos*, 666.

Por lo que se refiere a lo esencial de la historia, el acontecimiento debió de tener lugar de noche, la víspera de la Pasión, inmediatamente después de la cena, en el huerto de Getsemaní, en el monte de los Olivos. Según los datos que conocemos por los evangelios, debía ser este huerto propiedad de algún discípulo o amigo de Jesús, ya que Jesús, según costumbre¹⁶, se reunía allí muchas veces con sus discípulos¹⁷. Ahora Jesús se aparta de sus discípulos para orar al Padre; así lo había hecho al comienzo de su vida pública retirándose al desierto; era el momento clave de comprometerse con el anuncio del Reino de Dios¹⁸, y lo hace al caer de la noche, antes de entrar en las tinieblas del ficticio fracaso. La pasión es la prueba última.

b) ¿Qué nos dicen los evangelios¹⁹?

Sobre este fondo, substancialmente idéntico, los relatos sinópticos son bastante diferentes.

Mientras que Mateo y Marcos siguen un esquema parecido (división de los discípulos en dos grupos, triple oración, triple retorno hacia los discípulos), Lucas presenta un relato más sencillo y hasta ignora la confesión que hace Jesús de su miedo y su tristeza. Como podemos ver, nos situamos ante dos presentaciones diferentes; sin embargo, cuando se escriben obras acerca de la vida de Jesús, se suelen combinar las diversas presentaciones con la esperanza de obtener un relato completo, tarea no fácil de hecho, lo cual puede dar lugar a una versión un tanto ficticia. Démonos cuenta que nos movemos en el campo de un mensaje concreto y un estilo propio.

Lucas enmarca la oración de Jesús en una doble invitación a orar para no caer en el poder de la tentación, indicando con ello cuál es el objetivo de su relato. Por su parte, Mateo y Marcos, mediante la triple oración y el triple retorno hacia los discípulos, parecen sistematizar un mensaje distinto; si Marcos parece encontrar un significado en el sueño de los discípulos, que Jesús constata por tres veces, Mateo confiere a la oración continuada un significado intencional.

También Juan evoca la turbación de Jesús ante la hora que ha llegado. Por tanto, los cuatro evangelistas han querido presentar la actitud de Jesús ante su muerte inminente.

c) Conclusión

Nos parece segura la historicidad en sentido amplio del episodio. Jesús experimentó la angustia y el desgarró entre su condición humana y sus más íntimos deseos, y el destino que le sobreviene. Esto no quiere decir que haya que entender las narraciones en sí como históricamente seguras. La forma de contar esta experiencia no necesariamente es histórica²⁰.

¹⁶ Cf. Lc 21, 37.

¹⁷ Cf. Jn 18, 2.

¹⁸ Cf. Mc 1, 13-35.

¹⁹ Cf. X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid, Cristiandad, 1982, 116-117.

²⁰ «Discutir la historicidad de las narraciones evangélicas significa discutir los fundamentos mismos del cristianismo». Cf. A. FEUILLET, *El significado fundamental de la agonía en Getsemaní. Teología de la Cruz*, 130.

A un acontecimiento histórico apuntan Getsemaní, nombre de lugar y apresamiento de Jesús, ligado a ese lugar. Si el maestro pasó allí su última noche, es fidedigno el recuerdo de una oración intensa en la sospecha anticipada de su destino. Si pasamos a los detalles, veremos que la oración y el relato fueron orquestados teológicamente, como veremos en el estudio que haremos después de cada uno de los textos²¹.

Aunque no se pudiera estar cierto de cada una de las palabras, y aunque se sienta en estos textos un perfil pedagógico y sintético, nos encontramos con que el fondo de la narración demuestra ser una experiencia ciertamente vivida. También hay quien ha dicho que esta narración ha sido inventada o se trataba de una mera leyenda. ¿Pero cómo atreverse a inventar una escena tan impresionante para la fe, como el pavor de Jesús ante la muerte? Si tal escena ha sido narrada, ha tenido que ser verdadera. Para confirmarlo está aquel pasaje de la carta a los Hebreos, donde el autor parece que hace ciertamente alusión a la agonía de Jesús cuando dice que Cristo es sacerdote eterno: «*El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas a quien podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen*» (Hb 5, 7-9). Son palabras que no nos atreveríamos a proferir por cuenta propia: «*Llegado a la perfección*». Claro que Jesús era perfecto desde su nacimiento, pero por ser nuestro hermano mayor pasó por nuestros caminos y quiso ser tentado, no como nosotros por el pecado interior, sino por la seducción exterior, por el deseo legítimo de escapar de la muerte. Pero quiso escogerla por nosotros. Ha podido «*experimentar la obediencia*» para responder a su Padre: «*no sea lo que yo quiero sino lo que quieras Tú*». Por esto la humillación del Señor es inmensa²².

¿Acaso es ficción que el mismo Hijo de Dios se haga débil como el resto de los hombres y se humille como nadie? De este modo podemos decir que:

«No se puede negar que estas narraciones tienen un núcleo histórico, ya que es completamente inverosímil que la comunidad primitiva haya inventado escenas (se refiere también a las tentaciones) aparentemente tan contradictorias con el señorío del Resucitado, que se proclama en Pascua. De hecho, estas perícopas han sido *crux interpretum* en la historia de la reflexión cristiana»²³.

2) Problemas acerca de la composición de la escena (Tradición)

Una vez que hemos intentado definir la historicidad del relato, nos enfrentamos ahora con la composición de la escena, la cual no está exenta de dificultades.

Si tomamos como guía el relato de Marcos, siendo éste el más antiguo según los grandes exegetas²⁴, nos encontramos que algunos de estos especialistas han sido im-

²¹ Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos, II*, Mc. 8, 27-16, 20, Salamanca, Sígueme, 1986, 309.

²² Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 35.

²³ B. FORTE, *En memoria del salvador*, Salamanca, Sígueme, 1997, 31-32.

²⁴ Cf. J. M. CASCIARO-J. M. MONFORTE, *Jesucristo, salvador de la humanidad*, Pamplona, EUNSA, 1996, 326.

presionados por el hecho de que la agonía de Getsemaní aparece de modo ordenada y que apenas se la puede «tocar» sin lograr dañarla o estropearla.

a) *Diversos métodos de investigación*

De hecho, los que consideran que la presente narración es una creación de Marcos a partir de tradiciones diferentes, acentúan el excesivo dramatismo que crea Marcos en su narración. Hay otros que utilizan el método de la concordancia como medio de hallar un posible indicador de antigüedad. Comparan a Juan con Marcos, pero piensan que Juan representa una tradición independiente de Marcos. ¿Por qué? Precisamente porque esta escena está omitida en Juan, como lo podemos comprobar en el mismo texto evangélico: 18, 1-3 presenta a Cristo cruzando del Cedrón al huerto e inmediatamente viene el arresto. Si queremos conseguir el mismo efecto, tendríamos que unir en Marcos los versículos del 14, 26 al 14, 32 y estos al 14, 43 omitiendo el resto de los versillos. De Lucas, tras largas discusiones, se dice que se inspiró en una fuente independiente que compite con Marcos en antigüedad y, de hecho, se ve que su narración es más corta²⁵.

Finalmente, si usamos como guía la cohesión interna de Marcos vemos un notable número de duplicados o repeticiones (sobre todo en los vv. 35 y 36). Ante obvias repeticiones y algunas incongruencias de Marcos, algunos exegetas han creído encontrarse ante la fusión de dos tradiciones distintas: una cristológica y otra parenética²⁶. El tema central de la primera sería la llegada de la hora y la angustia de Jesús, y su objetivo mostrar quién es Jesús; todo el peso de la narración recaería sobre la oración, en cuanto que desvelaría la lucha íntima de Jesús frente al designio del Padre. En la segunda, en cambio, se centraría en los discípulos y el mandato de vigilancia; pretendería indicar a los cristianos el modo de superar la prueba. La oración quedaría reducida a un simple modelo de oración cristiana: que recuerde el discípulo que sólo en la oración puede superar la prueba²⁷.

b) *Factores que han de ser propios de la primitiva tradición*

Sabemos por el estilo de Marcos que muestra cierta inclinación a la creación de dobles²⁸ (Getsemaní/Monte de los Olivos; Discípulos/Pedro, Santiago y Juan, etc...) dentro de su mismo evangelio. ¿Cuál es nuestro punto de referencia? Uno lo podemos tomar de los testimonios del Nuevo Testamento que contienen elementos de la escena de Getsemaní.

²⁵ Cf. R. BROWN, *The Death of Messiah*, I, Nueva York, Doubleday, 1994, 219.

²⁶ Entre los que adoptan este enfoque están K. G. Khun, Léon-Dufour y Lescow. Resulta muy interesante el estudio realizado por R. Brown en *Death of Messiah*, I, 222-223, en el que se critican diversos estudios presentados por otros exegetas (Linneman, Schenke y Mohn).

²⁷ Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 16.

²⁸ «Are Peter, James, and John a doublet of the body of the disciple, since really the group has to be mentioned for Jesus to call these individuals out? Is it the proximity of the two references that creates the impression of duplication? The triplie going, praying, and coming back (which is not reported fully in Mark) has to be broken down in order to find doublets. Moreover, a biblical style where synonymous parallelism of Hebrew poetry makes elegant to say the same thing twice in different words weakens the value of composition. In particular, Mark shows a penchant throught the Gospel for doublets of various types» Cf. R. BROWN, *The Death of Messiah*, I, 224.

Encontramos en Marcos, Juan y en la carta a los Hebreos²⁹ tres testimonios diferentes de una tradición, en la que resuena esa oración angustiosa del Hijo al Padre para que lo libre de la muerte ya muy próxima. Los tres, con diferente vocabulario, relatan esta angustia. La carta a los Hebreos no especifica el momento preciso de cuándo oró de este modo; Juan sí tiene un material paralelo al relato de Marcos esparcido por los capítulos 12, 14, 18; Marcos tiene esta misma oración en 14, 32-42 y también una oración salmodiando en la cruz (15, 34). El tema del cáliz está situado en el lugar del arresto tanto para Juan como para Marcos. Para ambos el contexto es el de la lucha escatológica con el mal. Sin embargo, en la escena de Marcos encontramos elementos que no se encuentran en Juan de manera unitaria pero que sí están presentes en una escena al final de su ministerio público (12, 23.27-29). En cuanto a la «hora» vemos que se hace presente y comienza a resonar el salmo 42, 6-7 manifestando Jesús que su alma está muy triste y turbada³⁰.

En ambas tradiciones, aunque de distintos modos, refleja la asimilación de esta plegaria en las primitivas formas de oración cristiana, por ejemplo, el Padre nuestro. Se oyen repetidos los siguientes temas: *Abbá* (Marcos), *Padre* (Marcos y Juan), *Hágase tu voluntad* (adaptado en Marcos), *Santificado sea tu nombre* (Juan), *No nos dejes caer en la tentación* (Marcos)³¹.

Si hemos prestado atención, hemos captado que los mismos temas están en diferentes lugares en ambos evangelistas. Esto implica que la antigua tradición o tradiciones las redactaron en el lugar que lo creyeron oportuno y de modo verosímil lo pudieron insertar los dos evangelistas donde lo juzgaron mejor. Esto nos conduce a que la oración de Jesús expresada en esta escena no contenía en sí un tiempo o lugar determinado. Otra aportación interesante puede ser que la influencia del salmo 42 y de la primitiva oración cristiana hayan sido expresadas diferentemente en cada tradición, es decir, en la de Juan y en la de Marcos y, por eso, probablemente es anterior a la formación de ambas³².

c) Resumen

«Estas tradiciones han sido recogidas y más o menos combinadas entre sí por los evangelistas que, según su temperamento, insisten sobre tal o cual aspecto del misterio»³³.

²⁹ No nos vamos a extender ahora en la carta a los Hebreos sino que hablaré principalmente de Juan y de Marcos.

³⁰ «The agreement of the three such witnesses would establish the antiquity of the tradition, not necessarily its historicity». «Obviously Christian writers have made a positive lesson of the scene, but would they have created such awareness for the sake of a lesson that they can only draw tortuously from it? If it was embarrassing, why does Matt tone down Mark's account, and why does Luke completely bowdlerize it? Why does Hebrews betray awareness of tension between being God's Son crying out to be saved from the death? As I showed outsiders did not read it has a triumph and Christian preachers have been embarrassed by it». Cf. R. BROWN, *The Death of Messiah*, I, 224, nota 12.

³¹ Cf. *Ibid.*, 225.

³² Cf. *Ibid.*, 226.

³³ P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 34.

Realmente es difícil llegar en este relato a su origen³⁴, pero sí podemos asumir que los primeros cristianos tenían una tradición de que antes de morir Jesús luchó orando frente a su destino. No sabemos si retuvieron las mismas palabras que él usó y casi estamos seguros de que no lo hicieron. Pero entendieron su oración en términos como la hora o el cáliz, que en la tradición de sus dichos había usado para describir su destino en el plan de Dios. Desarrollaron la tradición de la oración a la luz de los salmos y de sus propias oraciones, las cuales fueron asociadas con el modo de orar de Jesús, como vemos reflejado en esta escena de Getsemaní. Cada evangelista, y su tradición antes de ellos, conocieron diferentes formas de aquella tradición y cada uno la desarrolló de diferente modo.

«Estas diferentes presentaciones, lejos de contradecirse, se enriquecen mutuamente. Hay aquí un misterio inconcebible e inefable: el Hijo del hombre, el Hijo de Dios hecho hombre, sufre ante su Padre y acepta la muerte»³⁵.

Hasta aquí no ha aparecido nada acerca del papel de los discípulos. Antes habíamos hablado del tema de la hora, la angustia, el cáliz, la voluntad de Dios en contraste con lo que expresa Jesús, pero habíamos descuidado la importancia de los discípulos. ¿Qué podemos decir de ellos relacionados con la Tradición? Hebreos y san Juan no hablan de ellos, lo cual contrasta con Marcos, quien da una cierta relevancia al papel de los discípulos en dicho relato. Jesús aparece abandonado por los discípulos en esta escena. ¿Fue la reacción de los discípulos parte de una tradición general más primitiva? ¿Surgió de la interacción entre la oración y el contexto donde Marcos (o sus antecesores) colocaron esta plegaria³⁶?

La idea parenética es obvia en lo que pertenece a los discípulos; se nos está dando casi una lección parabólica. La naturaleza parabólica del material se confirma por las íntimas similitudes con la parábola escatológica de Marcos 13, 34-37, con sus mandatos de vigilar (tres veces) y no dormirse porque el Maestro puede venir más de una vez.

3) Escándalo sobre el contenido de la escena

Si hemos hablado anteriormente de la polémica suscitada entorno a la historicidad y a la tradición no es menor el impacto surgido de esta escena. Del huerto de los Olivos surge «otro» Dios, otra imagen de Dios, bien distinta, contraria incluso a lo que los antiguos entendían por un Dios o por un sabio, lo contrario de lo que los modernos presentamos como un genio o un superhombre.

El Jesús de los evangelios es alguien que va hundiéndose en la realidad del hombre, hasta asumirla en toda su plenitud, en la agonía del huerto y en la muerte que llega:

«Efectivamente; jamás escritor alguno hizo descender tan hondo a su

³⁴ «No es posible afirmar la unicidad de la tradición, pero resulta extremadamente difícil descomponerla, como prueban cada uno de los esfuerzos». Cf. J. GNILKA, *El evangelio según Marcos*, II, 309.

³⁵ P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 34.

³⁶ Cf. R. BROWN, *The death of Messiah*, I, 227.

campeón y menos si veía en él a un Dios. Esta imagen de un Dios temblando, empavorecido, tratando de huir de la muerte, mendigando ayuda, es algo que ni la imaginación más calenturienta hubiera podido soñar»³⁷.

Los paganos greco-romanos un poco cultos tendrían conocimiento de la muerte de Sócrates descrita por Platón. ¿Por qué fijarnos en la figura de Sócrates? Precisamente porque encontramos en este hombre una fácil comparación con Cristo en su actitud respecto a la muerte, lo cual es muy significativo para nosotros ya que marca un modo de ver y sentir la vida³⁸. Sin embargo, nos separaremos de él cuando abordemos la actitud de Jesús en Getsemaní.

Los dos, Sócrates y Jesús, son condenados a muerte porque con su verdad han molestado. La razón de su condena es la absoluta fidelidad a su misión. Ninguno de los dos ha tratado de eludir la condena huyendo. En este sentido puede decirse que su muerte ha sido algo totalmente libre. Pero el problema es ¿cómo enfoca cada uno su muerte o en qué contexto se están moviendo?

a) Muerte de Sócrates

«Al tiempo tendió la copa a Sócrates. Y él la cogió, y con cuánta serenidad, Equécrates, sin ningún estremecimiento y sin inmutarse en su color ni en su cara...»³⁹.

Sócrates acepta la muerte bebiendo el veneno con absoluta tranquilidad, sin ruegos apasionados para que se le perdonara. Aceptó su destino animando noblemente a sus seguidores a no entristecerse⁴⁰, ya que él iba a un mundo de perfecta verdad, belleza y bondad, cuyas sombras se vislumbran aquí abajo.

b) Posible objeción

Los admiradores de Sócrates no tendrían conocimiento de la objeción judeo-cristiana de que su tranquilidad estaba basada en una errónea concepción de la vida puesto que consideraba su existencia en un mundo de sombras. Esto significaba estar muy lejos del mundo de los absolutos. Sócrates, por tanto, estaba viviendo aprisionado en este mundo.

³⁷ J. L. MARTÍN DESCALZO, *Vida y Misterio de Jesús de Nazaret*, III, Salamanca, Sígueme, 1986², 204.

³⁸ «Sócrates y Jesús, como realidad histórica, han ascendido a la categoría de paradigmas, como en los tiempos arcaicos los hubo para el mito y la poesía. Presentan ellos en concreto la plasticidad humana en las figuras como Gilgamés, Job, el siervo de Dios del Deutero-Isaías y los héroes de la tragedia griega se contempló míticamente. Los aspectos universales del mito- vivir es sufrir, obrar es superar el sufrimiento, pero todo obrar grande fracasa- en Sócrates y Jesús se exhiben concretamente. Ambos han conmovido y elevado como nadie, Sócrates como filósofo que se estrella contra el mundo y Jesús como hombre que tal como es no tiene cabida en el mundo, que no está atado sino a Dios». Cf. K. Jaspers, *Los grandes filósofos. Consideraciones de los hombres decisivos*, Madrid, Tecnos, 1996², 236.

³⁹ PLATÓN, *Diálogos*, III. *Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1992, 140.

⁴⁰ «Se opone a que se lamenten los amigos. «Corresponde irse en un piadoso silencio. Callad, pues, y conteneos». Pues busca comunión en el ámbito sereno de lo verdadero; los lamentos no unen. Con palabras amables despidе a su mujer Janipa. Está ya más allá de los ayes y de los lloros». Cf. K. Jaspers, *Los grandes filósofos*, 126.

c) ¿Qué significaba la muerte⁴¹?

Consiguientemente, los oyentes o lectores imbuidos de los ideales platónico-socráticos podrían reaccionar despectivamente ante la representación que hace Marcos y Mateo de Jesús en Getsemaní. Jesús se muestra muy turbado y preocupado, postrado en tierra y rogando a Dios que lo libere de la muerte. Otra reacción podría ser la de aquellos que adoptan una actitud bíblica primitiva al ver en la muerte un enemigo que destruye todo lo que es bueno en la vida y que deja una existencia tenebrosa en el Sheol. También encontramos otra manera de entender la muerte a finales del A.T., la cual se nos presenta como un modo más positivo (apocalipsis de Isaías, Daniel, Macabeos), pero la muerte sigue siendo un enemigo, aun cuando Dios capacite para sobrellevarla⁴². Ante esto, ¿no estará de fondo la concepción judía de la muerte que representa Cristo en esta escena?

Con todo, aun argumentando con lo que venimos diciendo, esta manera de concebir la muerte en el pueblo judío causaría problemas. Encontramos ejemplos en el A.T. en el que la muerte es afrontada con suma serenidad, es el caso de los mártires macabeos⁴³.

«Eleazar, prefiriendo una muerte honrosa a una vida infame, marchaba voluntariamente al suplicio del apaleamiento, después de escupir todo, que es como deben proceder los que tienen valentía para rechazar los alimentos que no es lícito probar aun por amor a la vida» (2 Mac 6, 19-20).

«Dejando a los jóvenes un ejemplo noble al morir generosamente con ánimo y nobleza por las leyes venerables y santas» (2 Mac 6, 28).

d) Posibles reacciones

«¿Por qué, pues, se queja y lamenta y ruega que pase por él de largo el miedo de la muerte, diciendo poco más o menos: ¡Oh Padre, si pudiera pasar de largo este cáliz!?»⁴⁴.

Celso ve en el Getsemaní el modo de atacar la divinidad de Jesús⁴⁵, pero será Orí-

⁴¹ G. Von Rad presenta una exposición acerca de la mentalidad semita entorno a este tema de la muerte. Una visión muy interesante es que para Israel el dominio de la muerte se extendía muy adentro en la región de los vivos. Debilidad, enfermedad, cautiverio y opresión del enemigo son ya una especie de muerte. La muerte podía ser causa de muchas pruebas para Israel, pero nunca llegó a ser el problema que amenazara los fundamentos de su fe. Se la concebía más como una pregunta dirigida al hombre que a Dios, pues, debido a la idea de la acción fatal, todas las perturbaciones de la vida, todas las enfermedades eran una verdadera sacudida para el interesado. Los sufrimientos conducían así directamente a la penitencia y a un examen con Dios, en cuya alteración se sospechaba su causa. El hombre se veía interrogado por su sufrimiento. Cf. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Salamanca, Sígueme, 1972, 473-478.

⁴² Cf. R. BROWN, *The death of Messiah*, I, 217.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 217.

⁴⁴ Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, II, Madrid, BAC, 1967, 131.

⁴⁵ «Orígenes no se entretiene en refutar errores, pero accede a la petición de Ambrosio, su protector, y nos da la obra apologética *Contra Celso*. Este, portavoz, de la sabiduría griega, reducía el cristianismo a una manifestación cultural, como aportación ética a la sociedad, pero incomparable a la filosofía griega. No admitía en el judaísmo ni en el cristianismo valor divino de revelación, negaba la divinidad de Jesucristo

genes quien se encargue de responder esta cuestión; éste dirá que Celso ha falseado la frase evangélica y omite lo que está inmediatamente escrito después: «*no como yo quiero, sino como quieras Tú*». De este modo se pone de manifiesto la aceptación de la voluntad del Padre y su propia grandeza de alma⁴⁶. Podríamos encontrar otros ejemplos (Porfirio, Juliano), que atacan este modo de sentir de Jesús.

Conclusión

El pasaje puede decirse que ha creado un conjunto de habladurías entre los teólogos y los predicadores. Estos intentan justificar la oración de Jesús frente a la hora o el cáliz diciendo que Jesús no está realmente pidiendo ser librado de la muerte ni está pensando en su propio sufrimiento sino en todos los pecados del mundo⁴⁷.

Para un griego o un romano, un sabio es la imagen del desapego perfecto, de la impasibilidad ante el dolor. Sin embargo, la grandeza de Jesús está en que no teme la turbación frente a la muerte. Superar o esconder la propia turbación para mostrarse sereno y digno es un ideal griego. El ideal del hombre bíblico, en cambio, está en no romper la relación con Dios, que continúa siendo Padre incluso en la turbación. La de Jesús es una acogida dolorosa en la verdad⁴⁸. El ideal griego es el dominio de sí; el bíblico la fidelidad a Dios. Jesús mantiene la mirada seria y realista sobre la muerte y, al mismo tiempo, encuentra la libertad y, por tanto, la dignidad frente a ella⁴⁹.

«Dicho por un creyente, esto puede parecer paradójico: El ideal es Sócrates, no Jesús. Sin embargo, mi Dios es Jesús. Sócrates es el héroe, la excepción, no todo hombre. En Getsemaní, en cambio, Jesús es cada hombre. Sócrates muere como querríamos morir. Jesús como de hecho se muere»⁵⁰.

4) Contexto del relato

a) La Pasión

El relato está encuadrado dentro del contexto de la Pasión y Muerte. Los intérpretes están generalmente de acuerdo en que esta parte de la tradición evangélica fue la primera en adquirir una estructura fija. Ninguna otra etapa de la vida de Jesús se narra con tanto detalle o con un acuerdo tan estrecho entre las fuentes⁵¹.

y ridiculizaba los evangelios». Cf. Teodoro Martín en Orígenes, *Exhortación al martirio, Sobre la oración*, Salamaca, Sígueme, 1991, 13.

⁴⁶ Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, II, 131.

⁴⁷ Cf. R. BROWN, *The Death of Messiah*, I, 218.

⁴⁸ Cf. X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, 119.

⁴⁹ Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 62.

⁵⁰ *Ibid.*, 63.

⁵¹ Cf. J. A. FITZMYER, *Comentario bíblico San Jerónimo*, III, Nuevo Testamento, I, Madrid, Cristiandad, 1971, 277.

En los cuatro evangelios la historia de la Pasión es un relato continuado. Coinciden en lo fundamental. Presentan también pasajes propios, que se complementan entre sí, tanto por los datos exclusivos que aportan como por los matices de enfoque teológico peculiar de cada evangelista. Los más parecidos entre sí son los relatos de Marcos y de Mateo. Lucas se aparta un tanto de ellos y todavía más se distancia Juan. Los evangelios son como cuatro cuadros del mismo objeto, vistos desde ángulos diversos, pero que, tomados en su conjunto, proporcionan una visión más completa que cada uno por separado⁵².

b) Contexto próximo

b1) Marcos y Mateo

El capítulo 14 de Marcos y 26 de Mateo, en los que está presente este episodio de la *agonía de Getsemaní*, tienen el mismo desarrollo o secuencia. En anteriores capítulos se ven encuentros hostiles, discusiones, palabras admonitorias y anuncios de presente y futura destrucción que han señalado la venida de Jesús a Jerusalén.

Faltando dos días para la celebración de la Pascua, los sumos sacerdotes y los letrados buscaban apoderarse de Jesús con una estratagema y darle muerte. Pero esto no se podía llevar a cabo durante las fiestas, puesto que se podía amotinar el pueblo (Mc 14, 1-2; Mt 26, 1-5). Mientras tanto, en Betania (Mc 14, 3-9; Mt 26, 6-13) una mujer derrama un frasco de mirra sobre la cabeza de Jesús. Algunos discípulos consideraron un «despilfarro»; sin embargo Jesús reprende a los discípulos porque la mujer ha hecho una «buena obra conmigo». Jesús interpreta la actuación como una preparación de su sepultura. El acto de auténtica justicia de esta mujer será recordado porque representa una unción y ha actuado con fe sincera⁵³.

Los lectores se dan cuenta así, de que el mismo Jesús insinúa de modo implícito que los esfuerzos de la autoridades por matarle lograrán su propósito. Esto viene confirmado, cuando Judas, uno de los doce, se dirigió a los sumos sacerdotes y les facilita su maquinación ofreciéndose a entregar a Jesús.

El relato de la Cena continúa y eleva el presagio e inminencia de la muerte de Jesús. Con todo, a pesar de la mala interpretación que hacen los doce de la unción realizada por la mujer con mirra y del hecho de que uno de ellos le iba a entregar, Jesús muestra el deseo de comer la Última Cena o Cena Pascual con ellos. Comparte con ellos el pan y el vino relacionados simbólicamente con su muerte.

b2) Lucas

El capítulo 22 de Lucas guarda bastante relación con Mateo y Marcos. Tiene, en

⁵² Cf. J. M. CASCIARO-J. M. MONFORTE, *Jesucristo, salvador de la Humanidad*, 326.

⁵³ «En los dos personajes se oponen el homenaje amoroso y la traición interesada, derroche y codicia. En primer lugar expresa el afecto a su persona, «conmigo». En el texto aludido (Cf. Dt 15, 1-11) se dice que, por el egoísmo de unos habrá pobreza en Israel; mientras que la mujer muestra la generosidad del amor (6, 22-23). Segundo, el gesto es una unción sepulcral anticipada; como tal lo recibe Jesús en vida, consciente de su muerte próxima. Tercero, el gesto conservará para siempre un valor eclesial: su recuerdo será ejemplar (Prov 22, 9)». L. A. Schökel, *Comentario al evangelio según Mateo*, 26, 6-16, *Biblia del Peregrino*, Bilbao, EGA-Mensajero, 1995, 1732.

parte, una secuencia semejante a la de los evangelistas anteriores y vemos que hay un período de hostilidad que acoge la llegada de Jesús a Jerusalén⁵⁴.

Lucas abre el capítulo con la cercanía de la Pascua y con los sumos sacerdotes y letrados que buscan cómo acabar con él. Sin embargo, no hay un episodio intermedio como el de la unción de Betania, sino que Judas entra en escena inmediatamente ofreciéndose para entregar a Jesús (Lc 22, 1-6). Después, como en Marcos y Mateo, en el día de los Ácidos, Jesús envía a sus discípulos a la ciudad para preparar la Cena Pascual en una habitación que se encuentra en el piso superior (Lc 22, 7-13). Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con los apóstoles.

El relato lucano de la Última Cena (22, 14-38) es tres veces más largo que el de Marcos y el de Mateo. Encontramos en este evangelista una variación importante y es que la eucaristía precede al anuncio del que lo va a entregar. Después encontramos las predicciones acerca de los discípulos y de Pedro (Lc 22, 24-34). Sin embargo, Marcos y Mateo colocan este episodio como transición para llegar al Monte de los Olivos.

Las predicciones de Lucas tienen un tono más optimista, de forma que el diálogo que se establece en la cena refleja una visión más triunfal de lo que va a suceder. Los discípulos se sentarán en los tronos del reino de Jesús y Simón Pedro será quien vuelva y fortalezca a sus hermanos.

Finalmente (Lc 22, 35-38), cuando ya nos acercamos a nuestro texto, Lucas está queriendo decir a través de un lenguaje simbólico que los discípulos deben prepararse para las dificultades que se aproximan. Jesús es considerado como un malhechor. La respuesta de los discípulos, de que tienen dos espadas, prepara a los lectores para lo que va a suceder en la escena del Prendimiento en el Monte de los Olivos (22, 49-50).

b3) Juan

Los preliminares de Juan a nuestro relato son más complejos. Jesús ha venido a Jerusalén o a sus alrededores muchas veces (2, 13; 5, 1; 7, 10; 11, 7; 12, 1). En estas visitas encontramos de forma esparcida acontecimientos semejantes a los que los sinópticos colocan en la única venida de Jesús a Jerusalén, en los dos días anteriores a la Pascua. Vemos la sesión presidida por Caifás (Jn 11, 45-53), que tiene lugar una semana antes de la Pascua (12, 1); en la sesión se pone de manifiesto el alcance de las señales de Cristo, como es el caso de la resurrección de Lázaro. Esto implica la capacidad de atracción de Jesús. Los sumos sacerdotes y los fariseos ven en estas señales el peligro de que la gente crea en Él y los romanos destruyan el templo y la nación. Esto justifica que Jesús deba morir.

Después, en Betania, seis días antes de la Pascua (Jn 12, 1-8), María, la hermana de Lázaro, usa mirra para ungir los pies de Jesús; Judas protesta, pero Jesús responde que ella lo guardaba para el día de su sepultura. En 12, 20-36 la venida de algunos griegos indica a Jesús que ha llegado la hora de que el Hijo del Hombre sea glorificado; su

⁵⁴ Cf. Lc 19, 28-29. Si comienza aquí, notamos que Lucas tiene dos capítulos y medio de actividad de Jesús en Jerusalén.

alma está turbada, pero rehusa pedir al Padre que lo libre de esta hora.

La Última Cena comienza en 13, 1 con Jesús conociendo que ha llegado la hora de que pase de este mundo al Padre y se extiende cinco capítulos 13-18. En este espacio nos encontramos con el anuncio de la iniquidad de Judas (cf. Jn 13, 10-11; 18-19). Pero no encontramos las palabras eucarísticas. También vemos el anuncio de la negación de Pedro (13, 36-38) y dichos referentes al destino de los discípulos (16, 1.32), tales como se van a «escandalizar» y «dispersar». Al igual que ocurría en Lucas, están situados dentro de la Cena.

c) Contexto inmediato: Mt 26, 31-35/Mc 14, 27-31/Lc 22, 31-38/Jn 13, 36-38

Terminada la Cena Pascual y habiendo cantado el himno final (uno de los salmos del Hallel: el 118) en acción de gracias por la liberación de Egipto, salieron camino del monte de los Olivos⁵⁵.

A continuación Mateo-Marcos narran la predicción de la conducta de los apóstoles aquella noche. La perspectiva literaria de Marcos y Mateo harían pensar que ésta era su situación cronológica; pero en Lucas y Juan estas predicciones aparecen situadas literariamente en el cenáculo. En realidad Lucas sólo trae explícitamente la predicción de la negación de Pedro, aunque alude y supone la predicción de la suerte de los apóstoles (Lc 22, 31.32b). Juan vincula la protesta de Pedro a otro giro de la conversación de Cristo, lo cual sugiere que Mateo y Marcos han utilizado un contexto lógico⁵⁶

En este pasaje evangélico, teniendo en cuenta los cuatro evangelistas, se distinguen claramente dos predicciones que hace Jesucristo.

c1) Predicción de la conducta de los apóstoles: Mt 26, 31-32/Mc 14, 27-28/ Lc 22, 31a.35-38

Jesucristo predice abiertamente a sus apóstoles que él será para «todos ellos» en esta noche motivo de tropiezo, escándalo para su permanencia con él. Pues «todos» los discípulos le abandonaran y huirán (Mt 26, 56). Pero si les anuncia la huida en esta noche, también les predice su nueva reunión con él, que será en Galilea (Mt 26, 32), como también después de la resurrección se lo anuncia el ángel (Mc 16, 7). Dos versículos más adelante, Mt-Mc hacen ver que todos los apóstoles, ante este anuncio de Cristo, le juraron la más absoluta fidelidad, incluso dando su vida por no abandonarle y seguirle hasta la muerte (Mt 26, 35b; Mc 14, 31).

c2) Predicción explícita que hace de la conducta de Pedro: Mt 26, 35-36/Mc 14, 29-31/Lc 22, 31-34/Jn 13, 36-38

La predicción de Jesús a Pedro de que, en aquella misma noche, habría de negarle varias veces, es recogida por los cuatro evangelios. Mateo-Marcos presentan la escena

⁵⁵ San Juan omite que se dirigen a Getsemaní, pero precisa mejor que los sinópticos que era un huerto, y lo sitúa al otro lado del torrente Cedrón (18, 1).

⁵⁶ M. DE TUYA, *Del cenáculo al calvario. Estudio sobre la Pasión de Jesucristo*, Salamanca, San Esteban, 1962, 278.

de protesta de valentía de Pedro por seguir al Maestro, lo que le traerá la profecía de su triple negación, como una réplica a él, acaso por iniciarla antes que los otros apóstoles, ya que, según Marcos y Mateo, estos «decían lo mismo» (Mt 26, 35; Mc 14, 31b), o por haberla insistido y resaltado más que los otros, dada la vehemencia de su carácter.

