**EL SUEÑO DE LOS NUEVE AÑOS.**

**CUESTIONES HERMENÉUTICAS Y LECTURA TEOLÓGICA**

*Andrea Bozzolo*

El relato que narra Don Bosco en las Memorias del Oratorio del sueño que tuvo a los nueve años constituye uno de los textos más destacados de la tradición salesiana. Su narración acompañó vitalmente la transmisión del carisma, convirtiéndose en uno de sus símbolos más eficaces y una de sus síntesis más elocuentes. Por eso, el texto llega al lector que se reconoce en esa tradición espiritual con características de página "sagrada", que reivindica una autoridad carismática poco común y ejerce una consistente energía transformadora, tocando los afectos, moviendo a la acción y generando identidad. En ese relato, de hecho, los elementos constitutivos de la vocación salesiana quedan al mismo tiempo establecidos de manera autorizada, como un testamento para ser entregado a las generaciones futuras, y reconducidos, a través de la experiencia misteriosa del sueño, hasta su origen trascendente. Como en las grandes páginas bíblicas, el avance hacia el cumplimiento y la referencia al Origen se entrelazan en la narración de forma inseparable.

De hecho, en la recepción de los herederos, la narración ha producido una rica historia de efectos, generando una verdadera *communitas* de lectores que se han identificado con su mensaje. Son innumerables los hombres y mujeres, consagrados y laicos, que han encontrado allí inspiración para el discernimiento de su vocación personal y para la realización de su servicio educativo y pastoral. La amplitud de esta historia de los efectos informa desde el principio a quien se dispone a analizar el texto sobre la delicadeza de la operación hermenéutica que emprende. Estudiar este sueño significa no solo investigar un acontecimiento acaecido hace unos doscientos años en la vida de un niño, sino intervenir críticamente sobre un vector espiritual, sobre un símbolo identificativo, sobre una historia que para el mundo salesiano tiene el peso de un "mito fundacional”. Un relato no puede adquirir tal fuerza generativa sin que exista una razón profunda que lo justifique y el estudioso está obligado a preguntarse para captar su naturaleza.

Por otra parte, la historia de los efectos del sueño, antes que a los herederos espirituales, se ha referido a la experiencia misma del fundador. Don Bosco cuenta que, desde la noche en que ocurrió, el sueño quedó «profundamente grabado en su mente durante toda su vida»[[1]](#footnote-1), sobre todo porque «se repitió otras veces de manera mucho más clara»,[[2]](#footnote-2) sugiriéndole la orientación de su existencia y guiándolo en el cumplimiento de su misión. Además, en las Memorias del Oratorio recuerda el estado de ánimo que se apoderó de él cuando, ya sacerdote y regresando a la ciudad en la solemnidad del Corpus Christi para celebrar allí una de sus primeras misas, llegó al pueblo en el que había nacido: «cuando estuve cerca de casa y miré el lugar del sueño que tuve cuando tenía unos nueve años, no pude contener las lágrimas y decir: ¡Qué maravillosos son los designios de la Divina Providencia! Dios realmente tomó de la tierra a un pobre niño para colocarlo con los líderes de su pueblo»[[3]](#footnote-3).

Luego, en 1858, cuando viajó a Roma para concertar la fundación de la Congregación y Pío IX «le hizo contar detalladamente todas las cosas que tuviesen incluso apariencia de sobrenatural», Don Bosco explicó el sueño al Papa, recibiendo la orden de "escribirlo al detalle en su sentido literal y dejarlo como estímulo a los hijos de la congregación".[[4]](#footnote-4) Una confirmación ulterior del hecho de que aquella experiencia nocturna siguió siendo un punto de referencia esencial a lo largo de la vida de Don Bosco se encuentra en un episodio bien documentado de la vejez del santo.[[5]](#footnote-5) Don Bosco se encontraba en Roma para la solemne consagración de la Iglesia del Sagrado Corazón, de cuya construcción se había encargado, a petición de León XIII. La mañana del 16 de mayo de 1887 fue a celebrar al altar de María Auxiliadora, pero durante la celebración se vio obligado a detenerse varias veces, vencido por una intensa emoción que le impedía incluso hablar. Al regresar a la sacristía y recobrar su habitual calma, don Viglietti, que lo había asistido durante la misa, preguntó al anciano sacerdote sobre el motivo de aquellas lágrimas y él respondió: «Tenía [...] tan viva ante mis ojos la escena de entonces, cuando, teniendo yo diez años, soñé con la Congregación, y veía y oía muy bien a mis hermanos y a mi madre comentando y cuestionando el sueño que yo había tenido".[[6]](#footnote-6) Don Bosco, ya al final de su vida, finalmente comprendía en todo su significado el mensaje que en el sueño le había sido comunicado como una palabra abierta al futuro: "A su debido tiempo, comprenderás todo". Al relatar el episodio, Lemoyne señala: «habiendo transcurrido ya desde aquel día sesenta y dos años de trabajo, sacrificio y lucha, un destello repentino le reveló en la construcción de la iglesia del Sagrado Corazón en Roma la culminación de la misión misteriosamente vaticinada en el comienzo de la vida».[[7]](#footnote-7)

De cualquier modo, que se deba entender el contexto de aquella experiencia onírica infantil y precisar los detalles de su narración, se puede estar plenamente de acuerdo con lo que afirma Stella sobre la importancia que ella tuvo en la conciencia de Don Bosco:

*Este de los nueve años no fue para Don Bosco un sueño como muchos otros que ciertamente habrá tenido en su infancia. Aparte de los problemas que están relacionados con él, es decir, con su rememoración, con los textos que nos lo transmiten; aparte de la cuestión, ahora insoluble, sobre el momento en que realmente sucedió, y aquellas sobre las circunstancias que eventualmente lo provocaron e inmediatamente brindaron fantasiosas sugerencias; además de todo esto, es claro que Don Bosco quedó profundamente impresionado; es claro, además, que debió sentirlo como una comunicación divina, como algo -dice él mismo- que tenía apariencia (los signos y las garantías) de sobrenatural. Para él fue como un nuevo carácter divino grabado indeleblemente en su vida*.[[8]](#footnote-8)

En definitiva, el sueño de los nueve años "condicionó todo el modo de vivir y de pensar de Don Bosco. Y en particular, la manera de sentir la presencia de Dios en la vida de cada uno y en la historia del mundo".[[9]](#footnote-9)

1. **Fuentes**

El sueño de los nueve años nos fue transmitido en varias redacciones. Desramaut, abordando el problema de las fuentes en las que Lemoyne se basó para la redacción de las *Memorias* *Biográficas*, ha encontrado seis versiones diferentes.[[10]](#footnote-10)

La primera (A) es la escrita por Don Bosco en las *Memorias del Oratorio*.

La segunda (B) está contenido en la declaración de Cagliero en el proceso ordinario de canonización[[11]](#footnote-11); Cagliero dice que escuchó el sueño de Don Bosco en 1858-59, después que este, durante su viaje a Roma, había recibido la orden de Pío IX de ponerlo por escrito.[[12]](#footnote-12)

La tercera (C) es la de Don Barberis, que repite sustancialmente a Don Bosco.[[13]](#footnote-13)

La cuarta (D) proviene de José Turco, compañero de infancia de Don Bosco; transmitida por un intermediario no identificado, fue recogida por Don Lemoyne.[[14]](#footnote-14)

La quinta (E) es la exposición que don Rua hace, en el juicio ordinario, de la narración escuchada a Lucía Turco, hermana de José.[[15]](#footnote-15)

La sexta (F) es el brevísimo relato que el propio José Turco hizo en el proceso.[[16]](#footnote-16)

Desramaut destaca cómo las formas A, B y C tienen a Don Bosco como fuente directa, mientras que la D, E y F dependen de los recuerdos transmitidos en la familia Turco.

Lemoyne, basándose en la afirmación de Don Bosco de que el sueño se había repetido varias veces y siguiendo su inclinación a conservar todas las fuentes a su disposición, relató en las *Memorias Biográficas* las diferentes versiones del sueño, que, por lo demás, son en gran medida convergentes, atribuyéndolas a diferentes etapas.[[17]](#footnote-17) Desramaut, en el estudio citado, discute la plausibilidad de la opción de Lemoyne, considerándola principalmente el resultado de una asociación artificial, excepto quizás en el caso de la versión D. De hecho, es verosímil, aunque no demostrable con argumentos históricos seguros, que Juan Bosco haya hablado a su amigo José Turco sobre el sueño, luego de alguna de las ocasiones en las que se repitió.

En cualquier caso, la versión a la que debemos referirnos para nuestro trabajo es sin duda la que Don Bosco escribió de su puño y letra en las Memorias del Oratorio. La redacción del sueño y de todos los acontecimientos relacionados con los orígenes del Oratorio había sido encargada, como se ha dicho, por Pío IX en 1858. Sin embargo, Don Bosco, frenado por muchos compromisos y por su reticencia a hablar de sí mismo, se demoraba en emprender esa tarea. Por ello, en 1867, con motivo de otra audiencia, el Papa le pidió nuevamente que escribiera sus memorias. Después de demorarse otros seis años, Don Bosco finalmente comenzó el manuscrito de las *Memorias* en 1873, terminándolo en 1875. Copiado en forma caligráfica por su secretario Don Joaquín Berto, el texto fue revisado y corregido por el autor en varias ocasiones, hasta 1879.[[18]](#footnote-18)

A partir de estos datos, podemos decir que el sueño, ocurrido hacia 1824 (no es posible precisar más la fecha), y que se repitió varias veces en los años siguientes "de forma mucho más clara", fue escrito por Don Bosco unos cincuenta años después del acontecimiento. En ese momento, él podía captar el significado del mensaje del sueño de una manera más rica y profunda de lo que había intuido de niño. La comprensión del sueño, en efecto, ciertamente había crecido en él a través de las múltiples experiencias de la vida, generando un incremento narrativo e interpretativo. Esta evolución nos enfrenta a una situación hermenéutica compleja, de la que debemos ser conscientes. En el texto que leemos, de hecho, se funden e interactúan diferentes horizontes temporales: el tiempo de la realización (al menos parcial) del sueño, que corresponde al momento en que Don Bosco lo fija en el manuscrito de las *Memorias*, el tiempo del crecimiento en su comprensión, que comienza con la primera narración a los familiares y se desarrolla paulatinamente en la conciencia del protagonista, el tiempo cronológico en que ocurrió el sueño y el tiempo onírico, es decir, esa especie de "tiempo suspendido" u “otro tiempo", que está en el interior de la vivencia nocturna. Estos diversos horizontes temporales, fusionados en la narrativa de Don Bosco, interactúan a su vez con el tiempo del lector, con sus expectativas, sus preguntas, sus precomprensiones, dentro de una tradición interpretativa que nos lo ha transmitido. No es posible abordar seriamente el estudio de este sueño sin ser conscientes de esta multiplicidad de niveles, de los que surgen importantes cuestiones hermenéuticas que intentaremos abordar en el siguiente párrafo. Antes de profundizar en estos problemas, sin embargo, debemos ante todo situar la historia del sueño en su contexto narrativo, es decir, en el conjunto de la obra que nos lo transmitió.[[19]](#footnote-19)

Las *Memorias del Oratorio* son un texto autobiográfico en el que Don Bosco reúne en una sola trama la historia del Oratorio de San Francisco de Sales y sus acontecimientos personales, con la intención de dejar a sus herederos espirituales una enseñanza preciosa para el futuro.[[20]](#footnote-20) Las intenciones del autor quedan claras desde las primeras líneas del manuscrito:

*¿Para qué podrá servir, entonces, este trabajo? Servirá de norma para superar las dificultades futuras, aprendiendo las lecciones del pasado; servirá para hacer conocer cómo Dios mismo ha guiado todas las cosas a lo largo del tiempo; servirá a mis hijos de ameno entretenimiento, cuando puedan leer las cosas en las que tomó parte su padre, y las leerán con mucho más gusto cuando, llamado por Dios a rendir cuenta de mis acciones, ya no esté entre ellos*.[[21]](#footnote-21)

Las Memorias son, por tanto, una narración edificante que pretende transmitir, a través de la selección y la vinculación de los hechos, no solo los acontecimientos fundamentales que marcaron el nacimiento del Oratorio, sino también el secreto profundo que dio origen a esa experiencia, lo que la hizo posible y la caracterizó de modo esencial. La obra, por tanto, no es una mera crónica de acontecimientos, sino que revela claramente la intención de implicar al lector en la aventura narrada, hasta el punto de hacerlo partícipe de ella como una historia que le concierne, y que él, fascinado por la narración, está llamado a continuar.[[22]](#footnote-22) Este rasgo ha sido eficazmente resaltado por Pietro Braido, quien acuñó la feliz expresión *memorias del futuro*, para resaltar el carácter de testamento, incluso antes que el de documento, que caracteriza la narrativa de Don Bosco.[[23]](#footnote-23)

En esta reconstrucción interpretativa del pasado, que conecta la génesis del Oratorio con una determinada circunstancia espiritual del narrador, el sueño de los nueve años pasa a tener un papel "estratégico". De hecho, es precisamente a través de él que se ofrece la clave para comprender toda la historia, identificando el hecho prodigioso que constituye su origen sobrenatural. En la fundación del Oratorio de San Francisco de Sales y de la Congregación religiosa que en él surgió, está no solo la creatividad de un sacerdote generoso, sino una iniciativa verdaderamente divina, de la que el sueño es la clave más evidente.

Al señalar el papel que tiene el sueño en la estructura narrativa de las *Memorias*, Giraudo afirma:

*Este evento se inserta en la estrategia del texto como el verdadero inicio de la “memoria” oratoriana, determinando su agrupación en tres décadas. En efecto, los Diez años de infancia (1815-1824) se presentan como un preludio significativo, pero no propiamente “oratoriano”. Mientras que el decenio 1825-1835, la Primera década, se inicia precisamente con la descripción del narrador que se imagina con diez años de edad, dedicado a ocuparse de los niños, haciendo «aquello que era compatible* *a mi edad, y que era una especie de Oratorio festivo». De tal modo, el sueño-inicio, revocándolo con recursos literarios tomados del romanticismo, asume un valor especial: se convierte en prefiguración de un texto histórico-literario, del que anticipa conscientemente los significados, las estrategias, las estructuras; llega a ser, en síntesis, un rastro identificable de una orquestación retórica puesta al servicio de los objetivos del Autor. Es significativo el hecho de que haya sido interpretado en sentido profético-prefigurativo en la tradición salesiana*.[[24]](#footnote-24)

El sueño se sitúa, por tanto, dentro de la arquitectura de las *Memorias* como el pilar desde el que parten los arcos de la narración. En su calidad de acontecimiento prodigioso constituye, de algún modo, la premisa decisiva para comprender la lógica sobrenatural de todo lo que sigue. Ciertamente Don Bosco no atribuye ningún carácter fatalista a esta premisa, como si allí hubiera encontrado preestablecido su destino en forma irrevocable. Al desarrollar la historia, no oculta en modo alguno la tortuosidad de un complejo camino de discernimiento vocacional, del que el sueño no lo ha eximido en lo más mínimo. Sin embargo, al releerlo *retrospectivamente* desde su posición de sacerdote y fundador, solo puede entenderlo como una manifestación anticipatoria y profética. Las palabras con las que cierra la historia – “las cosas que explicaré a continuación le darán algún significado a esto” – son un claro testimonio de ello.[[25]](#footnote-25)

Habiendo identificado estos elementos, la pregunta que necesariamente debe plantearse el estudioso de Don Bosco y de su experiencia espiritual solo puede ser la siguiente: la importancia excepcional que Don Bosco atribuye a este sueño, hasta el punto de colocarlo como clave de lectura de las *Memorias*, ¿es esencialmente el resultado de una estrategia narrativa impulsada por intenciones edificantes, o expresa una convicción personal seriamente arraigada en la realidad de los hechos? Dicho en otros términos y más claramente: ¿Don Bosco exagera los colores, subrayando la importancia del acontecimiento para conseguir implicar mejor a sus lectores en la epopeya oratoriana, o revive los colores originales de un acontecimiento que fue *en sí mismo* excepcional? ¿Hay una grandeza original *en el hecho* histórico o debería atribuirse simplemente a la narración?

Hay que decir claramente que de la respuesta que se dé a estas preguntas depende la manera de entender el trabajo de interpretación crítica: si debe tener la forma de una deconstrucción desmitificadora, como camino para acceder a una verdad histórica efectiva *más allá* del relato, o si debería tomar la forma de una recepción confiada (pero no por esto ingenua) de la narración, como camino para encontrar el significado histórico del acontecimiento *a través de ella*.

**2. Cuestiones hermenéuticas**

Responder a las preguntas que plantea la historia del sueño es necesario, pero muy desafiante. Es necesario, porque ellas inciden profundamente en el modo de entender la experiencia espiritual de Don Bosco y el carisma al que dio origen. Si bien la grandeza de Don Bosco se basa en la santidad de su vida, y no en los fenómenos extraordinarios que la acompañaron, estos últimos no pueden considerarse irrelevantes y secundarios ni desde el punto de vista histórico ni desde el teológico. De hecho, el mismo enfoque crítico que utiliza la teología ante los gestos milagrosos de Jesús narrados por los Evangelios se aplica a lo prodigioso en la vida de los santos, obviamente en un nivel derivativo y analógico. Estos gestos no pueden reducirse a elementos marginales, sino que «son un momento esencial de la revelación del Reino, que Jesús vinculó explícitamente a su anuncio como signos del Reino que ya está aquí (Mt 12,28). Los milagros de Jesús son solamente la otra cara de su palabra: expresan que la palabra de Jesús no es doctrina, sino acto, acto que cura»[[26]](#footnote-26). Son, por tanto, una especie de "firma" que el Padre pone en las obras. del Hijo encarnado, para mostrar que ellas hacen presente en la historia la acción de Dios e inauguran para los hombres el tiempo escatológico.

Por tanto, en los gestos taumatúrgicos de Jesús, el discípulo está llamado a contemplar la acción liberadora de Dios, que cuida del hombre, y a recibir una palabra que le reclama la fe. La pregunta acerca de si el relato evangélico da voz a acontecimientos reales, para devolverles su significado cuestionador, o solo a reconstrucciones enfáticas y tardías, en definitiva, alejadas de la realidad histórica, no es evidentemente una cuestión que pueda dejarnos indiferentes. Con todas las debidas proporciones, pertenece al mismo orden de consideraciones la pregunta que debemos plantearnos respecto a lo extraordinario en la vida de Don Bosco y, en particular, en referencia al sueño de los nueve años.

Sin embargo, formular la respuesta es muy difícil, porque implica afrontar al menos tres tipos de problemas, que ahora intentaremos abordar, conscientes de su complejidad y de los límites de nuestra investigación. Se refieren respectivamente a la relación entre memoria, narración e historia (§ 2.1.), a la naturaleza de la experiencia onírica (§ 2.2.) y a los criterios teológicos que permiten abordar los fenómenos extraordinarios de la vida espiritual e interpretar su significado (§ 2.3.). ¿Qué tan confiable puede ser una historia edificante, formulada cincuenta años después de los hechos, para acceder a la calidad real de la experiencia? Suponiendo que el relato sea confiable, ¿puede una experiencia tan "vaga" como la del sueño tener una relevancia tan fuerte como para ser propuesta, a la luz de los hechos posteriores y de su interpretación creyente, como clave para comprender la historia de Don Bosco? Habiendo aceptado también este dato, ¿se puede considerar razonablemente que el sueño de los nueve años haya sido un fenómeno sobrenatural de naturaleza profética?

Obviamente, las tres cuestiones están íntimamente entrelazadas, porque el eventual carácter sobrenatural del sueño no puede sino tener un especial destaque, por la forma en que el narrador preserva su recuerdo y por los márgenes de libertad narrativa con que transmite su mensaje. Así, incluso la consistencia antropológica que se reconoce a la experiencia onírica incide obviamente en la posibilidad de que esta tenga una fuerte importancia existencial y sea espacio de una comunicación divina. En cierto sentido, los tres problemas deberían considerarse juntos, pero su complejidad y el deseo de ser claros, en la medida que sea posible en este tipo de cuestiones, sugieren proceder *por partes*. El lector al que pudiera resultarle ingrato afrontar tales razonamientos, podrá prescindir del esfuerzo y acceder directamente al comentario del sueño.