En cambio Lucas y Juan lo presentan, literariamente, en otra perspectiva. Lucas lo introduce súbitamente como un aviso en un pasaje de gran importancia. Juan vincula esta intervención de Pedro a las palabras de Cristo en las que habla de su desaparición, su muerte, adonde ellos no podían seguirle (Jn 13, 33). Pedro le contesta que le seguirá hasta «con la vida», pero la respuesta de Jesús ante tal alarde es: «¿darás tu vida por mí?»; entonces es cuando Jesús le predice la triple negación (Jn 13, 38). Lucas nos ofrece la predicción de las negaciones de Pedro (Lc 22, 31-34) y la gran prueba que se les acerca a los apóstoles (Lc 22, 35-38). La figura de Pedro aparece como aquel que fracasa en un principio ante la tentación de Satanás, pero este fracaso no es total, ya que Jesús ha rezado por él para que su fe no decaiga. Pedro negará a Jesús tres veces, pero será quien confirme a todos los demás cuando él se convierta. La función de Pedro, después de la partida de Cristo, será la de mantener sólidamente a sus hermanos en la fe. Unos versículos más adelante Cristo va a dar a sus apóstoles con una pintura hiperbólica el cambio de situación que les aguarda en adelante, a causa de su doctrina y su fidelidad a él. Ante este anuncio de prepararse, le responden que tienen allí «dos espadas».

c3) Conclusión

Resulta muy útil el estudio de las predicciones. Quizá hubiera sido mejor haberlas dedicado un espacio mayor o un estudio más profundo. Pero lo que realmente interesa es ofrecer una visión panorámica para poder entender nuestros relatos de la agonía de Getsemaní. Si hemos observado un poco, podemos notar que el tema de las predicciones se encuentra en distintos lugares dentro de los mismos evangelistas. De hecho, Mateo y Marcos lo sitúan como una escena a parte después de la Última Cena; sin embargo, Juan y Lucas lo sitúan dentro del Cenáculo⁵⁷.

Ante esta divergencia, la pregunta sería: ¿cuál es su contexto cronológico? Según Manuel De Tuya, Marcos y Mateo recurrieron a un procedimiento evangélico muy conocido, dos situaciones distintas en una: el anuncio del abandono por los apóstoles y la predicción de la negación de Pedro. Esto significaba la creación de un contexto lógico por parte de ambos evangelistas. Mateo presenta esta escena con una expresión muy usual en él que es el «entonces». Esta partícula, más que el sentido de una precisión histórica, expresa el valor de una soldadura literaria. En Marcos dicha escena ni tan siquiera es introducida literariamente por fórmula alguna.

La coincidencia independiente de Lucas y Juan de situar estas escenas en el Cenáculo parece ser el contexto cronológico más apropiado puesto que Juan es muy cuidadoso a la hora de precisar las circunstancias o los datos concretos.

R. Brown señala que el modo de proceder de Mateo y Marcos es muy comprensible.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 277.

Ambos evangelistas no encontraban en la Última Cena una introducción que pudiera preparar al lector para entender lo que iba a suceder en el Getsemaní. Marcos, del que depende Mateo, está ofreciendo un mensaje esperanzador basado en el fracaso de los más famosos seguidores de Jesús y una segunda oportunidad para todos ellos. Probablemente, Marcos tenía en mente a todos que se pudieran desanimar y poner en peligro su fe acerca del modo de morir Jesús en la cruz⁵⁸.

II. ESTUDIO SINÓPTICO DE LOS TEXTOS EN SÍ MISMOS⁵⁹

1. Marcos 14, 32-42

a) Texto

³²Van a una propiedad, cuyo nombre es Getsemaní, y dice a sus discípulos: «Sentaos aquí, mientras yo hago oración». ³³Toma consigo a Pedro, Santiago y Juan, y comenzó a sentir pavor y angustia. ³⁴Y les dice: «Mi alma está triste hasta el punto de morir; quedaos aquí y velad». ³⁵Y adelantándose un poco, caía en tierra y suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora. ³⁶Y decía: «¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras Tú». ³⁷Viene entonces y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: «Simón, ¿duermes?, ¿ni una hora has podido velar? ³⁸Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil». ³⁹Y alejándose de nuevo, oró diciendo las mismas palabras. ⁴⁰Volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados; ellos no sabían qué contestarle. ⁴¹Viene por tercera vez y les dice: «Ahora ya podéis dormir y descansar. Basta ya. Llegó la hora. Mirad que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. ⁴²¡Levantaos! ¡vámonos! Mirad, el que me va a entregar está cerca».

b) Características literarias

b1) Sintaxis y tiempos verbales

Resulta desconcertante la narración de Marcos en cuanto a la simplicidad con que se nos muestra en el relato: encontramos dieciséis frases alineadas una tras otra y unidas por una simple «y» (καί) paratáctica. No hay subordinación de ningún tipo⁶⁰.

Los verbos alternan el presente histórico (παραλαμβάνει, λέγει, ἔρχεται, εὐρίσκει), algún aoristo (εὔρεν), el imperfecto (ἐπιπτεν, ἔλεγεν, προσήχετο, ἦσαν, ἦ δεισαν) y algunos imperativos (μείνατε, γρηγορεῖτε). El presente histórico (y también

⁵⁸ Cf. R. BROWN, *The death of Messiah*, I, 140-141.

⁵⁹ Traducción tomada de la *Biblia de Jerusalén*.

⁶⁰ «In 14, 26.27.30 we have already encountered the frequent use of the «and» connective (coordinating kai); and this feature continues throughout the Marcan prayer scene with a frequency greater than in the accounts of Matt and Luke together. Although Taylor and Blackwoud attribute it to semitic influence, the «kai» usage is probably popular Greek narrative style and has no special significance». R. Brown, *The death of Messiah*, I, 150.

el aoristo) puntualiza la acción, la recoge y, en cierto sentido, la cierra. El imperfecto, en cambio, la extiende, subrayando la duración y la repetición. El presente histórico registra y hace inmediatos los hechos; el imperfecto, sin embargo, los describe⁶¹.

Una lectura atenta a estos matices hace que los detalles de la escena adquieran su justo relieve, unos en primer plano, otros como en el trasfondo. Si seguimos, por ejemplo, las huellas del verbo «decir», en seguida percibimos cinco breves intervenciones: cuatro dirigidas a los discípulos; la quinta, en el centro, dirigida al Padre. Las dirigidas a los discípulos se introducen con el verbo «decir» en presente. En cambio, la oración al Padre se introduce con el imperfecto «decía». La oración de Jesús salta así al primer plano, hecha con continuidad y repetición. Jesús repitió su oración varias veces⁶².

Tampoco pueden pasar desapercibidos los imperativos, los cuales poseen un valor propio. En 14, 34 se lee: «*Quedaos aquí y velad*». El primer «*quedaos*» es un imperativo aoristo de verbos durativos, que llevan en sí mismos la noción de acción continuada e indica una acción puntual; el segundo «*velad*», es un imperativo presente e indica continuidad⁶³.

b2) Movimiento de la narración

La perícopa está totalmente marcada por Jesús como su sujeto. Si prescindimos de v. 32a, los discípulos son sujeto de la acción sólo en 40b, al que se puede calificar de redaccional. El venir, ir, nuevo retorno de Jesús, etc., confieren dramatismo interno al relato. Los verbos destacados son: orar (cuatro veces), velar (tres veces) y dormir (cuatro veces). Orar, velar y dormir establecen el contraste entre Jesús y los discípulos. La acción tiene en cuenta la regla de la triplicidad, pero en las repeticiones segunda y tercera la descripción es más sobria⁶⁴.

Son muchos los detalles que podemos percibir en este relato. No puede pasar desapercibido el hecho de que algunas cosas se repiten dos veces. Dos veces dice Jesús a sus discípulos que esperen (14, 32.34) y dos veces se transmite también la plegaria al Padre (14, 35-36): la primera en estilo indirecto; la segunda, en directo. También la «*entrega*» de Jesús se repite dos veces (14, 41-42): primero con el verbo en pasiva «*es entregado*» y luego con una expresión en activa «*el que me entrega*»⁶⁵.

b3) Personajes

Los personajes que aparecen en la narración son muchos: todos los discípulos, los tres predilectos, Judas que se acerca para entregar a Jesús, los pecadores a los que Jesús es entregado. En la penumbra, invisible y silencioso, pero muy presente, está el Padre a quien se dirige Jesús⁶⁶.

⁶¹ Cf. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemaní*. (Mc. 14,32-42; Mt. 26, 36-46; Lc. 22,39-46), Zürich, PAS-V, 1972, 28.

⁶² Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 18.

⁶³ Cf. R. BROWN, *The Death of Messiah*, I, 156.

⁶⁴ Cf. J. GNILKA, *El evangelio según Marcos*, II, 302.

⁶⁵ Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 19.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 19.

c) Estructura

c1) Introducción

Sobre lo leído acerca de este relato y por lo que hemos señalado anteriormente en las características literarias, podemos entresacar una estructura. Algunos autores hablan de varias estructuras, como es el caso de B. Maggioni. Sin embargo, hay quienes optan por una sola estructura, como R. Brown o X. León-Dufour. Ante tales presentaciones, podemos pensar en una fusión de todas ellas, pero quizá sea un tanto peligroso y podamos perder gran parte del significado aunque todas son muy ilustrativas e incluso se complementan. No obstante, intentaremos dar una visión global.

c2) Claves para la estructura

La estructura de esta escena se fundamenta en el movimiento de la narración⁶⁷.

Encontramos en el relato dos relaciones fundamentales: la primera es Jesús y los discípulos; la segunda Jesús y el Padre. Estas relaciones implican un movimiento horizontal, constituido por la relación Jesús y los discípulos, y un movimiento vertical, constituido por la relación Jesús y el Padre.

¿Cómo podemos explicar estos movimientos? A través del estudio de las relaciones⁶⁸

Primera relación: Jesús y los discípulos

- 1 El personaje central es Jesús, pero siempre está en compañía de sus discípulos. Nuestro episodio no puede, pues, leerse prescindiendo de los discípulos aunque es Jesús quien lleva la iniciativa y toma la palabra.
- 2 En la relación Jesús y los discípulos se da una conjunción y una separación. Jesús llega con los discípulos, luego les deja, después vuelve otra vez hacia ellos y se separa de nuevo para volver luego a su lado. Este movimiento de reunión y separación es interrumpido por confidencias y oraciones, exhortaciones o reproches.
- 3 Se da un contraste entre «ir a» y «quedarse en». Jesús se desplaza sin cesar, mientras que los discípulos permanecen quietos. Así lo vemos cuando llega el traidor y los soldados. Jesús sale a su encuentro mientras que los discípulos, levantándose por orden suya, se desplazan o más bien se disponen a huir.
- 4 La oposición «velar/dormir» ocupa el tiempo que transcurre entre los movimientos de conjunción y de disyunción. Jesús manda a los discípulos que se queden y oren. El movimiento espacial se ordena así a una actitud de comunión en la vigilancia. Pero Jesús comprueba que, en vez de velar, los discípulos duermen. A la separación en el espacio corresponde la no presencia espiritual de los discípulos, la soledad en la que se encuentra Jesús. Por tanto, la oposición velar/dormir no caracteriza sólo la actitud de los discípulos, sino que califica la relación de Jesús con ellos. Jesús vela

⁶⁷ Cf. F. MARTIN, *Literary Theory, philosophy of history and exegesis*, en *Thomist*, 52 (1988), 582-587.

⁶⁸ X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, 124-128.

y ora mientras que los discípulos duermen.

- 5 Orar/entrar en la tentación. Se menciona la tentación en el momento en que Jesús, después de orar él, manda a los discípulos que lo hagan. Esto implica que hay que hacer algo más que velar. Jesús tiene motivos para decirles eso basándose en su encuentro con el cáliz.

Segunda relación: Jesús con el Padre

Los anteriores contrastes, o mejor dicho binomios, apuntaban a que Jesús se encontraba solo y abandonado por los discípulos. Sin embargo, no está solo porque surge otro personaje tras la invocación «Abbá», por medio de la que Jesús ora. La relación que mantiene con su Padre contrasta con la anterior, como ahora vamos a ver.

- 1 La relación Jesús/Padre se expresa claramente en la oración de apartar el cáliz, que manifiesta la oposición de las dos voluntades. Esta oposición se resuelve en una petición positiva de ayuda y de presencia en el seno mismo de la soledad con que lo rodea la hora terrible. Este es el binomio cáliz/oración.
- 2 Otro binomio muy significativo es el cáliz/turbación. El cáliz que ha de beber, la hora por la que ha de pasar es lo que suscita en Jesús una reacción de abatimiento; es la presencia del cáliz lo que provoca la confidencia de Jesús y la necesidad de orar.
- 3 Un tercer binomio encarna en cierto modo la oposición anterior: de pie/en tierra. Esta oposición se pone de relieve por el contraste Jesús-discípulos: mientras los discípulos duermen (tendidos en el suelo), Jesús se encuentra postrado con el rostro en tierra (en un sentido totalmente diferente), o bien en pie para reprender a los discípulos o para decirles que se levanten.
- 4 El binomio palabra/silencio muestra el desaliento de Jesús. Jesús habla, pero el Padre calla. Igual que ocurre con los discípulos, le ocurre a Jesús con el Padre del que no oye ninguna respuesta a su oración; el cáliz sigue siendo ofrecido. Pero él permanece vuelto hacia el Padre, mientras que los discípulos, por medio de su no oración y sueño expresan su separación de Dios.
- 5 Otra clave importante de lectura es la construcción de las frases. La confesión de tristeza (14, 34) que hace Jesús, va precedida, en estilo indirecto, por una enunciación similar (14, 36); la oración de Jesús está también precedida, en estilo indirecto, por un resumen en el que la hora equivale a la copa⁶⁹.
- 6 Es muy significativa la estructura ternaria. La triple plegaria de Jesús resalta su insistencia y dramática. El triple sueño de los discípulos muestra una total incapacidad de comprenderle; el triple ir y venir de Jesús, su incontrolable inquietud⁷⁰.

c3) Estructura

Habiendo encontrado estas relaciones estamos ya en disposición de elaborar una

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 131.

⁷⁰ Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 19.

posible estructura. Estas relaciones implican el doble movimiento (vertical y horizontal), pero no en el sentido meramente físico, que también lo hay, sino en el nivel del encuentro de un yo con un tú, bien sea Jesús con los discípulos o Jesús con el Padre. Nos movemos, por tanto, en el campo de la intimidad y la alteridad.

El relato está regido por una estructura de entrecruzamiento de la relación horizontal Jesús/discípulos con la relación vertical Jesús/Padre. Las dos relaciones se entrecruzan e incluso se superponen, o mejor, la primera repercute en la segunda, la simboliza. Marcos se basa en la relación Jesús/discípulos, que es la más resaltada en su relato.

En el punto de arranque se encuentra el cáliz, que se presenta como el rostro del Padre y suscita la turbación de Jesús. Esta turbación lleva a Jesús a separarse de sus discípulos sin perder por eso el contacto con ellos. La no aceptación por parte del Padre de la petición que hace Jesús adquiere cuerpo en el silencio y la no presencia de los discípulos, que se dejan llevar por el sueño.

El punto último de este entrecruzamiento es el suelo en el que Jesús cae oponiéndose al «de pie» final, que simboliza a la vez la muerte y la resurrección futura

Primera parte: características

En la primera parte de la escena, se señala que Jesús y sus discípulos van a una finca cuyo nombre es Getsemaní. A continuación Jesús toma a Pedro, Santiago y Juan. A éstos les muestra su aflicción y angustia, que inmediatamente le conduce a separarse de los discípulos y orar al Padre, cayendo postrado ante la dramática hora que se le presenta.

Podemos observar el desdoblamiento del grupo de los discípulos; por un lado los que se quedan y por otro los tres privilegiados, que son propiamente los sometidos a la prueba de la vigilancia. Se subraya también su debilidad y la tristeza de Jesús queda reforzada; en lugar de velar, duermen, sobre todo Pedro.

Segunda parte: características

En la segunda parte de la escena vemos que Jesús regresa tres veces a sus discípulos tras su oración. La oración constituye el punto nuclear. Nos ayuda a articular la reacción de Jesús frente a su destino así como el modo de reaccionar de sus discípulos.

Aquí vemos el triple movimiento de ir y venir de Jesús. Este artificio ayuda a captar el deseo de comunión de Jesús con sus discípulos y a la vez el fracaso de su deseo, y, de este modo a comprender la separación afectiva.

La oración de Jesús⁷¹, que constituye el punto clave de interpretación, la podemos estructurar en tres tiempos:

⁷¹ La formulación de la oración de Jesús se entiende mejor si se la sitúa dentro de la costumbre judía, que aconsejaba a los moribundos proclamar ante todo: «Dios puede todo» añadiendo, «Yo no querría morir, Señor» y, finalmente, «pero estoy dispuesto». Cf. X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, 131. Nuestro autor sigue el estudio realizado por D. Daube, *A prayer Pattern in Judaism*, en *Studia Evangelica*, (1959), 539-545.

a) *«Todo es posible para ti»*⁷².

b) *«Aparta de mí ese cáliz»*⁷³.

c) *«Sin embargo, no se haga lo que yo quiero, sino como tú quieres»*.

Subdivisión

Podemos subdividir la perícopa en cuatro pequeñas secciones, que nos van ayudar a profundizar en el relato:

1 v. 32-34: *Llegada a Getsemaní y selección de los tres.*

2 v. 35-36: *Plegaria de Jesús al Padre.*

3 v. 37-38: *Primer retorno y conversación con Pedro y los discípulos.*

4 v. 39-42: *Jesús regresa a sus discípulos por segunda y tercera vez.*

d) Análisis del relato

d1) Llegada a Getsemaní y selección de los tres v.32-34

«Van a una propiedad, cuyo nombre es Getsemaní» (14, 32a).

Jesús y los discípulos llegan juntos a Getsemaní. «Van», es decir, todos, Jesús y los suyos. No se hace distinción entre Jesús y sus apóstoles. Se califica a Getsemaní como χωρίον, lo que corresponde a términos de lugar, término municipal, distrito, terreno o propiedad rústica. Es más fiable la última significación. Jn 18, 1 habla de un huerto (jardín). Hay que situar Getsemaní en el monte de los Olivos (Jn 18, 1; al otro lado del torrente Cedrón). Varias etimologías se han propuesto para este nombre de Γεθσημανι. La más verosímil es «gat shemanim» que significa «lagar de aceite»⁷⁴.

«Sentaos aquí mientras yo hago oración» (14, 32b).

En el evangelio de Marcos no es la primera vez que Jesús se aparta de sus discípulos para orar en soledad (1, 35; 6, 46). La novedad está en que, después de separarse, les pide repetidamente que le acompañen; es la primera vez en que su oración a solas se expresa en palabras⁷⁵.

«Y toma consigo a Pedro, Santiago y Juan» (14, 33a).

Marcos ya ha referido este comportamiento en otras dos ocasiones (5, 37-43; 9, 2-10)⁷⁶. Son los tres apóstoles favoritos, escogidos ya como testigos de la resurrección de

⁷² Gn 18, 14; Job 42, 2; Zac 8, 6; Lc 1, 37.

⁷³ Encontramos una referencia en Nm 5, 12-28 donde se habla de una prueba por la que hay que pasar.

⁷⁴ J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, II, 303.

⁷⁵ Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 20.

⁷⁶ Son variadas las interpretaciones que se hacen respecto a la primacía de estas tres escenas. J. Gnllka subraya

la hija de Jairo y de la Transfiguración⁷⁷. De ordinario, el evangelio nos cuenta que Jesús oraba completamente solo, apartado, en la montaña. Aquí toma tres testigos a causa del singular relieve de su oración. Es menester que los apóstoles, por lo menos los tres privilegiados, hayan asistido al último combate de su maestro y tomado en parte en cuanto sea posible, en aceptar con él, como compañeros, la cruz que se presenta⁷⁸.

Una cuestión que puede suscitar este versículo es: ¿por qué aparecen los tres discípulos predilectos? Es difícil responder o encontrar una respuesta segura. No sabemos si la mención de Pedro, Santiago y Juan es una creación del propio Marcos o procede de una fuente anterior o incluso si es algo histórico. Lo que sí se puede decir es que los tres discípulos tienen un papel importante en la narración de Marcos. Pedro, Santiago y Juan vieron a Jesús actuar con pleno poder en la resurrección de la hija de Jairo (5, 41-42). En 9, 7 oyen una voz desde la nube que dice «Este es mi Hijo amado, escuchadlo». A continuación, unos versículos más adelante, Jesús les dice: «El Hijo del hombre tiene que padecer mucho y ser despreciado». Sin embargo, el contexto ahora es bastante distinto. Ya no se nos muestra un Jesús como el de las escenas anteriores, sino un Jesús débil, que pide ser librado del cáliz por el que tiene que pasar. La figura de Pedro puede estar recordando aquel texto de que él nunca le fallaría (14, 29). Ahora, Pedro no va a aguantar velando una hora. La presencia de Santiago y Juan también es importante porque en el fondo está resonando el texto en el que Jesús les pregunta: «¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber?» (10, 35.38). Entonces, le respondieron que sí eran capaces, pero se muestran débiles. La posible respuesta a nuestra cuestión es que Marcos quiere poner de manifiesto que los tres predilectos ni entendieron la gloria de Jesús ni ahora su angustia⁷⁹.

«y comenzó a sentir pavor y angustia» (14, 33b).

La frase *καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν* es una de las afirmaciones más importantes del evangelio de Marcos. Ambos infinitivos expresan los sentimientos más fuertes y profundos⁸⁰.

Las dos palabras griegas son muy fuertes y expresivas. La primera *ἐκθαμβεῖσθαι*⁸¹

que, para Marcos, la revelación en Getsemaní es una especie de contrapeso a la revelación sobre el monte o en la casa de Jairo. Sin embargo Brown muestra que lo realmente común a estas escenas no es la revelación, sino el hecho de que los tres elegidos son testigos. Nosotros debemos inclinarnos por un término medio, es decir, se resalta el aspecto de revelación de la divinidad o gloria de Jesús y el aspecto de testigos de los tres predilectos. Cf. R. Brown, *The Death of Messiah*, I, 152.

⁷⁷ «Nuestro episodio tiene tres cosas en común con la escena de la Transfiguración (9, 2-10); la elección de los tres discípulos predilectos, Pedro como portavoz y representante del grupo y la observación de que «no sabían qué responder». Pero hay también grandes diferencias: en la transfiguración el Padre habla, mientras aquí permanece en silencio; en la transfiguración Jesús se muestra glorioso y divino, aquí profundamente humano». Cf. B. Maggioni, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 20.

⁷⁸ P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 22.

⁷⁹ Cf. R. BROWN, *The Death of Messiah*, I, 152.

⁸⁰ Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, 668.

⁸¹ *ἐκθαμβεῖσθαι* sólo es conocido en el N.T. por Marcos; y en los LXX sólo aparece en Eclo 30, 9. «Il Cristo di fronte al Padre che sta per percuoterlo è colto da quello spavento e terrore che pur riflettendosi anche esternamente, ne attanagliano lo spirito e le forze. Tradurremo quindi con angustiarsi grandemente.» M. GALLIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 32.

significa «estar atónito», «lleno de estupor»; aquí el terror proviene del estupor, como si Jesús se encontrara y se sintiera de golpe ante la muerte; se podría pensar que lo tendría asumido porque ya había mostrado conocimiento de lo que le iba a suceder (14, 20.24.27), pero quizá no lo había sentido tan de cerca. Es la muerte inminente: el pavor que experimenta es como el estupor de la naturaleza humana. La segunda ἀδημονεῖν⁸² es también muy expresiva. Dícese del hombre desamparado, desorientado, amenazado por un acontecimiento próximo que lo agita en su aflicción. Vemos a Jesús en su naturaleza humana, probando lo que todo hombre conoce, la angustia de la muerte, pero con sensibilidad excepcional y ante una muerte excepcional también. Jesús quiere pasar por esa condición para sufrir la última palabra⁸³.

«Mi alma está triste hasta el punto de morir» (14, 34a).

La angustia interior, que se apodera de él, le lleva a comunicársela a los discípulos con unas palabras que recuerdan la suma tristeza de Jesús (Περίλυπός) y que aluden Sal 42, 5.6.11; 43, 5; 116, 3; pero van más allá de las palabras. Añaden hasta la muerte⁸⁴ (ἕως θανάτου) apoyándose en Jn 4, 9. La adición ἕως θανάτου denota una pena que amenaza la vida misma⁸⁵. Da a entender el mayor grado posible de tristeza, una congoja tan profunda, que el corazón quiere romperse⁸⁶.

¿Cuál es la causa o el motivo de la angustia de Jesús? Realmente no se indica el motivo, pero se habla el lenguaje de los salmos de padecimiento (Sal 22, 15; 31, 10; 39, 13; 43, 2.5; 55, 2-6; 116, 10-15). Es un lenguaje que jamás permite entrever un caso con perfiles biográficos, individuales, estos salmos pusieron a disposición una serie de plegarias de lamentación en las que puede reconocerse a quien se ve en la estrechez y la miseria⁸⁷.

Se ha tratado de ver el motivo de la angustia con varias explicaciones⁸⁸. No se dice directamente el motivo de tanta angustia. Se trasluce en la oración (14, 35), donde se habla de la «hora» y de «cáliz». Se trata, sin duda, de la Pasión y de la hora de la cruz, como luego se dice abiertamente (14, 41). Algunos teólogos piensan que la angustia

⁸² ἀδημονεῖν: el origen de esta palabra no parece ser muy claro. Significa estar separado del pueblo, después horrorizarse. Este término es utilizado en el griego clásico en Aquila (Job 18, 20), por Símmaco en el Sal 61, 3 y en los Papiros. Cf. V. Taylor, *El evangelio según san Marcos*, 668.

⁸³ Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 22.

⁸⁴ Cf. J. GNILKA, *Evangelio según san Marcos*, II, 304.

⁸⁵ Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, 369.

⁸⁶ Cf. J. SCHMID, *El evangelio según san Marcos*, Barcelona, Herder, 1967, 394.

⁸⁷ Cf. J. GNILKA, *Evangelio según san Marcos*, II, 304.

⁸⁸ «Chi vede la causa dell'angoscia nell'ira di Dio che si abbatte sul Cristo; chi si limita a vederla nel fatto che nella sua morte si realizza il giudizio divino sul peccato o il castigo. Altri, più concretamente la vedono nell'orrore che Cristo prova della Passione e della Croce; altri ancora, tenendo presente la continua decisione di Cristo di soffrire e dare la sua vita, scorgono il motivo dell'angoscia nella paura di morire nel Getsemani, prima di arrivare alla Croce. Vi sono infine quelle opinioni che più da vicino toccano il sentimento e che identificano la causa dell'angoscia nella fuga dei discepoli, segno dell'insuccesso della sua opera, nel rigetto da parte degli uomini e nella riprovazione del popolo eletto». Cf. M. Gallizzi, *Gesù nel Getsemani*, 73-74.

de Jesús no se debía a la Pasión y a la muerte, sino a su conciencia del pecado del mundo. Este aspecto no aparece de ningún modo aquí o, al menos, de forma tan clara. Otros teólogos prefieren ver en esta escena la figura del Siervo sufriente (Is 53, 1).

«Quedaos aquí y velad» (14, 34b).

Los tiempos verbales (μείνατε γρηγορεῖτε) distinguen entre la acción puntual y la actitud permanente⁸⁹. Jesús anima a los tres discípulos para que perseveren y velen. El saber a los discípulos junto a él le proporciona cierto consuelo. Por eso ha tomado a los tres consigo. Los tres discípulos deben velar allí donde están y ser testigos de su angustia⁹⁰.

En esta invitación a la vigilancia algunos exegetas ven una referencia a Ex 12, 42, donde la pascua se denomina «noche de vela por el Señor». Lo que aquí impresiona es el silencio de los discípulos, Jesús les revela su estado de ánimo y ellos no dicen nada: ni una palabra, ni una reacción. La soledad de Jesús es total⁹¹.

d2) Plegaria de Jesús al Padre vv.35-36

«Y adelantándose un poco, caía en tierra y suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora» (14, 35).

Jesús se aleja ahora de los discípulos, aunque no mucho (καὶ προελθὼν μικρόν). El adverbio griego se usa aquí en el sentido de distancia; en 14, 70 tiene un matiz temporal. Jesús quiere estar solo en la oración. Ya desde el A.T. se conoce la separación entre el que ora y sus más allegados (Abrahán, Gn 22, 5; Moisés, Ex 19, 3; el profeta: Jer 15, 17), así como los gestos sumisos de oración arrojándose al suelo (Abrahán, Gn 17, 3; Lc, 17, 16). En nuestra narración Jesús no es ya el taumaturgo ante el cual se postran los hombres, sino el hombre que en su debilidad suplica al Padre. Getsemaní es el momento en el que Jesús está de parte del hombre que implora, no de parte de Dios que escucha.

Es preciso subrayar el imperfecto προσήύχeto. Este elocuente imperfecto indica una acción que se prolonga. El verbo traducido como por «suplicaba» quiere reproducir exactamente el griego de Marcos, con su estilo rudo. La prosternación en tierra es también cosa notable y rara. En ninguna otra parte vemos a Jesús postrarse en tierra y esta actitud denota un estado de languidez, de abatimiento de la naturaleza humana. El hombre bíblico, de fe profunda y al mismo tiempo de gran humanidad, experimenta el ansia y el miedo, se cuestiona y se lamenta, pero siempre delante de Dios. Jesús está atemorizado, pero está ante el Padre.

«y suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora» (14, 35b).

⁸⁹ Esta actitud viene marcada por el verbo γρηγορέω que significa en primer lugar no dormir. Y, así, Jesús, en el monte de los Olivos, exhorta a tres de sus discípulos a permanecer despiertos con él. Este sentido figurado de permanecer vigilantes predomina muchísimo en el N.T. Marcos lo utiliza en seis ocasiones. Cf. Baltz, Horst-Schneider, Gerhard, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca, Sígueme, 1998, 802.

⁹⁰ Cf. J. SCHMID, *El evangelio según san Marcos*, 394.

⁹¹ Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 21.

Es peculiar del relato de Marcos que el evangelista exprese en primer lugar el núcleo de la oración en estilo indirecto y después (v. 36) en estilo directo, con lo que se asegura la atención del lector⁹².

El punto clave de interpretación va a ser qué quiere decir «aquella hora» (ἡ ὥρα). Esta «Hora», con mayúscula, que conocemos por san Juan, es el momento escogido por Dios para el advenimiento de la Pasión. Jesús pide que esta hora pase, es decir, que no venga sobre él, que no la tenga que vivir⁹³. La hora no es un momento cualquiera, un instante que discurra como los demás. Abarca las dimensiones de algo decisivo, de necesidad y cumplimiento; es el tiempo previsto, preparado y marcado por una necesidad divina; es el tiempo conclusivo, que abarca una historia, una vida o una misión, revelando un resultado final y, por tanto, su sentido. Para Jesús, la hora es el cumplimiento de su destino mesiánico⁹⁴. Pero parece un cumplimiento a la inversa; no un éxito, sino un fracaso. De hecho, «es entregado en manos de los pecadores» (14, 41).

¿Qué uso hace Marcos de la hora? Hay división de opiniones; unos señalan el matiz escatológico, sin embargo, hay otros que lo niegan⁹⁵. Si queremos responder acertadamente a tal cuestión tendremos que mirar al resto del evangelio. De hecho, si acudimos a 13, 33, aparece este carácter escatológico en la invitación a estar vigilantes porque se ignora el momento de la Parusía⁹⁶. También debemos recordar aquellas alusiones en las que Jesús predice la muerte del Hijo del hombre dentro del plan divino, relacionado esto de alguna forma con la llegada del Reino (13, 32). La idea de que la hora de Getsemaní es escatológica aparece reforzada con el enfrentamiento de Jesús con Satanás o con todo aquello que se opone a lo que es el Reino de Dios (1, 13.23.32.39; 4, 15; 5, 8; 6, 7.13; 7, 25). Encontramos otros textos especialmente significativos: en 3, 22-27 se pone de manifiesto una acusación gravísima que intenta desacreditar toda la actividad de Jesús declarándolo agente del rival, es decir, de Satanás. Satanás tiene sus agentes, sus instrumentos, su morada y servidores, cierta libertad de acción. Jesús es más fuerte que él: lo atará y lo despojará, cuando él sea atado (15, 1). Otro texto significativo es 8, 31-33 donde el plan de Dios para el Mesías, conduce por la pasión a la gloria. El plan rival (Satán=rival) excluye la pasión y sólo acepta el triunfo del Mesías. Pedro se coloca enfrente, con mirada y mentalidad «humanas»,

⁹² Ha habido ciertas discusiones acerca de estos dos versículos. Hay quienes piensan que estos dos versículos proceden de una tradición anterior y luego Marcos los combinó o que Marcos sólo encontró un versículo y el otro lo añadió como un comentario. Nosotros nos inclinamos por la idea que refleja Taylor o el mismo Brown que concluye: «In any case, as in vv.33-34, the repetitiveness of 35-36 is effective narrative style, impressing readers with seiousness of Jesus' pligh». Cf. R. Brown, *The Death of Messiah*, I, 166.

⁹³ «Jesús en su naturaleza humana puede pedir y pide a Dios que le evite este sufrimiento. Miremos los hechos tales cuales son, porque esa es la verdad; Jesús triunfará sobre ese tirón de la naturaleza, mas esa naturaleza está en él. No; no hagamos de Jesús una apariencia, una persona que en todo, desde su nacimiento hasta su muerte, hace apariencia de huir, apariencia de preguntar, apariencia... Jesús ha vivido como nosotros, con todo lo que comporta su naturaleza humana; siendo Dios, es verdaderamente hombre; y al ser hombre, desea escapar de la muerte y se lo pide al Padre si es posible». P. Benoit, *Pasión y Resurrección del Señor*, 23.

⁹⁴ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica, Hora*, Barcelona, Herder, 1993¹⁶, 398.

⁹⁵ Los que apoyan el carácter escatológico son: Feldmeier, Grundman, Philips, Schrage, Taylor; entre los que lo niegan tenemos a Kelber, Khun, Linnemann y Mohn.

⁹⁶ Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, 244.

y se atreve a reprochar a Jesús con la intención de alejarle de su destino, pero Jesús piensa «como Dios» y «reprocha» a Pedro. Otro punto de referencia es que Jesús interpretará la hora en términos de que el Hijo del hombre será entregado en manos de los pecadores (14, 41). Esto nos lleva a ver que Marcos enfoca la muerte de Jesús dentro de la hora y la muerte es parte de la lucha con los pecadores, siendo éste un aspecto de la llegada del Reino. Por tanto, Marcos está presentando un momento que es al mismo tiempo histórico y escatológico.

«Y decía: ¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa» (14, 36a).

Esta vez Jesús no habla de la hora sino del «cáliz». Es un término bíblico para indicar una prueba, un destino doloroso (Is 51, 17; Jr 25, 15-16; 51, 7; Ez 23, 33; Sal 75, 9). En el A.T. la metáfora del cáliz se utilizaba casi siempre para indicar el tiempo de la ira divina, esto es del castigo. Así está también en el apocalipsis de Juan (14, 10; 16, 19).

La metáfora del cáliz (ποτήριον) ha aparecido ya dos veces en el evangelio de Marcos: en la respuesta de Jesús a los hijos del Zebedeo (10, 38-39) y en la institución de la Cena (14, 23). En ambos casos se trata del cáliz de su pasión. Sin embargo, hay una diferencia entre los pasajes citados y el de Getsemaní. Allí Jesús habla de su cáliz con serenidad y está dispuesto a asumirlo de las manos de Dios y a ofrecerlo a los hombres; aquí, en cambio, pide que le sea quitado. En nuestra narración la metáfora mantiene toda su carga de sufrimiento, pero no de castigo. Hay otra interpretación en la que debido a la intensidad de la oración indica que se refiere a algo más, y no hay por qué excluir la idea del castigo divino del pecado, a condición de que se admita que Jesús no es objeto personal de la ira⁹⁷. El sufrimiento de Jesús es mesiánico. Jesús sufre como Hijo del hombre (8, 31; 10, 45) y, por tanto, se expone voluntariamente al juicio que recae sobre sus manos. Sería ajeno al espíritu de Jesús pedir que se apartase de él el cáliz si éste no fuera más que un cáliz de sufrimiento y de muerte personal. La oración sugiere que tuvo que aprender que llevar el pecado implicaba la necesidad del sufrimiento redentor⁹⁸. También ha habido otra interpretación que ha intentado defender, a través de otros textos (Ex 32, 10-14; 2 Re 20, 1-6; 2 Sm 15, 25-26; 1 Mac 3, 58-60), que no es irreverente que el mismo Jesús pida cambiar este destino. ¿Por qué? Porque resulta que en todos estos casos la oración no significa en ningún momento rebelión sino confianza en el amor de Dios y en su justicia⁹⁹.

Notemos también la palabra «Abbá» (Padre) tan sorprendente¹⁰⁰. Es el único texto

⁹⁷ En nuestro modo de ver nos parece un tanto arriesgada esta interpretación debido a que se ha querido traer a colación los textos de Gal 3, 13 ó 2 Co 5, 21. Realmente no tenemos evidencia que las ideas de Pablo fueran conocidas por Marcos e incluso tales pasajes de Pablo no establecen que el mismo Jesús fuera objeto de la ira de Dios. Cf. R. Brown, *The death of Messiah*, I, 169.

⁹⁸ Cf. V. TAYLOR, *El evangelio según san Marcos*, 669.

⁹⁹ Cf. R. BROWN, *The Death of Messiah*, I, 167.

¹⁰⁰ «Abbá es, sin duda, la palabra teológicamente más densa de todo el N.T., ya que ella nos revela el misterio último de Jesús, que, al atreverse a llamar a Dios con ese término denotador de la familiaridad más absoluta, nos ha entregado su propia autoconciencia y con ello el secreto de su ser». O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid, Cristiandad, 1965, 99.

de la tradición sinóptica en el que aparece el término «Abbá» en boca de Jesús para llamar a Dios como Padre. Es curioso cómo Marcos conserva la expresión aramea seguida de la traducción griega, «Abbá, Padre» (Αββᾶ ὁ πατήρ) pero, también es significativo observar el mismo procedimiento en otros dos textos: Gal 4, 6 y Rom 8, 15. Este uso se remonta al ejemplo de Jesús, como señala con certeza la singularidad misma de este lenguaje, lo cual supone que Jesús empleó con frecuencia este término de «Padre» para dirigirse a Dios¹⁰¹. La única explicación es el afán de conservar la palabra aramea con que Jesús se dirigía a Dios como Padre.

Esta palabra procede del ámbito familiar y se usa en las relaciones de los hijos con los padres. No es sólo una palabra infantil, sino también un uso de los adultos. Es probable que ya en tiempo de Jesús se usase para dirigirse a personas de prestigio o autoridad. Lo notable del caso es que en el judaísmo palestino del tiempo no se utilizaba esta palabra para dirigirse a Dios y, al parecer, ni tan siquiera para designarle¹⁰². Debido a la sensibilidad judía habría sido una falta de respeto, y por tanto inconcebible el dirigirse a Dios con un término tan familiar. El que Jesús se atreviera a dar este paso significa algo nuevo e inaudito¹⁰³; «Abbá» es, probablemente, la más clara expresión de esa inmediatez y cercanía a Dios que le caracteriza. También el uso de esta palabra nos obliga a hablar de un elemento clave de la paternidad divina tal como Jesús la vive y la comunica, pues el «Abbá» vela por sus hijos, que en él pueden confiar plenamente; pero la figura del Padre Abbá, sobre todo en aquella sociedad, implica de forma muy señalada respeto y obediencia¹⁰⁴.

La plegaria que Jesús dirige al Padre se divide en cuatro partes:

1 Invocación «Abbá»

2 Profesión de fe «todo te es posible»

3 Súplica «aparta de mí ese cáliz»

4 Sumisión a la voluntad de Dios «no se haga como yo quiero, sino como quieres Tú»

Las tres primeras partes son comunes a todas las oraciones bíblicas; la cuarta es original y recuerda la tercera invocación del Padrenuestro (Mt 6, 10). «Abbá» expresa la gran confianza de Jesús en Dios, su profunda certeza de ser el Hijo amado y su ternura. Conmueve que esta tierna confianza permanezca intacta incluso en el momento de la prueba y del lamento¹⁰⁵. Así lo vemos en las palabras que vienen a continuación.

«Pero no sea lo que yo quiero sino lo que quieras Tú» (14, 36b).

¹⁰¹ Cf. J. JEREMÍAS, *Abbá, El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 19893, 64.

¹⁰² Cf. W. MARCHEL, *Abbá, Padre. El mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, Barcelona, Herder, 1967, 39.

¹⁰³ Cf. J. JEREMÍAS, *Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 70.

¹⁰⁴ «La familiaridad del Abbá debe apreciarse, no en oposición a respeto, sino más bien en su oposición a distancia. Abbá supone confianza y obediencia, abandono y reconocimiento de la Soberanía.» J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1995, 211.

¹⁰⁵ Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 22.

La oración es la expresión de la subordinación completa de su voluntad a la voluntad divina. Por consiguiente, no es posible constatar entre v. 35 y v. 36 una diferencia profunda en la postura de Jesús frente a la voluntad de Dios¹⁰⁶. La naturaleza humana queda colocada en su puesto y la voluntad de Dios debe dominar; y esa voluntad es que Jesús acepte beber el cáliz, que acepte entrar en su hora. Su voluntad se mantiene subordinada a la del Padre, «*obediente hasta la muerte*» (Flp 2, 8), en exacta correspondencia con la actitud que había determinado toda su anterior actividad mesiánica.

d3) .vv. 37-38: Regreso de Jesús y conversación con Pedro y los discípulos

La escena se vuelve hacia los discípulos. Jesús los encuentra dormidos. Su palabra cargada de reproche se dirige exclusivamente a Pedro, pero simbolizando el fracaso de los discípulos¹⁰⁷.

«Dice a Pedro: Simón, ¿duermes?» (14, 37).

Podemos preguntarnos: ¿por qué se dirige a Pedro? En el contexto, es una referencia retrospectiva a las palabras arrogantes pronunciadas por Pedro anteriormente (14, 29.31). También resulta curioso el uso del nombre «Simón» con el que Jesús se dirige a Pedro. Tan sólo lo ha usado Marcos en 3, 16 al narrar la institución del grupo de los doce. Algunos exegetas (Swete, Kelber) han querido ver en el nombre de «Simón» una connotación negativa, pero creemos que está fuera de lugar hacer tal observación¹⁰⁸. Seguidamente vemos cómo Jesús cuestiona a Pedro: ¿Ni una hora has podido velar? El verbo empleado en griego ἰσχύω posee dos significados¹⁰⁹: «poder» y «ser capaz de». Ambos significados ponen de manifiesto que al que estaba dispuesto a morir con Jesús le faltaba la fuerza de voluntad para mantenerse en vela una hora. El sueño deja en evidencia la debilidad de los discípulos así como su lejanía de Jesús.

«Velad y orad» (14, 38a).

Sin más explicaciones, el discurso de Jesús pasa del singular (14, 37) al plural, «velad y orad» (14, 38). Este cambio no se caracteriza por señalar un mero contraste, sino que ofrece una continuidad al relato. De este modo sus palabras no son exclusivas, sino que tienen un alcance más universal. En la exhortación a «velar» y «orar», dirigida a todos los discípulos, la perícopa alcanza su punto culminante parenético y su carácter apotegmático. «Velar» y «orar» constituyen una unidad indestructible¹¹⁰.

¹⁰⁶ Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, II, 305.

¹⁰⁷ Cf. J. DEAN KINGSBURY, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba, El Almendro, 1991, 25. Sobre Pedro como portavoz de los discípulos, Mc 8, 29-30.32-33; 9, 5-6; 10, 28; 14, 31.37-38. Sobre Pedro como figura típica de los discípulos, comparar Mc 1, 16-18 con 10, 28; 8, 29-30; 14, 29 con 14, 50; 14, 31 con 14, 54.66-72.

¹⁰⁸ Cf. R. BROWN, *The death of Messiah*, I, 195. Tenemos otros textos (Lc 22, 31; Mt 17, 25; Jn 1, 42; 21, 15.16.17) en los que aparece el nombre de Simón y no tiene un matiz negativo, y de forma más clara en Mt 16, 18; Lc 22, 34.

¹⁰⁹ Cf. V. TAYLOR, *El evangelio según san Marcos*, 671.

¹¹⁰ El dicho de «velad» y «orar» tiene sus raíces en el A.T., así lo vemos en los salmos (42, 9; 63, 7; 77, 3). Y en el Qumran (1QS 6, 7-8). También aparece en el N.T. en Lc 2, 37 y en Hch 16, 25. En nuestro texto ambas

«Para no caer en la tentación» (14, 38a).

Aparece aquí la misma idea que en el Padrenuestro¹¹¹. El término πειρασμός se entiende en el sentido de prueba¹¹², más que de tentación. Es la prueba escatológica, la gran prueba mesiánica. Son los dolores de parto de que habla la Biblia frecuentemente, crisis necesaria en la que es preciso pasar por el crisol del sufrimiento para conocer el tiempo de salvación¹¹³. Jesús habla directamente de la prueba de los discípulos, pero en realidad piensa en la suya. Jesús será el primero en atravesar esta prueba, y después han de pasarla los discípulos, pero para no sucumbir en ella es preciso velar y orar. ¿Por qué?

«El espíritu está pronto pero la carne es débil» (14, 38b).

Encontramos en esta cláusula (τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής) la explicación de lo que hemos venido comentando anteriormente. No es preciso calificar de paulinas (Rom 8, 9) estas palabras¹¹⁴, como admiten algunos comentaristas. El contraste aquí expresado es la frecuente distinción veterotestamentaria entre πνεῦμα ψ σὰρξ, es decir, entre el hombre en cuanto ser dependiente del Espíritu de Dios y en cuanto criatura frágil, sujeta a las limitaciones de la naturaleza terrena¹¹⁵. En la expresión de Jesús «la carne es débil» es el hombre, todo el hombre el que siente su flaqueza y debilidad. Esto desemboca en un deseo de querer huir. Así lo había manifestado Jesús anteriormente: «aparta de mí este cáliz», sin embargo, está el otro aspecto, «el espíritu está pronto» es el querer ser fiel a Dios: «no sea lo que yo quiero sino lo que quieras Tú». Jesús está viviendo esta tensión en sus entrañas, y por tanto, es lo que trata de decir a sus discípulos. Pedro había caído en su propia autosuficiencia en Mc 14, 29.

d4). vv.39-42: Jesús regresa a sus discípulos por segunda y tercera vez

«Y alejándose de nuevo, oró diciendo las mismas palabras» (14, 39).

Esta nueva oración está sólo indicada en Marcos por una simple alusión.

«Volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados; pero ellos no sabían qué contestarle» (14, 40).

Por segunda vez Jesús encuentra a sus apóstoles en la misma incapacidad: sus ojos no pueden más de sueño. «Sus ojos estaban cargados» es probablemente una ilustración de la debilidad de la carne (en Gn 48, 10 encontramos este aspecto) así como

palabras no quieren expresar un matiz piadoso o ascético, sino la amenaza de la prueba que se aproxima.

¹¹¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Marcos*, 275.

¹¹² Cf. J. FITZMYER, *Comentario bíblico san Jerónimo*, III, 146.

¹¹³ Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 24.

¹¹⁴ En el pensamiento griego se presentan estos conceptos como un dualismo. Sin embargo, en el A.T., σὰρξ (carne) es el hombre entero, en su fragilidad y debilidad y, sobre todo, en su insuficiencia. Se entiende el πνεῦμα (espíritu) como todo el hombre, pero no considerado en sí mismo, sino en su religación a Dios: espíritu es el hombre sostenido y consolidado por la fuerza de Dios.

¹¹⁵ Cf. V. TAYLOR, *El evangelio según san Marcos*, 672.

su ceguera espiritual¹¹⁶. Su incompreensión era tan profunda que estaban totalmente incapacitados para entender.

«Jesús viene por tercera vez y les dice: Ahora ya podéis dormir y descansar. Basta ya, llegó la hora. Mirad que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores» (14, 41).

No está exento de dificultades este versículo como así lo atestiguan muchos de los exegetas (Gnilka, Brown, Taylor, Benoit). «Jesús viene por tercera vez». No describe Marcos tampoco la tercera oración; la indica simplemente con estas palabras. Encontramos dificultades en la frase: «ahora ya podéis dormir y descansar». Aquí la traducción griega (Καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε) supone escoger entre varias. El texto griego podría entrañar una pregunta: ¿todavía dormís?; o también una consigna: «ahora, dormid» expresando una cierta ironía¹¹⁷, ya que les había sorprendido dos veces durmiendo. El problema más grande lo encontramos en las siguientes palabras: «Basta ya». Estas palabras traducen un verbo griego no fácil de entender (ἀπέχει δε ἀπέχω). Tres soluciones principales pueden ser consideradas¹¹⁸. Este verbo significa de ordinario «recibir», recibir por ejemplo una suma de dinero; entonces se le podría entender así: Judas ha recibido y tiene en este momento una suma de dinero. También tiene este verbo el sentido de «estar alejado», y significaría: Judas está lejos; «aún tenéis tiempo de dormir». La tercera solución es la que adoptan la mayoría de los exegetas y es que el verbo en cuestión puede emplearse de manera impersonal, en el sentido de «ya basta».

Ha llegado la hora que él pidió que pasara y está dispuesto a aceptarla. Acentuamos que Jesús se enfrenta a ella en plena libertad. Sería inadecuado explicar la hora simplemente como el momento de la detención o de la negación; es la hora en la que alcanza su culmen el ministerio mesiánico de Jesús¹¹⁹.

Jesús se nombra Hijo del hombre. Hay una enorme literatura en torno a este título. Destaca el uso frecuente de este título en el N.T.¹²⁰. Pero lo curioso de todo es que sólo aparece en labios de Jesús¹²¹. La última vez que lo ha empleado Marcos es en 14, 21. La introducción de este título en nuestro texto prepara a los lectores para ver

¹¹⁶ Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, II, 308.

¹¹⁷ Cf. J. SCHMID, *El evangelio según san Marcos*, 396.

¹¹⁸ Este verbo aparece en bastantes manuscritos con el añadido τὸ τέλος (ha llegado el final), pero se ha considerado que es una glosa. Cf. H. Baltz-G. Sheneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca, Sígueme, 1996, 359. Nos ofrece claridad acerca de esta expresión la interpretación: «Probablemente hay que hacer una traducción impersonal, pero no como la Vulgata: «Basta ya» (Sufficit), sino en referencia al tiempo: Ya pasó. Entonces Jesús señalaría haber conseguido, en la agonía, claridad plena acerca del camino que le señala el Padre». J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, II, 308.

¹¹⁹ Cf. V. TAYLOR, *El evangelio según san Marcos*, 673.

¹²⁰ Llama la atención su abundante uso, 82 casos, que se distribuyen así: 14 en Mc, 30 en Mt, 25 en Lc y 13 en Jn; en los sinópticos, por tanto 69. Fuera de los evangelios, estas excepciones: Hch 7, 56; Ap 1, 13; más Heb 2, 6, que cita el Sal 8, 5-7.

¹²¹ Cf. J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento I: La predicación de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 19862, 309-310; J. Mateos-F. Camacho, *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*, Córdoba, El Almendro, 16-18.

que aquella profecía se iba a cumplir. También cabe destacar que este título tanto en Marcos como en Mateo ha sido aplicado a Jesús en las predicciones de la Pasión (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33). Por tanto, esto nos indica que a Jesús le gusta tomar este título en los momentos importantes de su vida para caracterizar su misión y su destino¹²². Este título, que en este caso sólo designa a Jesús, recuerda a los discípulos dos cosas: que va a salir a la luz el odio a la plenitud humana por parte de ciertos círculos, calificados de «pecadores», y que la suerte de sus seguidores está en paralelo con la suya¹²³. Es muy interesante el paralelismo entre las dos predicciones de la Pasión y la afirmación de nuestro texto:

«El Hijo del hombre es entregado en manos de los hombres» (9, 31).

«El Hijo del hombre es entregado a los sumos sacerdotes y letrados» (10, 33).

«El Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores» (14, 41).

Si nos fijamos en este paralelismo, vemos que nuestro texto es un intermedio entre la especificidad de 10, 33 y la generalidad de 9, 31. Podemos encontrar en esto una ironía: aunque Jesús fue amigo de los pecadores (2, 15-17) ahora será entregado a sus perversas maquinaciones y también a pesar de ser el Hijo del hombre es entregado a los «hombres» y este es un mal destino¹²⁴. Finalmente podemos considerar el título Jesús «el Hijo del hombre» como una fórmula sintética de Jesús como Mesías, lugar donde va versando su concepción mesiánica trascendente y escondida, dimensión teológica y realidad humana, hombre prototipo, divinidad expresada en lo humano pues conjuga la inmanencia con la trascendencia¹²⁵, siendo desde aquí el representante escatológico y el mediador entre Dios y los hombres¹²⁶.

Otro aspecto que no podemos pasar por alto en este versículo es el verbo παραδίδωται (entregar), ya utilizado por Marcos en las predicciones que hemos comentado anteriormente y en la narración de la traición de Judas (14, 10.18.21), y que será un tema dominante en toda la pasión (14, 44; 15, 1.10.15). Su formulación en pasiva «va a ser entregado» deja entrever que el protagonista oculto es Dios; pero su siguiente formulación en activa «el que me va a entregar está cerca» (14, 42) indica claramente

¹²² Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 25.

¹²³ Cf. J. MATEOS-F. CAMACHO, *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*, 89.

¹²⁴ Podríamos preguntarnos ¿por qué constituye un mal destino la entrega en manos de los hombres y quiénes son estos «hombres» o «pecadores»? Para responder podemos tomar esta explicación: «La identificación de «ciertos hombres», enemigos del Hijo del hombre (9, 31), con los «pecadores» (14, 41), muestra que el pecado consiste en oponerse a la plenitud humana, sea uno mismo, frustrando el propio crecimiento personal, sea impidiéndola en los demás». J. Mateos-F. Camacho, *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*, 90. También encontramos otra visión de interpretar estas palabras relacionándola con la frase del Sal 35, 11: 70, 4; 81, 4 (LXX), donde el piadoso pide a Dios que tenga a bien rescatarlo de la mano del pecador o de los pecadores. Cf. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*, II, 309. Otra interpretación es que los «pecadores» no son los paganos, esto es, los romanos, sino los enemigos de Jesús, cuya acción queda así designada como pecado. Cf. J. Schmid, *El evangelio según san Marcos*, 396.

¹²⁵ Cf. J. GALOT, *¡Cristo!, ¿Tú quién eres?*, Madrid, Cete, 1982, 133-139.

¹²⁶ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1986⁶, 241ss.

que los protagonistas son también los hombres, representados en la figura de Judas.

«¡Levantaos!, ivámonos! Mirad que el que me va a entregar está cerca» (14,42).

Solamente subrayar dos aspectos: la invitación a ponerse en pie y a marchar ya, no es una llamada al seguimiento¹²⁷. A pesar de que sería necesario ahora, no puede esperarse, puesto que no habían entendido nada¹²⁸. El otro aspecto es que Jesús está ya totalmente conforme y mira sin vacilación al momento inmediato de su prendimiento. No se entrega involuntariamente a su destino, sino que quiere dar consumación a su misión como Hijo del hombre, esto es, como siervo sufriente de Dios. La angustia mortal de Jesús ha sido superada y vencida con la oración al Padre. Sereno y digno, sale al encuentro de quienes quieren prenderle y llevarle preso¹²⁹.

2. San Mateo 26, 36-46

a) Texto

³⁶Entonces va Jesús con ellos a una propiedad llamada Getsemaní, y dice a los discípulos: «Sentaos aquí, mientras voy allá a orar». ³⁷Y tomando consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a sentir tristeza y angustia. ³⁸Entonces les dice: «Mi alma está triste hasta el punto de morir; quedaos aquí y velad conmigo». ³⁹Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra, y suplicaba así: «Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras Tú». ⁴⁰Viene entonces donde los discípulos y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: «¿Conque no habéis podido velar una hora conmigo? ⁴¹Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil». ⁴²Y alejándose de nuevo, por segunda vez oró así: «Padre mío, si esta copa no puede pasar sin que yo la beba, hágase tu voluntad». ⁴³Volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados. ⁴⁴Los dejó y se fue a orar por tercera vez, repitiendo las mismas palabras. ⁴⁵Viene entonces donde los discípulos y les dice: «Ahora ya podéis dormir y descansar. Mirad, ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de pecadores. ⁴⁶¡Levantaos!, ivámonos! Mirad que el que me va a entregar está cerca».

b) Características literarias y estructura

b1) Sintaxis

Decíamos en Marcos que sorprendía la simplicidad que mostraba su relato. También hemos de decir lo mismo de Mateo, sólo que hay importantes cambios estilísticos¹³⁰.

¹²⁷ En el comienzo del evangelio (Mc 1, 38) tenía el significado de seguimiento. Sin embargo, en nuestro texto no lo tiene, ya que no habían entendido qué significaba el sufrimiento y la muerte próxima de Jesús. Será en Galilea después de la Resurrección cuando comenzarán a comprender. Cf. Mc 14, 28; 16, 7.

¹²⁸ Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, II, 309.

¹²⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Marcos*, II, 276.

¹³⁰ Cf. R. BROWN, *The Death of Messiah*, I, 150.

Sin embargo, estos cambios estilísticos se deben a motivos teológicos, que muestra con gran finura el talante de nuestro evangelista.

Si Marcos comenzaba sus frases con la conjunción paratáctica **Και**, Mateo alterna esta misma con el uso del adverbio **Τότε**, siendo este un recurso muy utilizado en todo su evangelio. Este adverbio no señala solamente un valor temporal, sino que es utilizado como soldadura literaria para ir hilando el relato¹³¹. También tiene un matiz enfático que suele introducir un discurso directo.

El movimiento de la narración viene expresado por la figura de Jesús como protagonista de la escena al igual que en Marcos. Sin embargo, Mateo acentúa su protagonismo. Él es el único sujeto en todas las frases desde el comienzo del relato hasta el final. Este mismo movimiento viene expresado por los tiempos verbales. Se alternan el presente histórico con el aoristo. La composición consta de frases breves, siguiendo la estructura un simple **και ο τότε** + verbo + complemento. Esto da a la escena un sentido de vivacidad.

Mateo pule la narración de Marcos, limando algunas de sus asperezas estilísticas; aquí y allá cambia el orden de las palabras para hacer más ágiles las frases. Introduce pequeñas precisiones para describir mejor las acciones. Así la narración gana en orden. Por ejemplo, el triple ir y venir de Jesús es más claro e incluso llena las lagunas de Marcos.

b2) Estructura

Mateo concentra el relato en la relación Jesús/Padre. Se fija más en la oración de Jesús como ámbito en el que se comprende y acepta la voluntad del Padre¹³². La persona de Jesús es central y los discípulos tienden a desaparecer¹³³. La distancia espacial entre ellos y Jesús va acentuándose¹³⁴. El sueño de los discípulos sólo sirve de contraste. El episodio es propiamente cristológico, manifestando la perfecta obediencia del Mesías. Secundariamente, esta actitud es modelo de la actitud de los discípulos frente a la tentación.

c) Análisis del relato

c1) Llegada al Getsemaní

«Entonces va Jesús con ellos» (26, 36).

Mientras Marcos dice «van» (**ἔρχονται**), dice Mateo: «Jesús va con ellos». Es curioso cómo Mateo cambia el **ἔρχονται** al singular haciendo **ἔρχεται**. No obstante sigue man-

¹³¹ Cf. M. DE TUYA, *Del cenáculo al Calvario*, 277.

¹³² Cf. S. GUIJARRO, *Evangelio según san Mateo*, Salamanca-Madrid-Estella(Navarra), Sígueme-Atenas-PPC-Verbo Divino, 1989, 208.

¹³³ «Entonces va Jesús». Observemos que el verbo está en singular (Mt 26, 36). Cf. «conmigo» (26, 38-40), distinto del «consigo» de Mc 14, 33. La expresión se repite con frecuencia en el relato de la Pasión: Mt 26, 18.20.21.23.29.31.33.35.36.38.40.69. 71.73.

¹³⁴ «Y adelantándose un poco» (**προελθὼν**: 39). «Y alejándose de nuevo» (**ἀπελθὼν**: 42), «los dejó» (**ἄφει**: 44).

teniendo, contrario a su costumbre, el presente histórico de Marcos. De esta manera consigue que Jesús sea el sujeto de todas las frases y así el centro de la escena¹³⁵. «Con ellos» en el ciclo de la Cena, con su prolongación en Getsemaní, la tradición sinóptica pone con insistencia en la superficie redaccional el tema de la unión de los discípulos: «con Jesús» y de Jesús «con ellos». En Mateo corresponde a un aspecto característico de su eclesiología. En esta escena, hace de los discípulos una transparencia de la Iglesia, a la que exhorta a no dormir, sino a velar y orar (con la asistencia eficaz de Jesús) para no sucumbir en la tentación¹³⁶.

«Sentaos aquí, mientras voy allá a orar».

Lo que comprendíamos bien ya con Marcos, lo comprendemos aún mejor con Mateo, que opone el «aquí» y el «allá». Para decir «sentaos aquí», Marcos se sirve de la palabra ὧδε, un adverbio muy usado. Para decir lo mismo, Mateo, en cambio, usa αὐτοῦ («precisamente aquí»). Es un eco del sacrificio de Isaac (Gn 22, 5). Así, con un breve retoque, el evangelista aproxima la Pasión de Jesús al sacrificio de Abrahám. Al mismo tiempo deja entrever la disposición que debe tener la Iglesia con Dios y la obra misma de Cristo¹³⁷.

«Y tomando consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a sentir tristeza y angustia» (26, 37).

A la expresión de Marcos «Santiago y Juan», Mateo prefiere «los dos hijos de Zebedeo» (Mt 20, 20; 27, 56). Viene a ser lo mismo, pero la fórmula de Marcos tiene tal vez, según Lagrange, un sabor más arcaico¹³⁸.

«Comenzó a sentir tristeza y angustia».

Encontramos aquí un cambio muy significativo. Mateo conserva el término «angustia» de Marcos (ἀδμονεῖν), pero ha cambiado «pavor» (ἐκθαμβεῖσθαι) porque le debió parecer demasiado fuerte y lo suaviza con el término λυπεῖσθαι que expresa simplemente «estar triste»¹³⁹. En el evangelio de Mateo, este verbo λυπεῖσθαι se usa para indicar la tristeza de Herodes (14, 9), de los discípulos (17, 23; 26, 22), en la parábola del perdón de las ofensas (18, 31) y en la del joven rico (19, 22). Sólo en el Getsemaní se habla de la tristeza de Cristo.

c2) Oración de Jesús

¹³⁵ Cf. J. WARREN HOLLERAN, *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study*, 69.

¹³⁶ Cf. I. GOMA CIVIT, *El evangelio según san Mateo, II, capítulos 14-28*, 2. Comentario al Nuevo Testamento, 3/2, Madrid, Marova, 1976, 626.

¹³⁷ «En Mt xxii.36 on discerne une allusion discrète à Gn. xxii.5, c'est-à-dire au sacrifice d'Abraham et à l'abandon héroïque à Dieu dont il fit preuve en cette circonstance; nous sommes ainsi invités à nous souvenir que, comme Abraham est à l'origine du premier peuple de Dieu, Jésus souffrant et mourant doit être le point de départ d'un nouveau peuple de Dieu.» A. Feuillet, *Le récit Lucanien de l'agonie de Gethsémani* (Lc XXII.39-46), en *New Testament Studies*, 22 (1975-1976), 416.

¹³⁸ Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 26.

¹³⁹ Cf. J. WARREN HOLLERAN, *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study*, 71.

«Cayó rostro a tierra y suplicaba así: Padre mío, si es posible que pase lejos de mí este cáliz» (26, 39).

Son palabras muy expresivas «cayó rostro a tierra». Este caer en tierra sugiere el prosternarse de la adoración y de la plegaria, tal como los leprosos ante Jesús (Lc 5, 12; 17, 16), postración cuya emoción no está por otra parte ausente (Mt 17, 6). Las palabras que continúan «Padre mío» (Πάτερ μου), se convierten en los cimientos sobre los que se sustentan la plegaria de Jesús y toda la escena. Es curioso cómo Mateo ha perdido la expresión semítica Αββα y ha utilizado la invocación de Padre en vocativo¹⁴⁰. Mateo insiste en subrayar que no dice simplemente «Padre», sino «Padre mío», para indicar el carácter exclusivo de su filiación divina y de que llamaba regularmente a Dios su Padre¹⁴¹. La angustia no pone en crisis la fe de Jesús. Ni siquiera en esta circunstancia deja de dirigirse a Dios llamándole «Padre», que ha sido la revelación más grande que ha hecho a los discípulos. «Si es posible que pase de mí este cáliz». Conviene observar aquí el procedimiento literario de Mateo. Marcos enuncia la oración dos veces; primero en estilo indirecto (14, 35), después en estilo directo (14, 36). Mateo junta «pase lejos de mí» del v. 35 al «cáliz» del v. 36, fundiendo en una sola las dos fórmulas ya que le debió parecer la redacción de Marcos un tanto tautológica¹⁴².

«No habéis podido» (26, 40).

Mateo ha suavizado la narración de Marcos. Emplea el verbo en el plural (ῥαγε-
'σατε) con la pretensión de «liberar» un poco de su responsabilidad al primero de los apóstoles y al mismo tiempo incluye a todos en la «caída». En este «todos» está la dimensión eclesial de Mateo¹⁴³.

«Y alejándose de nuevo, por segunda vez oró» (26, 42).

Mientras en Marcos la segunda y la tercera oración están esbozadas, en Mateo van subrayadas cuidadosamente: «Padre mío, si esta copa no puede pasar sin que yo la beba, hágase tu voluntad». Mateo una vez más ha tomado de Marcos la expresión afirmativa de v. 35 «si es posible». Sin embargo, pasa a adoptar forma negativa (si esta copa no puede pasar) expresando así que Jesús había entendido en la primera oración que Dios no le libraría del cáliz. Por tanto, era un deseo distinto y ya sometido, que no impide el desgarramiento de su alma. Si esto es importante, aún lo son más las palabras que continúan: «Hágase tu voluntad». Estas palabras expresan la fuerza de esta oración. Expresión ya formulada en la oración del Señor (Mt 6, 10). Para la estimación de Jesús sólo hay un valor supremo, la voluntad del Padre. La realización de la voluntad divina se quiere, no precisamente por ser soberana ni por ser infalible, sino por ser del Padre¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, I, 83. Nuestro autor piensa que la palabra aramea «Abbá» está detrás tanto de nominativo griego (ὁ πατήρ) como del vocativo con dos variantes (Πάτερ μου ψ Πάτερ).

¹⁴¹ Cf. W. MARCHEL, *Abbá, Padre. El mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, 133.

¹⁴² Cf. R. BROWN, *The death of Messiah*, I, 171.

¹⁴³ Cf. J. WARREN HOLLERAN, *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study*, 76.

¹⁴⁴ «El tono angustiado de una expansión legítima no debe ahogar, en el estudio teológico de Getsemaní,

Como últimas características de esta redacción de Mateo cabe comentar que el v. 43 es idéntico al de Marcos y omite la frase «ellos no sabían qué contestarle». En el v. 45 tan sólo encontramos un cambio significativo y es que Mateo no se complica la vida con el término ἀπέχει, ya que tiene un carácter ambiguo y, por tanto, difícil de interpretar¹⁴⁵.

3. San Lucas 22, 40-46

a) Texto

⁴⁰Llegado al lugar les dijo: «Pedid que no caigáis en tentación». ⁴¹Y se apartó de ellos como un tiro de piedra, y puesto de rodillas oraba ⁴²diciendo: «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya». ⁴³Entonces, se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba. ⁴⁴Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra. ⁴⁵Levantándose de la oración, vino donde los discípulos y los encontró dormidos por la tristeza; ⁴⁶y les dijo: «¿Cómo es que estáis dormidos? Levantaos y orad para que no caigáis en tentación».

b) Características literarias y estructura

b1) Características

La narración lucana nos presenta bastantes variaciones respecto a Marcos y Mateo. En esta perícopa Lucas abrevia y simplifica considerablemente el texto de Marcos, atenuando sobre todo la descripción de la agonía de Jesús¹⁴⁶. Cabe destacar también que la narración no va a ser diferente sólo por su extensión, sino por su planteamiento, su vocabulario y su concepción teológica. Todo apunta pues, a que Lucas se inspira en una tradición diferente¹⁴⁷.

En cuanto a sus rasgos literarios, la terminología empleada por Lucas dista bastante de las narraciones anteriormente estudiadas. Algunos exegetas como Taylor y Green han estudiado minuciosamente las variantes de vocabulario respecto a Marcos y han ofrecido incluso un tanto por ciento de coincidencia. Hablan de un 26 y 33% respectivamente. Si prestamos atención descubrimos que los términos no se repiten en Lucas como en Marcos y Mateo. Por ejemplo, para señalar el sueño de los discí-

el hecho sustantivo de que Jesús en realidad, ha pedido el «cáliz», que sabe ser un «don» del Padre (Cf. Jn 18, 11). La perspectiva dramática de Getsemaní ilumina la concisa tercera aspiración del «Padre nuestro» subrayando que la voluntad del Padre, como su Reino y su Gloria, es valor supremo que no puede ser contrapesado por ningún otro valor». I. Goma Civit, *El evangelio según san Mateo I. Comentario al Nuevo Testamento*, 3/1, Madrid, Marova, 1976, 346-347.