* 1. *Memoria, narración e historia*

La reflexión más madura sobre el tema de la narración es, probablemente, la que propone el filósofo francés Paul Ricoeur con la idea de *identidad narrativa,* formulada primeramente en *Tiempo y narración,* en el horizonte de una teoría del cuento, y retomada en *Yo como un otro,* en el ámbito de una teoría del sujeto.[[27]](#footnote-27) El cruce entre las dos perspectivas -la de la narración y la de la identidad personal- es revelador, porque la tesis de Ricoeur consiste en sostener que el mundo del sujeto y el mundo del texto no pueden ser entendidos como dos mundos separados y autónomos, de los cuales el primero (el relato) sería simplemente el signo (siempre defectuoso respecto al original) del segundo (la realidad histórica, en definitiva inalcanzable en su facticidad). La teoría de la identidad narrativa afirma, por el contrario, que el sujeto y el relato solo existen juntos: el hombre no puede acceder a sí mismo sino contándose su historia, y la historia no puede ser comprendida si no es a través de la disponibilidad a dejar que la propia identidad se transforme.[[28]](#footnote-28)

En la base de esta teoría está la conciencia de la dialéctica interna de lo que el lenguaje llama, con una sola palabra, la *identidad* del hombre. En este término se superponen dos significados que en la lengua latina se expresan mediante dos vocablos diferentes: *idem e ipse*. El primer significado designa la identidad como “igualdad” e implica la idea de algo que permanece y no cambia; el segundo designa la identidad como “ipseidad” e indica lo que es propio, lo personal, lo que no es ajeno. A través de esta distinción, Ricoeur muestra que la identidad de una persona no puede entenderse solo como la permanencia en el tiempo de una realidad igual a ella misma (*ídem*), a menos que sea a costa de perder su ipseidad irreductible. La identidad personal, de hecho, se realiza en la dialéctica de lo que persiste y lo que cambia continuamente, y por eso se asemeja más a una historia que a un objeto. El uso del mismo nombre para designar a una persona desde el nacimiento hasta la muerte no anula el hecho de que esta experimenta continuamente cambios corporales y psíquicos.

El tiempo experimentado, en efecto, nunca es reducible al tiempo físico-cósmico, aunque no sea separable de él. Por lo tanto, según Ricoeur, el concepto de narración puede proporcionar un buen modelo para dar acceso a la *ipseidad,* porque el proceso de construcción de sí mismo organiza en una unidad una secuencia de eventos separados, conflictivos y heterogéneos. Entender la vida humana como una unidad narrativa nos permite sintetizar la permanencia y el cambio, sin que uno prevalezca sobre el otro.[[29]](#footnote-29)

La teoría de la identidad narrativa plantea, por tanto, la cuestión de la identidad personal más allá de la alternativa entre un *Yo* que tendría acceso inmediato a su propia identidad, siendo transparente a sí mismo, y un *Él* que puede ser captado desde fuera con las herramientas de la reconstrucción analítica. es decir, un actor histórico reducido a su representación objetiva. La identidad personal no es la del Yo cartesiano ni la del Él histórico, sino la de un *Sí* *mismo* al que solo se puede acceder a través de la forma de la narración. No puede enunciarse en la forma de un concepto (nadie puede expresar el Sí simplemente en la forma abstracta de una idea), ni a través del modelo heurístico de las ciencias naturales (el Sí mismo, por definición, nunca es objetivable como un hecho). La complejidad de la experiencia vivida solo puede transmitirse a través de la *mímesis* de la narración, que recoge en una trama los acontecimientos de la existencia. La mediación narrativa muestra que el *conocimiento de sí mismo* es una *interpretación de uno mismo*

A estos elementos teóricos, rápidamente aludidos, hay que añadir dos comentarios. La razón profunda por la que el hombre solo puede conocerse a sí mismo interpretándose a sí mismo debe identificarse en el hecho de que los propios acontecimientos de la vida, y no simplemente el lenguaje que los narra a distancia, tienen un protagonismo simbólico original, que los hace irreductibles a la mera facticidad empírica. En ellos el Sí mismo sucede y no solo se manifiesta. Por ello, la memoria que los articula en el relato es la única clave para acceder a la cualidad intencional que tienen y que constituye, fuera de cualquier reduccionismo positivista, la forma singular de su historicidad.[[30]](#footnote-30)

En segundo lugar, el acto con el que el narrador configura la *fábula* de su propio discurso no termina simplemente en el texto, sino que está destinado al lector. La lectura es un momento crucial, ya que en la “fusión de horizontes” reside la capacidad del relato de transfigurar la experiencia de quien lo recibe. El texto siempre invita al lector a ver el mundo de manera diferente y, dado que la narrativa nunca es éticamente neutral, también invita al lector a actuar de manera diversa. Por lo tanto, no se puede acceder al significado del texto sin poner en juego la configuración de la propia identidad, el horizonte simbólico dentro del cual se sitúa la propia historia.

Para la cuestión que nos ocupa, es decir, la conexión entre memoria, relato e historia en la narración del sueño de los nueve años, la teoría de Ricoeur ofrece elementos teóricos de indudable interés. Ella nos permite comprender con mayor claridad que el relato que Don Bosco nos transmite de su experiencia no puede tomarse como un mero informe material del acontecimiento, sino que debe entenderse como la *mímesis* narrativa a través de la cual Don Bosco configura la propia identidad, reuniendo los episodios de su historia según una determinada trama. De este modo, al regalarnos sus *Memorias*, Don Bosco nos hace accesible su Yo, en una forma que no sería posible alcanzar mediante una simple reconstrucción de documentos.

El hecho de que en la arquitectura narrativa de las *Memorias* el episodio onírico figure como elemento fundacional indica la importancia que el narrador le reconocía en referencia a la estructuración de su identidad. Don Bosco traza los arcos de su narración haciendo del sueño la anticipación retrospectiva del cuadro general de la historia, porque, en la revisión ***a posteriori*** que hace de su vida, encuentra allí el acontecimiento que *hace posible* abarcarla en una unidad.

En este sentido, el hecho de que la historia haya sido escrita cincuenta años después de los hechos no le quita credibilidad. Un relato elaborado al despertar o incluso un registro empírico (imposible) del fenómeno psíquico no nos ofrecería un acceso más auténtico a lo que Juan Bosco niño ha vivido en su ipseidad. Un razonamiento de este tipo traicionaría una visión del Yo como transparencia de la conciencia hacia sí misma y reduciría los contornos de la experiencia humana a los límites de una inmediatez sin profundidad. La experiencia que cada día tenemos de la vida no coincide con el grado de conciencia que la acompaña y con la devolución que somos capaces de hacer de ella en cada momento.

Muchos acontecimientos (acciones, elecciones, actitudes, encuentros) se nos aclaran en sus consecuencias solo desde la distancia, a través de la revisión que hacemos de ellos en diálogo con un amigo o un guía espiritual. Precisamente, la narración y la comparación con otros nos permiten reconocer aquello que la estricta contemporaneidad de los hechos nos impedía ver. Para decirlo de la manera más accesible, el sentido de la experiencia es como una semilla que crece en el terreno de la conciencia y despliega sus energías solo a través de los recursos de la "cultura" que permiten interpretarlo. La memoria, por tanto, no es solo un filtro que selecciona y retiene recuerdos, destinados a desvanecerse paulatinamente; es el lugar de elaboración narrativa de la profundidad simbólica de la experiencia de la que vive nuestro Yo. Esta es la razón última por la que sin memoria no hay identidad.

Leer el sueño de los nueve años como una especie de crónica de los hechos, considerando las palabras del sueño como si fueran *ipsissima verba*, sería *una hermenéutica ingenua*. Una lectura de este tipo tal vez podría aparecer como una expresión de la máxima confianza en referencia al realismo del texto, pero, en realidad, implicaría una desatención sustancial hacia la compleja trama de la historia, con la ilusión de poder llegar a la materialidad de un dato incontrovertible. El "crecimiento" que el acontecimiento de cincuenta años atrás experimentó en la conciencia de Don Bosco no es un elemento que deba ser ignorado o eliminado, porque, precisamente a través de este crecimiento, el sentido de la experiencia onírica maduró hasta encontrar el tiempo, el contexto y las palabras más apropiadas para volver a tener la forma interpelante que tenía.[[31]](#footnote-31)

Por el contrario, leer el sueño como una mera "construcción artificial", resultado de un énfasis intencionado que habría llenado las lagunas de la memoria, sería una *hermenéutica de la sospecha* que francamente no parece justificada. De hecho, pondría en duda no solo la nueva presentación de un acontecimiento, sino la fiabilidad global del cuadro de conjunto que Don Bosco nos ofrece de su identidad narrativa. El papel estructural que tiene el relato del sueño en la trama de las *Memorias* es, de hecho, igual a la importancia que tiene en la configuración que el narrador da de su vida. La interpretación de aquel sueño como manifestación de una iniciativa divina, tan evidente entre las líneas del relato como justamente prudente en su formulación explícita, hace alusión a las convicciones más profundas que acompañaron a Don Bosco en el ejercicio de su misión y en la transmisión del carisma: como algo que no procedía de él, sino que tenía otro origen. De este origen, el sueño se presenta *narrativamente* -y, por tanto, en la conciencia de Don Bosco *realmente-* como un símbolo. Por eso, una desconfianza radical hacia un santo que se refiere a sí mismo remitiría más bien a una verificación del horizonte existencial del lector, es decir, a una verificación de su disponibilidad a dejarse plasmar por el acontecimiento verbal que se le ofrece.

En conclusión, creemos que leer el relato del sueño de los nueve años como la *mímesis* narrativa que restablece honestamente la importancia que ha tenido la experiencia onírica en la constitución del Yo de Don Bosco es *la hermenéutica más coherente*, crítica y confiable al mismo tiempo. Esto nos permite afirmar, por tanto, que la *grandeza* pertenece originariamente al hecho real (historia), pero solo a través del crecimiento en la conciencia (memoria) ha podido encontrar las palabras para ser nuevamente presentado por la narración (historia).

* 1. *La experiencia onírica*

Pero ¿puede un sueño tener tal significado? La razón del hombre occidental moderno se ve inmediatamente abocada a responder que no. Esta inmediatez, sin embargo, no es simplemente el resultado de la espontaneidad, sino de los patrones culturales que se han asentado en nuestra cultura a lo largo de los siglos de la Ilustración.

Mientras que, para el hombre antiguo, con la excepción de Aristóteles y algunos de sus seguidores, el sueño se refiere a algo objetivo, real y concreto, ya sea relacionado con lo divino, lo mágico o lo ordinario[[32]](#footnote-32), para el hombre moderno, que tiende a hacer coincidir los espacios de la conciencia espiritual con los de la conciencia vigilante, se presenta como una especie de experiencia disminuida, a la que sólo cabe asignar un coeficiente muy modesto de realidad. La historia de la filosofía muestra que, con la afirmación del cogito cartesiano, se corresponde un desalojo proporcional del sueño de los límites de la verdad y su tendencia a quedar marginado en la esfera de la ilusión. Lo que no es adscribible al dominio de las ideas claras y distintas, lo que no pertenece al mundo de los significados lúcidos y racionales, se considera un momento débil de la conciencia.

Luisa De Paula escribe con lucidez:

*En el período que va de las Meditationes de prima philosophia a la Traumdeutung, el hombre despierto se distancia de su yo nocturno confinándolo en el no-lugar de la irrealidad. La escisión dualista entre la mente despierta y la inteligencia onírica es también e inmediatamente un monopolio de la primera en la esfera de lo real. El divorcio de la conciencia despierta por el cogito nocturno y la supremacía de la primera sobre la segunda no pueden ser comprendidas como un dato biológico y constitutivo del ser humano o una variante independiente del proceso histórico, pero irán sobre fotos encuadradas en aquel camino de la civilidad intelectual que ha llevado al divorcio entre el yo y el mundo, cuerpo y alma, sentidos y razón, unidos a la progresiva marginación de uno de los dos términos del horizonte de la realidad*[[33]](#footnote-33).

La Interpretación de los Sueños de Freud constituye en gran medida la culminación de este proceso. En efecto, la teoría del padre del psicoanálisis devuelve la cuestión del sueño al centro de la atención cultural al precio de entenderlo no como una experiencia original, que debe comprenderse en su propia significación, sino como una realidad derivada, un síntoma, un residuo. En la concepción de Freud, el "contenido manifiesto" del sueño es como una fachada ilusoria que esconde una verdad oculta, el "pensamiento latente" al que hay que llegar. Así pues, la experiencia imaginaria del sueño no tiene valor en sí misma, no tiene sentido por sí misma, sino que no es más que la reverberación distorsionada de algo que está en otra parte, en el inconsciente. Por tanto, sólo tiene interés en la medida en que remite a un sentido preexistente, del que no es más que una expresión. Para que el sueño volviera a tener sentido, la psicología moderna postuló el inconsciente, un no-lugar donde las creaciones nocturnas remiten a deseos frustrados y fantasías reprimidas[[34]](#footnote-34).

Sin embargo, este enfoque ha demostrado su insuficiencia con el paso del tiempo y el propio psicoanálisis se ha distanciado del enfoque freudiano. En efecto, la conciencia "vive las aventuras de la noche con la misma intensidad que las del día; las imágenes de los sueños se nos presentan con no menos evidencia que las imágenes de la vigilia".[[35]](#footnote-35) La percepción no coincide con la conciencia: estamos continuamente inmersos en percepciones (sonoras, visuales, táctiles) que no necesariamente llaman nuestra atención, pero que no por ello dejan de ser reales. Por tanto, no es posible reducir la realidad de la conciencia a la vigilia atencional y a las herramientas del pensamiento. La forma en que tiene lugar en nosotros la percepción del mundo y la atribución de sentido implica tener en cuenta un abanico de experiencias más amplio que el que podemos dominar racionalmente.

En el sueño, por tanto, el hombre no es 'menos' él mismo que en la vida de vigilia, sino que lo es de una forma diferente, a la que hay que reconocer su valor específico en el continuo de la existencia. Al soñar, el hombre establece una relación distinta con las cosas, pone en práctica una forma diferente de habitar el mundo, que no es mera "ilusión", aunque no tenga la forma lúcida de la abstracción cognitiva. Las neurociencias coinciden ahora en este hecho gracias a investigaciones consolidadas. La visualización radioscópica demuestra que, mientras soñamos, nuestro cerebro registra picos máximos de actividad, comparables a los que sólo alcanza en momentos de intensa concentración durante la vigilia.

Para devolver al sueño su capacidad de hablar, por tanto, es necesario recuperar la relación original de la conciencia con el cuerpo y el mundo. La filosofía contemporánea de matriz fenomenológica ofrece aportaciones significativas a la elaboración de un enfoque equilibrado que permita integrar los datos de la neurociencia y la atención a las experiencias del sujeto. De este modo, el sueño pasa de ser un no-lugar de la conciencia a un despertar fenomenológico del Mundo Propio (Eigenwelt). Esto implica, por supuesto, el respeto a la dimensión de claroscuro que el sueño trae consigo, su huida de las pretensiones del yo insomne de encerrarlo a la fuerza en sus propias categorías.

La idea de que el sueño manifiesta el despliegue del Lebenswelt, o mundo vital de la persona en los pliegues de su constitución, recupera y reinterpreta una intuición del filósofo griego Heráclito, quien afirma en uno de sus fragmentos: "para los que están despiertos, sólo existe un mundo común, mientras que los que se duermen entran en un mundo propio" (idios kosmos).[[36]](#footnote-36) Ludwig Binswanger,[[37]](#footnote-37) el máximo exponente del análisis existencial y de la psiquiatría fenomenológica, y Michel Foucault, en la fase inicial de su pensamiento, contribuyeron de forma importante a elaborar esta idea. En lugar de fijarse en las imágenes oníricas individuales, para descifrar su significado racional oculto, mostraron la oportunidad de contemplar el sueño como un acto intencional de la conciencia, para sacar a la luz sus direcciones de sentido.

Foucault escribe a este respecto:

*El sueño, en su trascendencia y por su trascendencia, revela el movimiento originario con el que la existencia, en su irreductible soledad, se proyecta hacia un mundo que se constituye como el lugar de su historia. [...] Rompiendo con esta objetividad que encanta a la conciencia vigilante, restituyendo al sujeto humano su libertad radical, el sueño revela paradójicamente el movimiento de la libertad hacia el mundo, el punto originario a partir del cual la libertad se convierte en mundo*.[[38]](#footnote-38)

De este modo, se recupera el papel originario de la imaginación dentro del movimiento de trascendencia de la conciencia. Esta no es algo simplemente adicional o accesorio a lo que es objeto de percepción o sensación, sino que es la condición primera del aparecer, el presupuesto indispensable para que cualquier "realidad", cosa o persona, se me haga presente, y la experiencia onírica es la revelación en transparencia del trabajo incesante de la imaginación.[[39]](#footnote-39)

La imaginación muestra el movimiento originariamente constitutivo del ser-en-el-mundo, la serie de actos intencionales por los que un mundo se hace presente a la conciencia. Esta recuperación es muy importante, porque amplía los horizontes de la relación entre el hombre y la verdad: la verdad no puede aparecérsele al hombre sin mostrar su conexión con el mundo y sin implicar la dimensión imaginativa.

También recupera la necesidad de captar el sueño en el horizonte vital del sujeto, en el conjunto de su apertura al mundo y a la vida. Así habla de él la filósofa María Zambrano:

*En lugar de ser simplemente analizado, (el sueño) debe ser asimilado, lo que constituye un verdadero proceso. La interpretación de los sueños de la realidad tiene lugar con cierta lucidez en una especie de sueño de segundo grado durante la vigilia. La persona que ha participado en el sueño lo continúa lúcidamente [...]. Un conocimiento válido y adaptado a los procesos de la persona debe ser activo: sólo así será un conocimiento verdadero y liberador*.[[40]](#footnote-40)

La imaginación onírica no puede, pues, acceder a la vigilia a través del análisis que la deconstruye, sino que debe transferirse a la acción del soñador. Está más abierta hacia delante que hacia atrás, es más expresión de un movimiento en el que la persona se sitúa que depositaria de lo ya vivido. El sueño indica, pues, una "dirección", una "orientación" del propio mundo: no con la lúcida claridad de la idea, sino como el movimiento en tenor de la imaginación. Es escuchando tal movimiento como se puede comprender el sueño.

No es difícil comprender a estas alturas que, si dejamos atrás el prejuicio moderno contra lo onírico, la fuerza inspiradora y orientadora que el sueño de los nueve años tuvo en la vida de Don Bosco ostenta sólidas razones de verosimilitud. En el horizonte de las más recientes adquisiciones antropológicas sobre la "conciencia onírica" es un dato que no presenta objeciones. El sueño infantil expresaba una "dirección", un "movimiento" intencional de la vida del soñador (o más bien, como veremos, una corrección de movimiento) que exigía ser transformado en realidad. El Lebenswelt del niño Juan se expresa de forma fascinante, con la riqueza de sus referencias ambientales (el prado, la casa), relacionales (la madre), religiosas (las dos figuras majestuosas) y culturales (los compañeros, los animales feroces, los corderos), pero sobre todo con la claridad de una dirección vital que allí se expresa: no con la lucidez de la idea, ya que es precisamente en este nivel donde el soñador no comprende, sino con el carácter de arrastre de unas imágenes cargadas de energía.

Una vez establecida la posibilidad antropológica de que un sueño tenga una verdadera fuerza rectora de la existencia, pasamos al tercer orden de preguntas. En el sueño de Juan nos encontramos con dos personajes de carácter trascendente, de clara connotación cristológica y mariana: el hombre venerable y la mujer de aspecto majestuoso. ¿Son estas imágenes simplemente el resultado de las fantasías nocturnas de un muchacho, quizás tras algún acontecimiento previo que le ofreció la pista, o se trata, como parece haber creído Don Bosco con creciente convicción, de un fenómeno sobrenatural? Conscientes de que en este tipo de preguntas es casi siempre imposible llegar a respuestas apodícticas - aunque sólo sea porque en este campo, más que en otros, intervienen convicciones, actitudes, experiencias y posturas personales - intentamos proporcionar al lector al menos algunos elementos que puedan contribuir al esclarecimiento, sin renunciar a proponer la respuesta que nos parece más convincente.

2.3 *El fenómeno extraordinario*

Para abordar la cuestión sobre el carácter "sobrenatural" del sueño de los nueve años, conviene recordar en primer lugar que en la vida de Don Bosco la presencia de fenómenos extraordinarios es un hecho bien documentado y muy consistente. Son numerosos los episodios en los que lo prodigioso irrumpió en la vida del santo y, en muchos casos, esto sucedió ante los propios ojos de quienes más tarde darían testimonio jurado de ello en el proceso de canonización.

Es el caso de las repentinas curaciones de enfermedades graves o incurables, como la ceguera o la parálisis, que se producían cuando Don Bosco impartía la bendición de María Auxiliadora, o de la multiplicación de los panes, relatada entre otros por el P. Dalmazzo, que de niño fue testigo directo del prodigio, o de las profecías de acontecimientos futuros, de las que varios testigos dan fe de su oportuno cumplimiento.