¹⁴⁵ Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 28.

¹⁴⁶ Cf. J. SCHMID, *El evangelio según san Lucas*, Barcelona, Herder, 1968, 481.

¹⁴⁷ «Thus, we have seen that in constructing his narrative of Jesus' prayer on the Mount of Olives, Luke has made use of two traditions-The Markan story and non-Markan pre-Lukan Quelle-and has shaped the account to suit his own purposes». J. B. Green, *Jesus on the Mount of Olives (Luke 22.39-46): Tradition and Theology*, en *Journal of Study of the New Testament*, 26 (1986), 43.

pulos emplea dos términos diferentes: *κοιμωμένους* y *καθεύδετε*. Los únicos que se repiten son: *προσεύχομαι-προσεύχεσθε* (vv. 40.41.44.45.46) y el participio de *ἀνίστημι* (vv. 45.46). Ambos verbos marcan el movimiento de la narración así como el contraste entre Jesús y los discípulos. Jesús no es sólo presentado en agonía sino que es presentado como modelo de los discípulos¹⁴⁸.

Lucas se caracteriza por un estilo elegante. Es un escritor más selecto que Marcos, y aun que Mateo. El estilo de Marcos es popular, vigoroso, crujiente como el buen pan; pero poco cuidado y hasta incorrecto. El de Mateo es más repulido pero un tanto gris. Lucas tiene el estilo del hombre distinguido, culto; dicese del médico¹⁴⁹.

b2) Estructura

Lucas centra su relato en la relación Jesús/discípulos. Dicha relación nos lleva a hablar de un marco y de un cuadro en el relato de Lucas. El marco está constituido por una inclusión desarrollada: «*Orad para que no caigáis en la tentación*» (Lc 22, 40 y 22, 46). Lo que Jesús manda a sus discípulos no es velar de cara a la hora, sino orar para no caer en la tentación. El cuadro viene dado por la figura de Jesús, quien supera la prueba haciendo oración. De este modo, marco y cuadro no pueden estar separados como si se tratase de dos temas ajenos entre sí. Los dos reflejan y extienden la experiencia de Jesús, transformándola en modelo. En el fondo hay una doble intención, una cristológica y otra parenética¹⁵⁰.

Por tanto, con lo anteriormente dicho no se quiere decir que Lucas desconociera la relación de Jesús con el Padre, sino que ésta es orientada a la relación Jesús/discípulos; es el tipo de relación que deben tener con Dios. Debido a esta orientación, la misma estructura fundamental actúa de modo diverso. Según Lucas, no hay discípulos privilegiados ni idas y venidas hacia el grupo. Jesús y los discípulos están separados durante la oración, lo que indica netamente la diversa actitud ante la tentación. El discípulo encuentra en Jesús el estilo de oración que lucha hasta derramar sangre (Cf. Hb 12, 1-4)¹⁵¹.

c) Análisis del texto

c1) Punto de partida: la oración (22, 40)

«Llegado al lugar».

Lucas no nombra Getsemaní ya que tiene cierta aversión a los nombres arameos de lugar¹⁵². En el v. 39 sólo nos da una vaga indicación: «Salió y se dirigió como de costumbre al monte de los Olivos». Y así Lucas escribe sencillamente «al lugar» (ἐπὶ

¹⁴⁸ Cf. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 138.

¹⁴⁹ Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 28.

¹⁵⁰ Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 41.

¹⁵¹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, 133.

¹⁵² Cf. I. HOWARD MARSHALL, *Commentary on Luke*, 830.

τοῦ τόπου). Es curioso cómo Lucas omite bastantes elementos. Nada dice sobre la elección de los tres discípulos. No trae el «sentaos aquí mientras yo hago oración» (Καθίσατε ὧδε ἕως προσεύξωμαι). Tampoco habla de temor y hastío, ni de su tristeza de muerte. Sin embargo, sí le interesa resaltar la consigna de la oración sobre la que se asienta la escena: «*Pedid que no caigáis en la tentación*» (Προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν).

Si lanzamos una mirada retrospectiva veremos que el uso de este término (πειρασμός) en esta escena pertenece a una perfecta lógica y a una visión teológica. Entre la tentación y la pasión se da la misma relación que entre una lucha encubierta y una lucha abierta; la pasión es la tentación explicitada. Una respuesta a esta palabra de Lc 4, 13: «*Acabada la tentación el diablo se alejó de él hasta en tiempo oportuno*» se dará en Getsemaní y en el Gólgota¹⁵³. De hecho, es en la hora de la pasión cuando el demonio vuelve a aparecer: entra en Judas empujándolo a la traición (22, 3), se prepara para zarandear a los discípulos como al grano (22, 31) y, finalmente, lanza su último ataque contra Jesús, que lo reconoce exclamando: «*Esta es vuestra hora, y el poder de las tinieblas*» (22, 53). Por tanto, no es extraño que, al principio y al final de su lucha interior, Jesús diga: «*Orad para que podáis hacer frente a la prueba*» (22, 40-46). En el desierto la prueba se refería sólo a Él; ahora, en la pasión, Maestro y discípulos están en la misma lucha¹⁵⁴.

c2) «De rodillas» (22, 41)

«Y se apartó de ellos como un tiro de piedra».

Es una frase muy propia de Lucas. Se nos muestra el estilo elegante del que ya hemos hablado al referirnos a las características literarias. El verbo ἀποσπᾶω que aquí utiliza para expresar la separación significa literalmente «arrancarse de» con un matiz violento¹⁵⁵; sin embargo, éste no es el matiz más apropiado en la narración de Lucas. Más bien, podemos traducirlo como «apartarse de». De hecho, en los papiros aparece con este matiz suave¹⁵⁶.

¹⁵³ R. BLÁZQUEZ, *Jesús, el evangelio de Dios*, Madrid, Marova, 1985, 195; J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta, 1993, 198. Sobre Lc 4, 13: «*Hasta un tiempo oportuno*», recalca que la tentación no es algo que ocurrió en un determinado lugar y momento de la vida de Jesús... sino que fue como el clima en el cual se desarrolló toda su vida, que se acentuó hacia el final de ella en el huerto. La tentación se desarrolló en la historia real, no sólo en el desierto. Jesús no supera la crisis huyendo de la historia, sino sumergiéndose en ella y en su conflictividad... El hecho de que Jesús no rehuya la tentación ni el lugar real donde ésta ocurre muestra que deja a Dios ser Dios y que se deja llevar por Dios a donde quiera que él lo lleve.

¹⁵⁴ Cf. R. BROWN, *The death of Messiah*, I, 161.

¹⁵⁵ Cf. A. FEUILLET, *Le récit Lucanien de l'agonie de Gethsémani* (Lc XXII.39-46), 399. El verbo ἀποσπᾶω es una palabra rara en la Biblia que sale 4 veces solamente en el N.T. y sólo 10 veces en los LXX. Por otra parte, no se le encuentra más que 2 veces usado de forma intransitiva y con una construcción semejante: primeramente en Ezequiel 19, 5 (la nación de Israel ve alejarse de ella toda esperanza), después en Hch 20, 36-38; 21, 1, al final del discurso de despedida de Pablo a los ancianos de Éfeso (hombre delicado y sensible, Lucas, que estaba presente en la escena, emplea aquí un verbo muy fuerte para expresar el dolor de la separación).

¹⁵⁶ Cf. R. BROWN, *The death of Messiah*, I, 164.

Algunos ejemplos análogos pueden ayudarnos a comprender lo que eso quiere decir. En la *Ilíada*, para traducir la falta de visibilidad debida a las nubes, Homero nos dice que no se podía ver más lejos que a la distancia de un tiro de piedra¹⁵⁷. Tucídides dice que los Macedonios, habiendo avanzado hasta la distancia de un tiro de piedra o de jabalina, pudieron darse cuenta de que la posición hacia la que se dirigían era sólida. Lucas, por lo tanto, sugiere con su expresión que, a pesar de la distancia, los discípulos podían ver y oír a su Maestro, y que consecuentemente el suceso narrado por el evangelista tuvo testigos¹⁵⁸.

«Y puesto de rodillas oraba diciendo: Padre, si quieres, aparta lejos de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya».

En esta hora de extrema gravedad oró de rodillas (θεῖς τὰ γόνατα) mientras que por lo regular se oraba de pie (18, 11)¹⁵⁹.

Este versículo viene a ser el mismo que en Marcos pero con algunas variaciones. Πάτερ, simplifica el Πάτερ μου de Mateo, como en el Padrenuestro (11, 2). Lucas no usa nunca θέλω (=voluntad) cuando el sujeto es Dios; siempre es un querer o preferencia humana. Por eso prefiere utilizar βούλομαι. Este término expresa aquí la validez absoluta de esa voluntad, que sobrepasa a toda voluntad humana y que, por tanto, no es cuestionable¹⁶⁰. También omite la hora que debería apartarse de Jesús, pero éste expresa un deseo: «aleja de mí este cáliz», pero sometiéndose ya desde el principio: «si quieres» (εἰ βούλει). Más que el alejamiento de la prueba, Jesús parece pedir fuerza para superarla (22, 44). Es clásico este pasaje para probar la existencia de una voluntad humana en Cristo¹⁶¹, además de la divina. La voluntad humana de Cristo se somete libremente a la disposición de la voluntad divina. Si en él sólo hubiese una voluntad divina, no cabía oposición natural alguna en ella.

c3) Los versículos de la discordia (22, 43-44)

«Entonces se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba. Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas de sangre que caían en tierra».

No ha sido pequeña la polémica que han levantado estos versículos. De ahí el

¹⁵⁷ Cf. HOMERO, *Ilíada*, 3,12.

¹⁵⁸ Cf. A. FEUILLET, *Le récit Lucanien de l'agonie de Gethsémani* (Lc XXII.39-46), 400.

¹⁵⁹ «Como Jesús en el Huerto de los Olivos ora también Esteban durante su lapidación, puesto de rodillas (Hch 7, 60), Pedro antes de resucitar a Tabita (Hch 9, 40), Pablo, antes de despedirse de los presbíteros de Éfeso, después de haberles dicho que no volverían a ver su rostro (Hch 20, 36), y de nuevo el mismo apóstol con sus compañeros en la playa de Tiro, cuando los discípulos, en virtud del Espíritu, dicen a Pablo que no suba a Jerusalén (Hch 21, 5). Todos ellos oran de rodillas a la vista del poder de la muerte; el martirio no se puede superar sino con la oración. Jesús es modelo de los mártires». A. Stöger, *El evangelio según san Lucas*, II, Barcelona, Herder, 19934, 249.

¹⁶⁰ Cf. H. BALTZ-G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, 677.

¹⁶¹ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma de Teología*, III, pars, q. 18, a 1, 202-204.

título que le hemos dado. Hay una gran división en torno a la autenticidad¹⁶² de los mismos, ya que han sido omitidos en varios manuscritos de notoria autoridad, como son el Códice Alejandrino y el Códice Vaticano. El testimonio lucano atestiguado hasta el siglo II por Justino, Taciano, Ireneo y Epifanio explica las causas que motivaron su supresión: el temor al enfrentamiento con los herejes. Ninguna otra página como ésta pone de relieve la humanidad de Jesús. Tenemos suficientes indicios para creer en su autenticidad: es admitido que tres expresiones griegas usadas por el autor de estos versículos son lucanas. Son «se le apareció» (ὤφθη), «confortándolo» (ἐνισχύων) y «con más insistencia» (ἐκτενέστερον). También aparecen tres «hapax legomena», que un interpolador hubiera evitado cuidadosamente, como no usadas en el texto lucano: «lucha» (ἀγωνία), «sudor» (ἰδρώς), «gotas viscosas» (ῥομβοί)¹⁶³. De acuerdo con la mayoría de los exegetas podemos afirmar que estos versículos son auténticos¹⁶⁴. Desde el punto de vista teológico, tienen el interés de insistir por una parte en la debilidad de Jesús en cuanto hombre, y por la otra en el poder del socorro divino que le fortifica como vamos a ver a continuación.

En el v. 43, Lucas menciona la intervención de un ángel venido del cielo para dar fuerza a Jesús. El término que expresa la aparición (ὤφθη) no se encuentra más que una vez en Marcos (9, 4), y en Mateo (17, 3). Por el contrario, es muy frecuente en Lucas (1, 11; 9, 31; 24, 34; Hch 2, 3; 7, 2.26.30.35; 9, 17; 13, 31, etc)¹⁶⁵.

«Entonces se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba»

Es sintomático que sólo Lucas introduzca esta angelofanía, cuando precisamente en el relato de las tentaciones es el único que hace caso omiso de los ángeles. Es posible que tal anomalía obedezca a motivos teológicos. Sin embargo, lo que de verdad interesa es precisar si el ángel de la agonía reivindica idénticas prerrogativas que en las tentaciones. A este respecto, puede adelantarse una observación: en ambas ocasiones aparece Jesús como objetivo único. Se da además la coincidencia de que los emisarios divinos son siempre enviados para ayudar a Jesús. Éste recibe su misiva cuando atraviesa dificultades de excepción. Por tanto, a la luz de la teología sinóptica es en las tentaciones y en la agonía donde Jesús sufre las pruebas más duras¹⁶⁶. En tales coyunturas Dios, queriendo confortarlo, le habla a través de los ángeles. ¿En qué consiste esta acción? Tomando las palabras de Lagrange, podemos decir que «es un secreto de Dios».

¹⁶² «Among those opting for Lucan authorship are Arndt, Bertram, Brun, de Wette, Dibelius, Duplacy, Gallizzi, Goguel, Grundmann, Harnack, J.R. Harris, Hirsch, Keim, Klostermann, Knabenbauer, Khun, Lagrange, Larkin, Loisy, Marshall, Morgenthaler, Osty, Renan, Rengstorf, Schlatter, Schmid, Schneider, Strauss, Surkau, and Zahn. Among those rejecting Lucan authorship are Ehrman, Feldmeier, Fitzmyer, Hauk, Lescow (v.44), Plunkett, Soards, Wellhausen, and Westcott». R. Brown, *The death of Messiah*, I, 180.

¹⁶³ Cf. M. DE TUYA, *Del cenáculo al calvario*, 291.

¹⁶⁴ A este fin, el 27 de Mayo de 1546, el obispo de Jaén presentó una moción al Concilio de Trento para que se definieran estos versículos dentro de la definición del Canon de los Libros Sagrados «cum omnibus suis partibus». El decreto de la Pontificia Comisión Bíblica del 26 de junio de 1912, obliga a sostener la genuinidad lucana de los mismos.

¹⁶⁵ A. FEUILLET, *Le récit Lucanien de l'agonie de Gethsémani* (Lc XXII.39-46), 400.

¹⁶⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Jésus à Gethsemani. Essai de lecture synchrone*, en *Science et Esprit*, 31 (1979), 113-143.

Tales presupuestos teológicos pueden dar la pauta para explicar estas angelofanías sinópticas (tentación-agonía). En ambas resulta fácil comprender que Dios juzgue conveniente hablar (ángel) a Jesús (Palabra) con el fin de infundirle ánimos (ἐνισχύων). Por consiguiente, estas angelofanías, cuya dimensión histórica carece de importancia en la perspectiva sinóptica, ponen de manifiesto cómo Dios habla a su propia Palabra, con el fin de que ésta pueda cumplir su misión. ¿Qué misión? Manifestar a los hombres los designios divinos. ¿Cómo? ¡Predicando el evangelio! De ello se infiere que, mientras Jesús anuncia a los hombres la voluntad de Dios, los ángeles no tienen razón alguna para actuar¹⁶⁷.

«Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas de sangre»

Se transparenta en este versículo de forma explícita la debilidad del hombre Jesús. Para describir su estado de ánimo, Lucas no recurre al vocabulario de la tradición de Marcos y de Mateo: desaliento, angustia, sino que emplea la palabra ἀγωνία. El significado etimológico es «lucha» o «combate», mientras que el sentido figurativo designa la tensión del atleta antes de la prueba o el esfuerzo para llegar a la meta¹⁶⁸. Dicho término ha sido interpretado de diferentes formas por los exegetas¹⁶⁹, bien sea acentuando el sentido etimológico o metafórico. Sin embargo, podemos decir que Lucas entiende «agonía» como un término que connota un sentimiento de angustia y a la vez la disposición a luchar. Respecto a Marcos y Mateo, la figura de Jesús está transformada. No es ya el hombre «como petrificado» de Marcos, o «postrado» como Mateo, sino un hombre tenso. En esta muestra de debilidad intensifica (ἐκτενέστερον) aún más su oración. No es el hombre resignado sino el hombre que busca y encuentra vivir su angustia en plenitud. La oración le pone en su lugar. El sudor de sangre no es por el miedo sino por el esfuerzo¹⁷⁰.

c4) La excusa de los discípulos

«Levantándose de la oración, vino donde los discípulos y los encontró dormidos por la tristeza» (v. 45)

¹⁶⁷ Cf. A. SALAS, *Jesús y los ángeles, en Biblia y Fe*, (1993), 398-400.

¹⁶⁸ H. BALTZ-G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, 80-81.

¹⁶⁹ Cf. A. FEUILLET, *Le récit Lucanien de l'agonie de Gethsémani (Lc XXII.39-46)*, 401: El término «agonía» no designa los últimos espasmos que preceden a la muerte, sino que conserva su sentido normal de «combate», siendo aquí el combate interior y provocando la ansiedad, que es un sentido muy bien atestiguado en el griego clásico. Cf. G. Gamba, *Agonía di Gesù*, en *Rivista Biblica Italiana*, 16 (1968), 159-166: Esta palabra «agonía» expresa el estado de tensión del atleta ante la inminencia de la carrera o en el momento en el que, cercano ya a la meta, recoge todas sus energías en un último esfuerzo para alcanzarla. El ángel que viene a reconfortar a Jesús tendría un papel análogo al entrenador de los atletas.

¹⁷⁰ Cf. A. FEUILLET, *Le récit Lucanien de l'agonie de Gethsémani (Lc XXII.39-46)*, 403. La sangre derramada por Cristo en Getsemaní, como la que verterá en la cruz, es la sangre que reconcilia a la humanidad pecadora. Que esta sangre comience ya en la agonía, cuando aún no se trata para él más que de decir sí al plan del Padre que le pide el sacrificio de su vida, parece significar que derrama su sangre libremente. Y si esto es así, el carácter milagroso del sudor de sangre, unido a este acto libre de Cristo, llega a ser más probable, sin imponerse absolutamente por otra parte. Sus enemigos serán los que le hagan derramar sangre más tarde, pero en Getsemaní es él, quien, para salvarnos, consiente en darla.

El participio ἀναστὰς (levantándose) es lucano y generalmente le sigue un verbo de movimiento. El verbo ἀνίστημι con ἀπο; únicamente aparece dos veces en todo el N.T., aquí y en Lc 4, 38, designa la acción de levantarse de dormir¹⁷¹. También podemos decir de este texto que es muy parecido al de Marcos y al de Mateo, pero contiene una nota de encanto, muy propia de Lucas, de corazón tierno e indulgente: estaban dormidos «por la tristeza». No era por negligencia o por pereza: tan tristes estaban que se quedaron dormidos. Es el carácter de Lucas excusando a los apóstoles. Otro dato a tener en cuenta, es que para Marcos y Mateo «dormir» significaba no vigilar, mientras que para Lucas significa no estar en oración¹⁷².

c5) Principio y final: la oración

«Levantaos y orad para no caer en la tentación» (v. 46).

El evangelista ha combinado elegantemente la invitación a orar a los discípulos con la oración de Jesús. Ésta ocupa el centro y está rodeada de sendas descripciones del evangelista (προσηύχετο: vv. 41. 44) de Jesús que ora, y tanto al principio como al final del relato nos encontramos con la invitación a la oración (προσεύχεσθε: vv. 40. 46). Lucas se mantiene regular combinando el imperativo con el imperfecto.

Es aquí, en el monte de los Olivos particularmente, donde Jesús es presentado como modelo para sus discípulos: se levanta e invita a levantarse a los discípulos, ora e invita a la oración a los suyos. Anteriormente, Lucas había introducido la perícopa con la clara referencia al seguimiento (22, 39)¹⁷³. Si los discípulos han permanecido con Él hasta ahora y quieren superar las pruebas para las cuales le han «seguido», tienen que orar como Él. «*Getsemaní es el momento en que es probado al crisol el teocentrismo de Jesús. Getsemaní será para los discípulos testimonio y llamada al seguimiento de Jesús*»¹⁷⁴.

Es cierto que la oración se une fuertemente con la prueba, con la tentación: πειρασμός, sobre todo cuando la actitud orante de Jesús intenta expresamente ser paradigmática (11, 4; 22, 39.46; también 22, 32); quizá porque Lucas ve en la oración el medio por el que los cristianos pueden resistir en tiempo de persecución, en el martirio, y, en su falta, la explicación de la defección de algunos. Lucas descubre que lo que ha sostenido a Jesús («se levantó»: 22, 45, parece haber adquirido nuevo vigor) en su martirio, en su muerte, es la oración, y esto es lo que quiere enseñar a su comunidad. Propone a Jesús como modelo de oración, pero no busca en esto un fácil remedio casual a las dificultades. Lucas ha descubierto que la oración tiene un valor en sí misma. De ahí que lo presente a sus lectores como modelo de oración¹⁷⁵.

¹⁷¹ Cf. H. BALTZ-G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, 263.

¹⁷² Cf. R. BROWN, *The death of Messiah*, I, 192.

¹⁷³ Cf. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 138.140.

¹⁷⁴ R. BLÁZQUEZ, *Jesús, el evangelio de Dios*, 233.

¹⁷⁵ R. MEDIAVILLA, *La oración de Jesús en el tercer evangelio*, en *Revista Mayéutica*, 10 (1978), 180-181.

III. San Juan 18, 1; 12, 23.27-30; 14, 31; 18, 11.

1) *Introducción*

Nuestro estudio sinóptico pretendía captar los diversos matices narrativos y sus respectivos enfoques teológicos. De igual forma procederemos para el estudio del evangelio de Juan. El evangelista Juan no nos presenta la escena de la agonía, pero sí hay bastantes huellas de tal hecho.

a) *Texto*

«Dicho esto, pasó Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el que entraron él y sus discípulos» (18, 1).

«Había algunos griegos de los que subían a adorar en la fiesta» (12, 20).

«Estos se dirigieron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron: «Señor, queremos ver a Jesús»» (12, 21).

«Felipe fue a decírselo a Andrés; Andrés y Felipe fueron a decírselo a Jesús» (12, 22).

«Jesús les respondió: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo de hombre»» (12, 23).

«En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto» (12, 24).

«El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna» (12, 25).

«Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor. Si alguno me sirve, el Padre le honrará» (12, 26).

«Ahora mi alma está turbada. Y ¿que voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¡sí he llegado a esta hora para esto!» (12, 27).

«Padre, glorifica tu Nombre. Vino entonces una voz del cielo: «Le he glorificado y de nuevo le glorificaré»» (12, 28).

«La gente que estaba allí y lo oyó decía que había sido un trueno. Otros decían: «Le ha hablado un ángel»» (12, 29).

«Jesús respondió: «No ha venido esta voz por mí, sino por vosotros»» (12, 30).

«Pero ha de saber el mundo que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado. Levantaos. Vámonos de aquí» (14, 31).

«Vuelve la espada a la vaina. La copa que me ha dado el Padre, ¿no la voy a beber?» (18, 11).

b) Relación con los sinópticos

b.1. Divergencias

Desde hace mucho tiempo, la relación entre el evangelio de Juan y los sinópticos ha sido siempre un problema. Aunque los cuatro se ocupan de la totalidad de la vida y ministerio de Jesús, se advierten discrepancias obvias en el cuerpo del evangelio y en la presentación de los relatos de la Pasión:

- 1 Fechas diferentes de la purificación del Templo (Jn 2, 13-22; Cf. Mt 2, 12-17; Mc 11, 15-19; Lc 19, 45-48).
- 2 Diferentes relatos de la vocación de los discípulos y del nombre dado a Pedro (Jn 1, 35-51; Cf. Mt 4, 12-17; Mc 1, 14-15; Lc 4, 14-15).
- 3 Superposición del ministerio de Jesús con el del Bautista (Jn 3, 22-23; 4, 1-3; Cf. Mt 4, 12-17; Mc 1, 14-15; Lc 4, 14-15)
- 4 Diferencias en la cronología general y en la duración en el ministerio de Jesús en Jerusalén/Judea (Jn 21, 13; 5, 1; 7, 10; 11, 7; 2, 12-16; Cf. Lc 9, 51; 19, 28-38; Mc 11, 1-10; Mt 21, 1-9).
- 5 Diferencias en la cronología de los acontecimientos de la Pasión y Resurrección (Jn 13, 1; 19, 31; Cf. Lc 22, 1.7; Mt 26, 2.20; Mc 14, 1-2.12).

Una de las cosas llamativas de Juan es que omite varios pasajes importantes. Dentro de estas omisiones se encuentra «nuestro» relato de la agonía. Tampoco aparecen la tentación, la institución de la eucaristía y el encargo del Señor resucitado de bautizar a sus futuros seguidores, que Juan sustituye con el poder de perdonar los pecados (20, 23). Además, a diferencia de Hch 2, Juan sitúa la comunicación del Espíritu Santo antes de Pentecostés (20, 22). En lugar de la institución de la eucaristía y la encomienda de bautizar, Juan ofrece largos discursos que explican el verdadero significado del bautismo (3, 3-21) y de la eucaristía (cap. 6).

Por otro lado, Juan narra episodios que no se encuentran en los evangelios sinópticos: el banquete de bodas en Caná de Galilea (2, 1-11), el diálogo con Nicodemo (3, 1-21), el diálogo con la mujer samaritana y toda la misión de Samaría (cap. 4), la curación en la piscina de Betesda (5, 1-9), la curación del ciego de nacimiento (cap. 9), la resurrección de Lázaro (cap. 11), la venida de los gentiles (griegos) a ver a Jesús (12, 20-22) y el lavatorio de los pies (13, 1-11).

A diferencia de lo que ocurre en los evangelios sinópticos, la mayoría de los milagros, que Juan constantemente llama «signos», van seguidos por largos discursos que indican la divinidad de Jesús y aspectos de su misión vivificadora¹⁷⁶.

Estas diferencias en particular, entre las que participa nuestro relato, nos cuestionan si el autor del cuarto evangelio conocía los sinópticos.

¹⁷⁶ Cf. Aa.Vv., *Comentario bíblico Internacional. Comentario Católico y ecuménico para el siglo XXI*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999, 1322.

Las respuestas a esta cuestión son variadas y contradictorias. Algunos lo admiten; otros lo niegan, no sin añadir diversas restricciones. Juan conoció a los sinópticos y quiso completarlos. Intentó mejorar los detalles y el conjunto de su exposición; quería trasponerlos a un plano espiritual por medio de una interpretación simbólica; o bien deseaba reducir la importancia de los sinópticos, e incluso reemplazarlos¹⁷⁷.

Hoy en día la respuesta va por otro lado. Juan probablemente usó una tradición independiente, desconocida por los autores sinópticos. Pero lo hizo sabiendo bien que su público tenía acceso a la información dada por los evangelios. Por tanto, lo más importante es el mensaje de salvación que ellos expresan. Las semejanzas y, especialmente, las diferencias entre Juan y los sinópticos nos recuerdan que el material evangélico puede ser tratado de forma diferente dependiendo de las necesidades y situación del público al que se dirigen¹⁷⁸.

En relación con la forma literaria podemos decir que el material sinóptico está compuesto –si prescindimos de los relatos de la Pasión– por narraciones aisladas, sentencias breves o grupos de sentencias, que han sido ordenadas y sistematizadas por los evangelistas. En Juan predominan los discursos temáticos. Presenta, además, temas nuevos y utiliza un vocabulario y unas técnicas nuevas.

b.2. La relación concreta de Juan con cada uno de los sinópticos

Es una cuestión muy compleja. Juan parte de una fuente independiente de tradiciones acerca de Jesús, semejante a las fuentes que subyacen en los sinópticos. La primitiva tradición joánica está más cerca de la tradición subyacente a Marcos, pero también contiene elementos que aparecen en las fuentes peculiares de Mateo (por ejemplo, la fuente petrina) y en las de Lucas. Además de los materiales tomados de esta tradición independiente, Juan tiene unos pocos elementos que parecen sugerir préstamos directos de la tradición sinóptica. Durante la formación oral de los relatos y discursos joánicos, se produjo con toda probabilidad cierta influencia cruzada a partir de la tradición evangélica subyacente a Lucas, entonces en vías de formación. Es posible que se tomaran unos pocos detalles directamente de Marcos, pero de esto no hay seguridad¹⁷⁹.

b.3. Conclusión

Según lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que Juan no ha escrito para completar los sinópticos (teoría complementaria) a los que supondría conocidos por sus lectores; ni para interpretarlos, teniendo en cuenta la dificultad de los mismos (teoría de la interpretación); ni menos aún para suplantarlos por una presentación más actualizada del mensaje evangélico (teoría de la suplantación). Tanto Juan como los sinópticos son absolutamente válidos, cada cual como representantes de una tradición respec-

¹⁷⁷ Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *El evangelio según san Juan. Comentario*, Madrid, Studium, 1972, 28.

¹⁷⁸ Algunos herejes han querido ver en estas diferencias un signo de no inspiración por parte del autor del evangelio. Sin embargo, Orígenes o los escritores alegóricos han querido ver diversos modos de adentrarse en la profundidad del evangelio.

¹⁷⁹ Cf. R. BROWN, *El evangelio según san Juan*, I, Madrid, Cristiandad, 1979, 52.

tiva. Debe hablarse de la tradición sinóptica y de la joánica como de dos realidades independientes. Hay que afirmar que Juan, independientemente de los sinópticos, ha construido un tipo nuevo de «evangelio», análogo al sinóptico y distinto de él¹⁸⁰.

c) *¿Qué cristología nos ofrece Juan?*

El Jesús que nos presenta Juan no es la figura principal de un acontecimiento histórico. Los acontecimientos no le merecen atención, sino en la medida en que esclarecen algún aspecto de Jesús. ¿Hablará entonces del hombre-Dios? Esta fórmula, típicamente teológica, es extraña a Juan. Conoce de una manera muy personal la personalidad divino-humana de Jesús. El evangelista ha tratado muy de cerca al hombre Jesús; se ha interesado por él y no descuida de vez en cuando poner de relieve esta humanidad; sin embargo, no la considera en sí misma, sino en cuanto contribuye a rellenar su personalidad sobrenatural. Juan considera la encarnación y la vida temporal de Jesús como el principio de una revelación consumada en el término de su vida.

Por tanto, el momento más importante de la vida de Jesús no es su entrada en el mundo, sino cuando deja este mundo y vuelve al Padre. Esto implica que el sentido de la encarnación se revela plenamente en su consumación. Así, a propósito de la ascensión, Juan nos describe claramente el origen divino de Jesús, al cual ha hecho alusión muchas veces con anterioridad. Ya relate o narre lo que sea, Juan desarrolla siempre un testimonio a la luz de los acontecimientos que pusieron fin a la vida de Jesús. Es un Jesús glorioso o, más exactamente, es el Jesús que ha visto entrar en gloria¹⁸¹.

d) *La pasión de Jesús según Juan*

Es aquí donde las coincidencias y paralelismos con los sinópticos son mayores. Esto nos hace pensar en la existencia de un relato previo a los evangelios sobre los últimos días de Jesús. Si lo que ocurrió con esos días sigue suscitando tanto interés entre nosotros, el de los primeros cristianos no fue menor. Y la Iglesia de Jerusalén elaboró un breve documento que recogía la historia de Jesús, al menos desde su arresto en Getsemaní hasta la cruz. Este relato original de la Pasión se halla subyacente en la narración que se hace en los cuatro evangelios de este glorioso episodio. Naturalmente que cada uno de ellos amplió dicho documento desde otras fuentes de información y teniendo en cuenta los intereses y la finalidad propia de cada uno¹⁸².

Recordemos solamente los rasgos que caracterizan a cada uno de los sinópticos: Marcos lleva al lector a confesar con el centurión romano que Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios; Mateo, a ver en la cruz la cumbre del conflicto por el que Jesús cumple las promesas divinas hechas en Israel; Lucas presenta al Justo reuniendo en su persona la persecución de todos los tiempos e invita al creyente a participar en el combate victorioso, en que Jesús se sometió al poder de las tinieblas. Al prolongar el relato de la Pasión con el de la resurrección, los sinópticos son fieles al esquema humillación/

¹⁸⁰ Cf. S. GUIJARRO OPORTO-M. GARCÍA SALVADOR, *Comentario al Nuevo Testamento, Juan*, Madrid-Salamanca-Estella(Navarra), La casa de la Biblia. Atenas. PPC. Sígueme. Verbo Divino, 1995, 264.

¹⁸¹ Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *El evangelio según san Juan*, 38-39.

¹⁸² Cf. S. GUIJARRO OPORTO-M. GARCÍA SALVADOR, *Comentario al Nuevo Testamento, Juan*, 322.

glorificación que transmite el himno antiguo citado en la carta a los Filipenses (Flp 2, 6-11)¹⁸³.

Juan ha modificado profundamente la presentación del relato, de acuerdo con un modo de entender la vida y muerte de Jesús. Para él, la muerte no se define por el cese de la vida terrena. El vocabulario empleado muestra ya con claridad la presencia de la gloria en la muerte cercana. Si el evangelista aplica a Jesús el verbo «morir» (11, 50-52; 12, 33; 18, 32), el mismo Jesús lo emplea sólo para evocar su pasión en la imagen del grano del trigo que si muere, da mucho fruto. Por su alcance salvífico sin límites, la hora (12, 23; Cf. 7, 30; 8, 20) se define como la hora de la «glorificación». La paradoja joánica no consiste en que la hora de la glorificación sea la de la muerte, sino al revés, en que la hora de la muerte es ya la de la glorificación. En su misma oscuridad, el misterio para Juan es portador de luz¹⁸⁴.

Para resumir podemos decir que la pasión joanea tiende a ilustrar tres temas capitales: Jesús va al encuentro de la muerte voluntariamente; con su muerte triunfa; cumple fielmente la voluntad de su Padre¹⁸⁵.

2). *Getsemaní en el evangelio de Juan*

a) *Claves y Estructura*¹⁸⁶

a.1. Claves

En Juan se reconoce la estructura fundamental de la que hemos venido hablando en los relatos sinópticos. También es cierto, que cuando buscamos esta estructura nos basamos en una serie de claves que ya presentamos en el estudio de Marcos y que eran comunes al resto de los relatos. Sin embargo, en Juan hay «pequeños» retoques que debemos comentar para llegar a esa estructura fundamental y que nos ayudará a comprender el texto.

Primera relación: Jesús y los discípulos

- 1 El binomio Jesús/discípulos, que estaba calificado en los sinópticos por una relación de oposición/conjunción, es menos explícito en Juan. Con todo, sí se da. Los discípulos, una vez que son relevados de su delegación ante Jesús, ya no son mencionados y menos aún toman la palabra, de manera que se les puede considerar moralmente separados de Jesús; Jesús no les abandona, pues

¹⁸³ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de san Juan*, IV, Salamanca, Sígueme, 1998, 17.

¹⁸⁴ «Pero todavía ningún teólogo había acometido la empresa de hacer ver la gloria de Jesús directamente en pleno proceso de deshonra contra él, en su mismo camino doloroso y en su muerte de cruz. Esta visión paradójica quedó reservada al cuarto evangelista, el cual estaba movido y preparado para ello por su contemplación teológica que todo lo transpone al presente de su Cristo. Este rasgo fundamental de su pensamiento confiere a su relato de la Pasión un sello inconfundible.» R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, III, Barcelona, Herder, 1980, 268.

¹⁸⁵ Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *El evangelio según san Juan*, 584.

¹⁸⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, 121-128.

describe la condición del discípulo, pero lo hace como Maestro que está sólo para afrontar la hora.

- 2 El binomio que aparecía en la relación entre Jesús y los discípulos era orar/entrar en la tentación. Juan ignora la invitación a orar para no entrar en la tentación, cosa nada extraña, ya que el término «tentación» no se encuentra en su evangelio¹⁸⁷.

En Juan, la enseñanza de Jesús es infinitamente más radical; encontramos, no ya una invitación a orar para no entrar en la tentación, sino un requerimiento: si no acoges la muerte no darás fruto; si te quedas apegado a la existencia, la perderás; y, por el contrario, si me sigues, serás honrado por el Padre. No se manda orar, sino seguir a Jesús; el oyente no oye hablar de tentación, pero se le pone frente a una opción radical, definitiva. En ese sentido se podrá decir que Juan ha transferido el tema de la tentación, de manera que éste podría formar parte de una estructura fundamental del relato de Getsemaní.

Segunda relación: Jesús y el Padre

- 1 Si en el binomio cáliz/oración caracteriza a los sinópticos y ponen de manifiesto la oposición de las dos voluntades, en Juan esa oposición parece resuelta desde el principio por la acogida que se hace de la hora (Cf. 12, 23), pero la oración presupone una divergencia de perspectiva. El cuarto evangelista ha traducido la palabra «cáliz» por «hora». La «hora» es el designio de Dios sobre la humanidad, es lo que el Señor ha decidido irrevocablemente y que va a realizarse. En los sinópticos la hora no ha llegado aún¹⁸⁸. En Juan sí; por eso la relación de Jesús con el Padre es diferente. La hora no puede ser apartada, ni siquiera pedir que lo sea, incluso como hipótesis: tiene que ser acogida y por eso pide «pasar sano y salvo a través de aquella hora» (Jn 12, 27). La oposición de las dos voluntades se resuelve en una petición positiva de presencia y ayuda en el seno mismo de la soledad en que lo rodea la hora terrible.
- 2 La relación de Jesús con su Padre se expresa a continuación del cáliz/turbación: es la hora del horror. Juan, para expresar la reacción de Jesús, ha preferido el término «se turbó» (τετάρχεται)¹⁸⁹.
- 3 Ya vimos la oposición de pie/en tierra. En los sinópticos expresaba el contraste de Jesús en oración frente al Padre mientras los discípulos duermen. Juan ha cambiado de lugar este binomio en la disposición literaria de su texto (12, 27). La turbación de Jesús se menciona en el punto más bajo de la caída en tierra

¹⁸⁷ En Juan sólo se encuentra el término «tentación» cuando Jesús pregunta a Felipe dónde se podría comprar pan: «era para ponerlo a prueba» (Jn 6, 6).

¹⁸⁸ Jesús menciona la hora después de la agonía, en el arresto, poco antes (Mt 26, 45; Mc 14, 41) o poco después (Lc 22, 53).

¹⁸⁹ El evangelista utiliza también este mismo verbo para describir la turbación interior de Jesús al ver llorar a María por la muerte de Lázaro (11, 36) y cuando, terminado el lavatorio de los pies, predice la traición de Judas (13, 21). Jesús recomienda a los discípulos que no se abatan, pero él no se ha visto libre del abatimiento.

del grano de trigo o, con más exactitud, entre el anuncio de la caída necesaria y la promesa de la exaltación final (12, 24-32). En la medida en que los vv. 24-26 se refieren también a Jesús la oposición de pie/en tierra, sirve para expresar simbólicamente la relación de Jesús con su Padre, con la diferencia de que hay dos «de pie», uno antes de la caída y otro después, en la gloria de la exaltación.

- 4 Finalmente la oposición palabra/silencio designaba en los sinópticos dos silencios (el sueño de los discípulos y el Padre que no le aparta el cáliz): la no comunión de los discípulos simboliza y confirma el silencio de Dios, que no escucha la oración de Jesús. El cuarto evangelio cambia la situación: la hora ha llegado ya, y Jesús no pide que sea alejada de Él; pide únicamente que pueda pasar sin sucumbir a ella. Por eso el Padre responde a esa petición, porque nunca dejó de asistir a su Hijo: «*Ya lo he glorificado y lo glorificaré*». En cierto sentido se puede decir que Juan no está en contradicción con los sinópticos, porque la respuesta del Padre no llega a propósito de la misma oración. La oposición silencio/palabra estaba ciertamente en la estructura del relato; Juan la ha trasladado a su manera.

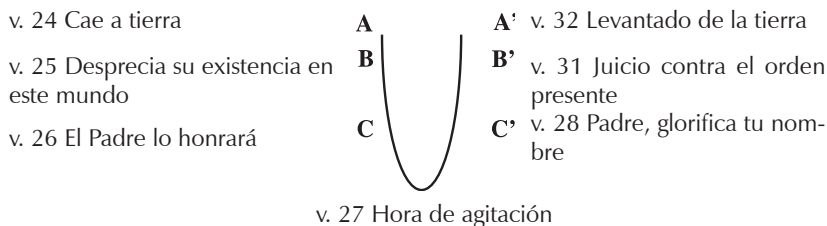
a.2. Estructura

Habiendo comentado ya los «pequeños» retoques, se muestra ciertamente la estructura fundamental común a todos los relatos. La relación dominante es la relación Jesús/Padre: el cáliz es reemplazado por la hora. Esta «hora» es el momento determinado por Dios para glorificar a su Hijo por sus obras y por la muerte. Por tanto, es una «hora» acogida.

Otra nota fundamental de esta estructura es que, concentrando su relato en la relación de Jesús con el Padre, no elimina la presencia de los discípulos, sino que aparece predicándoles (Cf. 12, 20-32). La disposición del pasaje en quiasmo demuestra claramente que el discípulo (vv. 24.25.26) debe identificarse con el maestro. Ya no se trata de la conjunción/separación ni de velar/dormir, sino sólo de una ley general que se aplica al discípulo en razón de la comunión que une al discípulo con su maestro.

La gran virtud de este texto es que su misma dinámica refleja el itinerario de Jesús y del discípulo. El proverbio sobre el grano de trigo que, arrojado en tierra, debe morir para dar fruto, corresponde a la mención de la caída en la turbación y de la subida hacia la gloria con la que termina el quiasmo¹⁹⁰.

v. 23 Hora glorificada



v. 27 Hora de agitación

¹⁹⁰ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, 133-136.

b) Análisis del relato

b.1. El huerto de Juan

«Donde había un huerto, en el que entraron él y los discípulos» (18, 1b).

La frase: «donde había un huerto» (ὅπου ἦν κῆπος) no muestra un interés específico de Juan. Un poco rebuscada parece la explicación de que la frase intenta ser una referencia al paraíso. Juan no hace alusión alguna a él en su evangelio. Sólo en Ap 2, 7 aparece esta idea pero para el evangelio parece improbable. Si el evangelista lo hubiera intentado se hubiera esperado el término huerto, jardín, paraíso, que es el término que encontramos en Gn 2, 8.9.10.15.16; 3, 1.2¹⁹¹.

El acompañamiento de los discípulos y la entrada común en el huerto son importantes para el evangelista, porque en la inmediata escena del arresto, Jesús muestra su solicitud particular por los discípulos (18, 8-9)¹⁹².

Juan no cuenta nada de lo ocurrido en el huerto. Continúa enseguida con la presencia de Judas y el prendimiento de Jesús (18, 2 ss). Los sinópticos, por el contrario, narran bastante en detalle la estancia de Jesús allí. ¿Acaso Juan ignora la agonía? No, porque los términos y hasta las expresiones de Getsemaní reaparecen curiosamente sobre todo en el capítulo 12 y otras en el 14.

b.2. Ha sonado la hora de la glorificación

«Había algunos griegos de los que subían a adorar en la fiesta. Estos se dirigieron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron: «Señor, queremos ver a Jesús». Felipe fue a decírselo a Andrés; Andrés y Felipe fueron a decírselo a Jesús» (12, 20-22).

Los griegos querían ver a Jesús y se dirigieron a Felipe; éste va a decírselo a Andrés y los dos van a decírselo a Jesús. Y el relato de Juan sigue: «Jesús les respondió: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre»» (12, 23). Esto evoca de forma sorprendente el versículo de Marcos 14, 41b. En Juan «ser glorificado» se dice de la muerte y de la resurrección; en él, la glorificación se hace por la cruz¹⁹³. Pero lo que en definitiva persigue Jesús con su glorificación es comunicar la vida a todos los creyentes (17, 2), la fructificación de su muerte para todos los hombres (12, 24). Por tanto, esa glorificación la concibe como plenitud del poder soteriológico que se le ha dado (13, 32; 17, 1s), «para atraer todos hacia sí» (12, 32)¹⁹⁴.

b.3. La semilla fecunda

¹⁹¹ Cf. S. TALAVERO TOVAR, *Pasión y Resurrección en el IV evangelio*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1976, 92.

¹⁹² Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, III, 273.

¹⁹³ Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 31.

¹⁹⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, III, 471.

«En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna» (12, 24-25).

Estos versículos tienen sus correspondientes en otros pasajes de los sinópticos (Mt 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24). Aquí su sentido responde a lo que dice Marcos sobre el espíritu pronto y la carne débil (14, 38), es decir, el combate en el hombre entre el espíritu que debe triunfar y la carne que resiste. Es la misma dialéctica en 8, 35 se nos dice que es preciso morir para vivir, es preciso perder la vida para ganarla.

La muerte de la que habla Jesús no es un suceso aislado, sino la culminación de un proceso de donación de sí mismo. Es el último acto de una donación constante, que sella definitivamente la entrega haciéndola irreversible. Así muestra la grandeza y fuerza de su amor, que es Dios mismo¹⁹⁵.

b.4. La hora de la glorificación y la voz del Padre

En estos versículos, que tantos paralelos tienen con la agonía en el huerto, podemos ver la auténtica humanidad del Jesús joánico. Juan no narra la inquietud y la oración de Jesús en Getsemaní, aunque sí muestra ese combate que, al acercarse la hora, tuvo lugar en el alma de Jesús (12, 27-30)¹⁹⁶.

«Ahora mi alma está turbada. Y ¿que voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero isi he llegado a esta hora para esto!» (12, 27).

Vemos en estas palabras que Juan no quiso pasar por alto la conmoción de Jesús cara a su muerte inminente; pero la expone de distinta forma de acuerdo a su cristología¹⁹⁷.

El evangelista ha atenuado el titubeo de Jesús ante su destino, casi hasta hacerlo desaparecer. Pero no así la turbación que ha experimentado en su interior. Son sentimientos de todo hombre, también del hombre Jesús. El término que expresa esta turbación es *ταράσσω*. En el evangelio de Juan aparece con el significado especial de la agitación interna, la profunda emoción o la intensa conmoción de Jesús¹⁹⁸. Para describir la inquietud de Jesús, Juan pone el verbo en perfecto: *τετάρακται*. Dicho verbo adquiere el matiz de intensidad así como de duración, lo cual quiere decir que la turbación de Jesús no ha sido un sentimiento superficial y momentáneo. He aquí la grandeza de Juan: Logra combinar la turbación y la gloria del Señor. ¿Por qué? Porque la tensión actual no revela dificultad ante la turbación de Jesús, como si fuese algo «indigno» que oscurece la identidad del Señor, sino más bien la incapacidad de aceptar y de expresar el fascinante misterio de cómo un Hijo de Dios puede «encontrarse abatido». Es decir, la visión joánica no trata nunca de que la divinidad absorba a la humanidad, sino, más bien, de recordar simultáneamente los dos aspectos del misterio

¹⁹⁵ Cf. J. MATEOS-J. BARRETO, *El evangelio de Juan*, 558-559.

¹⁹⁶ Cf. M. GALIZZI, *Gesú nel Getsemani*, 210-221.

¹⁹⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, III, 478.

¹⁹⁸ Cf. H. BALTZ-G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, *taravssw*, II, 1686.

de Cristo: la humanidad y la divinidad, la debilidad y la gloria¹⁹⁹.

La emoción y la conmoción de Jesús ante la pasión inminente son para el evangelio de Juan la señal de la humanidad del Hijo de Dios, que se inclina obedientemente ante la voluntad del Padre²⁰⁰.

«Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora!»

Aparecen aquí dos registros. Por una parte, el deseo espontáneo de la naturaleza humana de Jesús, que retrocede ante una muerte que le es infinitamente más antinatural que lo es para nosotros, puesto que no tiene ninguna complicidad con el mal: «*Líbrame de esta hora*». Por otra parte, responde: «*Pero ¡si he llegado a esta hora para esto!*» Es decir, su humanidad no tiene otra misión que la de llegar a esta hora; esta hora de la muerte para salvación del mundo. En este sentido no se puede decir que Cristo haya sido tentado de rechazar el don de su vida. Esto no se comprobará hasta el momento en que Satanás entre en el corazón de Judas con el bocado de pan durante la Cena²⁰¹.

«Padre, glorifica tu Nombre». Vino entonces una voz del cielo: Le he glorificado y de nuevo le glorificaré» (12, 28).

¿No es la equivalencia joánica del de Mateo «*hágase tu voluntad*» (26, 42)? Ciertamente, es la variante joánica de la invocación del Padrenuestro: «*santificado sea tu nombre*»²⁰².

«Glorifica tu nombre». Es en realidad una petición de que se realicen los planes de Dios, pues el nombre que el Padre ha otorgado a Jesús (17, 11.12) sólo puede ser glorificado cuando su portador lo sea también a través de la muerte, la resurrección y la ascensión. Este decir sí al plan de Dios es: Padre, cumple con tu designio que va a manifestarte como Padre.

«Vino entonces una voz del cielo». Jesús se somete a los planes divinos de hacer que el nombre de Dios sea glorificado en su persona, y a esto responde la voluntad del Padre respaldando a Jesús. Esta es la primera vez que en Juan habla el Padre desde el cielo, ya que en el relato joánico del bautismo de Jesús no se consigna la voz del cielo y tampoco relata la escena de la transfiguración. Sin embargo, como indica Bulmann, esta escena joánica recoge algunos motivos que los sinópticos incluyen en la transfiguración. En la secuencia de Marcos, la transfiguración (9, 2-8) sigue a la primera predicción que hace Jesús de la muerte (8, 31) y su sentido es anticipar la majestad (o «gloria» en Lc 9, 32) del Cristo resucitado. La voz del Padre que resuena desde el cielo reconoce por Hijo a Jesús. También en Juan, después de insistir en la muerte de Jesús (12, 24-25), la voz del Padre se hace oír desde el cielo y promete que el nombre

¹⁹⁹ Cf. B. MAGGIONI, *Los relatos evangélicos de la Pasión*, 52.

²⁰⁰ Cf. H. BALTZ-G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, taravssw, II, 1686.

²⁰¹ Cf. J. M. GARRIGUES, *Dios sin idea del mal*, Pamplona, EUNSA, 2000, 144-145.

²⁰² Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, III, 479.

divino será glorificado de nuevo, es decir, cuando Jesús sea exaltado (v. 32)²⁰³.

Observemos que este ángel, que habla desde el cielo y que reconforta de parte de Dios diciendo: «*Le he glorificado y de nuevo le glorificaré*», ofrece un paralelo llamativo con el ángel de san Lucas; todos los exegetas lo reconocen así. Jesús está turbado, Jesús pide que la hora pase, Jesús quiere que el nombre del Padre sea glorificado, y declara: «*Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre*». Estos rasgos son paralelos a la escena de la agonía²⁰⁴.

b.5. El don del Padre

«Jesús dijo a Pedro: «Vuelve la espada a la vaina. La copa que me ha dado el Padre, ¿no la voy a beber?»» (18, 11).

Las palabras de Jesús en este versículo estremecen a cualquier lector. Jesús va a beber un cáliz -los horrores de la Pasión-, y lo va beber consciente y libremente con afecto filial. Es el cáliz del Padre. En Marcos y Mateo se intuye que el cáliz proviene del Padre, porque es a él a quien Jesús pide que se lo quite. Sin embargo, en Juan la aceptación del designio de Dios no es progresiva como en la tradición sinóptica, sino que es expresión espontánea, inmediata, de la unión entre el Hijo y el Padre²⁰⁵.

En un profundo e inefable acto de amor paternal, el Padre alarga al Hijo toda la realidad de la pasión. ¿Cómo no beberlo, si Jesús ha venido a cumplir la voluntad del Padre? Jesús, el Hijo amadísimo y amantísimo, va a tomar expresando un amor filial, correlativo al amor paternal que se le abre, el cáliz que el Padre le alarga en expresión de su inconfundible amor. Este cáliz -Judas, Pedro, discípulos huidos, autoridades adversas, pueblo de su propiedad, Pilato...- es del Padre. El gesto de ofrecer la copa, al menos en este caso, es signo de amistad y convivencia²⁰⁶.

En Juan predomina el aspecto de comunión: Jesús encontraba su sustento en la voluntad del Padre (4, 34); ahora, ésta se convierte en la copa que ha de beber²⁰⁷. Jesús es consciente de ello, y nadie ni nada en este mundo le va a impedir este soberano encuentro con el Padre: Pasión-muerte-resurrección, como expresión del más inefable amor entre el Padre y el Hijo. ¿Qué Padre es este y qué Hijo es este que manifiestan un amor tan incomprensible? Juan no ha hecho más que abrir un resquicio para que podamos acercarnos a la obra de la salvación. Jesús, pues, toma el cáliz que le da el Padre y lo bebe con soberanía absoluta, como señalará el evangelista en el resto del relato.

²⁰³ Cf. R. BROWN, *El evangelio según san Juan*, 738.

²⁰⁴ Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 32.

²⁰⁵ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, IV, 38.

²⁰⁶ En los textos litúrgicos, la imagen de la copa indica la comunión con Dios mismo: Cf. Sal 16, 5; 23, 5, y los relatos de la institución eucarística también.

²⁰⁷ «*Algunos autores han deducido de aquí que el Padre quería la muerte de su Hijo. Esta deducción ignora el sentido de esta frase. Lo que Dios quiere no es la muerte, sino la vida y la salvación de todos los hombres. Por su solidaridad con los hombres pecadores, el Enviado de Dios sufre la muerte y, al actuar así, logra la muerte de la misma muerte*». X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de san Juan*, IV, 38.

Aquí aparece, pues, la conexión entre la eucaristía, es decir, el don del Cordero, y el cáliz de Getsemaní. Dios se da totalmente; desde siempre se ha dado por gracia al hombre en el designio de adopción de su Hijo. Se ha vuelto a dar en el Hijo hecho hombre como alimento, para ser en el hombre la fuente de su re-creación, que le curará de su mal. Y he aquí que el don de sí mismo, esa sangre que va a ser derramada en la entrega de su amor a los hombres, puede ser recibido por el hombre para su propia perdición.

La sangre es recogida en una copa: «*este es el cáliz de mi sangre*». En Getsemaní, Jesús no retrocede ante el don de su sangre; retrocede porque su sangre tiene que ser recogida necesariamente en un cáliz. Es así como «la hora de las tinieblas» está delimitada entre estos dos instantes: el momento en que Judas, habiendo recibido el cuerpo entregado de Cristo, abre su corazón a Satanás y sale fuera, en la noche, y el momento en que lleva a cabo su entrega con un beso de traición en el Huerto de los Olivos. La institución de la eucaristía y la oración de Getsemaní son las dos facetas de este misterio²⁰⁸.

Por último comentar otro breve detalle que denota mucha semejanza con la escena de la agonía. Cuando en medio del discurso dice: «Llega el príncipe de este mundo... ¡Levantaos! ¡Vámonos de aquí!». ¿No son las mismas palabras que Marcos pone al final de la agonía, ya con idénticos términos: «¡Levantaos! ¡Vámonos!», ya bajo una forma análoga: «*el que me entrega está ya aquí*» (Mc 14, 42)? Esta misma idea, que se encuentra al fin de la agonía en Marcos, tiene un puesto después de la Cena de san Juan.

3. Conclusión

a) ¿Por qué no aparece la agonía del huerto?

Es cierto que Juan no cuenta nada de lo ocurrido en el huerto y que continúa enseguida con la presencia de Judas y el prendimiento de Jesús, 18, 2 ss. Los sinópticos, por el contrario, narran bastante en detalle la estancia de Jesús allí. En esquema los incidentes son los siguientes:

	Mt	Mc	Lc
Recomendación a orar	•	•	•
menção de los discípulos que toma consigo	•	•	
Pedro y los dos Zebedeos	•		
Pedro, Santiago y Juan		•	
tristeza de Jesús	•	•	
sus palabras a los tres	•	•	

²⁰⁸ Cf. J. M. GARRIGUES, *Dios sin idea del mal*, 142-143.

oración de Jesús	•	•	•
aparición de un ángel confortándolo			•
sudor de sangre			•
Jesús va hacia los tres		•	
hacia los discípulos			•
Jesús se dirige a Pedro	•	•	
recomendación a orar	•	•	•
oración de Jesús	•	•	
va hacia los tres	•	•	
tercera oración de Jesús	•		
va hacia los tres	•	•	
Jesús habla del traidor que se acerca	•	•	•

Que Juan calle todo esto no significa que desconozca la tradición de la oración de Jesús en el huerto. Jn 12, 27-28 «*ahora mi alma se ha turbado...*» y Jn 18, 11 «*el cáliz que me ha dado...*» parecen ser huellas de ella. De hecho parecerían probarlo varios indicios y, a pesar de la redacción propia del evangelista, es fácil percibir el tema de la hora así como la oración de Jesús. Esta oración en Juan contiene los siguientes puntos, algunos de los cuales tienen correspondencia en los sinópticos:

1 «Ahora mi alma se ha turbado» (Cf. Mc 14, 38; Mt 26, 38)

2 Petición al Padre

3 Sometimiento a su voluntad (12, 27-28 con 18, 1b)

4 Respuesta por una voz del cielo (Cf. Lc 22, 43)

No hay duda de que la situación de Jn 12, 27-28 es ahora distinta de la oración del huerto. El que la traspusiera aquí, presentaría el primer caso importante de un cambio redaccional. Dicho cambio no contradice en nada a la inspiración y se puede justificar por la concepción que Juan tiene de la Pasión, que no es una derrota, sino un triunfo, algo que Jesús quiere, pues implica su ida al Padre²⁰⁹.

Si Juan no narra la agonía de Getsemaní, es sin duda porque ya utilizó su sustancia en los capítulos 12 y 14. No es el único caso del evangelio: Ya dijimos que Juan no relata la Cena eucarística, pero trae el discurso sobre el Pan de vida en el capítulo sexto. Tampoco nos cuenta el proceso de Jesús en casa de Caifás, pero ha utilizado con frecuencia este diálogo de Jesús y los judíos: «¿Eres tú el Hijo de Dios? ¿Eres tú el Mesías?» De este modo, Juan procede con una libertad permitida y querida por el

²⁰⁹ Cf. S. TALAVERO TOVAR, *Pasión y Resurrección en el IV evangelio*, 47-48.93.

Espíritu Santo, sin ceñirse al detalle de las palabras ni aun al de los episodios. Por tanto, podemos decir que Juan, respetando lo sustancial, pone más en relieve su designio teológico. El paralelismo subrayado aquí aparece muy cierto y las peculiaridades literarias obligan a tener muy en cuenta una cierta evolución en la tradición evangélica²¹⁰.

b) ¿Por qué no aparece este tema dentro de la Pasión?

Ya hemos visto que el relato joánico de la Pasión empieza directamente con el prendimiento de Jesús pasando por alto lo que dicen los sinópticos. Sin embargo, podemos deducir que ha sacado los versillos intencionadamente adelantándolos y transformándolos, porque un padecimiento anímico de Jesús no encaja en su idea de la Pasión. La escena del prendimiento, que ya en los sinópticos subraya la serenidad y grandeza de Jesús, así como la aceptación consciente de los sufrimientos (Cf. Mc 14, 42.48), se eleva aquí hasta descubrir el poder y soberanía de Jesús (Cf. vv. 4-8). Los elementos narrativos tradicionales (lugar y tiempo, el traidor, la defensa a punta de espada de un discípulo) han sido incorporados a la exposición, pero subordinándolos a la tendencia capital de la misma²¹¹.

Otra explicación muy interesante puede ser que lo coloca en el capítulo 12 porque en la secuencia del pensamiento joánico, la nota de la angustia encaja mejor como preludio de la hora (cap. 11) que en la mitad de la secuencia (cap. 18). Está subyacente en esta teoría que tampoco es seguro que la gloria y la angustia se excluyan²¹².

IV. Conclusiones

Nuestra tarea ha consistido en examinar el sentido de Mc 14, 32-42; Mt 26, 36-46; Lc 22, 40-46; Jn 18, 1; 12, 23.27-30; 18, 11; 14, 31 y en descubrir qué posición ocupan los sinópticos y Juan en la Tradición de Getsemaní.

Hay un hecho básico: Jesús, la noche en que fue entregado se mostró a sus discípulos (testigos oculares a pesar del sueño que les venció) angustiado, envilecido y como impotente frente a sus enemigos. En tal situación eleva una plegaria de liberación al Padre mientras los discípulos ceden al sueño.

Como ha podido observarse, nos encontramos ante diversas redacciones y tradiciones, aunque paralelas, destinadas a relatar la realidad de un mismo episodio, que sirve de introducción a las grandes escenas de la pasión y muerte de Jesús.

1. Respecto a la Tradición y la historicidad

Podemos hablar de las tradiciones como enfoques diferentes que al mismo tiempo que se entrecruzan acentúan un aspecto más que el otro. Así, una tradición, la más antigua, insiste en la presentación teológica-soteriológica de la persona y obra de Jesús, el Hijo del hombre, que ruega para que, si es posible, la «hora» o el «cáliz» de

²¹⁰ Cf. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, 32-33.

²¹¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, 272.

²¹² Cf. R. BROWN, *El evangelio según san Juan*, 1093.

su pasión pase de largo, pero que lo acepta. Se trata, pues, de un tema estrictamente cristológico. Otra, tal vez un poco posterior, pero nacida de otra circunstancia ambiental, insiste en la aplicación moral o parenética del suceso a los creyentes: como Cristo veló y oró en el gran momento de su gran prueba, dominando la tentación de rechazar la cruz, los cristianos deben también velar y orar para no caer en la tentación, ya que «*el espíritu está pronto y la carne es débil*». Una tercera presentación, común a Lucas y Juan, insiste en la angustia de Jesús y en el socorro del cielo, presentando así a Jesús como el modelo del justo en la tentación, reconfortado y ayudado por la fuerza de Dios para vencerla²¹³.

¡He aquí la grandeza de los evangelistas, que, tras mostrar diferentes presentaciones, lejos de contradecirse, se enriquecen mutuamente! Aquí hay un misterio inconcebible e inefable: el Hijo del hombre, el Hijo de Dios hecho hombre, sufre ante su Padre y acepta la muerte. ¿Qué se está intentando decir? La respuesta está más o menos clara; ninguno de los evangelistas agota en su totalidad el patrimonio de la Tradición. En efecto, cada uno de ellos intenta poner de relieve aquellos datos que mejor le sirven a la temática y al contexto del propio evangelio. Por tanto, gracias a esta diversidad de tradiciones, han podido transmitirnos en sus páginas mayor riqueza de contenido. ¿Qué implica esto? Que los evangelistas se muestran como transmisores fieles de lo que han recibido, pero no como transmisores materiales. Esto nos conduce a deducir que ellos escogieron, de entre todo el material del que disponían, aquello que se adecuaba al fin que se proponían, exponiéndolo, de forma que hablaran sobre Jesús con sinceridad y verdad.

Sin embargo, no todo está resuelto. Esta diversidad de presentaciones de la que estamos hablando pone en duda la historicidad del relato. Realmente no debería existir tal problema. En primer lugar, porque está muy bien documentada: la recuerdan no sólo los tres sinópticos, sino en lo sustancial, lo hacen también Juan, y el autor de la carta a los Hebreos. Pero sobre todo, porque es difícil imaginar que la comunidad cristiana, convencida de la divinidad de su Señor, haya podido inventar, por iniciativa propia, la imagen de un Cristo turbado y vacilante en el momento decisivo de la prueba. También cabe decir que si pasamos a los detalles, veremos que la oración y el relato fueron orquestados teológicamente como hemos podido comprobar en nuestro estudio. De tal forma que, en sentido amplio, nos parece segura la historicidad del episodio.

2. Respecto a los evangelistas

a) Marcos

El relato de la agonía en Marcos es ante todo cristológico. Constituye el punto culminante de la revelación de esta paradoja inaudita: el Mesías trascendente, que es Jesús, es entregado a sufrimientos atroces y a una muerte ignominiosa. Constituye igualmente el punto culminante de la incomprensión de los apóstoles, que han recibido esta revelación; y más particularmente de la incomprensión de Pedro, el portavoz de los apóstoles. La pregunta es ¿cómo consigue poner de relieve estos aspectos?

Para ello resalta en primer lugar la angustia de Jesús y como consecuencia de la

²¹³ Cf. C. MATEOS, *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús*, 20.

misma, una aparente impotencia ante los hechos que se avecinan. Comparándolo con Mateo y Lucas vemos que ambos difuminan estos aspectos. No obstante, Marcos no se anda con medias tintas, sino que manifiesta claramente el espectáculo vivido por Pedro, Santiago y Juan. Cristo se muestra ante ellos impotente, débil, pero no sólo en el desarrollo concreto de la Pasión (desde el arresto hasta al Gólgota), sino en la misma noche. Cristo, el Hijo de Dios con mayúsculas, se sumerge en el pozo profundo de su humanidad. Es preso de la angustia y el envilecimiento. En definitiva, es la revelación de un Mesías sufriente y de unos discípulos que no entienden tal revelación: «No sabían qué decir». También cabe decir que estos aspectos encajan muy bien con toda la temática de su evangelio²¹⁴.

b) Mateo

El relato de la agonía en Mateo está de acuerdo con la orientación general de su evangelio, es decir, viene marcado por su carácter eclesial («conmigo»).

No da mucho relieve a la angustia de Jesús, sino que coloca en primer plano el tema del Hijo del hombre sometido a la prueba. Es más, tiende a subrayar que sólo Jesús es entregado aquella noche a aquellos que se oponen al designio salvífico y amoroso de Dios. Se trata del tema de la *soledad*, que, en el contexto de todo su evangelio, demuestra que el Reino de Dios está presente aquella noche sobre la tierra en Jesús y por Jesús. En efecto, Él sólo acepta cumplir la voluntad del Padre. De ahí las resonancias del Padrenuestro: «*Hágase tu voluntad*». Es la voluntad que todo cristiano debe buscar y llevar a cabo. Pero se debe añadir algo más; la entrega de Jesús no es consecuencia de su impotencia, sino de su total donación a la misión que el Padre le ha encomendado. Quien quiera participar en su Reino debe estar dispuesto a vivir su misma experiencia, es decir, aceptar en sí mismo las humillaciones de Cristo y a no escandalizarse por Él. Esta es la gran tentación que se le puede presentar a los discípulos y a toda la comunidad cristiana: Aceptar como salvación propia la misma obra redentora de Cristo, el escándalo de la cruz y un Mesías herido por Dios²¹⁵.

La venida de Jesús a este mundo significa que Dios quiere estar con los hombres por medio de la Iglesia. Pero, para que Jesús esté eficazmente con sus discípulos, es preciso que éstos, por su parte, consientan estar con Él sin cesar y de todos los modos posibles. Jesús ha fundado la Iglesia solidarizándose con el mundo pecador para reconciliarlo con Dios. Los hombres no se salvan por la mediación de la Iglesia más que solidarizándose con Jesús y comprometiéndose en el camino que Él ha abierto²¹⁶.

c) Lucas

Se puede observar que el relato lucano de la agonía es cristológico como el relato de Marcos y eclesial como el de Mateo, pero de un modo que le es completamente

²¹⁴ Cf. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 291.

²¹⁵ *Ibid.*, 290.

²¹⁶ A. FEUILLET, *Le récit Lucanien de l'agonie de Gethsémani* (Lc XXII.39-46), 416.

propio²¹⁷.

Lucas no habla del escándalo de los discípulos y pasará por alto el tema del Hijo del hombre y la hora. Intenta destacar dos datos de la Tradición: la plegaria de Jesús y su angustia. Este segundo dato lo elabora en el sentido de «lucha», es decir, no lo considera en su aspecto pasivo, sino como agonía en el sentido de que en medio de la dificultad pide fuerzas para superarla. Por tanto, no es una mera resignación. Esta misma situación de dificultad provoca la necesidad y la urgencia de orar incesantemente. Esta es la única arma eficaz para no caer en la tentación y, por la cual, se ofrece como modelo a los que le siguen en sus momentos de tentación.

d) Juan

En el cuarto evangelio las diferencias con la narración sinóptica son muchas y todas significativas. Jesús revela su estado de ánimo no en un episodio como en los sinópticos, sino en un discurso que quiere ser la respuesta de los griegos de verlo (12, 20ss). Más que confidencia, sus palabras son, por decirlo así, una catequesis para explicar la cruz, la suya y la de los discípulos. Como en los sinópticos, la catequesis tiene al mismo tiempo dos vertientes: una cristológica y otra eclesial. Sin embargo, el desarrollo aquí es completamente diferente. Jesús no recurre a la fuerza de la oración para superar la prueba. No pide que se le quite la cruz, sino que la acepta. Jesús se dirige al Padre no para pedir, sino para decirle: «*Glorifica tu nombre*» (12, 28); y explica que la cruz es la hora hacia la que está orientada, desde el principio, toda su vida, el resultado lógico y previsto de una decisión consciente: «*para esto he venido, para esta hora*». El motivo lo ha dicho antes: «*en verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere da mucho fruto*» (12, 24). No se puede producir vida sin dar la propia. La vida es fruto del amor y no brota si el amor no es pleno, si no llega al don total²¹⁸.