Es igualmente importante recordar la actitud que Don Bosco tuvo siempre ante estos fenómenos excepcionales que acompañaron su ministerio. Según el testimonio de los testigos, mostró un gran desapego hacia ellos, no buscó en absoluto la fama que conllevaban, al contrario, temía el clamor que tales acontecimientos suscitaban en torno a su persona. Por lo que se refiere más directamente a la actitud de Don Bosco hacia sus sueños, tenemos un testimonio significativo de Don Cagliero que en las deposiciones del proceso ordinario relata:

*Estaba presente cuando, en 1861, nos contó otro sueño, en el que había visto el futuro de la naciente Congregación, aún no alabada ni elogiada por la Santa Sede. ¡Y aquí noto una delicadeza del Siervo de Dios, que, desde el principio que tuvo estos sueños, se aconsejó con su Director Espiritual, el docto y santo P. Cafasso, quien dijo a Don Bosco que debía seguir adelante con toda conciencia en dar importancia a aquellos sueños, que juzgaba de mayor gloria para Dios y para las almas! Y esto nos lo dijo Don Bosco a nosotros, sus amigos más íntimos*.[[41]](#footnote-41)

Don Bosco manifestaba, por tanto, hacia los sueños y, más en general, hacia lo "extraordinario" que rodeaba su vida, las actitudes de responsabilidad, gratitud y humildad que los grandes maestros del espíritu han recomendado siempre en estas circunstancias, mostrando una estatura espiritual excepcional y una admirable libertad de espíritu desde este ángulo. Sus sueños, aceptados con humilde docilidad y sabio discernimiento, fundaron convicciones y sostuvieron empresas. Sin ellos no se explicarían algunos rasgos característicos de la religiosidad de Don Bosco y de los Salesianos. Por eso merecen ser estudiados con atención no sólo por su contenido pedagógico y moralizante, sino por lo que fueron en sí mismos y por el modo en que los entendieron Don Bosco, sus jóvenes, sus admiradores y herederos espirituales[[42]](#footnote-42).

El realismo y el sentido de lo concreto que Don Bosco había heredado de su pueblo, y del que la frase lapidaria de su abuela “No te importen los sueños" (*Los sueños sueños son)* era una expresión elocuente, no habrían permitido que los sueños le influyeran tan profundamente si no los hubiera creído portadores de un mensaje espiritual que había que asumir.[[43]](#footnote-43)

Por lo que se refiere más directamente al sueño de los nueve años, el punto de partida para razonar sobre su carácter sobrenatural sólo puede ser este pasaje de las “Memorias”

*Pero cuando, en 1858, fui a Roma para tratar con el Papa sobre la congregación salesiana, me hizo relatar minuciosamente todas las cosas que tenían siquiera la apariencia de lo sobrenatural. Entonces conté por primera vez el sueño que tuve cuando tenía nueve o diez años. El Papa me ordenó que lo escribiera en su sentido literal, minucioso, y que lo dejara para estímulo de los niños de la congregación, lo que constituía el objeto de aquel viaje a Roma.*

Con estas palabras Don Bosco, que estaba profundamente persuadido de que nadie debía poner manos a la obra en la fundación de un instituto religioso sin claras señales de lo alto, parece expresar su convicción de que el sueño que había tenido de niño había sido una de esas señales. La orden de Pío IX de redactar un proyecto preciso parecía ser una confirmación autorizada, aunque implícita, de ello.

Pero ¿cómo entender estas comunicaciones sobrenaturales, de las que la historia de la espiritualidad ofrece numerosos testimonios, y hasta qué punto es posible pronunciarse sobre su autenticidad? La cuidadosa reflexión que un teólogo de la talla de Karl Rahner desarrolló a este respecto en su ensayo *Visiones y Profecías* puede ayudarnos a formular una respuesta a estas preguntas.[[44]](#footnote-44)

En su comprensión teológica de estos fenómenos, Rahner introdujo una importante corrección al planteamiento de la apologética manualista, que los consideraba dentro de la problemática de la relación entre revelación pública y revelaciones privadas. Constatando las incoherencias de este esquema, el teólogo alemán mostró la conveniencia de enmarcar el tema en el horizonte de los fenómenos carismáticos con los que el Espíritu Santo guía la Iglesia a lo largo de los siglos, ofreciéndole luces particulares para afrontar los retos que se le plantean. Frente a las visiones, no se trata, por tanto, de si añaden algo a la revelación cristológica, sino de cuánto y cómo contribuyen a encarnarla en una época y en una situación concreta. Su valor no se sitúa esencialmente en el plano de la afirmación, como enunciado de una determinada verdad, sino en el plano imperativo. No transmiten en primer lugar una idea, sino un mandato, una actitud que hay que asumir; son signos que configuran una experiencia espiritual, instando al destinatario, y posiblemente a otros implicados con él, a cumplir una determinada tarea importante para la vida de la Iglesia. En resumen, Rahner afirma: "El imperativo inspirado por Dios a un miembro de la Iglesia para que ésta actúe en una determinada situación histórica, esto nos parece la esencia de una 'revelación privada' profética de tipo postcristiano".[[45]](#footnote-45)

Que tales fenómenos sean posibles es un hecho cierto de fe: «La posibilidad de una revelación privada a través de visiones y audiencias relacionadas es, para un cristiano, fundamentalmente segura. Dios, como Dios personal y libre, puede hacerse perceptible al espíritu creado no sólo por sus obras, sino también por su palabra libre y personal».[[46]](#footnote-46) Las cuáles, sin embargo, sólo pueden ser fruto de un cuidadoso discernimiento, que, en cualquier caso, nunca implica un consentimiento real de la fe católica, ya que su contenido no se confía a la Iglesia oficial para transmitirlo autorizadamente a los fieles, sino un crédito que está vinculado a la claridad que se puede alcanzar. En ciertos casos, para el destinatario de la visión, y posiblemente también para otros, este crédito puede convertirse en una verdadera *fides divina*, es decir, un crédito dado personalmente a Dios reconociéndose por Él interpelados.

Rahner invita, por tanto, a una actitud de sano equilibrio que sepa reconocer, mucho más que en el pasado, el papel esencial e insustituible del carisma profético para la vida de la Iglesia, pero que al mismo tiempo recuerde que "en tales cuestiones, las respuestas más claras y apodícticas, así como las soluciones más sencillas y prácticas, no son necesariamente también las más justas" [[47]](#footnote-47).

Por lo que se refiere a las modalidades de la visión sobrenatural, hay que señalar en primer lugar que la manifestación de Dios por medio de signos e imágenes "corresponde lo más estrechamente posible al carácter fundamental del cristianismo y no una pura *unio mystica* desprovista de "imágenes", en relación con la cual surge siempre de nuevo el antiguo problema de si tal religiosidad de la pura trascendencia del espíritu es auténticamente cristiana".[[48]](#footnote-48) La analogía de tales visiones con la estructura de la encarnación, en la que lo humano y lo divino se unen sin confusión, implica reconocer que en el fenómeno que nos ocupa es necesario tener en cuenta tanto las leyes psíquicas que derivan de las capacidades espirituales de la persona que tiene la visión, como la iniciativa con la que Dios interviene en el sujeto.

Esto significa, en primer lugar, que "para que una visión sea verdaderamente la realidad espiritual de un sujeto particular, debe ser realmente, metafísicamente hablando, el "acto" de este sujeto, es decir, no sólo causado en él por Dios, sino también realmente una operación de este sujeto, realizada por él".[[49]](#footnote-49) Incluso las visiones causadas por Dios, de hecho, están enraizadas en la estructura psicofisiológica del sujeto, que las experimenta dentro de su propio horizonte vital (por ejemplo, en el lenguaje que habla, con imágenes que puede reconocer, etc.).[[50]](#footnote-50) En nuestro caso, sea cual sea la cualidad teológica del acontecimiento, es necesario sostener que lo que sucede se realiza a través de las facultades humanas del niño Juan Bosco. Es realmente él quien sueña, su conciencia no es una especie de pantalla pasiva sobre la que se proyectan, por así decirlo, imágenes celestiales, sino que contribuye plenamente, con su capacidad imaginativa, a producir la figura y el discurso.

Una segunda aclaración importante se refiere al hecho de que, como señala Rahner, la expresión "esta visión es causada por Dios" es en sí misma extraordinariamente ambigua, porque toda gracia es causada por Dios, incluso cuando es perfectamente explicable dentro de las leyes naturales. El hombre religioso percibe con razón la gracia gratuita de Dios para su salvación incluso en un acontecimiento explicable naturalmente. Esto no quita, sin embargo, que "en un sentido muy particular, sin embargo, deban ser calificadas como 'de origen divino' aquellas visiones que tienen su origen en una intervención auténticamente sobrenatural de Dios, es decir, superando las leyes de la naturaleza física y psíquica".[[51]](#footnote-51) E incluso en este caso hay que distinguir entre (a) lo que es fruto de la inhabitación habitual de Dios en el alma -que puede dar lugar a fenómenos psíquicos en un creyente que pueden llamarse verdaderamente visiones sobrenaturales, sin ser en sentido técnico milagros- y (b) lo que es fruto de una intervención milagrosa de Dios que suspende las leyes de la naturaleza y, por tanto, también las leyes psicológicas normales. Muy oportunamente afirma Rahner:

*Se ve claramente que, en la práctica, no será fácil decir si una visión debe considerarse causada por Dios en el primer o en el segundo sentido de acontecimiento sobrenatural, sobre todo porque ambos momentos pueden confluir en una misma visión. Además, hay que recordar que la significación religiosa de una visión sobrenatural en el primer sentido puede ser, por su propia naturaleza, esencialmente mayor que la de una sobrenatural en el segundo sentido, ya que lo milagroso en sentido técnico no tiene por qué ser también, desde un punto de vista ontológico y ético, necesariamente lo más perfecto*[[52]](#footnote-52).

Por último, dejando de lado otros aspectos de esta compleja cuestión, sigue siendo importante recoger un elemento que ayude a comprender qué se entiende cuando se interpreta una visión como "profecía" y qué distingue la auténtica profecía cristiana del (discutido) fenómeno psíquico de la clarividencia. En el caso de las visiones parapsicológicas, dice Rahner, el vidente ve "una pequeña parte aleatoria del futuro, se podría decir un pequeño trozo absolutamente aleatorio de una larga película, pero sin que este trozo se inserte en un desarrollo mayor, significativo en sí mismo, que tenga una explicación de sentido".[[53]](#footnote-53) Muy distinta es la naturaleza de la auténtica visión profética:

*No se trata, al menos en su esencia, de una "visión", sino de una "palabra". No muestra propiamente un trozo del futuro como imagen, sino que participa de algo de él al explicarlo. Tal explicación es precisamente por eso oscura en sus particularidades -precisamente porque viene de Dios, no a pesar de que venga de Dios-, porque habla del sentido del futuro y, lejos de entenderse como un medio para protegerse de él o preverlo, pretende más bien mantener abierta la libertad del hombre que se atreve a confiar en Dios. No tiene, por tanto, el estilo de un cronista que se traslada milagrosamente al futuro mismo y desde allí explica lo que ha vivido, sino que revela al hombre al que se dirige, algo de su situación presente, a través de esa mirada al futuro que necesita para sostener su presente ahora, en fidelidad y confianza.[[54]](#footnote-54)*

Llegados a este punto, debemos volver a nuestro sueño, resumiendo los datos ya adquiridos e intentando dar el paso definitivo. Hemos afirmado que el sueño de los nueve años desempeña un papel arquitectónico fundamental en la elaboración de la trama narrativa de las Memorias, papel que corresponde a la importancia existencial que Don Bosco atribuye a esa experiencia onírica en la estructuración de su identidad narrativa. Ya se ha dicho, asimismo, que el relato, escrito cincuenta años después, no es simplemente un relato, sino que es un renacimiento narrativo nacido de la memoria que recoge en la unidad su propia historia y restituye el sentido de la experiencia originaria de manera madura y ponderada. Esto resulta aún más comprensible ahora que hemos visto que el significado de los sueños no hay que buscarlo en imágenes individuales o en palabras precisas, sino en la dirección en la que la imaginación se muestra en movimiento en su acto de trascendencia y apertura. En ese contexto dinámico, los detalles individuales manifiestan, en efecto, su unidad y orientación.

Ahora, a la luz de lo que se ha dicho sobre las visiones sobrenaturales, nos preguntamos si esta página, a la que Don Bosco atribuye tanta importancia, es sólo el eco vacío de una experiencia en la que, sin darse cuenta, sólo se escuchaba a sí mismo o si realmente nos entrega el contenido de una especial comunicación divina, de carácter profético y anticipatorio.

Las aclaraciones aportadas hasta ahora nos permiten exponer nuestra respuesta evitando excesos maximalistas o minimalistas.

Maximalista y equívoca sería la idea de que el contenido del sueño es un encuentro con el Señor y la Virgen, en el que se les ve y oye de modo análogo a lo que ocurre en la percepción sensorial normal. Por tanto, sus afirmaciones deben entenderse a la manera de palabras "materialmente" salidas de los labios de Jesús y María, venidos del cielo para visitar al niño de I’Becchi. Como hemos visto, tal concepción pasa por encima de la dimensión antropológica del acontecimiento, es decir, pasa por alto el papel que la conciencia del joven Juan Bosco, su horizonte cognoscitivo, su imaginación, el acto de sus facultades, jugaron en el fenómeno, cayendo en la idea ingenua de un inmediatismo espiritual.

Minimalista, por otra parte, e igualmente engañoso sería reducir el sueño a una creación del inconsciente del soñador o a una expresión de su fervorosa imaginación religiosa. El contenido del sueño no tendría en absoluto los contornos de algo recibido, sino simplemente de algo producido. Esta tesis no es metafísicamente imposible, pero choca con una serie de evidencias morales y espirituales de gran peso. Para sostenerla, en efecto, hay que afirmar que Don Bosco, al plantear el relato del sueño de los nueveañoscomo clave delectura delas *Memorias del Oratorio* y, por tanto, de su vida apostólica y espiritual, se engañó a sí mismo o, peor aún, se engañó respecto a un elemento absolutamente decisivo para su historia personal y para la vida y misión de su Congregación religiosa, a saber, la presencia de una llamada de lo alto, de la que el sueño fue signo y sello. El inconsciente de un niño habría producido de la nada un importante texto carismático, que ha inspirado a miles y miles de creyentes, y habría ofrecido una importante iluminación espiritual a uno de los grandes fundadores de la historia de la Iglesia, sin ninguna intervención especial de Dios: ¡difícil de pensar!

Dejando a un lado estos excesos contrapuestos y teniendo en cuenta la estatura teológica de la misión que Dios asignó a Don Bosco -estatura de una misión destinada a desarrollarse de manera sorprendente en beneficio de la Iglesia universal-, ***es del todo razonable creer que el sueño fue efectivamente, tal como Don Bosco lo entendió, una comunicación sobrenatural, asimilable a las que pueden leerse en los grandes relatos bíblicos de los sueños de los patriarcas o de las visiones nocturnas de los profetas***. Sobre la base de los criterios normalmente tenidos en cuenta en teología espiritual, tal valoración parece la más coherente con el conjunto de la historia espiritual de este santo. Sin embargo, parece difícil, aunque también menos importante, decir si el carácter sobrenatural de esta comunicación debe entenderse como un reflejo carismático de la acción de la gracia en el corazón de la persona llamada, o como una verdadera visión "milagrosa" en el sentido técnico. Se ha dicho, de hecho, que no es realmente de esto de lo que depende su significado "religioso".

Más relevante, en fin, es subrayar que, precisamente *porque aquella luz venía de Dios, no tenía simplemente los rasgos de una inteligibilidad inmediata*, que dispensara de las fatigas del discernimiento vocacional y de la referencia a la mediación eclesial. En esencia, el contenido del sueño no presentaba al niño de I’Becchi un futuro a la manera de una previsión clara, sino a través de un mandato en el presente. Se le dijo lo que tenía que hacer en el presente para que ese futuro fuera posible, como un don que no le eximía del compromiso, sino que se lo imponía, y de forma muy exigente. Esto confirma también que el sueño no era un eco vacío en el que el muchacho escuchaba sólo a su inconsciente, sino una verdadera experiencia religiosa en la que oía un mensaje de Dios.

*Acto de la conciencia onírica de Juan Bosco niño y a la vez palabra profética de Dios, devuelta en forma de relato rememorativo en el que ya se lee la profecía en su "cumplimiento en curso",* este es en conclusión el sueño que ahora vamos a repasar y cuyo mensaje tratamos de interpretar.

**3. Lectura teológica**

*3.1 Estructura narrativa y movimiento onírico*

A partir de las premisas hermenéuticas hechas hasta aquí, podemos abordar ahora el texto del Sueño de los Nueve Años, que reproducimos según la edición crítica de Antonio da Silva Ferreira, de la que nos apartamos sólo por dos pequeñas variantes.[[55]](#footnote-55) Dividimos la narración en párrafos que, por comodidad, acompañamos de una abreviatura entre corchetes.

**[Cl]** *A esa edad tuve un sueño, que quedó profundamente grabado en mi mente toda mi vida.*

**[I]** *En sueños creía encontrarme cerca de casa, en un patio muy espacioso, donde había reunida una multitud de niños que se divertían. Unos reían, otros jugaban, no pocos blasfemaban. Al oír estas blasfemias me arrojé inmediatamente en medio de ellos, usando mis puños y mis palabras para hacerlos callar.*

**[II]** *En ese momento apareció un hombre venerable en edad viril noblemente vestido. Un manto blanco cubría toda su persona; pero su rostro era tan brillante, que no pude mirarle. Me llamó por mi nombre y me ordenó que me pusiera al frente de aquellos niños, añadiendo estas palabras: "No con golpes, sino con mansedumbre y caridad habrás de ganarte a estos amigos tuyos". Así que inmediatamente me dispuse a instruirles sobre la fealdad del pecado y la preciosidad de la virtud. Confundido y asustado, añadí que yo era un pobre e ignorante niño incapaz de hablar de religión a aquellos jóvenes. En ese momento aquellos muchachos cesaron de reñir, gritar y maldecir, y todos se reunieron en torno al que hablaba.*

**[III]** *Casi sin saber lo que me decía: "¿Quién eres tú", le dije, "que me mandas hacer algo imposible?" "Precisamente porque tales cosas te parecen imposibles, debes hacerlas posibles mediante la obediencia y la adquisición de conocimientos". "¿Dónde, por qué medios adquiriré el conocimiento?". "Te daré el maestro bajo cuya disciplina podrás llegar a ser sabio, y sin el cual toda sabiduría se convierte en necedad". "Pero ¿quién eres tú que hablas así?" "Soy el hijo de aquella a quien tu madre te enseñó a saludar tres veces al día". "Mi madre me dice que no me junte con los que no conozco, sin su permiso; así que dime tu nombre". "Mi nombre díselo a Mi Madre".*

**[IV]** *En ese momento vi junto a él a una mujer de aspecto majestuoso, vestida con un manto que brillaba por todos lados, como si cada punto de este fuera una estrella resplandeciente. Como yo estaba cada vez más confuso en mis preguntas y respuestas, me hizo señas para que me acercara a ella, que gentilmente me tomó de la mano, y "mira", me dijo. Al mirar vi que todos aquellos niños habían huido, y en su lugar vi una multitud de niños, perros, gatos, osos y varios animales más. "Aquí está tu campo, aquí es donde debes trabajar. Hazte humilde, fuerte, robusto; y lo que veas de estos animales en este momento, lo harás por mis hijos. Entonces levanté la vista, y he aquí que, en vez de animales feroces, aparecían otros tantos corderos mansos, todos saltando, balando como si quisieran alegrarse con aquel hombre y aquella dama. En aquel momento, aún dormido, empecé a llorar, y rogué al hombre que hablase para poder entender, pues no sabía lo que quería decir. Entonces me puso la mano en la cabeza y me dijo: “A su debido tiempo lo entenderás”.*

**[C2]** *Dicho esto, un ruido me despertó y todo desapareció. Me quedé aturdido. Parecía que me dolían las manos de los puñetazos que me había dado, me dolía la cara de las bofetadas que había recibido; entonces aquella persona, aquella mujer, las cosas dichas y las cosas oídas ocuparon tanto mi mente que me fue imposible dormir aquella noche. Por la mañana me apresuré a contar el sueño primero a mis hermanos, que se rieron, y luego a mi madre y a mi abuela. Cada uno le dio su propia interpretación. El hermano José dijo: 'Te convertirás en guardián de cabras, ovejas u otros animales'. Mi madre: 'Quién sabe si no te harás sacerdote'. Antonio con acento seco: 'A lo mejor serás jefe de bandoleros'. Pero mi abuela, que sabía mucho de teología y era completamente iletrada, dio un veredicto definitivo diciendo: 'No te deben importar los sueños'. Yo era de la opinión de mi abuela, y sin embargo nunca me fue posible quitarme aquel sueño de la cabeza. Las cosas que diré a continuación le darán algún significado. Siempre guardé silencio, sobre todo; mis parientes no me hacían caso. Pero cuando, en 1858, fui a Roma para negociar con el Papa sobre la congregación salesiana, me hizo contarle minuciosamente todas las cosas que tenían siquiera apariencia de sobrenatural. Entonces le conté por primera vez el sueño que tuve cuando tenía nueve o diez años. El Papa me ordenó que lo escribiera en su sentido literal, minucioso, y lo dejara para estímulo de los niños de la congregación, lo que constituyó el propósito de aquel viaje a Roma.*

*3.1.1. Personajes y estructura*

La narración del sueño presenta un desarrollo que, aunque no exento de cierta complejidad, sigue estructuras narrativas muy sencillas. Se basan fundamentalmente en un esquema tripartito, que implica la presentación del actor, la acción y la reacción. Sin poder excluir, sobre todo en los diálogos, un componente literario para completar la trama, la ausencia de cualquier sofisticación artificial en la construcción del argumento es bastante clara. Esto confirma, también en el plano analítico, la verosimilitud de la correspondencia sustancial con la experiencia onírica de un niño.