3. *Sí a la voluntad del Padre, sí a la salvación*

Jesús de Nazaret se ha reducido a la obediencia en el momento decisivo de su vida, porque de lo contrario no hubiera ofrecido garantía alguna para la salvación de los hombres. Pero su obediencia al Padre no ha quitado de un plumazo su libertad personal como hombre y su temor a esta hora. No hubiera sido normal que Jesús no temiera esa hora, ese «trago», cuando todos los hombres temen la muerte o el sufrimiento. Esa necesidad lógica ante la muerte es un signo de humanidad. Se podría decir que en ese proceso, de humanidad divina, también hubiera sido normal que pecara. Sin embargo, hay un abismo entre una cosa y otra. Mientras que el hombre siente miedo a la muerte porque lo lanza a un futuro totalmente desconocido que lo retrae necesariamente, el pecado no es algo necesario al hombre. El pecado sólo existe como oposición a Dios; como camino personal en el que se pretende garantizar una existencia al margen del proyecto de Dios. La muerte, sin embargo, es algo que entra dentro del proyecto de Dios, porque de ella, Él recrea a su criatura como al principio,

²¹⁷ *Ibid.*, 416.

²¹⁸ Cf. J. MATEOS-J. BARRETO, *El evangelio de Juan*, 558.

a su imagen y semejanza. El temor de la muerte no aparta de Dios, sino que sitúa al hombre en la limitación de su mismo ser, frente al futuro que está exclusivamente en las manos de Dios.

Nos encontramos así con que Jesús pide fuerzas para afrontar la muerte ya que lo van a juzgar como un «sin Dios», como un blasfemo, o lo que es lo mismo, como un farsante de la voluntad de Dios. La contradicción más absoluta se enmarca aquí precisamente en que las «horas de las tinieblas» podrían ensombrecer toda la causa de Jesús. ¿Era necesaria una muerte en esa coyuntura?, ¿era necesario pasar por ahí para que la salvación se abriera camino? Marcos ha cargado la escena de negrura, de abandono, de despreocupación por parte de los suyos que han dejado a Jesús en la soledad más infinita. Ni siquiera aparece el consuelo de la voz de Dios, como en el bautismo, o como en la Transfiguración; ni como en Lc 22, 43ss, en una especie de respuesta divina a la plegaria de Jesús, que le daba ánimos. Es curioso que contra mayor soledad, angustia o sufrimiento más fuerza divina existe en esa persona que se aterra y ora.

Para la comunidad cristiana esta escena es una lección que puede ser no solamente útil, sino absolutamente necesaria. Aquí está nuestro Señor, nuestro Mesías, pero no como un ser divino que no sabe experimentar la muerte, sino que se subleva contra ella porque es una muerte ignominiosa y, como tal, contraria a la voluntad de Dios. Pero en definitiva, los hombres no le han dejado más alternativa que ir por ahí para que la liberación se haga realidad. Si ahora se rompe el proyecto de gracia y de libertad, entonces los hombres se habrían impuesto a la impotencia divina; y para Dios la fuerza se realiza en la debilidad. Pedro y los otros duermen; no han podido orar y vigilar porque sus mentes y sus vidas estaban cansadas por tanta alternativa divina. Habían seguido a un Mesías, o a un «prohombre» y se encontraban con que él no podía dar razón de su mesianidad ante la Ley. Todo parece indicar que los discípulos no estaban preparados para tanta osadía y para tanto desacierto. Sin embargo, es así como Dios manifiesta su divinidad.

Por otra parte, desde el punto de vista del Jesús histórico, sólo puede decirse que en este momento aparece su ser humano auténtico; con una conciencia de misión que radicaba en su unión con Dios, pero con la distancia propia de su ser creado, de su libertad personal, de su obediencia. Esta obediencia de Jesús es la clave cristológica de esta escena.

Getsemaní, pues, debe entenderse desde esta perspectiva: Dios se impone y Jesús es reducido a la obediencia, pero no como el Dios tremendo, sino como el Dios Padre (que hemos visto en Juan de forma más clara), que en el Hijo ha aceptado todos los riesgos de ofrecer la salvación de forma tan humana. Dios asume el dolor de este Mesías con tal de que la salvación nunca esté determinada por los principios tan absurdos de este mundo.

Esta aceptación de la voluntad de Dios –que no de la hora y del cáliz de la amargura– nos viene a enseñar cómo la vida de Jesús sólo tiene sentido desde ahí, y no desde un suicidio inocuo e inhumano. Sólo por eso es Jesús capaz de soportar la muerte en

las condiciones que se nos presentan. Su lucha tremenda y legítima, no sólo es un signo de su humanidad, sino también de que este hombre venía de parte de Dios, y nada ni nadie podrá apartarle de ese camino.

Cada uno de los evangelistas podría haber prescindido de esta escena, pero era una magnífica presentación a sus comunidades de la fuerza de Dios en medio de la debilidad. Su Señor ha sido un hombre total, que ha tenido que luchar para que la voluntad de Dios se cumpla donde el hombre no comprende lo que se debe hacer. La comunidad debe seguir el camino del Mesías crucificado... y cuando ya no pueda traspasar las oscuridades del sufrimiento y de la persecución; cuando haya perdido relevancia en el mundo, su oración debe ser la de Getsemaní, porque entonces es cuando volverá a recuperar toda su credibilidad y los hombres volverán a tener confianza en ella.

II. REGRESO AL SIGLO VII (CONSTANTINOPLA III Y MÁXIMO CONFESOR)

1. Presentación

a) ¿Por qué remontarnos al siglo VII?

La respuesta es que, para nuestro estudio, el tercer Concilio de Constantinopla y san Máximo Confesor forman parte de la importancia histórica y, sobre todo, cristológica de nuestro relato.

Recordemos que los Padres siguen constituyendo hoy en día un punto de referencia indispensable para la vida cristiana. Son testigos profundos y autorizados de la más inmediata tradición apostólica y partícipes directos de la vida de las comunidades cristianas. Se destaca en ellos una riquísima temática pastoral, un desarrollo del dogma iluminado por un carisma especial y una comprensión de las Escrituras que tiene como guía al Espíritu²¹⁹.

La penetración del mensaje cristiano en el ambiente socio-cultural de su época, al imponer el examen de varios problemas al cual más delicado, lleva a los padres a indicar soluciones que se revelan actuales para nosotros. ¡He aquí la clave para remontarnos al tercer Concilio de Constantinopla y a san Máximo!

b) Un enfoque peculiar: «desde la tristeza»

Sin duda que esta vuelta hacia atrás plantea problemas y más en nuestro estudio, que nos sitúa en el siglo VII. Ello significa «dejar de lado» muchos puntos interesantes

²¹⁹ «Lo que nos interesa de los Padres no son sus formulaciones, ni sus recetas, ni sus ingenuidades: es el verles cómo buscan y cómo crean su teología, de acuerdo con el mundo que se mueven. Si sólo pretendemos saquearlos a mansalva para enriquecernos con su mercancía es posible que tengamos que constatar a veces que su moneda ya no circula hoy. Pero si tratamos de convivir con ellos, es posible que se nos pegue algo de su forma de ser y de actuar: de su enorme fe y, a la vez, de su enorme libertad. De su amor incondicional a Cristo y de su arriesgada capacidad de error, lo cual también es importante, porque Dios no venció al error quitándolo de en medio para comodidad nuestra, sino convirtiéndolo en materia de una verdad futura» J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, Santander, Sal Terrae, 19846, 350.

desde los que se ha enfocado nuestro relato en los siglos anteriores con sus respectivas polémicas y principales protagonistas.

Es muy interesante la insistencia de los Padres -se citan sólo algunos- en defender la verdad de la tristeza y su compatibilidad con ser Dios, ya que durante este tiempo se decía que los rasgos humanos que aparecen en nuestro relato restaban divinidad al Hijo de Dios.

De aquí que san Hilario (310-367), en su tratado *De Trinitate* ataca a los arrianos que por la tristeza de Cristo querían probar que su naturaleza divina era inferior a la del Padre²²⁰. San Ambrosio (339-397) defiende contra los apolinaristas que Cristo tuvo verdadera tristeza, pero les hace ver que este sentimiento no estuvo en su divinidad sino en el alma de Cristo²²¹.

San Jerónimo (345-419), al comentar nuestra escena tiene un interés especial en subrayar que esta tristeza no fue el producto de una libertad invadida por los sentimientos sino, por el contrario, la penetración de su sensibilidad humana por su libertad; es decir, insinúa que la tristeza de Jesús agonizando es el resultado de una doble decisión de sus dos libertades, la divina y la humana. De esta manera Jerónimo pone de manifiesto la doble naturaleza de Jesús -humana y divina-: si la tristeza es humana, su decisión de aceptarla voluntariamente es divina²²². «*Sin embargo, volviendo sobre sí mismo, lo que como hombre había rehusado, lo acepta como Dios y como Hijo: «pero que no se haga mi voluntad sino la tuya». Que no se haga, dice, lo que pido con un sentimiento humano, sino aquello para lo cual, por tu voluntad descendí a la tierra»*²²³.

San Agustín (354-430) en las *Enarraciones sobre los Salmos*, defiende la verdad de la tristeza de Cristo y añade que si se niega ésta por ser algo no conveniente, por lo mismo habría que negar toda la realidad de la humanidad de Cristo²²⁴.

San Juan Crisóstomo (354-407), en la *Homilía* 83, insiste en que Jesucristo quiso demostrar la realidad de la encarnación con su tristeza, con su oración y con el sudor de sangre en Getsemani²²⁵.

c) ¿Qué cambia en la teología del siglo VII?

Esta cuestión nos aproxima a nuestro propósito de manera considerable ya que nos sitúa ante el objeto de nuestro estudio: la voluntad humana de Cristo.

Desde Nicea hasta Constantinopla II, el misterio de Cristo parece haber sido principalmente considerado desde un punto de vista ontológico, mientras que ahora la Iglesia lo considera desde una perspectiva principalmente histórica. Esta perspectiva se halla

²²⁰ Cf. SAN HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, Madrid, BAC, 1986, Libro X, 523-524.

²²¹ Cf. SAN AMBROSIO, *Tratado sobre el evangelio de san Lucas*, I, Madrid, BAC, 1966, 577-581.

²²² Cf. SAN JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de Mateo*, Madrid, Ciudad Nueva, 1999, 20.

²²³ SAN JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de Mateo*, 293.

²²⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarraciones sobre los Salmos*, 93, 19.

²²⁵ Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el evangelio de san Mateo*, II, Madrid, BAC, 1956, 630-634.

delineada en la afirmación central: Cristo quería humanamente nuestra salvación. La relación dinámica entre el sujeto que quiere y el objeto querido, según la libre voluntad humana, determina netamente el eje mayor de la formulación del 649 como eje histórico. El estudio del debate teológico sobre la agonía no nos permite dudar; los grandes problemas han sido planteados desde el punto de vista de la historia de Jesús. Pero esta lectura histórica de la cristología presupone la lectura ontológica, porque la historia de Jesús perdería todo su sentido teológico si ésta no fuese la historia de una persona divina²²⁶.

Entramos así en el campo de la cristología antropológica, donde nos encontraremos también con las tendencias anteriores: la nestorizante y la monofisita; la primera aparece ya casi al mismo tiempo que se celebra el Concilio constantinopolitano II, hacia fines del siglo VI, y atacan el problema de la ciencia humana de Cristo; la segunda surge como derivación del nestorianismo, a principios del siglo VII, y trata de responder a la cuestión de la libertad humana de Cristo²²⁷.

2. *San Máximo Confesor*

a) *¿Quién era Máximo?*

Nació hacia el año 580 en Palestina.

No tardó en destacar por una abierta defensa de la doctrina de las dos voluntades y operaciones, divina y humana en Cristo, contra el monoenergismo y el monotelismo propugnados por Sergio, patriarca de Constantinopla, y por su sucesor Pirro, que, negando la voluntad humana de Cristo, comprometían seriamente la libertad de la redención²²⁸. En Roma, fue el teólogo más influyente del Papa Martín I. El 653 ambos serán acusados por alta traición. El proceso de Máximo terminó en el 655 con su destierro a Bicia, en Tracia. Sin embargo, el emperador Constante II no pudo silenciarle en el destierro a pesar de sus esfuerzos, con lo cual fue procesado de nuevo en el 662 en Constantinopla. Fue condenado a la «Pena Persa» es decir, a la mutilación de la lengua y a la pérdida de la mano derecha porque con ellas se había opuesto al edicto imperial de hablar acerca de las dos operaciones y dos voluntades²²⁹.

Posteriormente fue desterrado a Schemarum, Cáucaso, donde falleció el 13 de agosto del 662. Ya no hablaría más, pero dieciocho años después lo rehabilitó el Concilio III de Constantinopla (680-681) ratificando su teología.

b) *La agonía de Jesús en la obra de Máximo Confesor*

El motivo de la agonía de Jesús es elegido por Máximo para profundizar en la investigación sobre la distinción entre las dos voluntades de Cristo: humana y divina. De ahí que nosotros tratemos en este estudio de presentar el lugar que ocupa dicho

²²⁶ Cf. F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, 109.

²²⁷ Cf. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, I, Madrid, BAC, 1976, 115.

²²⁸ Cf. A. CERESA-GASTALDO, *Máximo*, en DPAC, 1406-1407.

²²⁹ Cf. H.R. DROBNER, *Manual de Patrología*, Barcelona, Herder, 1999, 559.

relato en sus escritos. En todo el corpus de su obra se elevan a treinta y tres las citas de textos evangélicos que se refieren al Getsemani²³⁰:

b.1. Exposición

- 1 Mt 26, 38 («*Mi alma está triste hasta el punto de morir*») se cita junto a Jn 12, 27 («*Ahora mi alma está turbada*») y con Mt 26, 40 («*¿Conque no habéis podido velar una hora conmigo?*») en el *Opúsculo* 8, del 640 aproximadamente, para subrayar la operación natural humana de Cristo²³¹; la misma cita se encuentra en OP. 15, del 646-647 y viene referida en un pasaje de Severiano de Gabala para demostrar las dos voluntades de Cristo y, de manera particular, la humana que experimenta turbación, a diferencia de la divina no sujeta a pasión (poco antes había citado Jn 12, 27 seguido de Mt 26, 41 («*El espíritu está pronto, pero la carne es débil*»))²³².
- 2 Mt 26, 39 («*Padre mío, si es posible, que pase de mí esta cáliz*»): OP. 6, del 640-642 está dedicado por entero al comentario de este versículo²³³; aparece además en el OP. 7, del 642 aproximadamente, para poner de relieve la debilidad de la carne de Cristo que se manifestaba realmente y no de manera fantástica a quien lo veía, hasta el punto de tenerle miedo a la muerte²³⁴; en OP. 3, del 645-646, para sostener las dos voluntades de Cristo, en las que la humana está marcada, no opuesta, por la divina²³⁵; cinco veces es citado el OP. 15, como extraído de un pasaje de Atanasio²³⁶, de Juan Crisóstomo²³⁷, de Cirilo de Alejandría²³⁸, de Severiano de Gabala²³⁹ y de Apolinar²⁴⁰.
- 3 Mt 26, 39 («*pero no sea como yo quiero, sino como quieras Tú*») aparece en *Ambigua II*, del 628-630, para indicar que el mismo Salvador ha marcado en sí nuestra voluntad humana²⁴¹; tres veces en OP.15²⁴² en una amplia cita de san Juan Crisóstomo referida de manera casi idéntica en OP. 24²⁴³.
- 4 Mt 26, 40 («*¿Conque no habéis podido velar una hora conmigo?*») aparece ya recor-

²³⁰ Seguimos el estudio detallado de A. Ceresa-Gastaldo en el volumen Máximo Confesor, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, 8-10.

²³¹ PG 91, 105C, 1.

²³² PG 91, 165B, 6.

²³³ PG 91, 65A, 8-69A, 15.

²³⁴ PG 91, 80C, 9.

²³⁵ PG 91, 48C, 4.

²³⁶ PG 91, 160C, 12.

²³⁷ PG 91, 164C, 1.

²³⁸ PG 91, 164D, 7.

²³⁹ PG 91, 165A, final.

²⁴⁰ PG 91, 169C, 10.

²⁴¹ PG 91, 1076B, 6.

²⁴² PG 91, 164A, final; 164B, 6; 164C, 2.

²⁴³ PG 91, 268B, 9.

dado en OP. 8²⁴⁴.

5 Lc 22, 42 («pero no se haga mi voluntad, sino la tuya») es objeto de un amplio comentario en OP. 6, donde resulta citado cinco veces²⁴⁵; en OP. 7²⁴⁶; en OP. 16²⁴⁷; en OP. 3²⁴⁸; tres veces en OP. 15²⁴⁹.

6 La primera parte de Jn 12, 27 («Ahora mi alma está turbada») aparece ya citada en OP. 8²⁵⁰; la segunda parte («Padre líbrame de esta hora») es citada en OP. 15²⁵¹.

Como puede verse, las citas son aisladas o conjuntas con otras análogas y, entre estas, las más numerosas son las de Lc 22, 42 (once en total), obviamente por la presencia del término «Theléma», de capital importancia en el pensamiento de Máximo.

En ninguna de sus obras aparecen citados los versículos de Lc 22, 43-44, referentes al ángel confortador y al sudor de sangre de Cristo, y también el léxico concerniente a la agonía es limitado. De hecho, el sustantivo agonía aparece una sola vez, en OP. 16, donde Máximo demuestra que Cristo no poseía dos voluntades sólo en el momento de su pasión, sino siempre, ya que «si las poseía entonces, las poseía también desde el principio cuando se hizo hombre. Si, por el contrario, no las poseía desde el principio, no las poseía tampoco en el momento de la pasión, sino que sólo se inventó la petición de alejamiento y, además de ésta, también las otras acciones mediante las cuales fuimos salvados, como el llanto, la tristeza, la agonía, la cruz, la muerte y la sepultura»²⁵². Tres veces el término «agonía» en pasajes tomados de Juan Crisóstomo y citados en OP. 15: «Las palabras (de Mt 26, 39) no sólo manifiestan el ser en agonía sino dos voluntades, una del Hijo, la otra del Padre»²⁵³; poco después: «Es signo (de la carne) el temer de la muerte, el estar incierto y el entrar en agonía»²⁵⁴; finalmente: «Las palabras (de Lc 22,42) no revelan solamente el ser en agonía, sino dos voluntades»²⁵⁵; una vez en un pasaje tomado de Severiano de Gabala²⁵⁶.

b.2. Conclusión

²⁴⁴ PG 91, 105C, 2.

²⁴⁵ PG 91, 65B, 8; 68A, 3; 68B, 1; 68C, 6; 68C, 12.

²⁴⁶ PG 91, 80D, 7.

²⁴⁷ PG 91, 197A, 7.

²⁴⁸ PG 91, 48C, 5.

²⁴⁹ PG 91, 161C, 7; 169C, 11; 176B, 1.

²⁵⁰ PG 91, 105C, 2.

²⁵¹ PG 91, 165B, 1.

²⁵² PG 91, 196C, 10D, 4.

²⁵³ PG 91, 164A, 11-13.

²⁵⁴ PG 91, 164C, 4-5, idéntica a la cita de OP. 24, Ibid. 268B, 11-13.

²⁵⁵ PG 91, 176B, 4-5.

²⁵⁶ PG 91, 165B, 4: el cuerpo de Cristo lucha angustiosamente con la muerte».

Por lo que hemos visto, el tema de la agonía aparece frecuentemente en la obra de Máximo entre los distintos episodios de la vida terrenal de Cristo que demuestran su perfecta naturaleza humana y, en modo particular, su voluntad con la operación correspondiente, en la polémica contra el monoenergismo y monotelismo que lo negaban.

Por último resaltemos de su obra que de los veintiocho *Opúsculos* teológicos y polémicos, el sexto está dedicado específicamente al comentario sobre la agonía, mientras que todos los demás profundizan en la investigación sobre las dos voluntades y las dos operaciones de Cristo.

c) Enseñanza de Máximo

c.1. Fundamentos bíblicos

Si profundizamos en la obra de Máximo vemos que no es mera deducción su doctrina, sino que deja que hable la Sagrada Escritura. Para ello hará un estudio minucioso de una serie de textos del N.T.: Jn 1, 43; 17, 24; Mt 27, 33 (ad sensum); Jn 7, 1; Mc 9, 30; 7, 24; 6, 48; Lc 22, 8; Flp 2, 8. Todos ellos hablan de una operación humana voluntaria de Jesús. No se trata de una acción más una voluntad; sino que la voluntariedad es precisamente lo que en este caso hace una operación humana y no animal, como no querer beber el vino mezclado con hiel, querer caminar, querer que nadie se entere de que él ha llegado a un lugar²⁵⁷. En estos textos encontró Máximo las claves oportunas para desarrollar su doctrina pero, fue en el estudio de la agonía donde halló el punto clave de su fundamentación.

c.2. Principios teológicos

El fundamento ontológico de su postura está en la distinción entre naturaleza e hipóstasis tanto a nivel trinitario como a nivel cristológico

Nivel cristológico:

Nos parece que dada la cantidad de veces que lo repite en momentos clave, el principio cristológico de que parte acerca de las dos naturalezas de Cristo es el siguiente:

«De las que él es, en las que él es, y que él es». «Según ambas naturalezas de las cuales, en las cuales y por las cuales estaba constituida su persona»²⁵⁸.

Se insiste en que Jesucristo es de las dos naturalezas, es decir, como principio de origen, engendrado del Padre eternamente y de la Madre en el tiempo; es en sus dos naturalezas, consustancial al Padre y consustancial a nosotros por serlo de María. Es las dos naturalezas, no como dos «cosas» o «partes» que Él poseyese, sino Él es Dios

²⁵⁷ Cf. C. IGNACIO GONZÁLEZ, *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos*, México, CEM-CELAM, 1993, 184.

²⁵⁸ «Se daba a conocer él mismo y al mismo tiempo como Dios y como hombre, que poseía por naturaleza el mismo número de voluntades que de naturalezas de las cuales y en las cuales existía, para confirmar aquellas características en las que en verdad estaba su existencia completa». San Máximo Confesor, *Opuscula Theologica* VI: PG 91, 68.

y hombre (no tiene a Dios y tiene un hombre). Por eso Él (único y mismo) actúa como Dios y como hombre, con todas las operaciones y características propias de Dios y propias del hombre, sin confusión, mutación, separación o división²⁵⁹.

«Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz» (Mt 26, 39)²⁶⁰.

En la oración de Jesús en Getsemaní, el rechazo del cáliz se interpretaba o como proveniente de la voluntad humana de Jesús contraria a la voluntad divina, o como inclinación natural de la carne, como decía Sergio. Al confundir alteridad y contrariedad, no se había aclarado el papel de la voluntad humana de Jesús en el Evangelio, cuando parece que se opone a la voluntad divina²⁶¹. En este *Opúsculo 6*, sin embargo, Máximo subraya por primera vez la importancia del querer humano de Jesús en la realización de la pasión:

«Y por otra parte, queda claro que las palabras «no se haga mi voluntad», excluyendo cualquier contradicción, revelan la perfecta concordia existente entre la voluntad humana del Salvador y la voluntad divina que le es propia a Él y al Padre. Pues el Verbo, asumiendo la naturaleza humana, mediante dicha asunción, la divinizó por entero. Por eso, hecho por nosotros uno de los nuestros, se expresaba al modo humano cuando decía al Padre: «No se haga mi voluntad sino la tuya». Quien por naturaleza era Dios tenía también como hombre la voluntad de que en todo se cumpliera la voluntad del Padre»²⁶².

«Se trata de una verdadera revelación, del desvelamiento de una verdad desconocida

²⁵⁹ «Los herejes, en cambio, lo predicán imperfecto, como si hubiera padecido una mengua en la naturaleza. Y con impiedad, afirman que hay una merma en las propiedades que corresponden a la naturaleza. Mas si no posee perfectamente las propiedades de ambas naturalezas, hecha excepción del pecado, según los Santos Padres enseñan, propiedades gracias a las que, tras la unión, es verdaderamente el Verbo encarnado, resultará ser, si ello es posible, un Dios imperfecto, pero también un hombre imperfecto, si es que cabe llamar hombre a quien padece una disminución de las propiedades que a la naturaleza pertenecen. Es, por tanto, evidente, que no puede destruirse la sustancia, eliminando la voluntad natural y las operaciones propias de la misma, so pretexto de salvaguardar la unidad. Esta no queda comprometida en modo alguno, sino que constituye la referencia única de cuanto tiene que ver con la persona. Nos separaríamos de la verdad si pretendiéramos derivar la unidad de la composición, como si aquélla fuera del todo resultante de las partes, e hiciéramos una sola voluntad y operación de las dos voluntades y sus consiguientes operaciones naturales. Eso sería una aberración y algo extraño y del todo ajeno tanto al Padre como a nosotros, pues ni él ni nosotros poseemos una operación o una voluntad de naturaleza compuesta». Cf. San Máximo Confesor, *Tomus dogm. ad Marianum*: PG 91, 73-76.

²⁶⁰ Cf. SAN MÁXIMO CONFESOR, *Opuscula Theologica VI*: PG 91, 65A-68D.

²⁶¹ «L'interprétation de l'agonie par Serge et par le monothélisme recourt à cette même distinction entre le divin et l'humain, tout en la considérant comme une contrariété inacceptable dès qu'elle est appliquée aux volontés. En confessant l'accord des deux volontés du Christ, Maxime refuse l'identification monothélite entre la différence naturelle et la contrariété, en niant celle-ci et affirmant cellé-là. Mais son commentaire de la prière à l'agonie ne recourt pas à l'argumentation que nous avons citée, qui consiste à discerner l'élément divin et l'élément humain d'un épisode des évangiles. La prière de Jésus, en son entièreté, provient en effet de la seule volonté humaine». Cf. P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime Le Confesseur*, París, Beauchesne, 1983, 295.

²⁶² SAN MÁXIMO CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid, Ciudad Nueva, 1990, (OP. VI), 19.

hasta entonces»²⁶³. Antes, el rechazo de la pasión se atribuía a una voluntad humana y el «fiat» a la voluntad divina²⁶⁴; en este opúsculo, se subraya la aceptación de la pasión desde la voluntad humana de Cristo. Si en la oración de Getsemaní los monoteletas ven el fundamento de la negación de la voluntad humana, san Máximo, por el contrario, ve ahí el acto supremo de esta voluntad de Cristo, como asentimiento completo y perfecto ante la voluntad divina, que es al mismo tiempo «suya» y del Padre²⁶⁵:

«Queda entonces que digas que las palabras «no se haga mi voluntad, sino la tuya» no pertenecen al hombre igual a nosotros, sino al Salvador. Más entonces has de admitir también que existe un acuerdo perfecto entre la voluntad humana de Éste y su voluntad divina y la del Padre»²⁶⁶.

La voluntad humana de Jesús, según Máximo, no es contraria a la voluntad del Padre, puesto que la frase «*no se haga lo que yo quiero*» presenta el acuerdo de la voluntad humana del Salvador con la voluntad divina, que es suya y del Padre como ya hemos señalado anteriormente. Es más, lo que el Padre quiere es que el Hijo beba del cáliz de la pasión para salvarnos. Esto lo quiere el Hijo con la misma y única voluntad común; además, lo quiere también con la voluntad humana que es solamente de Él. Puede resumirse todo con la fórmula que fue canonizada en Letrán (649):

«Por esto, él ha obrado naturalmente nuestra salvación, según las dos naturalezas a partir de las cuales, en las cuales y de las cuales él era la hipóstasis»²⁶⁷.

Esta fórmula es muy significativa para nosotros, porque aclara tres puntos fundamentales:

- 1 La unidad del sujeto que quiere.
- 2 La dualidad de las dos voluntades.
- 3 La unidad del objeto querido

«Naturalmente» significa «con la naturaleza divina y con la naturaleza humana»

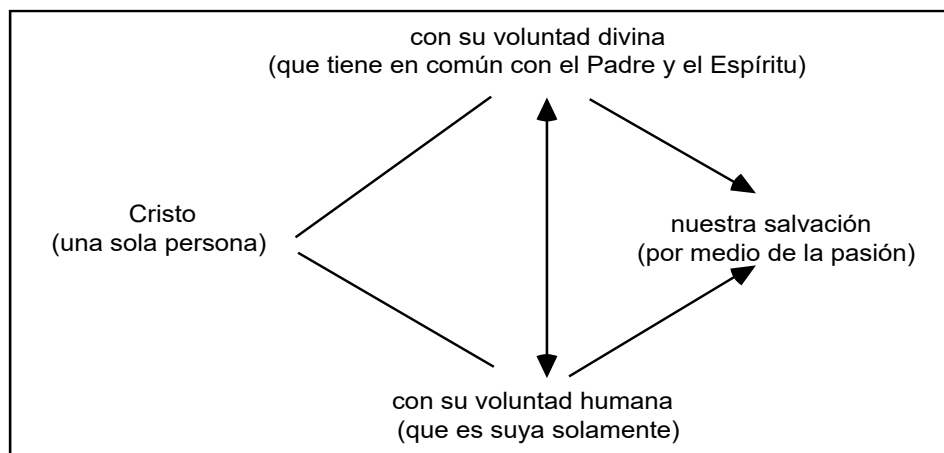
²⁶³ F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, 92.

²⁶⁴ «L'interprétation monothélite de l'agonie, nous l'avons dit, divise la prière du Christ Jésus: le vouloir humain, qui est opposé au vouloir divin, est nié par le Christ, qui affirme en cela son unique vouloir. Cet unique vouloir est divin». Cf. P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime Le Confesseur*, 260.

²⁶⁵ «Toute la prière de Jésus à l'agonie, jusqu'à l'acceptation décisive, provient de la volonté humaine du Sauveur. Celle-ci est en accord avec la volonté divine, qui est sienne et paternelle. Le Christ Jésus veut donc humainement notre salut, et opère humainement ce qu'il a voulu. Ainsi résumons-nous le paragraphe de *The Pol 6* que nous venons de commenter». P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime Le Confesseur*, 262.

²⁶⁶ SAN MÁXIMO CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús* (OP. VI), 18.

²⁶⁷ San Máximo ha empleado esta fórmula varias veces: Cf. PG 91, 128C, 289C, 320C.



Nivel trinitario

Desde este punto de vista, podemos decir que a Máximo le sobra perspicacia para expresar de forma clara que si se cae en el error de predicar una sola operación y una sola voluntad conduciría inmediatamente a reconocer tres operaciones realmente distintas²⁶⁸. Si esto es así, el misterio de la Trinidad estaría de más. Por tanto, tendremos que decir que no corresponde una operación a una persona, sino a una naturaleza. Así:

«Cuando te niegas a admitir y confesar las dos voluntades del único y solo Cristo, la única voluntad que en Él reconoces, ¿te parece sin principio, coeterna y consustancial con la del Padre y del Espíritu Santo y, por tanto, de condición divina, simple no compuesta, pues está formada de la sustancia divina o, a causa de la encarnación, te parece que sea alguna otra cosa? Dime entonces qué y señálanos cuál es el nombre de esa voluntad. Te diré yo su nombre antes de la encarnación: voluntad divina. Como la naturaleza divina es en tres personas, sin principio, increada, incomprensible, simple, sin ninguna composición, así ha de ser también su voluntad. Yo te he dicho el nombre de la voluntad antes de la encarnación y todos estarán de acuerdo conmigo, pues no he dicho sino la verdad. Y también tú, quieras que no. Dime ahora cuál es su nombre tras la encarnación. Investiga todo el Antiguo y Nuevo Testamento. Dime el nombre de esa

²⁶⁸ «Viene introdotto l'argomento fondamentale di tutto il discorso, fondato sull'estensione della problematica cristologica all'ambito trinitario. Specificamente non si era mai trattato del concetto di volontà in ordine alla Trinità, poiché le ipostasi differiscono fra loro solo quanto al rapporto d'origine, era facile inferire che anche una sola è la volontà delle tre ipostasi trinitarie. Il che, in altri termini, significava affermare che nella Trinità la volontà inerisce non alle ipostasi, che sono tre, ma alla natura, ch'è una sola. In tal modo, per analogia, data la connessione natura/volontà, in Cristo si arriva da due nature all'affermazione di due volontà. Per di più Massimo insiste lungamente sull'assurdo che verrebbe verificarsi, in ambito trinitario, se si ammettesse una sola volontà di Cristo. Infatti in tale volontà sarebbero comprese le proprietà dell'uomo e del Dio, col risultato di trasferire nell'ambito dell'unica volontà della Trinità, esclusivamente divina, le proprietà umane dell'anima di Cristo. Se invece si ammetto in Cristo due volontà, la sua volontà divina s'identifica con quella delle altre due ipostasi, senza mescolanza con la volontà umana». Cf. M. di Simonetti, *Il Cristo*, II, Verona, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 19953, 635,

única voluntad que has encontrado en Cristo. Búscalos, no dudes. Dado que la voluntad divina se dice divina y humana, humana, podrás acaso decir que Cristo tiene una voluntad divino-humana. Pero no me parece creíble, pues el Padre y el Espíritu Santo no tienen ese género de voluntad ¿te atreverás a definirla como compuesta? Eso sería también una novedad en la divinidad ¿La llamas natural? Incurrirás en la confusión de Severo. De hecho es imposible que dos naturalezas o dos voluntades lleguen a formar una naturaleza o voluntad sino es por confusión. ¿Personal, entonces? Harás extraños entre sí al Padre y al Hijo y parecerá que introduces tres voluntades opuestas entre sí, igual que reconoces tres personas.

Si afirmas que a cada uno cumple una sola voluntad y operación, deberás afirmar voluntades y operaciones distintas para el Padre y el Espíritu Santo, y quieras que no, tu razonamiento vendrá a incurrir en un politeísmo. Y si la defines como relativa, introducirás la división de personas propia de Nestorio. Si la defines como no natural corrompes la sustancia de quien quiere, pues lo que no es natural es corrupción según la naturaleza, tal y como lo establecieron los Padres. Según esa opinión, eliminarás la unidad y no inducirás a la división en mitades y tercios, según los cuales se habrá de ponderar lo que hay de humano en esa voluntad que tú dices es única. Y también se habrá de cuantificar de acuerdo con esto, lo que hay en la voluntad de creado y de increado y de cuantas cosas puedas imaginar»²⁶⁹.

c.3. Motivo soteriológico

«Siendo hombre por naturaleza, el Salvador quería como hombre la angustia ante la muerte y, con ella, el resto de los sufrimientos, quedando claro de esta manera que el proyecto salvador es ajeno a toda ficción y engaño. Por este camino fue la naturaleza librada de todas las dolorosas consecuencias que se le habían impuesto a causa del pecado.

En todo lo cual vino a manifestarse, además, una tensión extrema, pues dábale muerte a la muerte valiéndose de la carne. De modo que vino a hacerse patente que en él acontecía la salvación de lo que, como hombre, era por naturaleza y, a la par, como Dios, revelaba la maravillosa y magnífica decisión del Padre, cumplida en su propio cuerpo.

Mas él se hizo hombre para salvar, no para padecer. Por eso decía: *«Padre, si es posible que pase de mí este cáliz. Pero no se cumpla mi voluntad sino la tuya»*. Esas palabras muestran a un mismo tiempo la angustia procedente de la tensión de la propia voluntad humana y que ésta estaba modelada y movida, según el ordenamiento de sus principios naturales, al proyecto de salvación elegido. La encarnación es una exhibición palpable de la naturaleza y el proyecto salvífico. O sea, de la constitución natural de lo unido y del modo en que la unión se ha hecho en la persona de

²⁶⁹ SAN MÁXIMO CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús* (OP. XXIV), 92-93.

suerte que, sin cambio ni confusión, se repara y renueva la naturaleza»²⁷⁰.

En este texto vemos de forma clara el componente soteriológico que marca la teología de Máximo. Refleja con grandeza la obra salvífica en el sí de Jesús a la voluntad del Padre que implica la propia vivencia del sufrimiento. Nos podemos preguntar si es un sufrimiento real pero, ¿acaso hay dudas para decir lo contrario? Sabemos que de ningún modo se puede hacer tal objeción, ya que Cristo asumió nuestra carne plenamente.

«¿Qué relación tiene con nosotros su descenso, si no le estamos unidos mediante la carne, si ésta no ha sido tomada de nosotros y unida a él según su persona? ¿se trata acaso solamente de fantasía y apariencia que engaña los sentidos y no de sustancia de carne? Mas entonces no es la primicia de nuestro linaje, que mediante la gracia unifica y libera de cuanto divide, de la división de que es culpable el pecado por cuya causa incluso la muerte entró en la naturaleza. ¿Por qué nos envidian a causa de nuestra perfecta confesión de la salvación?»²⁷¹.

Se sienten aquí los ecos del principio del Nacianceno: sólo es sanado lo asumido. Máximo lo aplica con frecuencia, y de hecho lo acabamos de ver en el texto. Si Jesucristo no hubiese asumido una verdadera voluntad humana como la nuestra no sería salvada²⁷².

Por tanto, para san Máximo la obra de salvación no proviene sólo de la voluntad divina de Cristo, sino también de la humana²⁷³. El primer momento de la kénosis y de la encarnación proviene de la voluntad divina ¿cómo puede ser esto? Sin duda alguna, por el don amoroso y gratuito de Dios que corresponde a su libre iniciativa. Es él quien sale al encuentro del hombre para establecer un diálogo amoroso. Sin embargo, esta iniciativa o mejor dicho, esta voluntad divina es común a las tres personas. El segundo momento de la obediencia y de la muerte procede de la voluntad humana del Hijo. Por eso, la obediencia al Padre significa acuerdo de las dos voluntades en Cristo no sólo entre sí, sino también en relación con el Padre. También en cuanto hombre obedece al Padre²⁷⁴. La obediencia humana de Cristo al Padre no es más que la otra cara existencial humana de su ser divino, ontológicamente siempre vuelto al Padre

²⁷⁰ SAN MÁXIMO CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús* (OP. III), 61.

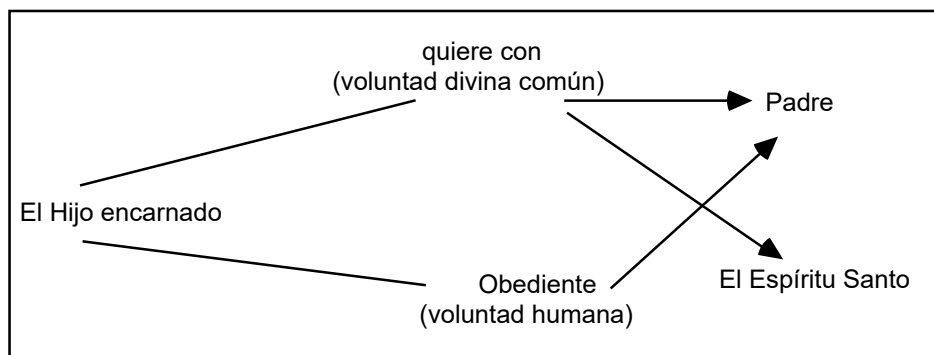
²⁷¹ SAN MÁXIMO CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús* (OP. VII), 27.

²⁷² Cf. C. IGNACIO GONZÁLEZ, *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos*, 190.

²⁷³ «La volonté humaine du Saveur ne se met donc pas en contrariété ni en division avec elle-même, lorsqu'elle résiste tout d'abord à la mort et l'accepte ensuite. En effect, la résistance et l'acceptation de la mort, par Jésus, lors de sa prière à l'agonie, relèvent toutes deux de la même volonté humaine d'opérer notre salut». Cf. P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime Le Confesseur*, 280.

²⁷⁴ «Le Crist Jésus veut, à travers sa passion salvatrice, l'union de l'humanité au Père. Sa prière lors de l'agonie manifeste la volonté humaine, qui est différente par nature de la volonté divine, et lui est unie selon l'hypostase filiale. Le Fils incarné prie le Père, dans l'Esprit. La volonté du Fils et du Père est identique, selon leur ousie divine; elle est identique selon l'ousie humaine du Fils incarné, lequel obéit au Père pour notre salut. En acceptant la passion, le Christ Jésus sauve la nature humaine et dans l'Esprit, il l'unit au Père.» Cf. Piret., *Le Christ et la Trinité selon Maxime Le Confesseur*, 298-299.

en un sí eterno²⁷⁵:



c.4. Fundamento Patrístico

No son pocas las alusiones en relación a los Padres. Se sirve de ellos con gran maestría para poner de relieve que su doctrina está en comunión con lo que dice la Iglesia. Donde pone de relieve claramente este fundamento es en el *Opúsculo* 15, pues es un amplio florilegio de citas patrísticas, en defensa de las dos voluntades de Cristo contra el monotelismo²⁷⁶:

«Pues en modo ninguno podría nadie aducir en favor de la única voluntad al famoso Atanasio, el cual afirma, según ya hemos comprobado anteriormente: «El cual revela dos voluntades; una humana y otra divina»²⁷⁷. Ni tampoco a Gregorio el teólogo, que dice de la voluntad humana del Salvador: «su querer no es contrario al de Dios, pues está por entero divinizado»²⁷⁸. Ni tampoco a su homónimo, el maestro de los nisenos, quien dice: «Con el cuerpo que obra con el movimiento que reside en el alma». Y: «queriendo con el alma, tocando el cuerpo». Y: «una es la voluntad humana y otra distinta la divina». Y cuando dice «no mi voluntad», expresa la voluntad humana; y cuando añade «sino la tuya», manifiesta la unión de su divinidad con la del Padre»²⁷⁹. Ni a Juan Crisóstomo, que enseña: «Esas palabras no revelan sólo la agonía, sino las dos voluntades. Si lo dicho ha de atribuirse a la divinidad, se daría una contradicción. Sólo si se refieren a la carne tiene sentido. No querer morir no supone rebeldía en la carne, pues la repulsión ante la muerte pertenece a la naturaleza. Él mostró

²⁷⁵ A. AMATO, *Jesús el Señor*, 298.

²⁷⁶ SAN MÁXIMO CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús* (OP. XV), 84-85.

²⁷⁷ PG 91, 176A, 3.

²⁷⁸ Cf. PG 36, 117C, 1.

²⁷⁹ Cf. PG 91, 176A, 9.

en sí mismo todas las propiedades de la carne y lo hizo en abundancia»²⁸⁰. Ni a Cirilo de Alejandría, que enseña sabiamente: «Esta era la voluntad del Padre, llevar a cumplimiento el proyecto de la salvación. También le pertenece el no querer morir, porque la carne pide que se aparte la muerte». Y: «tiene la voluntad específica de querer morir, porque la carne pide que se aparte la muerte». Y: «tiene la voluntad específica de querer morir por todos por haberlo establecido así la naturaleza divina. Y no la tiene, por la súplica connatural a la carne de que se aparte la muerte»²⁸¹. Ni a Severiano, Obispo de Gabala, que testimonia: «Así revela dos voluntades, la divina y la humana»²⁸². Y tampoco habla de un solo conocimiento el gran confesor Ambrosio, que prudentemente anuncia: «¿De qué modo puede haber una misma operación con una sustancia distinta? ¿Puede acaso darse una misma operación donde hay una sustancia diversa?»²⁸³. Ni a Cirilo de Jerusalén, que exhorta: «Mostró la doble operación sufriendo como hombre y obrando como Dios»²⁸⁴. Ni así divino León que afirma: «Una y otra forma, con la unión de ambas, obran según las características que le son propias»²⁸⁵. Ni, de nuevo, al Crisóstomo: «Por lo demás, distintas son las operaciones de las dos naturalezas unidas, de la humanidad y de la divinidad. Se añade a la compasión el hecho de la doble operación y yo he reconocido, ciertamente, la duplicidad de operaciones»²⁸⁶. Ni, por fin, tampoco al santísimo maestro Cirilo de Alejandría: «No admitiremos que exista una sola operación natural a Dios y a la creatura»²⁸⁷.

Aunque es un texto bastante largo, no podíamos dejar pasar este punto sin darle su debida importancia. De ahí que hayamos transcrito muchas de las opiniones de los Padres. Estos dejan bien claro que rechazan cualquier merma en la voluntad, en las operaciones naturales y en la naturaleza misma del solo y único Verbo de Dios hecho hombre. Por tanto, es perfecto Dios y perfecto hombre sin ningún tipo de reducciones. Los Padres lo ven de forma clara en la súplica cuando dice: «*Padre si es posible aleja de mí este cáliz*». Revelaba de este modo la debilidad de su carne y que su manifestación en la carne no era de alguna forma pura ficción que engañara a los sentidos. Manifiesta la grandeza de que realmente era hombre, como lo prueba su voluntad natural, de la que emanó esa súplica de liberación según el proyecto de la salvación.

c.5. Conclusión

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 176B, 3.

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, 176B, 11.

²⁸² Cf. *Ibid.*, 176C, 5.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, 176C, 7.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 176C, 12.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 176C, al final.

²⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 176D, 2.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 176D, 7.

El tema de la agonía de Cristo es elegido por Máximo para profundizar en la investigación sobre la distinción entre las dos voluntades de Cristo, la divina y la humana. En efecto, parecería que tuviese que haber contradicción y oposición entre la petición de que se alejara el cáliz de la dolorosa pasión y su plena adhesión a la voluntad del Padre, como si la primera proviniese de su voluntad humana y la segunda de la divina, en antítesis entre ambas.

Demuestra que entre las dos voluntades de Cristo no puede existir oposición alguna y que el momentáneo temor de la pasión es debido a la naturaleza humana de Cristo, que no puede dejar de temer a la muerte, pero que con la misma voluntad humana supera el temor en pleno acuerdo con su voluntad divina, que posee en común con el Padre.

Al hacerse hombre, Jesús se apropió de todo lo que pertenece a la naturaleza humana, comprendidos el dolor y el miedo a la muerte. ¿Qué razones tenemos para pensar así? La solución está muy clara y ya le hemos dado durante la exposición: si su naturaleza no fuera completamente humana ¿qué relación tendría con nosotros y qué tipo de salvación nos ofrecería si Jesús fuera algo ficticio y que engañara nuestros sentidos? Ambas preguntas ya están resueltas y es que, para Máximo, la humanidad de Jesús no es absorbida por su divinidad «como gota de vinagre en el mar», por usar la audaz respuesta de Gregorio de Nisa²⁸⁸.

Esta historia de Jesús, que Máximo tuvo constantemente presente en su especulación, es de fundamental importancia porque sin ella perdería toda su eficacia y se disolvería en el mito la historia de la salvación, a la que ésta está íntimamente ligada. También cabe decir que esta especulación ha expuesto con mayor claridad la humanidad de Jesús bajo el permanente estímulo de la lucha contra el monoenergismo y el monotelismo defendiendo su plena voluntad humana.

Finalmente, podemos calificar que su pensamiento representa la culminación de la especulación cristológica encaminada a poner de relieve la humanidad de Cristo en relación con su divinidad, entre la incertidumbre y las dudas que pesaban también sobre los más significativos pensadores cristianos²⁸⁹.

3. *Constantinopla III (680-681)*

Tras la polémica suscitada por la herejía monoteleta y la enseñanza de Máximo

²⁸⁸ Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la Tradición Cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1995, 590.

²⁸⁹ «Aunque Hilario tiene la ventaja, frente a Atanasio, de reconocer sin ambages el alma de Cristo, no la realiza lo bastante para contestar a los arrianos. Tampoco él llega a ver en el alma de Cristo un factor teológico valioso. En el comentario a Mateo trata incluso de alejar el dolor y la tristeza del alma de Cristo. Recurre para ello a una exégesis forzada. Cristo temió la pasión y muerte, no por su propia persona sino por las dificultades que podría crear a los discípulos. Cuando el Señor pidió que pasara de él aquel cáliz, lo que pidió realmente al Padre es que, al ofrecer el cáliz a los discípulos, estos pudieran apurarlo con la misma intrepidez que él (In Mt. XXXI 4-7: PL 9, 1067B-1069A). En *De Trinitate* X reclama la impasibilidad, no sólo para el Logos sino para el cuerpo y el alma de Cristo. Hilario extrema hasta tal punto la influencia del Logos en su naturaleza humana que el cuerpo y el alma de Cristo sólo pueden sufrir a su juicio, en virtud de un milagro divino». Cf. A. Grillmeier, *Cristo en la Tradición Cristiana*, 636-637.

acerca de la misma, llegamos al momento de la celebración del concilio.

a) La convocación del concilio

El monotelismo había provocado serias revueltas tanto en el aspecto político como eclesial pues en esta polémica entraban en juego tanto los emperadores, que buscaban la unidad del imperio, como los Papas a quienes interesaba la sana doctrina. De este modo será Constantino IV quien convoque el concilio con la adhesión del papa Agatón. Ya ese mismo año, 680, el Papa había hecho una amplia consulta en Occidente reuniendo a un grupo de obispos. Luego envió sus legados al concilio provistos de dos cartas: la suya y la profesión de fe que condenaba el monotelismo, redactada por los obispos que acababan de reunirse²⁹⁰. El Concilio comenzó en noviembre del 680 en un salón del palacio imperial constantinopolitano.

b) El decreto dogmático

El 16 de septiembre del 681, en la sesión 18, el concilio, con plena conciencia de su ecumenicidad, formuló su definición dogmática después de hacer suyo el símbolo de Nicea y el de Constantinopla, de ratificar la definición de Calcedonia y reafirmar la fe cristológica del «Tomo» de S. León a Flaviano, la carta de S. Cirilo contra Nestorio y la carta de Agatón a Constantino²⁹¹.

La definición es prácticamente la misma de Calcedonia sólo que se comenta con dos nuevos desarrollos, uno sobre las voluntades y otro sobre las dos actividades u operaciones.

Las dos voluntades y operaciones se dan «sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión», es decir, como las respectivas naturalezas²⁹², cuya dinamicidad se reconoce, al mismo tiempo que se afirma la plena concordancia de ambas. Las dos voluntades y operaciones no dan lugar a ninguna forma de incompatibilidad, como alegaban los monoteletas para justificar la negación de la actividad natural estrictamente humana de Cristo, porque la voluntad humana está sometida a la divina:

«Predicamos igualmente en él dos voluntades naturales o querer y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los santos Padres; y dos voluntades, no contrarias –¡Dios nos libre!–, como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina omnipotente, sin oponérsele, ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella. Era, en efecto, menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo, según el sapientísimo Atanasio. Porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo, como él mismo dice: «*Porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino*

²⁹⁰ Cf. DS. 543-545: Carta de Agatón; DS 547-548: Carta sinodal.

²⁹¹ Cf. DS. 553. El texto completo de la definición: Mansi XI, 634-640; DS 553-559.

²⁹² Cf. DS. 302.

la voluntad del Padre que me ha enviado» (Jn 6, 38)»²⁹³.

Es interesante tener en cuenta cómo antes de esta disputa el Papa León había hablado ya de dos voluntades en Cristo a propósito de su agonía diciendo: «*La voluntad inferior cedió entonces a la superior*»²⁹⁴. El siguiente desarrollo está dedicado a las dos operaciones de Cristo:

«Glorificamos también dos operaciones naturales sin separación, sin cambio, sin participación, sin confusión en el mismo Señor Jesucristo, verdadero Dios, es decir, la operación divina y humana, según el divino León, que dice claramente: «*actúa cada una en comunión con la otra lo que le es propio, porque el Logos opera lo que es propio del Logos y la carne realiza lo que es propio de la carne*». Porque no vamos ciertamente a admitir una misma operación natural de Dios y de la criatura, para no levantar lo creado hasta la divina sustancia ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas»²⁹⁵.

Si hemos prestado atención la argumentación sigue siendo la misma. Hablar de una sola actividad u operación es volver a la confusión de las naturalezas. Los sufrimientos (tanto como los milagros) pertenecen sin duda a uno solo (Constantinopla II afirmó ya esto), pero según cada una de las dos naturalezas. La unidad en Cristo sigue siendo una unidad diferenciada²⁹⁶.

Otro aspecto que no podemos dejar escapar en este estudio es el valor soteriológico que aparece en la definición. Si realmente hemos destacado la defensa de las dos voluntades u operaciones, ésta no tiene otro fin que mostrar que Jesús quiere la salvación tal como es el hombre; con su grandeza y aún más con su debilidad y todas las limitaciones que ello conlleva. Veamos el texto:

«Glorificamos dos voluntades y operaciones naturales que concurren la una y la otra para la salvación del género humano»²⁹⁷.

Tras este escueto análisis cabe decir que la última parte del texto contiene la advertencia de no enseñar otra doctrina diferente²⁹⁸. «La historia de la controversia monoteleta pone de manifiesto una vez más la importancia de las fórmulas dogmáticas en la expresión de la verdad revelada. Si la Iglesia no hubiera intervenido mediante su Magisterio oficial para determinar el sentido de algunos términos e imponer silencio a las logomaquias, la teología se habría convertido en una verdadera torre de Babel»²⁹⁹

²⁹³ DS. 556. Cf. M. DI SIMONETTI, *Il Cristo*, II, 533.

²⁹⁴ LEÓN MAGNO, *Sermo V de passione* (43 ó LVI).

²⁹⁵ DS. 557. Cf. Sínodo XI de Toledo (a. 675): 533.

²⁹⁶ Cf. B. SESBOÜÉ- J. WOLINSKI, *El Dios de la Salvación*, I, 344-345.

²⁹⁷ DS. 558.

²⁹⁸ DS. 559.

²⁹⁹ JUGIE cit. por N. López Martínez, *Magisterio cristológico de los concilios I y III de Constantinopla*, en

Como conclusión, podemos decir que la definición disipa toda duda acerca de la realidad plena de la humanidad de Cristo. Aprovechando la profundización de Máximo, el concilio resalta que en Jesús la voluntad humana está en perfecto acuerdo con la voluntad divina, ya que como hombre Jesús acepta y cumple la voluntad del Padre, que es también la suya en cuanto Verbo. También se define que en el único sujeto, que es Cristo, se distinguen dos operaciones naturales. Y, finalmente, la afirmación de las dos voluntades y de las dos operaciones tiene un intrínseco papel soteriológico, puesto que concurren para la salvación del género humano³⁰⁰.

c) El significado de Constantinopla III

Por todo lo anterior resulta fácil advertir la gran importancia que posee la celebración de este concilio. De hecho, nos recuerda la CTI:

«Mediante la definición de este concilio, la Iglesia demostró que podía iluminar el problema cristológico mejor todavía de lo que lo había hecho en el concilio de Calcedonia. La Iglesia se mostraba dispuesta, de este modo, a examinar nuevamente las cuestiones cristológicas, en razón de las nuevas dificultades que aparecían. Quería profundizar más aún el conocimiento que había adquirido a través de lo que se dice de Jesucristo en la Sagrada Escritura»³⁰¹.

Constantinopla III afirma la voluntad humana del Verbo encarnado y la consiguiente aceptación de la libre pasión redentora en plena armonía con la voluntad divina. Si Calcedonia había afirmado la perfección de la humanidad del Verbo, Constantinopla III reafirma la perfección de su voluntad humana. Es aquí donde tiene especial importancia nuestro relato de la agonía: «*¡Abbá Padre! ¡Todo te es posible, aleja de mi este cáliz! Pero no lo que yo quiero sino lo que Tú quieres*» (Mc 14, 36). En estas expresiones aparecía un contraste entre la voluntad del Padre y la voluntad humana de Cristo, adversa a la pasión. De este modo, haciendo suya la doctrina de san Máximo Confesor y sobre todo su comprensión de la agonía de Jesús, el concilio atribuye a la voluntad humana de Cristo la aceptación de la redención. Nuestra salvación, por tanto, no es sólo querida en común por las tres personas con la voluntad divina, sino también querida propiamente por la persona del Hijo encarnado con su voluntad humana. En Getsemaní pronuncia el fiat de la redención. Aquí se trata del libre asentimiento de la voluntad humana de una persona divina³⁰². He aquí el verdadero interés y sentido de la dogmática al salvaguardar la voluntad humana de Jesús con la consecuencia de la tentación en Él: «El triunfo de Jesús no sería la victoria de Dios si no fuera plenamente la victoria del hombre»³⁰³.

No puede pasar desapercibido que la definición de Constantinopla hunde sus raíces

A.A.V.V., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, 408.

³⁰⁰ Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 300-301.

³⁰¹ CTI, *Cuestiones selectas de cristología*, III, C 7, p. 228.

³⁰² Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 302-303.

³⁰³ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 473.

en la doctrina de los Padres y en el concilio de Calcedonia. Además, como señala la CTI nos ayuda a responder a las exigencias de nuestro tiempo en materia de cristología, exigencias que tienden efectivamente a mostrar mejor el papel que la humanidad de Cristo y los diversos «misterios» de su vida terrenal –como el bautismo, las tentaciones y la agonía de Getsemaní– tuvieron en la salvación de los hombres³⁰⁴

Conclusiones: «Senderos de Gloria»

Situándonos ya al final de nuestro estudio ha llegado el momento de señalar una serie de anotaciones que se desprenden de nuestro relato. Queremos estar lejos de llegar a concluir que la escena de Getsemaní tiene un matiz dolorista. Es cierto que el dolor ocupa un lugar importante en esta historia pero ello no significa que caigamos en un ensalzamiento del dolor como un mero consuelo. Sin embargo, nuestro relato apunta a algo más grande. Nos muestra un camino, que aunque con grandes vicisitudes o baches, se convierte en camino de salvación, de plenitud de nuestra humanidad y de encuentro de Dios con el hombre. El motivo no puede ser otro que la gran revelación del amor de Dios al hombre. Un Dios cercano que libera y que invita al hombre a esta misma liberación.

«Abbá» en todo momento

En la narración de este episodio no puede pasar desapercibido la relación Padre e Hijo. La plegaria de Jesús en nuestro relato pone de relieve el carácter paternal y poderoso de Dios: «*Abbá Padre, todo te es posible*». Es esta una certeza que tiene incluso en el momento de la prueba pero esto no le excluye de que su propio Padre le evite su abatimiento. Hemos hablado mucho de la angustia de Jesús e incluso de su obediencia, pero ¿qué sentido tendrían si no fuera porque Jesús tiene la certeza de que es Hijo? De ahí, que pronuncie esa palabra tan significativa como es «Abbá». Ni siquiera la mayor angustia logra disuadirle de su filiación en estos momentos tan difíciles. Es el milagro de la filiación en la obediencia. La certeza de ser Hijo es algo que no cambia en todo nuestro relato, por eso podemos pensar que es el centro de nuestra escena.

La angustia y el pecado

Ha habido muchas interpretaciones acerca de la causa de la angustia de Jesús. Muchos piensan que se debió a su conciencia del pecado del mundo. No es un aspecto que podamos excluir, pero si se coloca en primer término, como sucede con frecuencia, se manifiesta el deseo de ensalzar la angustia de Jesús ennobleciéndola. En cambio, es Jesús el que ha ennoblecido la angustia de todo hombre, reviviendo en sí mismo las angustias de todos los creyentes.

¡Es cierto!, nos asombra la angustia de Jesús. Es el hombre que ama la vida y se siente turbado ante las amenazas de la muerte. ¡Vaya contradicción! En Getsemaní se le está pidiendo a Jesús el renunciar a sí mismo, es decir, morir a su propio «yo». Sólo de esta forma estará en condiciones de alcanzar la plenitud por la que tanto suspira.

³⁰⁴ Cf. CTI, *Cuestiones selectas de cristología*, III, C 7, 228.

Así se explica esa plegaria de liberación.

La debilidad

Nos encontramos con un Jesús débil, pero esta debilidad no es una humillación o un castigo. Su debilidad es signo de la voluntad de Dios. Jesús ha descubierto que su persona no se acaba en sí mismo, sino que es súplica de Otro. Su ser remite al Padre, su debilidad no es algo que deba solucionar Él, sino que constituye la estructura de su naturaleza humana. Pero dentro de esta fragilidad está ese continuo mirar al Padre. Es ese Padre que no puede menos de mostrar un amor infinito y actuar en la misma debilidad del Hijo.

Los discípulos

En toda la narración se puede apreciar esa tensión de Jesús con los discípulos de la que ya hemos hablado. No podemos menos que sentirnos incluso reflejados en ellos. De ahí, que en nuestra conclusión tengan un lugar importante. ¿No estará en el fondo la realidad de la Iglesia?

Los discípulos permanecen alejados de su Maestro. Nosotros podíamos reprocharles esta distancia. Sin embargo, debemos fijarnos que esta lejanía es también paradójicamente el momento de su mayor proximidad. Los discípulos duermen y luego huyen atemorizados constituyendo así su abandono. Pero, ¿a caso podemos escandalizarnos? Creemos que debemos afirmar que no porque su mismo miedo, su mismo deseo de alejarse lo experimenta Jesús, y esta es la proximidad. La diferencia estriba en que los discípulos huyen mientras que Jesús se queda. Jesús ha velado y orado, mientras que los discípulos se han dormido. Los discípulos no han descubierto que la clave está en renunciar a su propio «yo» como lo hace Jesús.

Máximo y el concilio de Constantinopla

¡Qué gran esfuerzo por mantener la voluntad humana! Es admirable el trabajo de los Padres por mantener tal verdad. Máximo demuestra que entre las dos voluntades de Cristo no puede existir oposición alguna y que el momentáneo temor de la pasión es debido a la naturaleza humana de Cristo, que no puede dejar de temer a la muerte, pero con la misma voluntad humana supera el temor en pleno acuerdo con su voluntad divina, que posee en común con el Padre. ¿De qué estamos hablando? De la inserción del ser relacional del Hijo. Está de fondo el gran misterio de la Encarnación. Ese ser relacional del Verbo, por la encarnación entra en una relación dinámica con todos los hombres, alcanzándonos así en el nivel humano. De este modo cada uno de los hombres es un tú para el yo de Cristo.

Al hacerse hombre, Jesús se apropió de todo lo que pertenece a la naturaleza humana, comprendidos el dolor y el miedo a la muerte, pero al mismo tiempo, le ha conferido aquello que era propiamente suyo como persona divina. La humanidad de Jesús es el signo de nuestra propia afirmación plenificada por Dios, de nuestra humanidad acogida y salvaguardada. Así Dios acepta al hombre en toda su profundidad y desde su alteridad plena, salvándolo desde aquí. Jesucristo en su persona es salvación del hombre.

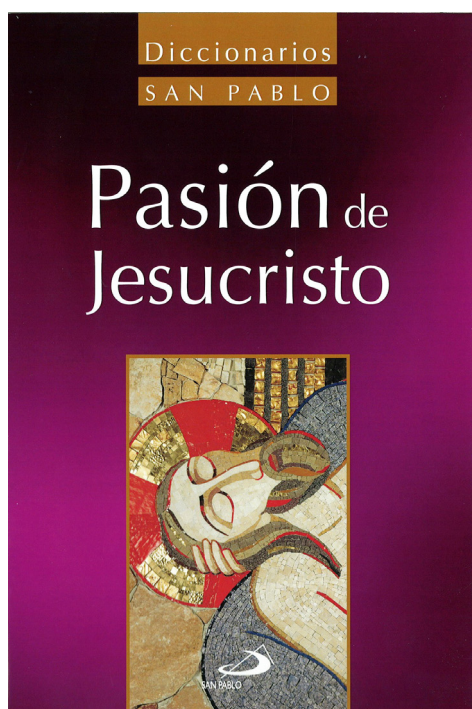
El concilio Vaticano II, refiriéndose a Calcedonia, a Constantinopla II y dos veces a Constantinopla III, profundiza en la comprensión de esa humanidad del Hijo de Dios de la que venimos hablando en toda nuestra exposición. Es la comprensión de la plena humanidad de Jesús, el hombre nuevo. La humanidad asumida por el Verbo no ha sido anulada, sino elevada a una unidad sublime: *«Por su encarnación el Hijo de Dios se ha unido de alguna manera con cada hombre. Ha trabajado con manos de hombre, ha pensado con entendimiento humano, ha actuado con voluntad humana, ha amado con corazón humano»* (GS 22).

Últimas palabras

Quisiera terminar diciendo que quizá haya destacado mucho el aspecto humano de Jesús a lo largo de toda esta exposición. Sin embargo, mi pretensión no ha sido sólo hablar del Jesús-hombre dejando en la sombra su divinidad. Todo lo contrario. Hemos leído las reacciones humanas de Jesús, partiendo de la certeza de su divinidad. Me angustia que muchos teólogos no entren en estos temas de los sentimientos de Jesús por temor a perder el aspecto divino de Jesús. Pienso que esta tarea no es desvirtuar la teología sino que la certeza de su divinidad debe ser la luz que da sentido y fuerza a sus rasgos humanos. Si nos asombramos con estos rasgos es porque sabemos que es el Hijo de Dios. Si fuera simplemente un hombre, no nos maravillaríamos. ¿Por qué? Porque solamente la carne real y verdadera de un hombre, asumida como la carne del Verbo, da sentido a una teología real, verdadera, e integralmente liberadora. Todo lo demás sería soñar con una teología hecha a nuestra medida que nos ofrezca una «salvación» puramente realizada por el solo hombre Jesús. Esto es en definitiva una salvación en cierto modo mitológica e incluso camuflada con un ropaje de humanismo.

Nos alienta ver que Jesús tenga esos sentimientos descritos en el relato de Getsemaní pero que siga siendo verdaderamente Dios. Su camino es nuestro camino y estamos llamados a dar plenitud a nuestra humanidad. Aún queda renunciar a nuestro propio «yo» pero, volvamos al Getsemaní alzando nuestra plegaria para dar un Sí a su voluntad y reconocerle como el «Abbá». La pregunta es: ¿cómo está nuestra Iglesia? Es algo que debemos responder personal y eclesialmente con nuestra propia vivencia fundamentándonos en el «velad» y «orad» pero a la vez siendo comprensivos con quien está a nuestro lado que duerme y huye por temor o cobardía. Participemos de ese cáliz que tanto nos cuesta a veces aceptarlo.

«Pero no se haga como yo quiero, sino como quiereres»



LA PASIÓN DE JESUCRISTO EN UN DICCIONARIO.

ED. SAN PABLO. 2015

L. Díez Merino cp
Universidad de Barcelona

1. Significado del término Pasión

Pasión (lat. **Passio**; gr. **Pathos**) significa algo que se sufre o se sobrelleva; pero tiene muchos significados. Etimológicamente se refiere al sufrimiento físico, particularmente el que está asociado con el martirio de

los primitivos cristianos (llamada **Passio**); aquí prescindimos de los otros significados filológicos, filosóficos o escolásticos, para centrarnos en el sentido más común entre los cristianos, que es el que se refiere a los sufrimientos de Cristo durante la última semana de su vida (su Pasión), y más concretamente en el último día de su vivencia terrestre, narrada especialmente en los Evangelios canónicos, donde se relata de cuatro modos diferentes (Mc 14,26-15,47; Mt 26,30-27,66; Lc 22,39-23,56; Jn 18,1-19,42) el misterio redentor, que incluye la Pasión, muerte y exaltación de Jesús, dejando para otros ámbitos su significado teológico (expiación, redención, salvación).

Aunque la Pasión de Jesús aparece en los evangelios, sin embargo se avanza en el AT por medio de las llamadas predicciones de la Pasión y crucifixión de Jesús en los Salmos (Sal 22,1.14-18; 69,20-21.26), y en los Profetas (Zac 14,7) y tales datos se reconocen en el NT (Mc 2,20; 14,1), y se describen en los evangelios (Mt 27.43-56; Mc 15,21-41; Lc 23,26-49). La muerte de Jesús fue predicha (Is 53,8; Dan 9,26; Zac 13,7), dentro de los planes de Dios (Is 53,6.10; Act 2,23), como necesaria para la redención del hombre (Lc 24.46; Act 17.3), aceptada por Dios como un sacrificio (Mt 20,28; Ef 5,2; 1Tes 5,10), y fue voluntaria por parte de Jesús (Is 53,12; Mt 26.53; Jn 10,17-18), quien era totalmente consciente de tal plan pues lo predijo (Mt 20,18-19; Jn 12,32-33), y ya había sido prefigurada (Núm. 21,.8; Jn 3,24)¹.

¹ John MacArthur, The MacArthur Topical Bible, Nashville (Word Publishing) 1979. 710-713.

2. Relato evangélico de la Pasión

La historia de la Pasión de Jesús, tal como se nos ha transmitido en los evangelios, es un relato continuado y bien cohesionado, cada una de las unidades forma parte del conjunto, y no hay conclusiones en cada unidad. Hay indicaciones temporales (Mc 14,17.28; 15,1.33.34.43) y toponímicas (Mc 14,17s.26.43.53-54; 15,1.16.22), que están distribuidas por toda la historia de la Pasión, y lo mismo sucede con ciertos temas comunes: Jesús se presenta como Mesías y como rey en el interrogatorio ante Pilato y sobre la cruz; las mujeres aparecen junto a la cruz y junto al sepulcro. El conjunto pormenorizado de los datos de la Pasión se puede considerar como la primera Acta de los Mártires, a la que seguirán otros muchas tanto en la Iglesia primitiva, como en las otras fases posteriores de la Iglesia. Es una sección independiente dentro de los evangelios, y las distintas subsecciones permanecen perfectamente coherentes entre sí. Estos relatos se deben a escritores de la segunda mitad del s. I d.C. Aunque no existe uniformidad para la datación, se suelen ofrecer unas fechas aproximativas: Marcos de finales de la década 60-70 d.C., Lucas-Hechos y Mateo en torno al año 85 d.C., Juan de la década de los 90, con redacción final en 100-110 d.C. Ha habido intentos esporádicos de revisar esas dataciones haciéndolas retroceder bastantes años.

El Relato de la Pasión se narra en su desarrollo histórico desde el prendimiento, el proceso y la condena hasta la ejecución y la sepultura; o de otro modo, los sucesos que vivió Jesús desde Getsemaní hasta el sepulcro. Este Relato de la Pasión se expresa en los evangelios canónicos, que, por lo general, se concretan en los siguientes textos: Mc 14,36-15,47; Mt 26,30-27,66; Lc 22,39-23,56; Jn 18,1-19,42.