Aunque los elementos fundamentales de la espiritualidad salesiana están obviamente presentes en el tejido narrativo, se observa además la ausencia de ciertas palabras que se convertirían en "técnicas" para describir la misión de Don Bosco, como "bondad amorosa", "asistencia", "educación", "almas", "salvación", etcétera. Las ideas que les corresponden se expresan a través del lenguaje accesible a un muchacho campesino: "ponerse a la cabeza", "ganarse a los amigos", "campo" en el que "trabajar", hacerse "humilde, fuerte, robusto", "instrucción sobre el pecado y la virtud".

El protagonista del sueño es claramente el propio soñador, los lugares son los que le resultan familiares, poblados por una presencia juvenil alegre y festiva, pero también ya empañada por el mal (peleas, gritos, palabrotas). Los demás personajes le resultan de algún modo familiares. Aparte de los niños, ninguno de los cuales se identifica, y de la madre, que es una presencia evocada pero no personalmente activa en el sueño, los dos interlocutores del soñador son el hombre venerable y la mujer de aspecto majestuoso, claramente identificables como Jesús y María. Los rasgos del hombre venerable son su edad viril, su vestimenta noble, especificada con el detalle de un manto blanco que envuelve toda la persona, su rostro tan luminoso que no puede ser mirado fijamente: todos detalles que parecen remitir a la imaginería evangélica de la transfiguración del Señor. Su acción está marcada por un señorío autoritario ("me ordenó"), pero también por una cercanía hacia Juan ("me llamó por mi nombre") y una eficacia pacificadora hacia los niños, que se reúnen en torno al que habla. La mujer de aspecto majestuoso se presenta como la madre del hombre venerable, ella también tiene un manto que parece bordado con estrellas brillantes y es la maestra de la que se aprende la verdadera sabiduría. El elemento que más directamente desambigua su identidad, revelándola inequívocamente como Mariana, es la referencia al comportamiento cotidiano del niño, que ha aprendido de su madre la oración del Ángelus, con la que tres veces al día saluda a la Virgen.

Curiosamente, el sueño carece de toda referencia a la figura paterna, lo que corresponde claramente a la situación biográfica de Juan, huérfano de padre desde los dos años. Esto quizá se traduzca también en la falta de una referencia directa al Padre celestial, ya que el espacio de lo trascendente está todo ocupado por la figura de Jesús y María. Este parece ser también un rasgo de la experiencia religiosa infantil de Juan que no sufre ninguna culminación teológica en el momento de la escritura. Esta ausencia de una presencia paterna explícita podría quizá sugerir algunas pistas de reflexión sobre su conexión con la misión que Juan recibe en el sueño: en efecto, es propio de un padre ser fuerte y robusto y trabajar por el bien de sus hijos. En efecto, la paternidad será precisamente la característica más evidente del amor que Don Bosco encarnará por una innumerable multitud de jóvenes. Dejemos sin embargo este discurso en suspenso, como lo dejó el sueño, limitándonos a sugerir que la ausencia del padre puede ser precisamente el espacio simbólico que Juan deberá llenar personalmente.

La página se presenta con una estructura que puede dividirse en estas secciones:

**[Cl]** marco inicial

**[I]** visión de los muchachos e intervención de Juan

**[II]** aparición del venerable

**[III]** diálogo sobre la identidad del personaje

**[IV]** aparición de la mujer de aspecto majestuoso

**[C2]** fotograma final.

Dejando de lado, por ahora, los fotogramas iniciales (muy breve) y final (mucho más amplio), pasemos a centrarnos en el contenido de la experiencia onírica. La división en cuatro secciones corresponde a una clara sucesión de escenas.

* La primera [I] presenta el comienzo de la visión, con una situación desafiante a la que Juan da una respuesta inmediata e impulsiva.
* La segunda [II] introduce el "giro" de la aparición del venerable que interrumpe la iniciativa de Juan y la dirige de otra manera, mediante una orden y una enseñanza que le causan confusión y temor. Se podría continuar esta escena, incluyendo la parte del diálogo con el personaje, pero la descripción de los muchachos que cesan su reyerta y se reúnen en torno al que habla introduce en realidad una cesura narrativa, inaugurando en nuestra opinión una nueva unidad.
* La tercera sección [III] difiere de las demás en que no contiene acción, sino sólo un apretado diálogo, consistente en cuatro preguntas apremiantes y sus respuestas. En el centro del diálogo está la pregunta sobre la identidad del personaje, pero las respuestas van desplazando el foco hacia la presencia de su madre.
* La última parte del sueño [IV] presenta la aparición del segundo personaje, la mujer majestuosa a través de la cual deben responderse las dudas de Juan. Ella también indica una tarea a realizar y propone una enseñanza, pero su discurso se entrelaza con una escena que constituye una "visión dentro de otra visión", introducida explícitamente por el imperativo: *"mira"*. Las palabras y la visión transmiten un mensaje explicativo, pero la conclusión está marcada en realidad por un crescendo de oscuridad en el soñador y el aplazamiento de la comprensión a un momento futuro.

*3.1.2 La tensión narrativa*

Profundizando en cada una de las unidades para poner de manifiesto la tensión narrativa que las atraviesa, podemos decir que en la primera sección [I] es posible reconocer en primer lugar la ubicación espacial del sueño, en un patio muy espacioso cerca de casa. Desde el principio, la proximidad doméstica y la apertura del horizonte cualifican el entorno imaginativo en el que se desarrolla el Lebenswelt del soñador. El entorno está alegremente poblado de niños que se divierten. Inmediatamente, sin embargo, se impone el elemento perturbador de no pocos juramentos. El comportamiento es percibido por el soñador como inaceptable y desafiante e interviene con un movimiento decidido y violento, en el que no es difícil reconocer el carácter naturalmente impetuoso del niño de I’Becchi.[[56]](#footnote-56) El primer episodio puede dividirse así esquemáticamente en estos tres momentos: (1) ubicación espacial del sueño, (2) comportamiento negativo de un grupo de niños, (3) reacción espontánea de Juan.

Entre la sección II y la IV existe un paralelismo estructural evidente. De hecho, en ambas hay una clara escansión ternaria: la aparición del personaje, su orden/formación (presentada a su vez en forma tripartita) reacción a las palabras del personaje. En el caso del hombre venerable, el texto puede ordenarse de este modo:

1. aparición del venerable y sus características
2. su orden/admonición
3. ponerse a la cabeza de los niños [discurso indirecto].
4. no con golpes
5. ponerse o colocarse pues inmediatamente...
6. la reacción de Juan y la de los niños.

En el caso de la mujer de aspecto majestuoso:

1. visión de la mujer y sus características

(2) su orden/admonición, entrelazada con la escena simbólica

\* visión de animales feroces

a. aquí está tu campo

b. hazte humilde, fuerte y robusto

c. lo que ves cambiarás los animales feroces en mansos corderos

(3) la reacción de Juan y la seguridad de la mujer de comprender en el futuro.

El paralelismo estructural y temático es evidente: los dos personajes se presentan con características similares, combinando trascendencia (nobleza en el vestir y esplendor de la persona) y proximidad (él llama por el nombre, ella invita a acercarse, le lleva la mano a la cabeza); en ambos casos se da el encargo imperativo ("ponte allí inmediatamente", "tendrás que hacerlo") de una misión juvenil y la enseñanza sobre el método de dulzura y mansedumbre a seguir. El desenlace del encuentro es también el mismo en ambas escenas: Juan emerge confuso y consternado, mientras que los destinatarios de su misión experimentan una transformación pacificadora (en la primera escena, los muchachos cesan sus riñas y se reúnen en torno al venerable personaje; en la segunda, los feroces animales se convierten en mansos corderos que se dan un festín en torno al hombre y la dama). Sin embargo, a pesar del paralelismo de los elementos, en términos funcionales y dinámicos los dos momentos no son una simple repetición. El segundo, de hecho, aparece como una repetición del primero, *intensificando su dinámica y sus contrastes, aumentando la luz, pero paradójicamente también la oscuridad y la perturbación*. Con esta dialéctica, los dos episodios mantienen viva la tensión del movimiento onírico.

De un modo totalmente adaptado a la psicología de un niño, que acude espontáneamente a su madre en busca de explicaciones, *la función de la segunda escena es ofrecer una aclaración maternal de la primera*. La madre del hombre venerable se le aparece como mediación para *comprender el mensaje*, que ella conoce de forma adecuada. Sin embargo, aunque explica el contenido en imágenes (la visión de los animales), como suelen hacer las madres con sus hijos, *también guarda la dimensión de misterio que lo rodea*. El nombre del personaje, que se supone que Juan conocía por la mujer, permanece desconocido, mientras que la tarea que se le encomienda sólo se aclara en parte. Lo que al principio parecía una instrucción moral que había que dar "inmediatamente" a un grupo de muchachos, aparece más tarde como una misión futura a largo plazo, un campo que hay que trabajar asiduamente, llevando a cabo una tarea enigmáticamente ilustrada: "lo que veas que les pasa a estos animales en este momento, tendrás que hacerlo por mis hijos". El trabajo encomendado consiste en provocar una metamorfosis (espiritual) que, desde luego, no parece ser a escala humana. No es de extrañar que el niño de nueve años no lo entendiera: la tensión entre claridad y oscuridad de la primera aparición (sección II) *se radicaliza* en la segunda (sección IV), llevándola hasta sus últimas consecuencias.

El aumento de la tensión entre la primera y la segunda aparición se consigue a través del tenso diálogo de la sección III, con sus cuatro preguntas/exigencias apremiantes: "¿Quién eres...?"; "¿Dónde, con qué medios...?"; "¿Quién eres...?"; "Dime tu nombre". Está claro que la pregunta central se refiere a la identidad del personaje que ha producido el "giro" del sueño, exigiendo al soñador que cambie su forma de ser. El tema de la misión que debe cumplir el muchacho (central en las secciones II y IV) está, pues, inseparablemente ligado a la cuestión del principal que se la asigna. Pero junto a la cuestión del mandante, surge también la de la viabilidad de la tarea, que parece totalmente desproporcionada a los recursos del soñador. A la dialéctica entre la claridad y la oscuridad de la misión, recordada anteriormente, se añade así *una tensión entre la posibilidad y la imposibilidad* de la empresa, que queda claramente plasmada en las primeras líneas del diálogo: "¿Quién eres tú para ordenarme lo que es imposible?"; "Precisamente porque tales cosas te parecen imposibles, debes hacerlas posibles mediante la obediencia y la adquisición de la ciencia".

Las respuestas de la sección III, sin embargo, desplazan gradualmente el foco hacia el tema de la madre, que aparecerá en la sección IV, con una significativa duplicación de figuras. Las madres de las que se habla, en efecto, son dos: la del venerable y la de Juan. Este último es ya para él un maestro fiable, a cuyas enseñanzas apela para justificar su petición: "Mi madre me dice que no me junte con los que no conozco, sin su permiso; dime, pues, tu nombre". El hombre venerable demuestra que conoce y aprueba las enseñanzas de la madre de Juan, a la que también apela: "Yo soy hijo de ella, a quien tu madre te enseñó a saludar tres veces al día". Pero otra es la madre, "Mi Madre" dice el hombre, en cuya escuela debe ponerse Juan para aprender la sabiduría que hace posibles las cosas imposibles.

Esta sección III, pues, si por una parte parece una transición entre las dos apariciones, por otra introduce elementos temáticos de gran profundidad: el soñador encontrará la clave para acceder a la identidad del hombre venerable y para adquirir la sabiduría que hace posible lo imposible en la Madre/Madrina del misterioso personaje, que su madre/maestra ya le ha dado a conocer. Esta concatenación muestra cómo la tensión entre el *"exceso de lo no visto"* y la *"familiaridad de lo ya dado"* *es el tono narrativo del sueño*, la forma en que el *novum* trascendente entra en el Lebenswelt del soñador para modificarlo desde el fundamento.

Resumiendo, la estructura narrativa que se desprende del análisis, podemos llegar a este esquema:

1. situación inicial

1.- localización espacial del sueño

2.- comportamiento desviado de los niños

3.- reacción espontánea de Juan

1. sección del venerable

1.- aparición del hombre venerable y sus características

2.- su triple orden/exhortación

a.- ponerse a la cabeza de los niños (discurso indirecto)

b.- no con golpes...

c.- ponte, pues, inmediatamente...

3.- reacción diferente de Juan y de los niños

1. diálogo intermedio

*- "¿Quién eres tú...? "*

*- "¿Dónde, con qué medios...?"*

*- "¿Quién eres...?"*

*- "Dime tu nombre"*

1. sección de la mujer de aspecto majestuoso

1.- visión y características de la mujer

2.- su triple orden entrelazado con la escena simbólica:

\* visión de animales feroces

*a.- aquí está tu campo*

*b.- hazte humilde, fuerte y robusto*

*c.- lo que veas... harás*

\* transformación de los animales feroces en mansos corderos

 3.- la reacción de Juan y la seguridad de la mujer en la comprensión futura.

*3.1.3 El movimiento intencional*

El análisis de la estructura del texto y el examen de la tensión narrativa que atraviesa la historia nos permiten ahora llegar a la "dirección", al "movimiento intencional" que caracteriza la experiencia onírica. Hemos visto que la escena se desarrolla en un entorno familiar, pero desde el principio muy abierto y poblado de presencias (niños jugando). La percepción de un elemento perturbador (las blasfemias) hace intervenir ferozmente a Juan, que quiere reprimir ese comportamiento negativo. Hay, pues, un primer "verso", que expresa una tendencia natural a la intervención activa, la asunción de responsabilidades y tal vez una inclinación al protagonismo, que corresponden plenamente a los datos que conocemos sobre el temperamento natural del soñador.

Sin embargo, a medida que este gesto va tomando forma con todo su ímpetu hecho de puños y palabras ("me lancé inmediatamente... en ese momento"), se produce un hecho sorprendente que *exige un cambio decisivo en el "movimiento" intencional y le da una nueva "dirección"*. Los elementos que deben cambiar son dos: en primer lugar, el objetivo, que debe ser "ganar" a los compañeros convirtiéndose en su líder y no simplemente reprimir el mal; en segundo lugar, el método: "no con golpes, sino con mansedumbre y caridad". Todo el desarrollo posterior del sueño puede verse como la clarificación y profundización de este cambio de dirección, sus perspectivas de futuro y sus exigencias actuales.

Frente a este cambio de movimiento intencional exigido "desde fuera", surge inmediatamente una resistencia "desde dentro" del soñador. Se manifiesta en forma de objeciones, que se basan en dos elementos: la inadecuación ("pobre e ignorante niño, incapaz de hablar de religión") y la dificultad de comprensión ("no sabía lo que se quería decir"). A la primera objeción se responde señalando los medios que hacen posible lo imposible: la obediencia y la *ciencia/sabiduría*. A la segunda se responde con un aplazamiento al futuro: lo que ahora no está claro, lo estará a su debido tiempo. No se puede ocultar la paradoja que encierran estas respuestas, ya que en el fondo afirman que sólo obedeciendo el mandamiento quedará plenamente claro lo que realmente exige. Hay, sin embargo, una seguridad de poder/posibilidad, garantizada desde arriba, que compensa la insuficiencia/imposibilidad percibida por el narrador, y una oferta de luz presente y futura que hace sostenibles los amplios márgenes de oscuridad. Por arduo y oscuro que parezca el nuevo movimiento -o, para decirlo francamente en términos cristianos: la nueva misión-, hay que ponerlo en práctica. Este es el carácter *de mandato* que el sueño lleva consigo.

El requerimiento procede de los dos personajes misteriosos. El hombre venerable es en realidad el origen y el punto de referencia decisivo: no sólo interviene primero e imperativamente, sino que la objeción que sigue a la visión de los animales vuelve a él ("le rogué que hablara para entender"). La mujer de apariencia majestuosa, que se asigna a Juan como maestro seguro y con autoridad, depende en realidad de su hijo, ya que en última instancia no hace más que mediar en su voluntad. Desde un punto de vista teológico, que ella tenga que ser maestra de lo que al hombre le parece imposible y oscuro (cf. Le 1,37) es totalmente pertinente.

El impacto del mandato en la conciencia del soñador se describe en el cuadro final del sueño. Las Memorias narran que Juan se despierta y todo desaparece. La visión onírica termina, pero no sus efectos, impresos no sólo en la mente, sino también en el cuerpo:

*Estaba aturdido. Parecía que me dolían las manos de los puñetazos que me había dado, me dolía la cara de las bofetadas que había recibido; luego aquel personaje, aquella mujer, las cosas dichas y las cosas oídas ocuparon tanto mi mente que me fue imposible dormir aquella noche.*

Esto es totalmente plausible, ya que los centros nerviosos del cerebro durante un sueño realmente envían sus señales a los órganos del cuerpo, de tal manera que los disponen a la acción. Del mismo modo que un sueño puede hacer que uno grite en voz alta, también puede hacer que a uno le duelan las manos y la cara si la experiencia es muy apasionante. Nada como el cuerpo, de hecho, es un testigo fiable del impacto -físico y psíquico- de la realidad, porque no es sólo masa orgánica, sino "carne" que palpita y vibra. El testimonio del cuerpo, en este caso, es particularmente fuerte, igual a la intensidad del impulso que registró: un impulso que debería haber orientado toda una vida; de hecho, debería haber orientado muchas.

Giovanni, después de permanecer despierto largo rato, porque esa noche ya no puede conciliar el sueño, "prontamente con cuidado" cuenta el sueño a sus hermanos, que se echan a reír, y después a su madre y a su abuela, como lo contará más tarde a los futuros lectores. Comienza así el conflicto de interpretaciones, que Don Bosco no oculta: las divertidas (guardián de cabras) y las irrespetuosas (jefe de bandoleros), las escépticas (no hay que hacer caso de los sueños) y las espirituales (hacerse sacerdote). La que más se acerca al corazón de la experiencia es la madre, ya evocada en la experiencia onírica. Quien dará al sueño la cobertura de autoridad que necesitaba para convertirse en mensaje público y profecía eclesial es quien desempeña el papel simbólico de padre en la Iglesia, el Papa.

Pero así ya estamos embarcados en el lado de una lectura de la fe, que para desenvolverse mejor necesita que se le proporcione un trasfondo. Las imágenes y la dinámica del sueño deben relacionarse, por tanto, con lo que en la vida de la Iglesia constituye el "canon" del lenguaje de la fe, a saber, el texto de la Escritura.

*3.2 Trasfondo bíblico*

Entre los textos bíblicos que deben tomarse en consideración como criterio hermenéutico de la experiencia espiritual del sueño del niño de nueve años, se encuentran evidentemente, en primer lugar, los que se refieren a la posibilidad de que Dios se comunique con el hombre a través de la mediación de la imaginación onírica. Esta convicción se expresa, aunque con las debidas cautelas, claramente tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, y cuenta con una amplia y articulada serie de atestaciones. Para el Antiguo Testamento, basta recordar los sueños de Abraham (Gn 15,12ss), Jacob (Gn 28,10), José (Gn 37,5-11; en Gn 39-41 José aparece más tarde como intérprete de los sueños de dos dignatarios y del Faraón), Gedeón (Gn 6,25ss), Samuel (1Sam 3,2ss), Natán (2Sam 7,14-17) y Salomón (1Re 3). Después del exilio, se describen las visiones nocturnas de Zacarías (Zac 1-6) y Daniel (Dan 7; en Dan 2 explica los sueños de Nabucodonosor), mientras que el profeta Joel anuncia que los sueños y las visiones acompañarán el tiempo de la efusión del espíritu: "Después de esto derramaré mi Espíritu sobre todo hombre, y sus hijos y sus hijas se convertirán en profetas; sus ancianos soñarán sueños, y sus jóvenes verán visiones" (Gl 3,1). La particular importancia de este texto aparece si se tiene en cuenta que es recogido por los Hechos de los Apóstoles en la página que narra el prodigio de Pentecostés (Hch 2,17-21), viendo en la efusión del Espíritu del Resucitado el cumplimiento de la profecía de Joel y en los signos que la acompañan la llegada del tiempo en que el carisma profético se difunde entre el pueblo de Dios. En los textos del Antiguo Testamento se conserva el sueño premonitorio de Judas Macabeo, quien, antes de la batalla contra Nicanor, predice la victoria (2Mac 15,11 ss.).

En el Nuevo Testamento, el Evangelio de Mateo presenta nada menos que tres comunicaciones divinas en sueños a José (Mt 1,20; 2,13; 2,20) y una a los Magos (Mt 2,12), e informa de que, durante la pasión de Jesús, la mujer de Pilato le manda decir: "No trates con ese justo, porque hoy me he turbado mucho en sueños a causa de él" (Mt 27,19). En los Hechos de los Apóstoles, Ananías (Hch 9,10-12) y Pablo (Hch 16,9; 18,9) relatan visiones nocturnas.

La posibilidad de que Dios hable al hombre a través de los sueños está, pues, plenamente aceptada en la Escritura, aunque no falten advertencias de que advierte contra la confianza en sueños engañosos (Dt 13,2-4) y se prohíbe categóricamente cualquier forma de adivinación (Dt 18,10).[[57]](#footnote-57) La actitud bíblica hacia los sueños es, por tanto, compleja: sabiamente prudente, pero no preconcebida. Da cabida a la posibilidad de que los hombres de Dios reciban revelaciones particulares durante el sueño, pero excluye categóricamente que tales comunicaciones puedan ser pedidas o solicitadas.

La analogía más evidente que puede encontrarse entre un episodio bíblico y el sueño del niño de I´Becchi se halla probablemente en la vocación nocturna de Samuel descrita en 1Sam 3:lss. Aunque en el texto inspirado no se describe un sueño de Samuel, la página se introduce con la afirmación de que en aquellos días "las visiones no eran frecuentes", sugiriendo así que a este tipo de fenómenos pertenece la experiencia que el joven Samuel tiene durante la noche, oyéndose llamar repetidamente por su nombre. Por otra parte, la idea de una verdadera visión nocturna, mientras el muchacho dormía, queda confirmada por el hecho de que a la mañana siguiente Samuel "temió manifestar la visión a Elí" (3:15). También para Samuel, la experiencia de una llamada nocturna durante el sueño se prolonga en otras visiones. De hecho, al final de la escena de la llamada nocturna, se dice que "el Señor siguió apareciéndose a Siloh, pues el Señor se reveló a Samuel en Siloh por medio de su palabra" (3,21).

Norbert Hofmann[[58]](#footnote-58) ha destacado los paralelismos que se pueden encontrar entre el sueño de nueve años y los relatos bíblicos de vocación profética, entre los que se puede tomar como prototipo al profeta Jeremías:

*Me fue dirigida esta palabra del Señor: 'Antes de formarte en el seno materno, te conocí; antes de que salieras a la luz, te ungí; te establecí como profeta de las naciones'. Yo respondí: '¡Ay, Señor Dios! He aquí que no sé hablar, pues soy joven". Pero el Señor me dijo: "No digas: 'Soy joven'. Irás a todos aquellos a quienes yo te envíe y les dirás todo lo que yo te mande. No temas ante ellos, porque yo estoy contigo para protegerte". Oráculo del Señor. El Señor extendió su mano y tocó mi boca, y el Señor me dijo: 'He aquí que pongo mis palabras en tu boca' (Jer 1,4-9).*

El esquema del relato vocacional que subyace en estos versículos y que también se repite en otras escenas vocacionales del Antiguo Testamento presenta esta serie de elementos: descripción de la situación de partida y encuentro con el que llama, misión, objeción del llamado, seguridad de ayuda, signo. Comparando el esquema vocacional del Antiguo Testamento bíblico y la estructura onírica, Hofmann llega a la conclusión de que entre ambos "aparece en conjunto una amplia convergencia no sólo de carácter formal, sino también de contenido, que puede verificarse también en el análisis de los detalles".[[59]](#footnote-59) Entre estas semejanzas destacan las que tienen un claro significado teológico, como el carácter repentino e inesperado de la figura celestial portadora de la llamada; el carácter social de la misión, que nunca concierne sólo a la peripecia personal del llamado, sino a un pueblo que le ha sido confiado; la conciencia del llamado de su propia y radical insuficiencia, debida a la desproporción existente entre la grandeza de la tarea y la escasez de capacidades personales. En el caso de la página de Jeremías, el paralelismo entre las objeciones del joven profeta - "¡Ay, Señor Dios! He aquí que no sé hablar, porque soy joven"- y las de Juan en el sueño - "Confundido y asustado, dije que era un niño pobre e ignorante, incapaz de hablar de religión a aquellos jóvenes"- es bastante evidente. Esto no implica necesariamente un uso consciente del esquema bíblico por parte del autor de las Memorias del Oratorio, ya que el carácter común de la experiencia de la llamada basta para justificar la similitud del texto. No debe extrañar, en cualquier caso, que los relatos bíblicos desempeñaran un papel inspirador, al menos implícito, en el acto narrativo de Don Bosco.

Con respecto al tema del cambio del "movimiento intencional" -de un gesto impulsivo de represión del mal a una acción liberadora de orientación hacia el bien- el punto de referencia más evidente del Antiguo Testamento es la historia de Moisés. El libro del Éxodo no habla de la juventud del líder. El único episodio que media entre su nacimiento y su mayoría de edad es el de la matanza del egipcio y su huida (Ex 2,11-15), al que sigue la narración de su matrimonio con Sippora, hija de Reuel. Merece la pena citar el pasaje, porque ofrece la posibilidad de algunas consideraciones importantes:

*11Un día Moisés, ya entrado en años, fue [salió] a ver a sus hermanos y se dio cuenta de su duro trabajo. Vio que un egipcio golpeaba a un judío, uno de sus hermanos. 12Al volverse y ver que no había nadie, golpeó al egipcio hasta matarlo y lo enterró en la arena. 13Al día siguiente volvió a salir y vio a dos judíos discutiendo; le dijo al que tenía la culpa: "¿Por qué golpeas a tu hermano?". 14 Este le contestó: "¿Quién te ha nombrado gobernante y juez sobre nosotros? ¿Crees que puedes matarme, como mataste al egipcio?". Entonces Moisés tuvo miedo y pensó: "Ciertamente la cosa se sabe". I5 El faraón se enteró de este hecho y mandó llamar a Moisés para darle muerte. Entonces Moisés huyó del faraón y se detuvo en la tierra de Madián y se sentó junto a un pozo.*

El texto destaca el crecimiento de Moisés, que no es sólo físico, sino también espiritual. Este crecimiento se expresa en su salida al encuentro de sus hermanos, que el texto relata dos veces: en el v. 11 y en el v. 13. Así, el verbo "salir" aparece por primera vez en esta página, que será central en la teología del Éxodo. Así aparece por primera vez en esta página el verbo "salir", que será central en la teología del Éxodo. Expresa aquí el movimiento espontáneo y natural de Moisés, un movimiento que, aunque nace de la voluntad de hacer justicia y reprimir un mal, se lleva a cabo, sin embargo, de forma violenta y perturbadora, con resultados negativos. Estos versículos describen así un primer "éxodo" de Moisés, cuyas limitaciones se ponen de manifiesto porque "la violencia no consigue eliminar la injusticia, al contrario, empeora la situación más que antes, y sobre todo porque en el origen de este éxodo no hay todavía ninguna misión de Dios -significativamente calla en todo este asunto-, sino sólo el ideal y el entusiasmo de un hombre"[[60]](#footnote-60). Sólo a través de la vocación a la zarza ardiente, lugar arquetípico del tema de la revelación del Nombre divino, Moisés recibe la nueva dirección interior, el movimiento que le situará a la cabeza del pueblo y le permitirá conducir a sus hermanos por el camino correcto de la salida, en el verdadero éxodo.

En el Nuevo Testamento, el mismo tema del cambio de orientación interior es reconocible en la historia de Pablo de Tarso. Al principio, su adhesión a la Ley de Dios transmitida por sus padres se expresa en un celo agresivo y violento, que quiere suprimir lo que le parece incompatible con la educación religiosa que ha recibido. Pero cuando Pablo cede a su propio impulso interior, experimenta en el camino de Damasco un encuentro que le pone patas arriba. Es el encuentro con una luz que le ciega y le lleva a ponerse en la escuela de Ananías, a aprender a comprender de un modo nuevo lo que Dios quiere realmente de él. En adelante, Pablo se llamará a sí mismo "apóstol por vocación" (cf. Rm 1,1; 1 Co 1,1) o "apóstol por voluntad de Dios" (2 Co 1,1; Ef 1,1; Col 1,1), subrayando así que este cambio no es el resultado de su propia búsqueda interior, del desarrollo de sus propios pensamientos o reflexiones, sino el fruto de una imprevisible intervención divina, que ha orientado su vida en una nueva dirección. Por eso, él, que había sido "perseguidor y violento" (ITim 1,13), aprendió a "hacerse todo a todos, a salvar a alguien a cualquier precio" (ICor 9,22).

Tanto la experiencia de Moisés como la de Pablo iluminan de forma penetrante la transformación interior que se requiere de Juan para abandonar su impulso espontáneo hacia la realidad y su pretensión de mejorarla por su propio esfuerzo, y entrar en el movimiento y el estilo con que Dios actúa en la historia.

Este estilo está connotado esencialmente, en el sueño como en la Escritura, a través del simbolismo pastoral. Aunque la terminología de "pastor" no aparece explícitamente en el sueño del niño de nueve años, la imaginería que le corresponde está claramente atestiguada, sobre todo cuando los muchachos para los que Juan ha de trabajar son representados como mansos corderos.[[61]](#footnote-61) Tal imaginería, por otra parte, era familiar a un muchacho que, como todos sus compañeros, pasaba varias horas del día en el prado, cuidando animales. Esta actividad cotidiana constituía así un vínculo espontáneo con la experiencia religiosa del pueblo de Israel, para el que el pastoreo era uno de los símbolos fundamentales que expresaban el liderazgo de la comunidad y el cuidado de su vida. Los rebaños necesitan hombres hábiles que los guíen y los defiendan de las bestias feroces; del mismo modo, el pueblo necesita guías sabios, que cuiden de su vida con dedicación y responsabilidad. Por eso, en el Antiguo Testamento el título de "pastor" se atribuye normalmente a los reyes y a otros cargos de responsabilidad, sin olvidar que los dos mayores líderes de Israel -Moisés y David- fueron ante todo pastores en sentido literal. El título, sin embargo, se refiere sobre todo a Dios, porque a través de los pastores colocados como líderes del pueblo es Él mismo quien realmente lo conduce: "Tú, pastor de Israel, escucha, tú que conduces a José como a un rebaño" (Sal 80,2); "Nosotros somos su pueblo, el rebaño que él conduce" (Sal 95,7); "El Señor es mi pastor" (Sal 23,1); "Como un pastor pastorea su rebaño y con su brazo lo reúne" (Is 40,11). De todos los textos del Antiguo Testamento que recurren a esta metáfora, destaca especialmente el cap. 34 de Ezequiel. En él, el profeta expresa un duro juicio sobre el falso rey-pastor, que en lugar de dedicarse al bien del pueblo, sigue sus propios intereses y reporta la decisión de Dios de asumir en primera persona la función de pastor (“Yo mismo iré en busca de la oveja perdida, haré volver a la descarriada, vendaré a la herida, curaré a la enferma"). Este compromiso se completa con la promesa de Dios de suscitar un pastor según su corazón: "Les suscitaré un pastor que las pastoree" (Ez 34,23).

En el Nuevo Testamento, la imagen del pastor, que Jesús utiliza en las parábolas y que deja entrever su actitud interior cuando se conmueve ante las multitudes abandonadas, alcanza su punto culminante en el gran discurso cristológico de Juan 10. En polémica con los falsos dirigentes políticos y religiosos, calificados de mercenarios, Jesús se presenta como el "buen pastor", es decir, el auténtico pastor enviado por Dios, que conoce a sus ovejas una por una y ofrece su vida por ellas. La imagen del pastor es, pues, una de las formas privilegiadas en que se expresa la teología de la misión de Cristo. El Hijo enviado por el Padre es el guía a través del cual Dios conduce hacia sí a toda la humanidad, la libera del mal y la introduce en los pastos de la vida. Esta imagen, sin embargo, se utiliza también en el Nuevo Testamento para aquellos a quienes Jesús asocia a su misión, los apóstoles y sus sucesores únicamente, constituyéndolos a su vez en guías y pastores de su comunidad. Las palabras de Jesús a Pedro "Apacienta mis corderos" (Jn 21,15) son una de las expresiones más altas de este mandato pastoral. La tarea que el Resucitado confía al apóstol aparece como una verdadera participación en el acto que Jesús mismo sigue realizando personalmente, conduciendo por los caminos de la historia a quienes forman parte de su rebaño.

La profundidad bíblica de la metáfora pastoral arroja una luz significativa sobre la escena del sueño que presenta a los mansos corderos corriendo festivamente alrededor del venerable y la dama. La misión que recibe el muchacho del sueño y que supera totalmente sus fuerzas es posible gracias a que, en última instancia, no tiene que contar con sus propias capacidades, sino que debe actuar "dentro" del espacio vital del Resucitado. No es difícil comprender que el Pastor que transformará a los animales feroces es Él mismo y que, por esta razón, los corderos se reunirán festivamente en torno a Él y a su Madre, y no en torno a Juan.

Esta consideración nos lleva, pues, al tema del simbolismo cristológico y mariológico del sueño, al que ya nos hemos referido necesariamente en el comentario de las secciones del relato, tan crucial es para su comprensión. Hemos mencionado los rasgos numinosos y al mismo tiempo familiares que caracterizan a las dos figuras. Se caracterizan por una luz centelleante, que incluso hace imposible fijar la mirada en el hombre, mientras que brilla por todas partes en el manto de la mujer. La luz es claramente uno de los rasgos más característicos del simbolismo religioso para expresar lo divino y la trascendencia: Dios mismo está "envuelto en luz como un manto" (Sal 104,2). No es necesario, sin embargo, resumir aquí toda la riqueza bíblica de esta metáfora, ni explicar todas las referencias escriturísticas (especialmente apocalípticas) que pueden encontrarse para los rasgos y acciones que califican a los dos sujetos.

El lector con un mínimo de familiaridad con las Escrituras captará inmediatamente las sugerencias. Más importante, sin embargo, en este punto de la reflexión, es detenerse a captar algunos de los temas teológico-espirituales que el sueño presenta y transmite a los lectores como un legado a valorar y cultivar.

*3.3 Temas espirituales*

Un comentario sobre los temas teológico-espirituales presentes en el sueño de nueve años podría tener desarrollos tan amplios como para incluir un tratamiento integral de la "salesianidad". Leído, en efecto, a partir de su historia de afectos, el sueño abre innumerables pistas para profundizar en los rasgos pedagógicos y apostólicos que caracterizaron la vida de San Juan Bosco y la experiencia carismática que de él partió.

La naturaleza de nuestra investigación y su inserción en un proyecto de investigación más amplio imponen, sin embargo, limitarnos a algunos elementos, centrándonos en los temas principales y sugiriendo las líneas a lo largo de las cuales podemos profundizar nuestra comprensión. Elegimos, pues, centrarnos en cinco líneas de reflexión espiritual que se refieren respectivamente a (1) la misión oratoriana, (2) la llamada a lo imposible, (3) el misterio del Nombre, (4) la mediación materna y, por último, (5) la fuerza de la mansedumbre.

*3.3.1 La misión oratoriana*

El sueño de los nueve años está lleno de muchachos. Están presentes desde la primera escena hasta la última y son los beneficiarios de todo lo que sucede. Su presencia se caracteriza por la alegría y el juego, propios de su edad, pero también por el desorden y el comportamiento negativo. Así pues, los niños no son en el sueño de los nueve años la imagen romántica de una edad encantada, intocada por los males del mundo, ni corresponden al mito posmoderno de la condición de la juventud como estación de acción espontánea y perenne disposición al cambio, que debe preservarse en una adolescencia eterna. Los muchachos del sueño son extraordinariamente "reales", tanto cuando aparecen con su fisonomía como cuando se los representa simbólicamente en forma de animales. Juegan y discuten, se divierten riendo y se arruinan blasfemando, como ocurre en la realidad. No parecen ni inocentes, como los imagina una pedagogía espontaneísta, ni capaces de enseñarse a sí mismos, como los concebía Rousseau. Desde el momento en que aparecen, en un "patio muy espacioso", que presagia los grandes patios de los futuros oratorios salesianos, invocan la presencia y la acción de alguien. Sin embargo, el gesto impulsivo del soñador no es la intervención adecuada; es necesaria la presencia de un Otro.

Entrelazada con la visión de los niños está la aparición de la figura cristológica, como ahora podemos llamarla abiertamente. Aquel que dijo en el Evangelio: "Dejen que los niños vengan a mí" (Mc 10,14), viene a indicar al soñador la actitud con la que los niños deben ser abordados y acompañados. Aparece majestuoso, viril, fuerte, con rasgos que subrayan claramente su carácter divino y trascendente; sus maneras están marcadas por la confianza y el poder y manifiesta un pleno señorío sobre las cosas que suceden. El hombre venerable, sin embargo, no infunde miedo, sino que trae paz donde antes había confusión y conmoción; manifiesta una comprensión benévola hacia Juan y le dirige por un camino de mansedumbre y caridad.

La *reciprocidad* entre estas figuras -los muchachos por un lado y el Señor (al que más tarde se unirá la Madre) por otro- define los contornos del sueño. Las emociones que Juan siente en la experiencia onírica, las preguntas que formula, la tarea que se le pide que realice, el futuro que se abre ante él está totalmente ligados a la dialéctica entre estos dos polos. Quizá el mensaje más importante que le transmite el sueño, el que probablemente comprendió primero porque se quedó grabado en su imaginación, incluso antes de entenderlo de forma reflexiva, es que esas figuras se refieren la una a la otra y que *ya no podrá disociarlas durante el resto de su vida*. El encuentro entre la vulnerabilidad de los jóvenes y el poder del Señor, entre su necesidad de salvación y su oferta de gracia, entre su deseo de alegría y su don de vida debe convertirse ahora en el centro de sus pensamientos, en el espacio de su identidad. La partitura de su vida se escribirá en la tonalidad que este tema generador le entregue: modularlo en todo su potencial armónico será su misión, en la que deberá verter todos sus dones de naturaleza y de gracia.

El dinamismo de la vida de Juan aparece así en la visión onírica como un movimiento continuo, una especie de ir y venir espiritual, entre los muchachos y el Señor. Del grupo de muchachos en cuyo seno se lanza impetuosamente, Juan debe dejarse atraer por el Señor que le llama por su nombre, para luego apartarse de Aquel que le envía e ir a guiar a sus compañeros de un modo muy distinto. Aunque de los muchachos recibe golpes tan fuertes en sueños que aún puede sentir su dolor al despertar, y del hombre venerando escucha palabras que le dejan sin habla, su ir y venir no es un ir y venir inconcluso, sino un viaje que le transforma poco a poco y aporta a los jóvenes una energía de vida y amor.

Que todo esto ocurra en un *patio* es muy significativo y tiene un claro valor proléptico, ya que de la misión de Don Bosco el patio del Oratorio se convertirá en lugar privilegiado y símbolo ejemplar. Toda la escena se desarrolla en este ambiente, a la vez vasto (patio muy espacioso) y familiar (cerca de casa). El hecho de que la visión vocacional no tenga como telón de fondo un lugar sagrado o un espacio celestial, sino el entorno en el que viven y juegan los muchachos, indica claramente que *la iniciativa divina asume su mundo como lugar de encuentro*. La misión confiada a Juan, aunque esté claramente dirigida en sentido catequético y religioso ("instruirlos sobre la fealdad del pecado y la preciosidad de la virtud"), tiene como *hábitat* el universo de la educación. La asociación de la figura cristológica con el espacio del patio y la dinámica del juego, que ciertamente un niño de nueve años no podría haber "construido", constituye una transgresión de la imaginería religiosa más habitual, cuya fuerza inspiradora está a la altura de su profundidad de misterio. De hecho, sintetiza en sí toda la dinámica del misterio de la encarnación, por el que el Hijo toma nuestra forma para ofrecernos la suya, y pone de relieve cómo no hay nada humano que deba sacrificarse para dejar sitio a Dios.

El patio habla así de la cercanía de la gracia divina al *"sentir"* de los muchachos: para acogerla no es necesario abandonar la propia edad, descuidar sus necesidades, forzar sus ritmos. Cuando Don Bosco, ya adulto, escribía en “El joven providente” que uno de los trucos del demonio es hacer creer a los jóvenes que la santidad es incompatible con su deseo de estar alegres y con la exuberante frescura de su vitalidad, no hacía sino devolver en forma madura la lección intuida en su sueño y que luego se convirtió en elemento central de su magisterio espiritual. Al mismo tiempo, el patio habla de la necesidad de entender *la educación desde su núcleo más profundo, que concierne a la actitud del corazón hacia Dios*. Allí, enseña el sueño, no sólo está el espacio de una apertura original a la gracia, sino también el abismo de la resistencia, en el que acechan la fealdad del mal y la violencia del pecado. Por eso, el horizonte educativo del sueño es francamente religioso, y no sólo filantrópico, y escenifica el simbolismo de la conversión, y no sólo el del autodesarrollo.

En el patio del sueño, lleno de muchachos y habitado por el Señor, se revela así a Juan lo que será la futura dinámica pedagógica y espiritual de los patios oratorianos. De ella quisiéramos destacar aún dos rasgos, claramente evocados en las acciones realizadas en el sueño primero por los niños, y luego por los mansos corderos.