Estos eventos constituyen, en cada evangelio, la acción seguida más extensa narrada acerca de la persona de Jesús. Muy diversos ángulos de vista han atraído la atención de los estudiosos: 1) Desde la Estética: ha catalizado la imaginación y atención de escritores quienes han expresado su creatividad en representaciones dramáticas de la Pasión, los artistas plásticos y los músicos han fijado sus miradas en esta sección evangélica más que en ninguna otra del NT. 2) Desde la Literatura: se han reflejado los momentos más emblemáticos de la Pasión: las treinta monedas de plata recibidas por Judas, el beso de Judas, el canto del gallo, el acto de que Pilatos se hubiese lavado las manos. 3) Desde la Historia: la muerte de Jesús, desde el aspecto de su vida pública, fue el más notable de su contacto con la sociedad oficial y civil, p.e. con sus encuentros con personajes del ámbito religioso (Anás, Caifás, Sanhedrín), o político (Pilato, Herodes), por lo cual se constata que el Hijo de Dios, toca al ámbito real de la persona humana de Jesús. Jesús entró en la historia, desde que «nació de la Virgen María», y concluyó su vida terrena, ya que «padeció bajo el poder de Poncio Pilato». 4) Desde la Teología: la muerte de Jesús ha sido interpretada como el elemento clave del plan de Dios relativo a la justificación, a la redención y a la salvación de toda la humanidad. 5) Desde la Espiritualidad: la Pasión de Jesús ha constituido el núcleo de la meditación cristiana de aquel que ha escogido ser discípulo de Jesús, tomando su cruz cada día en el seguimiento de Cristo. 6) Desde la Mística: hombres espirituales han compartido los sentimientos, sufrimientos y llagas de Jesús, p.e. los estigmatizados. 7) Desde la Pastoral: la Pasión de Cristo es el eje de las celebraciones de la Cuaresma y Semana Santa, tiempos fuertes del calendario litúrgico, pero sobre todo

en la celebración de la Eucaristía, que es el memorial de la Pasión. En el conjunto del pensamiento cristiano, la Pasión de Jesús es el núcleo central de todos los relatos de la historia cristiana.

3. ¿Existió inicialmente un Evangelio de la Pasión?

Si nos fijamos en el apóstol Pablo parece que pudo haber existido o un manual que transmitía los Relatos de la Pasión, o una narración catequética de los hechos que se refieren a la Pasión, pues así nos dice: «Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce...» (1Cor 15,3-5). En 1Tes 2,13-14 se dice que los judíos mataron a Jesús, y encontramos algunas referencias a la muerte por crucifixión (1Cor 1,23). Es decir, que los primitivos seguidores de Jesús estaban informados de todo lo sucedido y todo ello lo consideraron como conforme a la Escritura, aunque no se aduzca la Escritura para la sepultura y para las apariciones, que no llevan la cita de «según la Escritura», incluso para las apariciones pudo haber contado con el testimonio de testigos directos. El Relato de la Pasión existió de forma escrita incluso antes de que Mc lo incorporara a su Evangelio. Marcos mismo se sirvió de una tradición particular para desarrollar la obra iniciada. Lo cual se explica de diverso modo: a) V. Taylor, analizando los semitismos de Mc, propone que Mc empleó la narración griega de la Pasión que era corriente en Roma, y a la que añadió algunas notas personales de Pedro; b) X. Léon-Dufour defiende que, examinando los semitismos en Mt, indican que el EvMt también refleja una narración más antigua y primitiva, de la cual Mt y Mc representarían dos recensiones, una semítica (Mt), la otra romana (Mc). Este mismo sistema fue empleado por los otros evangelistas, a pesar de su dependencia común respecto de la predicación primitiva, cada uno dio a su relato de la Pasión un carácter propio. Los investigadores de la Biblia están de acuerdo en que existió una narración primitiva, aunque no estén de acuerdo en el género literario, el contenido y el medio en que se formó dicho relato (niegan la existencia del Relato de la Pasión primitivo K.E. Dewey, J.R. Donahue, W.H. Kelber, F.J. Matera, N. Perrin, G. Schille). ¿Cómo pudo haber sido llevado Jesús a la cruz por un pueblo que fue bendecido por sus signos y prodigios? Este escándalo de la cruz necesitaba no una explicación de cada uno de los eventos, sino una narración global, una visión de conjunto, con lugares y fechas. Entre todos los cuatro Relatos de la Pasión hay una coincidencia substancial, los eventos de la Semana Santa han tenido una fijación en la tradición como para respetar el cuerdo del climax de la vida de Jesús, cuyo orden no se pudo cambiar libremente; se podrá abreviar, expandir o suplir, pero siempre se ha retenido el mismo orden de los hechos. J. Jeremias hace observar que el EvJn raramente muestra paralelos con el EvMc, pero en el Relato de la Pasión, desde la entrada en Jerusalén hasta el arresto, Jn y Mc concuerdan generalmente, y después observan el más estricto paralelismo. Esta concordancia entre los cuatro Relatos de la Pasión es fácilmente explicable si suponemos que existió una narración de base, que los evangelistas recibieron por tradición. Los críticos no concuerdan en cada detalle en ese Pre-Evangelio de la Pasión, pero la mayoría de ellos detectan tal Evangelio de la Pasión a través de Mc: la intriga de los sacerdotes (Mc 14,1-2); *traición de Judas (Mc 14,10-11) {en los puntos en que no todos los autores coinciden ponemos un *}; *la

última cena (Mc 14,17-25); el arresto de Jesús (Mc 14,43-52); *el juicio delante de los sumos sacerdotes (Mc 14,53-72) [no admitido por todos como parte de la narración primitiva] y el *juicio delante de Pilato (Mc 15,1-15); *la crucifixión con algunos de sus sucesos concomitantes (Mc 15,21-41); la sepultura (Mc 15,42-47). A estos sucesos se refirió Jesús en sus propias profecías de la Pasión (Mc 8,31; 9,29-30; 10,33) y a ellos se alude en la primitiva predicación apostólica (p.e. Act 3,13-16; 13,27-31).

4. Datos específicos de los Relatos de la Pasión y su relación con el AT

Cuando Jesús habló de su Pasión, uno de los elementos más llamativos es la relación que él establece entre su Pasión y las alusiones al AT, pues él interpreta las Escrituras en función de su propia persona y su misión: en el plan salvífico de Dios, Jesús se considera como el punto clave hacia el cual toda la historia de Israel se ha ido moviendo. Su doctrina está profundamente enraizada en el AT, de tal modo que poco se puede entender de él si no se tienen en cuenta las referencias continuas que a él se hacen. Sobresalen las alusiones que se hacen a los oráculos del Siervo de Yahweh en el Déutero-Isaías y a los Salmos 21 (22) y 68 (69); tanto la Iglesia primitiva como los evangelistas vieron claramente delineada la prefiguración del Justo sufriendo vicariamente por su pueblo (Mc 15,23.34.36; Mt 27,42-43; Lc 23,34.35-37; Jn 19,24.28.29). Jesús mismo enseñó persistentemente que él era el cumplimiento de las Escrituras y que se había identificado con el Siervo de Isaías. Cuando los Apóstoles y los primeros cristianos meditaban en dichos pasajes estaban profundamente impresionados por las muchas semejanzas que había entre los sufrimientos del Siervo de Yahweh tal como lo había descrito Isaías y los sufrimientos de Jesucristo. En la tradición encontramos conservados especialmente aquellos eventos que muestran el cumplimiento de la profecía, mientras que se omite otra información que parezca más ajena. No solamente la Pasión en su conjunto, sino también muchos eventos individuales están considerados como cumplimiento de la Escritura y que suceden como previstos por la voluntad de Dios, p.e. la traición de Judas, el arresto de Jesús, la huida de sus discípulos, su elevación sobre el madero de la cruz, y su muerte como un criminal. El empleo del AT por cada uno de los evangelistas proporciona perspectivas únicas al significado de la Pasión de Jesús.

4.1. Relato de Marcos

4.1.1. Datos específicos

En el EvMc, en su Relato de la Pasión, se han distinguido dos bloques: Primera parte: con un núcleo fundamental, que comprendería los siguientes episodios: complot de los sacerdotes (Mc 14,1s), traición de Judas (Mc 14,10s), cena (Mc 14,22-25), arresto (Mc 14,43s), proceso ante los sacerdotes (discutido) y ante Pilato (Mc 14,53-15,15), crucifixión (Mc 15,21s) y sepultura (Mc 15,42-46). Todas estas noticias se emplearon en la primitiva comunidad cristiana: a) en la primera predicación de los Apóstoles (Act 3,13-15; 13,27-29); b) en los fragmentos más antiguos de las confesiones de fe (Rom 4,25; 8,34; 1Cor 15,3s); c) en las oraciones litúrgicas de los comienzos (Act 4,24-28, etc.). En esta 1ª parte apenas se encuentra algún semitismo tal como aparece en Mc (aparte Mc 14,22-25), mientras que son relativamente numerosos en la 2ª parte. Segunda parte: la unción de Betania (Mc 14,3-9), Getsemaní (Mc 14,32-42), la corona

de espinas y los ultrajes (Mc 15,16-20). El EvMc, además de una narración sintetizada de los principales sucesos de la Pasión de Jesús, incluye una historia de la salvación, donde se muestra la importancia de los eventos tal como los comunicó la predicación cristiana desde sus inicios. En los comienzos más que el valor soteriológico de la Pasión de Jesús (aunque está implícito en Act 3,15; 4,12; 8,32 a la luz de Is 53), se recordaba la Pasión de Jesús como una prueba de la que había salido vencedor.

4.1.2. Su relación con el AT

El principal tema del AT desarrollado por Mc es el de Cristo como el Siervo sufriente de Isaías (cf Is 52,13-53,12). En Mc 14,21 se subraya que Jesús, el Hijo del hombre, «recorre su camino» a la muerte «como está escrito». Mc parece aludir a Is 53,7 en su descripción del silencio de Jesús delante del sumo sacerdote y delante de Pilato (Mc 14,61; 15,5). La descripción del maltrato de Jesús ante el Sanhedrín (Mc 14,65) recuerda el lenguaje de Is 50,6. En el Calvario, la Crucifixión de Jesús entre dos ladrones (Mc 15,27), trae a la memoria el pasaje de Is 53,12.

4.2. *Relato de Mateo:*

4.2.1. Datos específicos

Mateo, lo mismo que en todo su evangelio (p.e. Mt 1,23; 2,6.15.18; 8,17) pone especial énfasis en el cumplimiento de las Escrituras (cf Mt 26,15.54; 27,9.10.34s.43); en estos dos últimos textos Mt está más próximo al texto de Sal que a Mc; asimismo añade algunas noticias relativas a Judas (Mt 26,15.25.50^a; 27,3-10) y subraya la culpabilidad de los responsables judíos (Mt 27,19.24-25).

4.2.2. Su relación con el AT

La narración de Mt también subraya el papel de Jesús como Siervo de Yahweh, pero muestra especial interés en demostrar un cumplimiento literal de la profecía. El lenguaje de Mt es particularmente bíblico (cf Mt 26,3-5. 14-16) cuando describe la trama del consejo judío contra Jesús y probablemente recuerda el Sal 30(31),14 y Sal 2,1-2. Su narración de la entrega de Jesús por Judas valorada en 30 monedas de plata recuerda a Zac 11,12-13, cuando él más tarde cita expresamente al narrar la consumación de la traición de Judas (Mt 27,9-10; Jer 32,6-9). La burla de los que pasaban junto a la cruz recuerda las palabras del Sal 21 (22),9, y tales dichos se parecen mucho a Sab 2,12-20.

4.3. *Relato de Lucas:*

4.3.1. Datos específicos

El Relato lucano de la Pasión ofrece interés especial ya que, fuera de los pasajes en que depende de Mc, va siguiendo a una fuente independiente, y a la vez reviste su lenguaje de un tono muy personal, pues en su Relato Jesús aparece como el Salvador de los enfermos y pecadores, el mártir que lo acepta y soporta todo con suma paciencia. Este Relato inspiró más tarde las meditaciones sobre la Pasión de Jesús, que están impregnadas de compasión (cf Lc 22,15.45.51.61; 23,27-31.34.46.48).

4.3.2. Su relación con el AT

Para su narración de la Pasión, Lc emplea no solamente la tradición de Mc-Mt, sino también otras fuentes. Incluye eventos y alusiones al AT que son una aportación a los temas de su evangelio, incluyendo el tema de Jesús como el Elegido de Dios, el Mesías (Lc 23,35). Lc subraya el cumplimiento en Jesús de la profecía del Siervo, puesto que él incluye las alusiones de los otros sinópticos; y Lc pone especial relieve en expresar la realización de Is 53,12 («y fue contado entre los malhechores») aludiendo a ello en tres diferentes versículos (Lc 22,37; 23,32-33). En el Calvario las últimas palabras de Jesús como están consignadas en Lc expresan la obediencia filial del Redentor, del Elegido, cuando él grita tomando las palabras del Sal 30 (31),6: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46).

4.4. *Relato de Juan*

4.4.1. Datos específicos

Según el Relato de la Pasión de Jn vemos cómo la iglesia de Éfeso permaneció fiel a la predicación tradicional, y al mismo tiempo revela el genio teológico y dramático de Jn. Juan ya no se encuentra bajo el síndrome que siguió al drama y a la muerte tan dura, y en apariencia decepcionante, de Jesús. Esta muerte supone el paso de este mundo bajo el dominio de Satán, al Padre, que es el objeto de la esperanza de todo cristiano. Jesús permaneció libre, y además lo sabía previamente todo (Jn 13,1.3; 18,4; 19,28), Jesús muestra un exquisito cuidado de los suyos hasta el final (Jn 18,8s; 19,26s) y sale al encuentro de su Pasión (Jn 12,23s; 13,31s; 17,1.4) y su muerte, que en Jn es su elevación, donde ya se manifiesta su gloria, y en la cruz es el vencedor (Jn 12,32; 19,30). Jn pone más de relieve el valor salvífico de la misión de Jesús que su muerte en la cruz (Jn 3,13s; 12,32s).

4.4.2. Su relación con el AT

En su empleo de las alusiones al AT, el IV Evangelio presenta una teología evolucionada de la muerte redentora de Jesús. Jn omite muchos de los detalles sinópticos, p.e. el episodio de Simón de Cirene, o las mujeres de Jerusalén, la oscuridad, la rasgadura del velo del Templo, y en cambio ofrece otra selección de eventos que él cree de especial relieve. Una reflexión profunda sobre el significado de la vida y misión de Jesús proporciona a Jn la oportunidad de ver un sutil simbolismo en las circunstancias de la Pasión. Jn concibe la Pasión de Jesús como el comienzo de su exaltación, la suprema revelación al mundo de su realeza universal y de su divinidad. Juan solo es quien recuerda la túnica inconsútil, su intención aquí quizá sea poner de relieve que Jesús muere como sumo sacerdote de la Nueva Alianza, porque según Fl. Josefo, la túnica del sumo sacerdote era inconsútil, descrita por Ben Sira como «una túnica gloriosa» (Sir 50,11). Juan concluye la descripción con otra cita del Sal 21 (22), con lo que demuestra de modo singular el modo como Jn emplea los datos de la tradición apostólica. Mt-Mc citan las palabras iniciales de este salmo en su descripción de la crucifixión; Jn, en cambio, ve la Pasión de Jesús como el comienzo de su gloria, y así omite el grito de desesperación (Jn 19,24) y prefiere fijarse en el cumplimiento de otras palabras del mismo salmo en la repartición de las vestiduras que hicieron los

soldados (Sal 22,19). La tipología del cordero pascual es paradigmática en la narración de Jn, y él subraya que el sacrificio de Jesús tiene lugar al mismo tiempo que el de los corderos pascuales en el Templo (Jn 13,1; 18,28; 19,14.31). Cuando el sacrificio se ha realizado, y el Cordero Divino cuelga muerto en la cruz, Jn pone de relieve el significado de la lanza que abre el costado (Jn 19,34-37). El significado de este suceso del costado abierto es explicado mediante la alusión a dos textos de la Escritura: la sangre atestigua la realidad del sacrificio, y el agua, el símbolo del Espíritu (Jn 7,39).

Muchos Padres de la Iglesia han intuido, a través de las palabras de Jn, que el agua se refiere al bautismo, y la sangre a la Eucaristía. La cita de Jn 19,36: «no se le quebrantará ningún hueso», presenta a Jesús como el Siervo de Yahweh y como el Cordero Pascual (cf Ex 12,46; Sal 33 (34),21). Así Jn contempla en la muerte de Jesús la consumación de su exaltación. Jn interpreta la cita de Zac 12,10 «mirarán al que traspasaron», como referida no solamente al que está clavado en el Calvario, sino también como el poder de atracción del crucificado, exaltado en Jesús (Jn 19,37; cf también Jn 3,14; 8,28; 12,32).

5. ¿Tienen alguna relación entre sí estos cuatro Relatos de la Pasión?

Si se comparan los cuatro Relatos de la Pasión se advierte una semejanza entre todos ellos, pero a la vez que muestran evidentes semejanzas, conservan sus diferencias: 1) Hay semejanza en el orden de los eventos que se narran, pero existe una notable diferencia en su contenido. 2) Cada evangelista organizó los materiales de acuerdo a su específica presentación de la Pasión de Jesús, diferente de los otros escritores sagrados. 3) En algunas ocasiones, aunque se narran los dichos de Jesús, como son sus últimas palabras en la cruz, se aprecian diferencias si se comparan Mc/Mt, Lc y Jn; entre Mc y Mt hay menos diferencias de las que se hallan en las comparaciones entre Mc/Mt, Lc y Jn, de ahí que a veces se encuentran hasta tres formulaciones distintas de un mismo versículo. En tales casos nos podemos preguntar: ¿pronunció Jesús los tres dichos, o nada más que uno? O más bien, ¿habría que buscar la diferencia en la tradición intermedia? 4) Los cuatro evangelistas conocieron la Escritura/Biblia judía, pero ¿en qué lengua? Mateo y Juan sin duda conocerían el hebreo-araméo, mientras que Marcos y Lucas solamente habrían conocido el griego. 5) Los evangelistas mencionan diversos nombres geográficos (Pretorio, Gabbata, Golgota, Getsemaní) pero no nos consta que hubiesen estado en Jerusalén, muy probablemente estuvieron Mateo y Juan, pero más difícilmente Marcos y Lucas, esto es interesante para la descripción de la rasgadura del velo del templo; entre los evangelistas se nota que Jn tiene un mejor conocimiento de Palestina. 6) Jesús sabía de antemano la suerte que le esperaba (Mc 14,8.18-21.27-31 y par. de Mt; Lc 22,15; Jn 18,4), padeció como un hombre inocente y justo (Mt 27,19.24; Mc 14,55; Lc 23,4.14s; cf Jn 16,10) y soportó voluntariamente sus sufrimientos (Mt 26,52-54; Mc 8,31; 14,42; Jn 14,31; 19,17). 7) Los sucesos de la Pasión trascienden sus límites históricos de lugar y tiempo y muestran un alcance cósmico (Mt 26,52s; Mc 15,33) e infinito (Mt 21,37 par; 26,39 par; Jn 3,16). 8) Los evangelistas son conscientes de que en la Pasión de Jesús se disputó el combate entre Dios y Satán (Mt 16,23 par; Lc 22,3.31.52; Jn 14,30) y que lo que sucedió en la Pasión de Jesús no fue obra del azar, sino que todo había sido anunciado desde antiguo en los Profetas (Is 53,12; Zac 13) y en los Salmos (Sal 22; 41; 69; 87), y que todo se cumplió

en el momento de la Pasión (Mt 26,15; 27,9s; Mc 14,18-21.24.27.49; 15,23s.29.34; Lc 22,37; Jn 19,28.31-37).

6. ¿Qué finalidad tienen los Relatos de la Pasión?

No es que se enumeren las razones en los mismos Evangelios, pero de su lectura se extraen diversas intencionalidades: 1) Los evangelistas tratan de probar que Jesús no murió solamente como víctima de una violencia brutal de sus enemigos, sino que en él se cumplió el plan divino de salvación, y donde se manifestaba la voluntad de su Padre; Dios mismo, en los últimos meses de la vida de Jesús, confirmó esta significación haciendo del crucificado el Mesías resucitado y glorificado, según se desprende de las predicciones de la Pasión (Mt 16,21 par; 17,22s par; 20,17-19 par; Jn 13,31s; 17,1.5). 2) Con el Relato de la Pasión los evangelistas no tratan simplemente de conmover o edificar a los lectores, sino de convencerlos y responder previamente a las objeciones de los adversarios, y adelantarse a los interrogantes o acusaciones y frustraciones que plantearon los contemporáneos. 3) La persona de Jesús, a través de las narraciones de la Pasión, aparece como un ejemplo que hay que imitar (Mc 14,38; Lc 23,26; Act 7,59s). 4) Aunque en los Relatos de la Pasión no se plantee formalmente la cuestión del valor soteriológico universal de la muerte de Jesús, sin embargo ya en ellos se encuentran elementos de la respuesta que se dará más tarde; así en Mc 10,45 (y par) se avanza la idea del sufrimiento satisfactorio, y todavía más claro en Mc 14,24 (leído a la luz de Is 53,12). 5) En el Relato de la Pasión de Jn se encuentran los grandes temas joánicos: Jesús es luz del mundo y también salvador del mundo, y además se ofrece por todos los suyos (Jn 17,19). 6) Los Relatos de la Pasión, además de ser una narración de los hechos de los últimos días de la vida de Jesús, pretenden transmitir un mensaje de salvación, y este aspecto kerigmático queda subrayado en los distintos relatos. 7) La catequesis cristiana (Hechos de los Apóstoles, Cartas apostólicas y Apocalipsis) expresan la significación soteriológica de la Pasión y muerte de Jesús en fórmulas dogmáticas definitivas.

7. ¿Existen testimonios extraevangélicos de la Pasión de Jesús?

Se constatan referencias a la Pasión de Jesús en diversas fuentes extraevangélicas: 1) En los Evangelios Apócrifos: a) el Evangelio de Pedro (EvPed); b) el Evangelio de Nicodemo (o: Hechos de Pilato); ahora bien, tales escritos son más tardíos que los evangelios canónicos, y no aducen ni un solo dato histórico a lo que ya sabemos de la Pasión por los evangelios canónicos. Lo que aducen nos confirma en cómo fue percibida la Pasión de Jesús en una época primitiva, aunque sea posterior a los hechos. 2) Los escritos de Flavio Josefo: son útiles para entender algunos detalles evangélicos: la rasgadura del velo del Templo, la existencia de la fortaleza Antonia, el Palacio de Herodes, el Palacio de Caifás.

8. La Pasión de Jesús en el cristianismo primitivo

Al comienzo, el cristianismo primitivo empleó el Relato de la Pasión en el culto, la catequesis y la apología. El Relato de la Pasión según Mc, más que una narración breve de los principales eventos de la Pasión, constituye una historia de salvación,

que muestra la significación e importancia de los sucesos tal como los comprendió la predicación cristiana más antigua. La tradición antigua, más que poner el acento sobre el valor soteriológico de la Pasión de Jesús (cf Act 3,15; 4,12; 8,32 a la luz de Is 53), más bien veía en la Pasión una prueba de la que Jesús había salido vencedor. En sí esta prueba (la Pasión) era una piedra de escándalo, puesto que los judíos esperaban un Mesías poderoso ante las naciones y, para los judíos incrédulos, la Pasión demostraba que Dios no había estado con Jesús puesto que permitió tal desenlace de su vida. La predicación cristiana tuvo que responder a esto demostrando cómo, por una parte, los judíos habían tratado a Jesús, pero por otra, cómo Dios había actuado resucitándolo del sepulcro (Act 2,24-32; 3,15; 4,10; 5,30; etc.). En particular se demostraba que Jesús había sido inocente (Act 4,27-30; cf Is 49-53), y a pesar de ello había sufrido la pasión y la muerte como los justos (Act 3,14; 7,52; 8,32s), y esto de un modo totalmente libre, y que Dios había determinado con anterioridad que así debería de ser la vida del Mesías (Act 1,26-30; 3,17s.21; 4,11.25-28; 8,35; 13,29; etc.); todo esto estaba confirmado por el testimonio de la Escritura (Sal 22,16; Sal 110; cf citas implícitas de Dt 21,23 en Act 5,30; 10,40; y de Is 53 en Act 3,13.26; 4,27-30; Is 53 está citado expresamente en Act 8,32-33). Es verdad que en Act 3,17s se hace observar la ignorancia de los judíos, pero esto no disminuye su falta (Act 4,10s.27; 5,30; 7,51s). En la más antigua predicación se insiste poco en los detalles de los eventos particulares de la Pasión, y no se subraya el aspecto humano y doloroso, como se hizo más tarde (cf 1Ped 1,18-21; 2,21-25; y especialmente Heb 5,7s; 12,2; etc.). El relato canónico de la Pasión de Jesús no solamente se ha de tomar como obra de un autor determinado (Mt, Mc, Lc, Jn), sino que es la expresión de la Iglesia primitiva. El hecho de que sea expresión de la Iglesia primitiva garantiza la fidelidad de la tradición más antigua, ya que tal narración tuvo que enfrentarse desde el comienzo con la opinión pública.

9. Diccionario de la Pasión de Jesucristo

Un proyecto de estudio general de la Pasión de Jesucristo fue emprendido por Raymond E. Brown². Dada la enorme producción literaria en torno a los Relatos de la Pasión, se propuso resumir más de 70 páginas de bibliografía, lo que le llevó a diez años de infatigable labor para reunir los puntos de vista y planteamientos dispersos, y entresacar de ellos lo verdaderamente valioso, organizándolo, y ofreciendo lo que creyó nuevas aportaciones. Su finalidad fue principalmente exegética, y por eso quedaron muchos aspectos de la Pasión de Jesús sin tomarse en cuenta. Por eso emprendimos la tarea de integrar otros aspectos de la Pasión que no habían sido expuestos, p.e. la Ascética de la Pasión, la Mística de la Pasión, los Estigmatizados, la patrología, la devoción y devociones a la Pasión, la hagiografía, y otros aspectos que no están considerados en un tratado exegético.

Poco después de que tal obra hubiese sido publicada en inglés (1994), el que esto escribe, en diálogo con el Dr. Martin Bialas y el Dr. Laurentino Novoa Pascual, propuso en 1996 un programa de Diccionario de la Pasión de Jesucristo, que abarcase toda la

² R.E. Brown. S.S., La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro, I-II: Comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios, Edit. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005. cuyo original inglés (The Death of the Messiah) fue publicado en Doubleday 1994

Pasión de Jesús, de modo sistemático, pero por temas, y ordenado alfabéticamente. Se hizo un primer elenco de temas, y se presentó al P. Agustín Orbegozo, General de la Congregación Pasionista, y a las Ediciones Paulinas de Roma; el proyecto fue aceptado, pero no llegó a cuajar, y quedó en espera de mejores tiempos. Una mejor coyuntura se presentó en 2009, cuando el que esto escribe presentó un nuevo programa al P. Octaviano, General de la Congregación Pasionista, quien lo aceptó e impulsó, y nombró una comisión formada por Luis Díez Merino CP (coordinador general y de los artículos en lengua española), Robin Ryan CP (coordinador de los artículos en lengua inglesa, 40 en total) y Adolfo Lippi CP (coordinador de los artículos en lengua italiana, 20 en total). En una reunión conjunta en Roma (2009), presidida por el P. Octaviano, se aceptó un centenar y medio de temas, que serían distribuidos entre diversos especialistas.

Los temas que integran, en definitiva, este Diccionario de la Pasión son 163, más un prólogo y una introducción. Los temas que se han seleccionado, todos están presentes en los evangelios canónicos de la Pasión. Por orden alfabético son:

Abandono de Dios, Anás, Ángeles, Antijudaísmo en la Pasión de Jesús, Arresto de Jesús, Ascética de la Pasión.

Barrabás, Bebida en la Pasión, Betania, Bibliografía de la Pasión, Burlas a Jesús.

Caídas de Jesús en el camino del Calvario, Caifás, Cáliz de la Pasión, Calvario, Campo de sangre, Canto del gallo, Caña, Castigos a los reos de condena, Causas de la Pasión, Cedrón, Cena Pascual, Cenáculo, Centuriones/centurión al pie de la Cruz, Clavos, Cofradías de España, Compassio (compasión), Corazón de Jesús, Cordero de Dios, Coronación de espinas de Jesús, Cronología de la Pasión, Crucifixión de Jesús, Crucifixión (en general), Crurifragium (rompimiento de piernas de los crucificados), Cruz (instrumento de tortura), Cumplimiento de las Escrituras.

Descendimiento de la Cruz, Descenso al lugar de los muertos, Devoción a la Pasión de Cristo, Devociones a la Pasión de Cristo, Discípulo amado, Discípulos en la Pasión.

Ecce Homo, Ecología y la cruz, Embalsamamiento, Entrega de Jesús, Escalera Santa (Scala Sancta), Espada, Espiritualidad de la Pasión, Esponja, Estigmatizaciones, Eucaristía y memorial de la Pasión, Evangelio premarcano y la Pasión, Evangelios apócrifos y la Pasión.

Fariseos y saduceos, Filosofía de la Cruz, Flagelación de Jesús.

Getsemaní – Huerto de los Olivos, Getsemaní – la agonía de Jesús, Gloria y Cruz.

Herodes Antipas, Hijo del Hombre, Hisopo, Hora de Jesús en el Evangelio de Juan.

Jerusalén, Jesús de Nazaret, José de Arimatea, Joven desnudo en Getsemaní, Judas Iscariote, Judíos y la Pasión de Cristo.

Kénosis.

Ladrones en la cruz, Lengua hablada por Jesús, Lithostrotos – Gabbata, Liturgias de la Pasión, Llagas de Cristo, Longino – lanzada en el costado de Jesús.

Malco, Manto de Jesús, María – la Madre de Jesús, María Magdalena, Memoria Passionis, Milagros en la Pasión, Mística de la Pasión, Monte de los Olivos, Muerte de Jesús – causas físicas, Muerte de Jesús – significado teológico, Muerte Mística, Mujeres en la Pasión.

Nicodemo.

Órdenes y Congregaciones religiosas de la Pasión.

Pablo Apóstol y la Pasión de Jesús, Palabras de Jesús en la Cruz, Palacios de Anás y Caifás, Parasceve, Pascua de Jesús y Pascua de los judíos, Pasiología, Pasión de Cristo – centralidad en la teología, Pasión de Cristo en la Carta a los hebreos, Pasión de Cristo en la Filosofía, Pasión de Cristo en los Sacramentos, Pasión de Cristo en los Santos Padres, Pasión de Jesús (en general), Pasión de Jesús en la historia del arte, Pasión de Jesús en la música, Pasión de Jesús en el pensamiento hebreo contemporáneo, Pasión de Jesús según San Juan, Pasión de Jesús según San Lucas, Pasión de Jesús según San Marcos, Pasión de Jesús según San Mateo, Pedro apóstol. La Piedad – La Dolorosa, Poncio Pilato, Precio de sangre, Predicciones de la Pasión, Pretorio – Torre Antonia, Proceso de Jesús, Profecías de la Pasión.

Reino de Jesús, Reliquias de la Pasión, Representaciones de la Pasión, Resurrección de Jesús, Resurrección de los muertos, Rey de burlas, Ritos funerarios de los judíos, Los Romanos y la Pasión de Jesús.

Sábado – reposo del, Sábana Santa, Sabiduría de la Cruz, Sacerdotes, Salmos de la Pasión, San Juan de la Cruz y la Pasión de Jesús, San Pablo de la Cruz y la Pasión de Jesús, Sanedrín, Sangre, Sangre y agua, Santa Faz – Rostro Santo, Santa Teresa de Jesús y la Pasión de Jesús, Satán – Satanás, Sepulcro de Jesús, Sepultura de Jesús, Siervo de Yahweh, Silencio de Jesús, Simbolismo de la Cruz, Simón de Cirene, Soldados en la Pasión, Soteriología, Sudario, Sufrimiento.

Templo de Jerusalén, Teología de la Cruz (Theologia Crucis), Testigos, Título de la Cruz, Tomar la Cruz, Túnica de Jesús.

Unción de Jesús.

Velo del templo, Vestiduras de Jesús, Via Dolorosa, Via Crucis en Jerusalén, Via Crucis como devoción, Vino, Voluntad de Dios.

En total son 33 colaboradores, en cuatro lenguas (español, inglés, italiano, alemán). Todos los autores son, o han sido, docentes en distintas universidades públicas, sean estatales o eclesíásticas. Cada uno ha investigado independientemente, y con intención de exponer la verdad; esto conlleva que cada uno ha sido libre para exponer su opinión, y desde la dirección no se ha puesto cortapisas, ni siquiera se ha evitado que haya diversas interpretaciones de un mismo hecho, por lo cual en algunas ocasiones no aparece uniformidad; cada autor es responsable de sus propias opiniones. Como es un tema monográfico –la Pasión de Jesús– necesariamente se han repetido hechos o alusiones, pero cada uno ha aportado su propio ángulo de visión; por lo que no aparece necesariamente una uniformidad ni en el enfoque, ni en las conclusiones, pues

cada uno ha afrontado con plena libertad y autonomía su exposición y conclusiones.

Hubiéramos querido que el elenco de temas fuese más amplio, pero creemos que todo lo fundamental sobre la Pasión se ha afrontado. Lo que sí falta en un índice temático, con llamadas cruzadas de unas voces a otras, de modo que se facilitase la consulta, y se ampliase su utilidad, pero el abultado volumen de 1361 pp. ha llevado a suprimir unos índices más completos, que esperamos en el futuro se pueda subsanar.

INDICE

Presentación.....	3
El exceso de Dios y la belleza de la obra de la salvación: Una lectura del «Cur Deus Homo» de Anselmo de Canterbury.	
Ángel Cordovilla Pérez.....	5
La cuestión de la existencia de Dios: Entre la tensión de la realización y el drama del mal.	
Antonio Enjuto Parrarromán cp.....	19
Dolor humano y Bioética. Algunas aproximaciones.	
Resti Moreno Ortega cp.....	43
Agonía de Getsemaní.	
René González Regorigo, OAR.....	81
La Pasión de Jesucristo en un diccionario.	
L. Díez Merino cp.....	163

Staurós International Association
(Staurós en griego
significa Cruz)
es una
asociación internacional,
que tiene por objeto
fomentar y difundir
el estudio
de la
Teología de la Cruz

Staurós International Association
tiene su
Secretariado General
en
Kortrijk, Bélgica,
y está asistido
por otros
Secretariados Regionales.

Staurós International Association
General Secretariat
Wandelingstraat, 33
B-8500 KORTRIJK (BELGICA)
Tel. 056-24 17 70
Fax: 056-24 17 72
E-mail: staurós@online.be
<http://www.staurós.webhotel.be>

Asociación International Staurós
Secretariado Ibéro-Ibericoamericano

COMUNIDAD PASIONISTA
C/ Arte, 4,
28033 - MADRID
Tfno. 91 302 06 07
Fax 91 766 97 52

COMUNIDAD PASIONISTA
c/ Leizarán, 24
28002 MADRID
Tel.: 91 563 50 68
E-mail: sec.cpsang@alfaexpress.net