El primer rasgo se encuentra en el hecho de que los niños "dejando de reñir, gritar y blasfemar, se reunieron todos en torno al que hablaba". Este tema de la "reunión" es una de las matrices teológicas y pedagógicas más importantes de la visión educativa de Don Bosco. En una célebre página escrita en 1854, V Introducción al Plan de Reglamento para el Oratorio masculino de San Francisco de Sales de Turín en la región de Valdocco,[[62]](#footnote-62) presenta la naturaleza eclesial y el sentido teológico de la institución oratoriana citando las palabras del evangelista Juan: *"Para reunir a los hijos de Dios dispersos"* (Jn 11,52). La actividad del Oratorio se sitúa así bajo el signo de la reunión escatológica de los hijos de Dios que constituyó el centro de la misión del Hijo de Dios:

*Las palabras del santo Evangelio que nos dan a conocer que el divino Salvador vino del cielo a la tierra para reunir a todos los hijos de Dios, dispersos en las diversas partes de la tierra, me parece que se aplican literalmente a la juventud de nuestros días.*

La juventud, "la porción más delicada y más preciosa de la sociedad humana", se encuentra a menudo dispersa y rezagada a causa del desinterés educativo de los padres o de la influencia de malas compañías. Lo primero que hay que hacer para procurar la educación de estos jóvenes es precisamente "reunirlos, hacerlos hablar, moralizarlos". En estas *palabras de introducción al Plan del Reglamento,* el eco del sueño, madurado en la conciencia del educador ya adulto, está clara y reconociblemente presente. El oratorio se presenta allí como una alegre "reunión" de jóvenes en torno a la única fuerza tranquilizadora capaz de salvarlos y transformarlos, la del Señor: *"Estos oratorios son ciertas reuniones en las que se mantiene a la juventud en agradable y honesto recreo, después de haber asistido a las sagradas funciones de la iglesia"*. Desde la infancia, en efecto, Don Bosco comprendió que *"ésta era la misión del hijo de Dios; esto es lo único que puede hacer su santa religión".*

El segundo elemento que se convertirá en rasgo identificativo de la espiritualidad oratoriana es el que en el sueño se revela a través de la imagen de los corderos que corren "para hacer fiesta a aquel hombre y a aquella señora". La pedagogía de la fiesta será una dimensión fundamental del sistema preventivo de Don Bosco, que verá en las numerosas fiestas religiosas del año la ocasión de ofrecer a los muchachos la posibilidad de respirar profundamente la alegría de la fe. Don Bosco sabrá implicar con entusiasmo a la comunidad juvenil del Oratorio en la preparación de eventos, obras de teatro, recepciones que ofrezcan una distracción de la monotonía del deber cotidiano, para potenciar las dotes de los muchachos para la música, la interpretación, la gimnasia, para orientar su imaginación en la dirección de una creatividad positiva. Si tenemos en cuenta que la educación propuesta en los círculos religiosos del siglo XIX solía tener un tenor más bien austero, que parecía presentar como ideal pedagógico a alcanzar el de una compostura devota, las sanas juergas festivas de oratoria destacan como expresión de un humanismo abierto a captar las necesidades psicológicas del niño y capaz de complacer su protagonismo. La alegría festiva que sigue a la metamorfosis de los animales soñados es, pues, a lo que debe tender la pedagogía salesiana.

En efecto, la fiesta ofrece al hombre la posibilidad de liberarse de las ataduras de la vida cotidiana, de abandonar los roles que enjaulan las relaciones y de sacar a la luz lo esencial, lo que puede fundar verdaderamente la alegría de vivir y permitirnos reconocernos juntos como comunidad. Sin embargo, en la raíz del comportamiento festivo subyace una cuestión ineludible, que se refiere a su fundamento. En todas las culturas, el comportamiento festivo presupone una autorización, que los participantes en la fiesta no pueden darse a sí mismos. La celebración no puede ser simplemente el resultado de una decisión autónoma; no se puede celebrar sin tener un motivo real para hacerlo, y ese motivo debe surgir de una experiencia que amplíe verdaderamente los espacios del corazón e introduzca la libertad. De lo contrario, la libertad que se escenifica en la celebración es sólo una cáscara exterior vacía, que cubre una aspiración frustrada; en última instancia, es una ilusión que sólo puede decepcionar. En lugar de libertad, se experimenta la transgresión, en lugar de comunidad, se produce el rebaño, en lugar de alegría sólo existe el clamor que la imita, pero no la da.

La fiesta oratoriana sitúa su *centro* allí donde lo encontraron los corderos del sueño, metamorfosis del rebaño. El centro, origen y meta de la fiesta de los jóvenes es la presencia de Jesús y de su Madre. Don Bosco sabe que la auténtica alegría viene de la paz de una conciencia que vive en amistad con el Señor. Por eso prepara las fiestas con novenas que entrenan el corazón a la vida de la gracia y con el sacramento de la Confesión, propuesto como una verdadera experiencia de sanación interior. La fiesta es así el momento culminante de un verdadero itinerario de transformación espiritual, del que la gracia de Dios es el motor profundo, mientras que a su vez apunta a una ulterior plenitud, que tendrá lugar en la alegría del cielo, cuando se realice plenamente la transfiguración del hombre. La Escritura enseña que toda la creación está orientada desde el principio hacia el sábado, día de descanso de Dios, que no es un tiempo vacío, sino un espacio de gratuidad de encuentro y celebración de la amistad. El hombre lleva espontáneamente dentro de sí el anhelo de entrar en el día de Dios, de tender hacia una plenitud de vida que ya no conoce el peso de la existencia y la fatiga de lo cotidiano. Esta tensión es particularmente viva en la edad de la juventud, que busca más intensamente el juego y la diversión, casi como si buscara allí la anticipación de una felicidad mayor. Don Bosco *supo captar en esta tensión el fundamento creatural y el espacio educativo para una experiencia espiritual de verdadera fiesta, hecha posible por el don de la gracia.*

El vínculo entre el recreo en el patio y la fiesta en la liturgia es ciertamente una de las implicaciones maduras de las intuiciones que el sueño llevaba consigo. En un pasaje de las Memorias del Oratorio, describiendo la vivacidad de un día cualquiera en medio de los muchachos, Don Bosco afirma: "Me servía de aquel recreo desmesurado para inculcar a mis alumnos el pensamiento de la religión y la asistencia a los santos sacramentos".[[63]](#footnote-63) En la famosa Carta de Roma de 1884, que constituye una de las expresiones más preciosas de su sabiduría espiritual, establece por otra parte una relación muy estrecha entre la "desgana" del recreo y la "frialdad" en el acercamiento a los sacramentos. En la misión oratoriana que el sueño le confía, patio e iglesia, juego y liturgia, sano esparcimiento y vida de la gracia deben estar estrechamente unidos, como dos elementos inseparables de una misma pedagogía.

*3.3.2 La llamada a lo imposible*

Mientras que para los chicos el sueño termina en celebración, para Juan termina en consternación e incluso en llanto. Es un desenlace que no puede dejar de sorprender. Es habitual pensar, de hecho, con cierta simplificación, que las visitas de Dios son exclusivamente portadoras de alegría y consuelo. Resulta paradójico, por tanto, que para un apóstol de la alegría, para el hombre que como seminarista fundó la "sociedad de la alegría" y que como sacerdote enseñó a sus muchachos que la santidad consiste en "ser muy feliz", la escena vocacional termine con lágrimas.

Esto puede indicar ciertamente que la alegría de la que se habla no es puro ocio y simple despreocupación, sino una resonancia interior a la belleza de la gracia. Como tal, sólo puede alcanzarse a través de exigentes batallas espirituales, cuyo precio Don Bosco deberá pagar en gran parte en beneficio de sus muchachos. Revivirá así sobre sí mismo aquel intercambio de papeles que hunde sus raíces en el misterio pascual de Jesús y que se prolonga en la condición de los apóstoles: "nosotros necios por Cristo, ustedes sabios en Cristo; nosotros débiles, ustedes fuertes; ustedes honrados, nosotros despreciados" (I Cor 4,10), pero igualmente "colaboradores en su alegría" (2 Cor 1,24).

El desconcierto con que se cierra el sueño, sin embargo, recuerda sobre todo el vértigo que sienten los grandes personajes bíblicos ante la vocación divina que se manifiesta en sus vidas, orientándola en una dirección totalmente imprevisible y desconcertante. El Evangelio de Lucas afirma que incluso María Santísima, ante las palabras del ángel, sintió una profunda turbación interior ("al oír estas palabras se turbó en gran manera" Lc 1,29). Isaías se había sentido perdido ante la manifestación de la santidad de Dios en el templo (Is 6), Amós había comparado con el rugido de un león (Am 3,8) el poder de la Palabra divina por la que había sido arrebatado, mientras que Pablo experimentaría en el camino de Damasco el vuelco existencial que supone el encuentro con el Resucitado. Aunque asisten a la fascinación de un encuentro con Dios que seduce para siempre, en el momento de la llamada los hombres bíblicos parecen más vacilar temerosos ante algo que les supera, que lanzarse de cabeza a la aventura de la misión.

La agitación que Juan experimenta en el sueño parece ser una experiencia similar. Proviene del carácter paradójico de la misión que se le asigna y que no duda en definir como "imposible" ("¿Quién eres tú para mandarme lo imposible?"). El adjetivo puede parecer "exagerado", como lo son a veces las reacciones de los niños, sobre todo cuando expresan un sentimiento de incapacidad ante una tarea difícil. Pero este elemento de psicología infantil no basta para iluminar el contenido del diálogo onírico y la profundidad de la experiencia espiritual que comunica. Tanto más cuanto que Juan posee una verdadera cualidad de líder y una excelente memoria, lo que le permitirá, en los meses siguientes a su sueño, empezar inmediatamente a hacer un poco de oratoria, entreteniendo a sus amigos con juegos de acróbata y repitiéndoles íntegramente el sermón del párroco. Por eso, en las palabras con las que declara sin rodeos que es "incapaz de hablar de religión" a sus compañeros, es bueno oír el eco lejano de la objeción de Jeremías a la vocación divina: "No sé hablar, porque soy joven" (Jer 1,6).

No es en el plano de las aptitudes naturales donde se juega aquí la exigencia de lo imposible, sino en el de lo que puede entrar en el horizonte de lo real, de lo que cabe esperar a partir de la propia imagen del mundo, de lo que entra dentro de los límites de la experiencia. *Más allá de esta frontera*, se abre *la región de lo imposible*, que es, sin embargo, bíblicamente, *el espacio de la acción de Dios*. "Imposible" es para Abraham tener un hijo de una mujer estéril y anciana como Sara; "imposible" es para la Virgen concebir y dar al mundo el Hijo de Dios hecho hombre; "imposible" parece a los discípulos la salvación, si es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos. Sin embargo, Abraham se oye responder: "¿Hay algo imposible para el Señor?" (Gn 18,14); el ángel dice a María que "nada es imposible para Dios" (Lc 1,37); y Jesús responde a los discípulos incrédulos que "lo que es imposible para los hombres es posible para Dios" (Lc 18,27).

El lugar supremo donde se plantea la cuestión teológica de lo imposible es el momento decisivo de la historia de la salvación, es decir, el drama pascual, en el que la frontera de lo imposible de superar es el oscurísimo abismo del mal y de la muerte. Pues, ¿cómo es posible vencer a la muerte? ¿No es ella misma el emblema perentorio de la imposibilidad, el límite infranqueable de toda posibilidad humana, el poder que domina el mundo, designando su jaque mate? ¿Y no sella la muerte de Jesús ese límite irrevocablemente? "Con esta muerte, más que con ninguna otra, triunfa la muerte como fin de toda posibilidad, pues con la muerte del Santo se mata la posibilidad de todo y de todos"[[64]](#footnote-64). Sin embargo, fue en el seno mismo de esa imposibilidad suprema donde Dios suscitó la novedad absoluta. Al resucitar al Hijo hecho hombre en la fuerza del Espíritu, trastocó radicalmente lo que llamamos el mundo de lo posible, rompiendo el límite en el que encerramos nuestra expectativa de la realidad. Puesto que ni siquiera la impotencia de la cruz puede impedir el don del Hijo, lo imposible de la muerte es superado por la inaudita vida resucitada, que da origen a la creación última y hace nuevas todas las cosas. A partir de ahora y "de una vez por todas" ya no es la vida la que está sometida a la muerte, sino la muerte a la vida.

*Es en este espacio generado por la resurrección* donde lo imposible se convierte en realidad actual, es en él donde el venerable hombre del sueño, resplandeciente de luz pascual, pide a Juan que haga posible lo imposible. Y lo hace con una fórmula sorprendente: "Porque tales cosas te parecen imposibles, debes hacerlas posibles por la obediencia". Suenan como las palabras con las que los padres exhortan a los hijos, cuando se resisten, a hacer algo de lo que no se sienten capaces o dispuestos. 'Obedece y verás que lo consigues', dicen entonces mamá o papá: la psicología del mundo infantil se respeta perfectamente. Pero son también, y mucho más, las palabras con las que el Hijo revela el secreto de lo imposible, un secreto que está todo él escondido en su obediencia. El hombre venerable que manda una cosa imposible sabe por su experiencia humana que la imposibilidad es el lugar donde el Padre obra con su Espíritu, a condición de que uno le abra la puerta con su obediencia.

Juan, por supuesto, permanece turbado y estupefacto, pero ésta es la actitud que el hombre experimenta ante lo imposible pascual, ante el milagro de los milagros, del que todo otro acontecimiento salvífico es signo. Tras un agudo análisis de la fenomenología de lo imposible, J.L. Marion afirma: "En la mañana de Pascua, sólo el Cristo puede decir todavía yo: de modo que, ante Él, todo yo trascendental debe reconocerse como [...] un yo interrogado, porque desconcertado".[[65]](#footnote-65) La Pascua hace de lo más real de la historia algo que el incrédulo lo considera a priori imposible. Lo imposible de Dios, para ser reconocido en su realidad, exige un cambio de horizonte, que se llama fe.

No es de extrañar, pues, que en el sueño, la dialéctica de lo posible-imposible se entrelace con la otra dialéctica, la de la claridad y la oscuridad. Caracteriza en primer lugar a la propia imagen del Señor, cuyo rostro es tan luminoso que Juan no puede mirarlo. En ese rostro brilla, de hecho, una luz divina que paradójicamente produce oscuridad. Luego están las palabras del hombre y de la mujer que, aunque explican claramente lo que Juan debe hacer, sin embargo, le dejan confuso y asustado.

Por último, hay una ilustración simbólica, a través de la metamorfosis de los animales, que sin embargo conduce a una incomprensión aún mayor. Juan no puede dejar de pedir más aclaraciones: "Supliqué a aquella que hablase para poder entender, pues no sabía lo que quería decir", pero la respuesta que obtiene de la mujer de aspecto majestuoso aplaza aún más el momento de la comprensión: "A su debido tiempo lo entenderás todo".

Esto significa, sin duda, que sólo mediante la ejecución de lo que ya es aprehensible del sueño, es decir, mediante la posible obediencia, se abrirá más ampliamente el espacio para aclarar su mensaje. No consiste, en efecto, simplemente en una idea a explicar, sino en una palabra performativa, una locución eficaz, que precisamente al realizar su poder operativo manifiesta su sentido más profundo.

Esta dialéctica de luz y oscuridad y la forma práctica de acceso a la verdad que le corresponde son los elementos que caracterizan la estructura teológica del acto de fe. Creer, en efecto, es caminar en una nube luminosa, que muestra al hombre el camino por el que debe andar, pero al mismo tiempo le priva de la posibilidad de dominarlo con la mirada. Caminar en la fe es caminar como Abraham, que "se puso en camino sin saber a dónde iba" (Hb 11,8); pero no en el sentido de que se puso en camino a la aventura, moviéndose al azar, sino en el sentido de que se puso en camino obediente "hacia un lugar que había de recibir en herencia". Él no podía conocer de antemano la tierra que se le prometía, porque su voluntad y entrega interior contribuyeron realmente a que existiera como tal, como tierra de encuentro y alianza con Dios, y no sólo como espacio geográfico al que llegar de forma material. Por eso, las palabras de María a Juan -"a su debido tiempo lo comprenderás todo"- no son sólo un benévolo estímulo materno, como el que las madres dan a sus hijos cuando no pueden explicarles más, sino que contienen verdaderamente la mayor luz que puede ofrecerse a quien debe caminar en la fe.

*3.3.3 El misterio del Nombre*

Llegados a este punto de nuestra reflexión, estamos en mejores condiciones de interpretar otro elemento importante de la experiencia onírica. Se trata del hecho de que en el centro de la doble tensión entre lo posible y lo imposible y entre lo conocido y lo desconocido, y también, materialmente, en el centro de la narración onírica, está el tema del Nombre misterioso del hombre venerable. El denso diálogo de la sección III está, de hecho, entretejido de preguntas que reiteran el mismo tema: "¿Quién eres tú que me ordenas lo imposible?"; "¿Quién eres tú que hablas así?"; y finalmente: "Mi madre me dice que no me junte con los que no conozco, sin su permiso; dime, pues, tu nombre". El venerable le dice a Juan que le pida el nombre a su madre, pero en realidad ésta no se lo dice. Permanece envuelto en el misterio hasta el final.

Ya hemos mencionado, en la parte dedicada a reconstruir el trasfondo bíblico del sueño, que el tema del Nombre está estrechamente relacionado con el episodio de la vocación de Moisés ante la zarza ardiente (Ex 3). Esta página constituye uno de los textos centrales de la revelación del Antiguo Testamento y sienta las bases de todo el pensamiento religioso de Israel. André LaCoque ha propuesto definirla como la "revelación de las revelaciones", porque constituye el principio de unidad de la estructura narrativa y prescriptiva que califica el relato del Éxodo, la célula-madre de toda la Escritura.[[66]](#footnote-66) Es importante observar cómo el texto bíblico articula en estrecha unidad la condición de esclavitud del pueblo en Egipto, la vocación de Moisés y la revelación de la teofanía. La revelación del Nombre de Dios a Moisés no se produce como la transmisión de una información que hay que conocer o de unos datos que hay que adquirir, sino como la manifestación de una presencia personal, que pretende suscitar una relación estable y generar un proceso de liberación. En este sentido, la revelación del Nombre divino se orienta en dirección de la alianza y de la misión.[[67]](#footnote-67) "El Nombre es a la vez teofanía y acto performativo, puesto que quienes lo reciben no son simplemente introducidos en el secreto divino, sino que son los destinatarios de un acto de salvación".[[68]](#footnote-68)

El Nombre, en efecto, a diferencia del concepto, no designa simplemente una esencia que pensar, sino una alteridad a la que referirse, una presencia que invocar, un sujeto que se propone como verdadero interlocutor de la existencia. Al tiempo que implica la proclamación de una riqueza ontológica incomparable, la del Ser mismo, que nunca podrá definirse adecuadamente, el hecho de que Dios se revele como un "yo" indica que sólo a través de una relación personal con Él será posible acceder a su identidad, al Misterio del Ser que Él es. La revelación del Nombre personal es, pues, un acto de habla que interpela al destinatario, pidiéndole que se sitúe en relación con el orador. Sólo así es posible captar su significado. Además, tal revelación se erige explícitamente en fundamento de la misión liberadora que Moisés debe cumplir: "Yo-yo soy enviado a ti" (Ex 3,14). Al presentarse como un Dios personal, y no como un Dios ligado a un territorio, y como el Dios de la promesa, y no puramente como el Señor de la repetición inmutable, Yahvé podrá sostener el camino del pueblo, su camino hacia la libertad. Tiene, pues, un Nombre que se da a conocer en la medida en que suscita pactos y mueve la historia.

Sin embargo, este Nombre sólo se revelará plenamente a través de Jesús. La llamada oración sacerdotal de Jesús, que leemos en Juan 17, identifica la revelación del Nombre de Dios como el corazón de la misión cristológica (v. 6,11,12,26). En ella, como afirma Ratzinger, "Cristo mismo se nos aparece casi como la zarza ardiente, de la que brota el nombre de Dios sobre los hombres".[[69]](#footnote-69) En él Dios se hace plenamente invocable, pues en él ha entrado plenamente en convivencia con nosotros, habitando nuestra historia y conduciéndola a su éxodo definitivo. La paradoja aquí es que el Nombre divino que es revelado por Jesús coincide con el Misterio mismo de su persona. En efecto, Jesús puede atribuirse a sí mismo el Nombre divino - "Yo soy"- revelado a Moisés en la zarza. El Nombre divino se revela así en su inimaginable profundidad trinitaria, de la que sólo el acontecimiento pascual manifestará el Misterio en su plenitud. Por su obediencia hasta la muerte de cruz, Jesús es de hecho exaltado en la gloria y recibe un Nombre que está por encima de cualquier otro nombre, de modo que ante Él se dobla toda rodilla, en el cielo, en la tierra y bajo la tierra. Sólo en el Nombre de Jesús, pues, hay salvación, porque en su historia Dios ha realizado plenamente la revelación de su propio misterio trinitario.

"Dime tu nombre": a esta pregunta de Juan no se puede responder simplemente con una fórmula, un nombre entendido como etiqueta externa de una persona. Para conocer el Nombre de Aquel que habla en el sueño, no basta con recibir una información, sino que es necesario posicionarse ante su acto de habla. Es decir, es necesario entrar en esa relación de intimidad y entrega, que los Evangelios describen como un "permanecer" con Él. Por eso, cuando los primeros discípulos interrogan a Jesús sobre su identidad - "Maestro, ¿dónde moras?" o literalmente "¿dónde te quedas?" - Él responde: "Vengan y lo verán" (Jn 1,38s). Sólo "permaneciendo" con Él, habitando en su misterio, entrando en su relación con el Padre, se puede saber verdaderamente Quién es.

El hecho de que el personaje del sueño no responda a Juan con un apelativo, como haríamos nosotros presentando lo que está escrito en nuestro carné de identidad, indica que su Nombre no puede ser conocido como una designación puramente externa, sino que sólo muestra su verdad cuando sella una experiencia de alianza y misión. Juan, por tanto, conocerá ese mismo Nombre atravesando la dialéctica de lo posible y lo imposible, de la claridad y la oscuridad; lo conocerá cumpliendo la misión oratoriana que le ha sido encomendada. Lo conocerá, por tanto, llevándolo dentro de sí, gracias a una historia vivida como una historia habitada por Él. Un día Cagliero testimoniará de Don Bosco que su modo de amar era "tierno, grande, fuerte, pero todo espiritual, puro, verdaderamente casto", tanto que "daba una idea perfecta del amor que el Salvador tenía a los niños".[[70]](#footnote-70) Esto indica que el Nombre del venerable, cuyo rostro era tan luminoso que cegaba la vista del soñador, entró realmente como un sello en la vida de Don Bosco. Tuvo la experientia cordis a través del camino de la fe y del seguimiento. Esta es la única forma en la que se podía responder a la pregunta del sueño.

*3.3.4 La mediación materna*

En la incertidumbre sobre Aquel que le envía, el único punto firme al que Juan puede aferrarse en el sueño es la referencia a una madre, o más bien a dos: la del venerable y la suya propia. Las respuestas a sus preguntas, de hecho, suenan así: "Soy el hijo de aquella a la que tu madre te mandó saludar tres veces al día" y luego "mi nombre pide Mi Madre".

Que el espacio de la posible clarificación sea mariano y materno es, sin duda, algo sobre lo que merece la pena reflexionar. María es el lugar en el que la humanidad realiza la más alta correspondencia con la luz que viene de Dios y el espacio creatural en el que Dios entregó al mundo su Palabra hecha carne. También es indicativo que, al despertar del sueño, quien mejor comprende su significado y alcance es la madre de Juan, Margarita. En planos distintos, pero según una analogía real, la Madre del Señor y la madre de Juan representan el rostro femenino de la Iglesia, que se muestra capaz de intuición espiritual y constituye el seno en el que se gestan y dan a luz las grandes misiones.

Por eso no es de extrañar que las dos madres se yuxtapongan entre sí y precisamente en el punto en el que se trata de llegar al fondo de la cuestión que presenta el sueño, a saber, el conocimiento de Aquel que confía a Juan la misión de toda una vida. Como ocurre con el patio cercano a la casa, así también con la madre, en la intuición onírica los espacios de la experiencia más familiar y cotidiana se abren y muestran en sus pliegues una profundidad insondable. Los gestos comunes de la oración, el saludo angélico que era habitual tres veces al día en cada familia, aparecen de pronto como lo que son: diálogo con el Misterio. Juan descubre así que en la escuela de su madre ya ha establecido un vínculo con la Mujer majestuosa, que puede explicárselo todo. Existe ya, pues, una especie de canal femenino que permite superar la distancia aparente entre "un niño pobre e ignorante" y el hombre "noblemente vestido". Esta mediación femenina, mariana y maternal acompañará a Juan durante toda su vida y le hará desarrollar una particular disposición a venerar a la Virgen con el título de Auxilio de los Cristianos, convirtiéndose en su apóstol para sus muchachos y para toda la Iglesia.

La primera ayuda que la Virgen le ofrece es la que un niño necesita naturalmente: la de un maestro. Lo que tiene que enseñarle es una disciplina que hace verdaderamente sabio, sin la cual "toda sabiduría se convierte en necedad". Es la disciplina de la fe, que consiste en dar crédito a Dios y obedecer incluso ante lo imposible y lo oscuro. María la transmite como la expresión más alta de la libertad y como la fuente más rica de fecundidad espiritual y educativa. Llevar dentro de sí lo imposible de Dios y caminar en la oscuridad de la fe es, de hecho, el arte en el que la Virgen sobresale por encima de toda criatura.

Ella hizo de ello un arduo aprendizaje en su *peregrinatio fidei*, marcada no pocas veces por la oscuridad y la incomprensión. Basta pensar en el episodio del hallazgo de Jesús de doce años en el Templo (Lc 2,41-50). A la pregunta de su madre: "Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? He aquí a tu padre y a mí, angustiados, te buscábamos", Jesús responde de manera sorprendente: "¿Por qué me buscaban? ¿No sabían que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?". Y el evangelista anota: "Pero ellos no entendían lo que les decía". Menos aún comprendió probablemente María cuando su maternidad, solemnemente anunciada desde lo alto, le fue, por así decirlo, expropiada para que se convirtiera en herencia común de la comunidad de los discípulos: "El que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es para mí hermano, hermana y madre" (Mt 12,50). Luego, al pie de la cruz, cuando se hizo la oscuridad sobre toda la tierra, el Aquí estoy pronunciado en el momento de la llamada tomó los contornos de la renuncia extrema, de la separación del Hijo en cuyo lugar iba a recibir a los hijos pecadores por los que iba a dejar que su corazón fuera atravesado por la espada.

Por eso, cuando la majestuosa mujer del sueño comienza su tarea de maestra y, poniendo la mano sobre la cabeza de Juan, le dice: "A su debido tiempo lo comprenderás todo", saca estas palabras de las entrañas espirituales de la fe que, al pie de la cruz, la convirtió en madre de todo discípulo. Bajo su disciplina Juan tendrá que permanecer toda su vida: como joven, como seminarista, como sacerdote. De un modo especial tendrá que permanecer allí cuando su misión tome contornos que no podía imaginar en el momento de su sueño; cuando, es decir, se convierta en el corazón de la Iglesia en el fundador de familias religiosas destinadas a la juventud de todos los continentes. Entonces Juan, que ahora se ha convertido en Don Bosco, comprenderá también el significado más profundo del gesto con el que el venerable le entregó a su madre como "maestra".

Cuando un joven entra en una familia religiosa, encuentra para acogerlo un maestro de noviciado, a quien se le confía la misión de introducirlo en el espíritu de la Orden y ayudarle a asimilarlo. Cuando se trata de un Fundador, que debe recibir del Espíritu Santo la luz original del carisma, el Señor dispone que sea su propia madre, Virgen de Pentecostés y modelo inmaculado de la Iglesia, quien sea su maestra. Sólo ella, la "llena de gracia", comprende de hecho todos los carismas desde dentro, como quien conoce todas las lenguas y las habla como propias.

En efecto, la mujer del sueño sabe indicarle con precisión y pertinencia las riquezas del carisma oratoriano. Ella no añade nada a las palabras del Hijo, sino que las ilustra con la escena de los animales salvajes que se han convertido en mansos corderos y con la indicación de las cualidades que Juan deberá madurar para llevar a cabo su misión: "humilde, fuerte, robusto". En estos tres adjetivos, que designan el vigor del espíritu (humildad), del carácter (fortaleza) y del cuerpo (robustez), hay una gran concreción. Es el consejo que se daría a un joven novicio que tiene una larga experiencia en el oratorio y sabe lo que exige el "campo" en el que hay que "trabajar".

La tradición espiritual salesiana ha custodiado cuidadosamente las palabras de este sueño que se refieren a María. Las Constituciones Salesianas aluden claramente a él cuando afirman: "La Virgen María mostró a Don Bosco su campo de acción entre los jóvenes",[[71]](#footnote-71) o recuerdan que "guiado por María que era su Maestra, Don Bosco vivió una experiencia espiritual y educativa en el encuentro con los jóvenes del primer oratorio que él llamó Sistema Preventivo".[[72]](#footnote-72)

Don Bosco reconoció en María un papel decisivo en su sistema educativo, viendo en su maternidad la máxima inspiración de lo que significa "prevención". El hecho de que María interviniera desde el primer momento de su vocación carismática, de que jugara un papel tan central en este sueño, hará comprender para siempre a Don Bosco que ella pertenece a las raíces del carisma y que allí donde no se reconoce este papel inspirador, el carisma no se comprende en su genuinidad. Dada como Maestra a Juan en este sueño, debe serlo también para todos aquellos que comparten su vocación y misión. Como no se cansaron de afirmar los sucesores de Don Bosco, la "vocación salesiana es inexplicable, tanto en su nacimiento como en su desarrollo, y siempre, sin la maternal e ininterrumpida aportación de María".[[73]](#footnote-73)

*3.3.5 El poder de la mansedumbre*

"No con golpes, sino con mansedumbre y con caridad ganarás a estos tus amigos": estas palabras son sin duda la expresión más conocida del sueño de los nueve años, la que de alguna manera resume su mensaje y transmite su inspiración. Son también las primeras palabras que el venerable dice a Juan, interrumpiendo sus violentos esfuerzos por acabar con el desorden y la blasfemia de sus compañeros. No se trata sólo de una fórmula que transmite una sentencia sapiencial siempre válida, sino de una expresión que especifica el modo de ejecución de una orden ("me ordenó que me pusiera al frente de aquellos niños añadiendo estas palabras") con la que, como hemos dicho, se reorienta el movimiento intencional de la conciencia del soñador. El afán de los golpes debe convertirse en el ímpetu de la caridad, la energía descompuesta de una intervención represiva debe dar paso a la mansedumbre.

El término "mansedumbre" llega a tener aquí un peso considerable, lo que resulta aún más llamativo si se tiene en cuenta que el adjetivo correspondiente se utilizará al final del sueño para describir a los corderos festejando en torno al Señor y a María. La yuxtaposición sugiere una observación que no parece carente de pertinencia: para que los que eran animales feroces se conviertan en corderos "mansos", su educador debe ante todo volverse manso. Ambos, aunque desde puntos de partida distintos, deben sufrir una metamorfosis para entrar en la órbita cristológica de la mansedumbre y la caridad. Para un grupo de muchachos revoltosos y pendencieros, es fácil comprender lo que exige este cambio. Para un educador es quizá menos evidente. Él, de hecho, ya se sitúa del lado de la bondad, de los valores positivos, del orden y de la disciplina: ¿qué cambio se le puede exigir?

Surge aquí un tema que tendrá un desarrollo decisivo en la vida de Don Bosco, ante todo en el plano del estilo de acción y, en cierta medida, también en el de la reflexión teórica. Se trata de la orientación que lleva a Don Bosco a excluir categóricamente un sistema educativo basado en la represión y el castigo, para elegir con convicción un método basado todo él en la caridad y que Don Bosco llamará "sistema preventivo". Más allá de las diversas implicaciones pedagógicas que se derivan de esta elección, para las que nos remitimos a la rica bibliografía específica, interesa destacar aquí la dimensión teológico-espiritual que subyace a esta orientación, de la que las palabras del sueño constituyen en cierto modo la intuición y el desencadenante.

Al situarse del lado del bien y de la "ley", el educador puede tener la tentación de situar su acción con los niños según una lógica que pretende reinar el orden y la disciplina esencialmente a través de reglas y normas. Sin embargo, incluso la ley lleva en sí misma una ambigüedad que la hace insuficiente para orientar la libertad, no sólo por los límites que toda norma humana lleva en sí misma, sino por un límite que es, en última instancia, de orden teológico. Toda la reflexión paulina es una gran meditación sobre este tema, ya que Pablo había percibido en su experiencia personal que la Ley no le había impedido ser "un blasfemo, un perseguidor y un violento" (I Tim 1,13). La propia Ley dada por Dios, enseña la Escritura, no basta para salvar al hombre si no hay otro Principio personal que la integre e interiorice en el corazón humano. Paul Beauchamp resume felizmente esta dinámica cuando afirma: "La Ley va precedida de un Eres amado y seguida de un Amarás. Serás amado', fundamento de la ley, y 'Amarás', su superación".[[74]](#footnote-74) Sin este fundamento y esta superación, la ley lleva en sí misma los signos de una violencia que revela su insuficiencia para generar ese bien que, sin embargo, ordena cumplir. Volviendo a la escena del sueño, los puñetazos y palizas que Juan da en nombre de del sacrosanto mandamiento de Dios, que prohíbe la blasfemia, *revelan la insuficiencia y ambigüedad de cualquier impulso moralizador que no se reforme interiormente desde lo alto*.

Por eso, también es necesario que Juan, y quienes aprenderán de él la espiritualidad preventiva, se conviertan a una lógica educativa inédita que vaya más allá del régimen de la ley. Tal lógica sólo es posible gracias al Espíritu del Resucitado, derramado en nuestros corazones. Sólo el Espíritu, en efecto, hace posible pasar de una justicia formal y exterior (sea la clásica de la "disciplina" y de la "buena conducta", sea la moderna de los "procedimientos" y de los "objetivos alcanzados") a una verdadera santidad interior, que realiza el bien porque es interiormente atraída y ganada. Don Bosco mostró que tenía esta conciencia cuando en su escrito sobre el Sistema Preventivo declaró francamente que todo se basaba en las palabras de San Pablo: *"La caridad todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta".*

Sólo la caridad teologal, que nos hace partícipes de la vida de Dios, es capaz de imprimir a la obra educativa el rasgo que realiza su singular calidad evangélica. No en vano el Nuevo Testamento identifica en la mansedumbre y la dulzura los rasgos distintivos de la "sabiduría que viene de lo alto": es "ante todo pura, después pacífica, suave, complaciente, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial y sincera" (St 3,17). Por eso, para quien la practica, haciendo la obra de la paz, "en la paz se siembra un fruto de justicia" (Sant 3,18). La "mansedumbre", o en lenguaje salesiano "bondad amorosa", que caracteriza tal sabiduría es el signo cualificador de un corazón que ha pasado por una verdadera transformación pascual, dejándose despojar de toda forma de violencia.

"No con golpes": la fuerza de este imperativo inicial, al que quizá hemos hecho oídos sordos para captar su carácter de mandato, resalta como un eco de las palabras más fuertes del Evangelio: "Pero yo les digo que no se opongan al malvado" (Mt 5,39) o "Guarda tu espada en su vaina" (Mt 26,52; cf. Jn 18,11). Se refiere a uno de los rasgos que califican la novedad sin precedentes del acontecimiento cristiano, aquel por el que lo absoluto de su pretensión de verdad se expresa únicamente en forma de ágape, es decir, de entrega de sí mismo por la vida del otro. A partir de las palabras iniciales del sueño, nos encontramos así en el corazón mismo de la revelación cristiana, donde se trata del auténtico Rostro de Dios y de la conversión que conlleva. El "estilo" de la educación cristiana, su capacidad de generar prácticas y actitudes verdaderamente enraizadas en el acontecimiento cristológico se juega precisamente en la correspondencia con ese Rostro.

La gramática religiosa por sí sola no es capaz de honrarlo. La historia de Jesús muestra con toda claridad que incluso dentro de esa gramática, con sus códigos y rituales, sus normas e instituciones, puede arraigar algo que no viene de Dios y que, de hecho, se le resiste y opone. El acontecimiento cristológico viene precisamente a hacer estallar esas contradicciones internas en la práctica de lo sagrado, tal como los hijos de Adán lo transmiten a sus hijos, adaptándolo a sus normas de justicia y castigo; listo, en nombre de la Ley, lapidar a la adúltera y a crucificar al Santo de Dios.

Frente a esta forma distorsionada de entender la religión, Jesús vino a inaugurar otro Reino, del que él es el Señor y cuya entrada mesiánica en Jerusalén revela emblemáticamente la lógica. Entrando en la Ciudad Santa a lomos de un asno, Jesús se presenta como el Mesías-Rey que no conquista a los hombres con armas y ejércitos, sino sólo con el manso poder de la verdad y el amor. El don de su vida, que cumplirá en la ciudad de David, es la única vía por la que el Reino de Dios puede entrar en el mundo. Su mansedumbre como Cordero pascual es el único poder con el que el Padre quiere ganar nuestros corazones, mostrando la fiabilidad del vínculo y la justicia de la correspondencia.

"No con golpes, sino con mansedumbre ganarás a estos tus amigos". Leer estas palabras sobre el telón de fondo de la revelación evangélica significa reconocer que, a través de ellas, se entrega a Juan un movimiento interior que, en su prístina genuinidad, sólo puede surgir del Corazón de Cristo.[[75]](#footnote-75) "No con golpes, sino con mansedumbre" es la traducción pedagógica del estilo "personalísimo" de Jesús.

Por supuesto, "ganarse" a los jóvenes de este modo es una tarea muy exigente. Implica no ceder a la frialdad de una educación basada sólo en normas, ni al buenismo de una propuesta que renuncia a denunciar la "fealdad del pecado" y a presentar la "preciosidad de la virtud". Conquistar el bien mostrando simplemente el poder de la verdad y del amor, testimoniado a través de la entrega "hasta el último aliento", es la figura de un método educativo que es al mismo tiempo una verdadera espiritualidad.

No es de extrañar que Juan en el sueño se resista a entrar en este movimiento y pida que se le aclare quién es el que lo imparte. Cuando lo haya comprendido, sin embargo, haciendo de ese mensaje primero una institución oratoriana y luego también una familia religiosa, pensará que contar el sueño en el que aprendió esa lección será la manera más hermosa de compartir con sus hijos el sentido más auténtico de su experiencia. Es Dios quien ha guiado todo, es Él quien ha impreso el movimiento inicial de lo que sería el carisma salesiano.

*Traducción al español: P. Jorge Martínez Lena sdb y P. Agustín Novoa Leyva sdb. Revisión final: P. Manuel Cayo sdb.*

1. MO 34s. [↑](#footnote-ref-1)
2. MO 84. El texto completo dice: *“Mientras tanto, se acercaba el final del año de Retórica, época en la que los estudiantes suelen deliberar acerca de su vocación. El sueño de Murialdo siempre estuvo grabado en mí; más aún, me había sido repetido en otras ocasiones de manera mucho más clara, por lo que, si quería creerlo, debía elegir el estado eclesiástico; al cual, precisamente, me sentía inclinado: pero no quería creer en los sueños; y mi manera de vivir, ciertos hábitos de mi corazón y la absoluta carencia de las virtudes necesarias para este estado hacían dudosa y muy difícil esa decisión"*. [↑](#footnote-ref-2)
3. MO 111 [↑](#footnote-ref-3)
4. MO 37. La primera visita de Don Bosco a Roma tuvo lugar entre el 21 de febrero y el 14 de abril de 1858. Se reunió con el Papa varias veces, los días 9, 21 (o 23) de marzo y el 6 de abril. Según Lemoyne, fue en el segundo encuentro (21 de marzo) que el Papa escuchó el relato del sueño y ordenó a Don Bosco que lo escribiera. Sobre este viaje cfr. P. BRAIDO, Don Bosco sacerdote de los jóvenes en el siglo de las libertades, LAS, Roma 2003,1,378-390. [↑](#footnote-ref-4)
5. Stella afirma que tenemos "testimonios sólidos" de este acontecimiento (PST1, 32). [↑](#footnote-ref-5)
6. C.M. Viglietti, *Crónica de don Bosco. Primera redacción (1885-1888).).* Introducción, texto critico y notas por Pablo Marín Sánchez, LAS, Roma 2009,207. [↑](#footnote-ref-6)
7. MB XVIII, 341. [↑](#footnote-ref-7)
8. PST1,30. [↑](#footnote-ref-8)
9. PST1,31s. [↑](#footnote-ref-9)
10. F. DESRAMAUT, *Las Memorias I de Juan Bautista Lemoyne. Estudio de una obra fundamental sobre la juventud de San Juan Bosco*, Maison d'études Saint Jean Bosco, Lyon 1962, 250-256. La investigación es retomada y desarrollada por A. LENTI, *El sueño vocacional-misionero de Don Bosco. Su recurrencia y significado*, «Revista de Estudios Salesianos» 2 (1991) 45-156. Ver también ID., *Historia y espíritu de Don Bosco*. 1. De I’Becchi a la Casa del Oratorio (1815-1858), LAS, Roma 2017, 211-225. [↑](#footnote-ref-10)
11. La edición crítica se encuentra en MO 34-37. Don Berto, secretario de Don Bosco, retoma textualmente esta historia, formulándola, obviamente, en tercera persona, en su declaración en el proceso ordinario de canonización, como se puede leer en *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria auctoritate constructi in Curia Ecclesiastica Taurinensi super fama sanctitatis. vitae, virtutum et miraculum Servi Dei lendnis Bosco Sacerdotis Fundatoris Piae Societatis Salesianae*, 277r (= recto) - 279r. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibídem, 1080v (= verso) - 1081r. [↑](#footnote-ref-12)
13. En su forma más antigua se encuentra, sin indicación de origen, en G.B. LEMOYNE, *Documentos para escribir la historia de D. Juan Bosco, del Oratorio de San Francisco de Sales y de la Congregación Salesiana*, I, 153. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibíd., I, 68-69. [↑](#footnote-ref-14)
15. «Lucía Turco, perteneciente a una familia a la que don Bosco iba a menudo para pasar tiempo con sus hermanos, me contó que una mañana lo vieron llegar más alegre que de costumbre. Cuando se le preguntó cuál era la causa, respondió que había tenido un sueño durante la noche que lo había llenado de alegría. Cuando se le pidió que lo contara, explicó que había visto venir hacia él a una gran Señora, que tenía detrás de ella un rebaño muy grande, y que, acercándose a él, lo llamó por su nombre y le dijo: "Mira, Juanito: todo este rebaño lo encomiendo a tu cuidado." Otros me dijeron que preguntaba: “¿Cómo podré cuidar de tantas ovejas y de tantos corderos? ¿Dónde encontraré los pastos para mantenerlos?”. La Señora le respondió: “no temas, yo te asistiré”; y luego desapareció” (Copia Pública, 2476v). [↑](#footnote-ref-15)
16. «Siendo clérigo, también me dijo un día había tenido un sueño: que él se establecería en algún lugar, donde reuniría a un gran número de jóvenes. [↑](#footnote-ref-16)
17. En el primer volumen de las Memorias biográficas, Lemoyne relata fielmente la narración del sueño de los nueve años ofrecida por Don Bosco en las Memorias del Oratorio (MB I, 123-126); cruzando diversas informaciones de las que dispone, atribuye la versión transmitida por Turco (D) a una repetición del sueño ocurrida en 1831, cuando Don Bosco tenía 16 años (MB I, 243s.); la de Barberis (C), a una ulterior repetición que tuvo lugar en 1834, cuando Juan tenía 19 años (MB 1.305 s.); y, finalmente, la de Cagliero (B), a la época en que Juan era ya clérigo (MB 1.424). [↑](#footnote-ref-17)
18. Para cuestiones relativas a la fecha de composición del manuscrito original, de la copia de Don Berto y de las intervenciones correctoras de Don Bosco, véase VIIntroducción de E. Ceria a la primera edición impresa del documento G. (san) Bosco, Memorias del Oratorio de S. Francesco diSales dal 1815 al 1855, SEI, Turín 1946,6; F. DESRAMAUT, Les Memorie!de Giovanni Battista Lemoyne, 116-119; V *Introducción* de la edición crítica MO 18-19. [↑](#footnote-ref-18)
19. Para la comprensión de la lógica narrativa presente en las *Memorias,* véase el excelente estudio de A. Giraudo, *la importancia histórica y pedagógico-espiritual de las Memorias del Oratorio,* en G. Bosco, *Memorias dell’oratorio de S. Francisco de Sales del 1815 al 1855,* LAS, Roma 2011, 5-49. [↑](#footnote-ref-19)
20. Dirigiéndose a los salesianos, presentes y futuros, las *Memorias* se diferencian claramente de los otros textos históricos precedentes escritos por Don Bosco: la carta al Vicario de Città del 1846; la *Reseña* y los *Trazos históricos* del 1854 y del 1862, que se concentran en los sucesos vinculados al inicio del catecismo en San Francisco de Asís, después trasladado al Refugio de la Barolo, etc., hasta el aterrizaje en Casa Pinardi. Tales textos, en efecto, estaban destinados a las autoridades o al público o a bienhechores y colaboradores, a los que Don Bosco quería ofrecer alguna información sobre el nacimiento y sobre las finalidades de su institución, presentando igualmente las actividades que allí tenían lugar y los resultados educativos obtenidos. [↑](#footnote-ref-20)
21. MO 30. [↑](#footnote-ref-21)
22. «El vértice de esta estrategia de atracción de los lectores se alcanza con el sueño de la pastorcita, ubicado en el pasaje desde el Convitto a Valdocco, es decir, de la fase de las experiencias iniciales, de índole prevalentemente personal, a la de la realización definitiva del Oratorio, de carácter comunitario [...]. En los corderos transformados en pastorcitos [...] los hijos de Don Bosco eran y son invitados a reconocerse como continuadores de la misión providencial, representados desde el principio, en la experiencia profética del sueño, como parte viva de la historia» (A. Giraudo, *La importancia histórica,* 19). [↑](#footnote-ref-22)
23. P. Braido, *Escribir "memorias” del futuro,* RSS 11 (1992) 97-127. [↑](#footnote-ref-23)
24. A. Giraudo, *La importancia histórica,* 21s. [↑](#footnote-ref-24)
25. MO 37. [↑](#footnote-ref-25)
26. A. Bertuletti, *Dios, el mistero del único,* Queriniana, Brescia 2014,395s. «Interviniendo contra formas de enfermedad que dan un rostro concreto al mal que amenaza toda nuestra existencia, ellos actualizan el compromiso de Dios en favor del hombre y alcanzan su efecto cuando confirman la disposición radical que Jesús llama "fe": la convicción íntima de que la voluntad de Dios para con el hombre está unívocamente determinada en favor de su salvación. [...] Esto explica la analogía, subrayada por los evangelistas, entre milagros y parábolas. Como los milagros, las parábolas combinan la dimensión del juicio con la de la edificación. Pretenden superar la resistencia que opone el hombre a la aceptación de la palabra de Dios, por su aparente falta de evidencia. Ha ocurrido en el presente un acontecimiento que cambia la faz de la tierra, pero hay que buscarlo para poder comprenderlo» (396). [↑](#footnote-ref-26)
27. P. Ricoeur, *Tiempo y narración.* I, Jaca Book, Milano 1986; *Tiempo y narración* IL *La configuración del cuento de ficción,* Jaca Book, Milano 1987; *Tiempo y narración* III. *El tiempo narrado,* Jaca Book, Milano 1988; Id., *Del texto a la acción. Ensayos sobre hermenéutica,* Jaca Book, Milano 1989; Id., *Yo como un otro,* Jaca Book, Milano, 1993; Id., *Las identidades narrativas,* «Revue des Sciences humaines» 95 (1991) 35-47. [↑](#footnote-ref-27)
28. Entonces, entre texto y acción, existe siempre una circularidad: son el polo objetivo y el polo subjetivo de la misma actividad. El texto revela la acción, porque proporciona el modelo para interpretarla. La acción es como un texto, porque tiene un proyecto, una intención un agente (qué cosa, porqué, quién). Por esto la narración muestra los rasgos específicos de la acción humana: la estructura jerárquica de las acciones complejas; su carácter histórico; su estructura teleológica, es decir, la referencia al horizonte total de la vida. Pero, por otra parte, el lenguaje no llega a ser comprendido radicalmente si no en cuanto acción: no solo expresa algo que ya está constituido, sino que contribuye a constituirlo. [↑](#footnote-ref-28)
29. Como afirma Ricoeur, «la subjetividad no es ni una secuencia incoherente de eventos, ni una sustancialidad inmutable, inaccesible al devenir. Es, precisamente, aquel tipo de identidad que solo la composición narrativa puede crear con su dinamismo [...]. La identidad narrativa se encuentra en el medio [...] entre puro cambio e identidad absoluta» (P. Ricoeur, *La vida: una historia en busca dei narrador,* en Id., *Filosofía y lenguaje,* editado por D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano, 169-185,184s.). [↑](#footnote-ref-29)
30. Por esto, incluso la obra científicamente más destacada de un historiador tiene en definitiva la forma de una narración, que define un punto de partida y un punto de llegada, alcanzados a través de un argumento en el que se colocan protagonistas y otros actores captados en la interacción de la trama. La historia no puede sumergirse en la teoría, sino que solo es comprensible en cuanto es narrada; tiene, entonces, una inteligibilidad narrativa. [↑](#footnote-ref-30)
31. Las mismas correcciones que se encuentran en el manuscrito, y que la preciosa edición crítica de Antonio Da Silva Ferreira pone a disposición, testimonian la cuidadosa calidad de esta selección lingüística. [↑](#footnote-ref-31)
32. Para el mundo clásico, consulte E. DODDS, Los griegos y lo irracional, La Nuova Italia, Florencia 1959 (en particular el capítulo Esquema del sueño y esquema de la civilización)} L. BINSWANGER, El sueño. Cambios de concepción e interpretación desde los griegos hasta la actualidad (1928), Quodlibet, Macerata 2009; para el mundo bíblico, cf. J.M. HUSSER, Songe, en Suplemento al Diccionario de la Biblia, vol. 12 (1996), 1439-1543; Urgencias HAYES - L.-S. TIEMEYER (edd.), \*7 Levanté mis ojos y vi”. Lectura de informes de sueños y visiones en la Biblia hebrea, Bloomsbury, Londres 2014. [↑](#footnote-ref-32)
33. L. DE PAULA, El sueño entre el radicalismo escéptico y el realismo onírico, http://www. uniurb.it/Filosofia/isonomia/2008depaula. pdf, 3. [↑](#footnote-ref-33)
34. "Freud no fue más allá de un postulado fundamental de la psicología del siglo XIX: que el sueño es una rapsodia de imágenes. Si el sueño fuera sólo esto, uno podría agotarlo en un análisis psicológico conducido ya sea en el estilo mecánico de una psicofisiología o en el de una búsqueda de significados. Pero el sueño es probablemente mucho más que una rapsodia de imágenes, por la sencilla razón de que es una experiencia imaginaria; y si no puede agotarse -como acabamos de ver- en un análisis psicológico, es porque también entra en el ámbito de la teoría del conocimiento. Hasta el siglo XIX, fue precisamente en los términos de una teoría del conocimiento como se planteó el problema del sueño. El sueño es descrito como una forma absolutamente específica de experiencia, y si es posible destacar su psicología, ello se hace secundaria y derivativamente a partir de la teoría del conocimiento que lo sitúa como un tipo de experiencia. Y es esta tradición olvidada la que retoma Binswanger en Sueño y existencia" (M. Foucault, Il sogno, Raffaello Cortina, Milán 2003,28). [↑](#footnote-ref-34)
35. L. De Paula, El sueño entre el radicalismo escéptico y el realismo onírico, 16. [↑](#footnote-ref-35)
36. Se trata del fragmento IX, citado en M. Foucault, El sueño, 42. [↑](#footnote-ref-36)
37. L. Binswanger, El sueño. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai greci al presente (1928), Quodlibet, Macerata 2009; Sogno ed esistenza (1930), SE, Milán 1993. [↑](#footnote-ref-37)
38. M. FOUCAULT, *El sueño*, 43. [↑](#footnote-ref-38)
39. L. DE PAULA, El sueño sin inconsciente. Imaginación nocturna entre psicología y fenomenología, Alpes, Roma 2013,31. Incluso sólo para ver a un ser querido necesito imaginación. Es gracias a ella que, en el corazón de la percepción, soy capaz de dar forma a la persona y a los objetos que la rodean. En la experiencia perceptiva siempre está en juego un movimiento de avance y trascendencia, una dinámica intencional que organiza y coordina la actividad sensorial, abriendo su horizonte. [↑](#footnote-ref-39)
40. M. ZAMBRANO. *El sueño creador*, Mondadori, Milan, 2002,24. [↑](#footnote-ref-40)
41. Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria, 1195r-v [↑](#footnote-ref-41)
42. PST2, 507. [↑](#footnote-ref-42)
43. Entre sus discípulos, en cualquier caso, estaba muy extendida la creencia de que los sueños eran, en gran medida, verdaderas "visiones divinas". Así se expresa Cagliero, por ejemplo, en la citada declaración: «Entre las revelaciones que el Siervo de Dios tuvo siendo niño y sacerdote, y que llamó sueños,...» (Copia Publica TransumptiProcessus Ordinaria, 1135r ). Asimismo, Don Cerruti atestigua que esa era la idea común entre los muchachos: «Yo y la gran mayoría de mis compañeros casi siempre hemos creído que eran visiones, es decir, modos en que el Señor hacía ver a Don Bosco lo que quería de él, y sobre todo lo necesario para nuestro bien espiritual" (ibi, 1362v). Testimonios de este tipo podrían multiplicarse. [↑](#footnote-ref-43)
44. K. RAHNER, *Visiones y profecías, Vida y Pensamiento*, Milán 1995 [↑](#footnote-ref-44)
45. K. RAHNER, *Visiones y profecías*, 52. Posti Christian debe entenderse aquí en el sentido de "pertenencia a la época posterior al acontecimiento cristológico". [↑](#footnote-ref-45)
46. K. Rahner, *Visiones y Profecías,* 38s. [↑](#footnote-ref-46)
47. K. Rahner, *Visiones y Profecías,* 38s. [↑](#footnote-ref-47)
48. Ibi, 39, nota 12. «Por otra parte debemos comprender, partiendo precisamente de esta estructura encarnacional fundamental en la que Dios y la creación se reúnen en unidad sin confusión, que sólo se puede acceder a Dios en el signo -incluso en la figura-. de la visión - sólo si no se apega al signo ("noli me tangere") como si fuera algo definitivo y último, Dios mismo, sino que se da testimonio de ello trascendiéndolo y aprehendiéndolo, dejándolo libre» (ibid.). [↑](#footnote-ref-48)
49. Ibi, 66. [↑](#footnote-ref-49)
50. «En concreto, será evidentemente casi imposible decir exactamente dónde, en el acto de la visión, se sitúa el límite entre las leyes psíquicas necesariamente válidas y las naturales, aunque no necesarias, que quedan suspendidas gracias a la intervención milagrosa de Dios. » (66). Además, «si ya en la visión imaginativa hay que asumir necesariamente un elemento subjetivo, esto puede ser aún más cierto después de la visión, incluso cuando se trata de personas absolutamente honestas: correcciones involuntarias, errores de memoria, uso de patrones de pensamiento preconstituidos y de un vocabulario ya empaquetados en la historia, con los que se desplazan inadvertidamente perspectivas, adiciones involuntarias de tipo suplementario, descripción e interpretación psicológica de lo sucedido, que triunfan mejor o peor según la capacidad de autoobservación del visionario" (97 y sigs.). [↑](#footnote-ref-50)
51. *Ibi,* 68. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Ibi,* 69. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibi, 119. «El vidente parapsicológico capta impersonalmente un pequeño fragmento de futuro, que, de manera absolutamente causal, sin sentido y ciego, se cuela en la esfera de su conocimiento. Lo que se ve directamente se ve clara y concretamente, como si estuviéramos en el lugar. Se puede hacer referencia a él a modo de reportaje. Pero lo que se ve con tanta claridad permanece aislado en sí mismo y, por tanto, a pesar de la claridad, incomprensible" (ibid.). [↑](#footnote-ref-53)
54. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-54)
55. El texto crítico se encuentra en MO 34-37. Las dos variantes están indicadas por Aldo Giraudo en G. Bosco, Memorie dell'oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855, LAS, Roma 2011, 62 ss, nota 18: "presemi", donde Da Silva lee "presomi"; y nota 19: integración de "ed ogni cosa disparve", accidentalmente omitida por Da Silva. [↑](#footnote-ref-55)
56. Sobre la impulsividad y fogosidad del carácter de don Bosco tenemos estos significativos testimonios de quienes le conocieron muy de cerca: "Según su propia confesión, que yo oí, era naturalmente fogoso y altivo y no podía sufrir resistencia, sin embargo, a través de muchos actos logró contenerse tanto que llegó a ser un hombre pacífico y manso y tan dueño de sí mismo que parecía que nunca tenía nada que hacer" (Marchisio, en Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria, 629r). Similar es el juicio de don Cagliero y don Rua: "Según confesión propia, su natural era fogoso y altivo, de modo que no podía sufrir resistencia, y sentía una lucha inexpresable en su interior, cada vez que tenía que presentarse a alguien para pedirle caridad" (Cagliero, ibi 1166r); "Era de temperamento fogoso, como yo, y muchos otros conmigo, hemos podido comprobar; pues en diversas circunstancias hemos notado cuánta violencia tenía que hacer para reprimir los arrebatos de cólera ante las contrariedades que le sucedían. Y si esto era así en su vejez, induce a creer que su carácter era aún más vivo en su juventud" (Rua, ibi 2621r-v). [↑](#footnote-ref-56)
57. Si, por una parte, Job afirma que Dios "en el sueño, en la visión nocturna, cuando el sopor cae sobre los hombres, en el sueño sobre el lecho, entonces abre los oídos de los hombres, y para su corrección los espanta, para apartar al hombre de su trabajo y guardarlo de su soberbia" (Job 33,14-17); por otra parte, los profetas advierten: "Que no os engañen los profetas que hay entre vosotros y vuestros adivinos; no hagáis caso de los sueños que sueñan, porque falsamente profetizan en mi nombre: yo no los he enviado" (Jr 29,8-9; cf. Jr 27,9). Jer 27,9). [↑](#footnote-ref-57)
58. N. Hofmann, *Der Berufungstraum Don Boscos,* «Schriftenreihe zur Pflege salesia- nischer Spiritualitat» 29 (1991) 1-48. Un’edizione ridotta in lingua italiana è reperibile in: N. Hofmann, *Il sogno della vocazione di don Bosco,* in ABS, Bollettino di collegamento n. 11,43-65. [↑](#footnote-ref-58)
59. N. Hofmann, El sueño, 53. [↑](#footnote-ref-59)
60. Éxodo, nueva versión, introducción y comentario de M. Priotto, Paulinas, Milán 2014, 72. [↑](#footnote-ref-60)
61. Aunque la terminología de "pastor" no se repite explícitamente en la narración, su simbolismo está sin duda en el trasfondo. Por otra parte, se hará explícito en un segundo sueño, que las Memorias del Oratorio narran más adelante, describiéndolo como una especie de "apéndice del que tuvo en los Becchi" (MO [1991] 129). En este sueño, que Don Bosco tiene la noche anterior al segundo domingo de octubre de 1844, vuelve a ver la escena de los animales cacareantes que se convierten en corderos mansos, pero a esto se añade un nuevo elemento maravilloso, ya que "muchos corderos se transformaban en pastoras, que crecían para cuidar a los demás" (130). La misma figura femenina del sueño de los nueve años vuelve también en éste en la figura de una "pastora". La imaginería pastoril, presente como fondo implícito en el primer sueño, se hace así progresivamente más clara. [↑](#footnote-ref-61)
62. El texto crítico está publicado en P. Braido (ed.). *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianza,* LAS 31996, 108-111. [↑](#footnote-ref-62)
63. MO 160. [↑](#footnote-ref-63)
64. J.L. Marion, Nada es imposible para Dios, "Communio" nº 107 (1989) 57-73, 62. [↑](#footnote-ref-64)
65. Ibid, 72. [↑](#footnote-ref-65)
66. A. LaCocque, La révélation des révélations: Exode 3,14, en P. Ricoeur - A. LaCoc- que, Penser la Bible, Seuil, París 1998,305. [↑](#footnote-ref-66)
67. A propósito de Éxodo 3,15, en el que el Nombre divino se une al singular humano "dirás", A. LaCocque afirma: "La mayor de las paradojas es que aquel que sólo tiene derecho a decir "yo", que es el único 'ehjeh, tiene un nombre que incluye una segunda persona, un "tú"" (A. LaCocque, La révélation des révélations: Exode 3,14, 315). [↑](#footnote-ref-67)
68. A. Bertuletti, Dios, el misterio de lo Uno, 354. [↑](#footnote-ref-68)
69. J. Ratzinger, Introducción al cristianismo. Conferencias sobre el símbolo apostólico, Queriniana, Brescia 1971, 93. [↑](#footnote-ref-69)
70. *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria,* 1146r. [↑](#footnote-ref-70)
71. Const art. 8 [↑](#footnote-ref-71)
72. Const art. 20. [↑](#footnote-ref-72)
73. E. Viganò, María renueva la Familia Salesiana de don Bosco, ACG 289 (1978) 1-35,28. Para una recepción crítica de la devoción mariana en la historia de las Constituciones salesianas, cf. A. van Luyn, Maria nel carisma della "Società di San Francesco di Sales", en Aa.Vv., La Madonna nella "Regola" della Famiglia Salesiana, Roma, LAS, 1987, 15-87. [↑](#footnote-ref-73)
74. P. Beauchamp, La ley de Dios, Piemme, Casale Monferrato 2000, 116. [↑](#footnote-ref-74)
75. Por eso el artículo 11 de las Constituciones afirma que "el espíritu salesiano encuentra su modelo y su fuente en el corazón mismo de Cristo, apóstol del Padre", precisando que se revela en la actitud del "Buen Pastor que vence por la mansedumbre y el don de sí mismo". [↑](#footnote-ref-75)