

Sacerdos.



Revista de comunión sacerdotal, caridad pastoral y formación permanente

LA FRATERNIDAD SACERDOTAL COMO UN MEDIO DE PERSEVERANCIA

+ Mons. Rolando Álvarez

SOBRE AFECTIVIDAD Y SOLEDAD EN LA VIDA SACERDOTAL

Pbro. Jaime Rivas Aldama

Abril - Mayo - Junio
2018

No. 129

EDITORIAL

Estimados hermanos en el sacerdocio:

Les saludo y les hago llegar la felicitación de todo el equipo de Logos por la Resurrección de Jesucristo cuando aún resuena el anuncio alegre de la Pascua, esperando todos ustedes se encuentren celebrando el centro y fundamento de nuestra fe con gran gozo y esperanza, así como toda su feligresía y comunidades que apacientan como pastores del único Pastor.



Una vez más nuestra revista Sacerdos les quiere ofrecer diversos temas en orden a coadyuvar en su formación integral permanente.

En esta ocasión dos hermanos nuestros sacerdotes párrocos iluminan el campo de la formación humana desde dos temáticas distintas, aunque complementarias: por un lado, la misión de acompañar y formar a los sacerdotes jóvenes por parte de los mayores, en cuanto futuros “discípulos y misioneros”, con caridad, prudencia y paciencia; por otro lado, se aborda el tema de “la afectividad y soledad en la vida sacerdotal”, y se señala cómo entender correctamente y con fruto dicha soledad; es decir la verdadera soledad, dejando de lado el aislamiento en nuestra vida, tan pernicioso para el sacerdote mismo en lo individual, para todo el presbiterio y para la Iglesia en general.

El ámbito de lo netamente espiritual viene enriquecido en esta ocasión con dos temas de suma importancia también para nuestro ser sacerdotal: el de “la fraternidad sacerdotal”, que de alguna manera se relaciona con ese lado negativo de la soledad, es decir el aislamiento, del cual se habla en el apartado anterior; y el de “la vida de Cristo” como “fuente de vida espiritual”.

En el dominio de lo meramente intelectual, presentamos un par de artículos del campo de la Bioética: uno aborda el tema de “la familia” y diversas “cuestiones de bioética” que le afectan; el otro analiza el interesante y delicadísimo tema de el “living will” -es decir de la “voluntad final” del enfermo terminal o que enfrenta una intervención quirúrgica de urgencia, delicada o riesgosa-, realidad ante la cual hemos de estar preparados para aconsejar correctamente a las personas, según una verdadera ética que respeta los principios de la ley natural, y no digamos ya del Evangelio.

Y con respecto a la dimensión pastoral, dado que nos encaminamos hacia el Sínodo de los Obispos sobre los jóvenes y las vocaciones, incluimos un trabajo muy profundo sobre “los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, así como otro sobre “el discernimiento vocacional de los alumnos en el seminario”, lo cual se ha vuelto hoy indispensable y urgente ante la falta de una formación cristiana básica previa en el ambiente social actual en general.

Por su parte, también publicamos un capítulo más sobre la predicación sagrada; en esta ocasión el tema es “la finalidad de la predicación”.

Para terminar, en el apartado del testimonio, nos permitimos publicar en este número un artículo sobre el beato Antonio Rosmini, aparecido ya hace años en la revista *Communio*, pues nos parece importante resaltar la figura de este gran sacerdote santo, el cual no sólo vivió auténticamente y de manera admirable el sacerdocio ministerial, sino que siempre dio la importancia fundamental de toda su obra a la misma santidad sacerdotal, trabajando incansablemente por la formación integral y sobre todo espiritual no sólo de los sacerdotes del Instituto de la Caridad, congregación religiosa que él mismo fundó, sino de los sacerdotes en general en la Iglesia. Sirva este trabajo como introducción a este gran sacerdote, testigo del amor a Cristo y a la Iglesia, a quienes no lo conocen, esperando pueda motivar a muchos a conocer más y mejor su vida y su gran obra. Por lo demás, el beato Rosmini es, sin duda, un gran modelo de lo que significa el Ideal del sacerdote en todas las dimensiones de la formación integral, que es a lo que va dirigido nuestro humilde esfuerzo en el Centro Sacerdotal Logos así como de nuestra revista *Sacerdos*: poner nuestro granito de arena al servicio de la formación integral de ustedes nuestros hermanos sacerdotes.

Con mis oraciones y encomendándome a las suyas, quedo suyo en Cristo y Su Iglesia,

*P. Alfonso López Muñoz, L.C.
Centro Sacerdotal Logos*

CONTENIDO

FORMACIÓN HUMANA

6 **SACERDOTES, DISCÍPULOS Y MISIONEROS**
Pbro. Rafael Pérez Rojas

9 **SOBRE AFECTIVIDAD Y SOLEDAD EN LA VIDA SACERDOTAL**
Pbro. Jaime Rivas Aldama

FORMACIÓN ESPIRITUAL

15 **LA FRATERNIDAD SACERDOTAL COMO UN MEDIO DE PERSEVERANCIA**
+ Mons. Rolando Álvarez

17 **LA VIDA DE CRISTO, FUENTE DE VIDA ESPIRITUAL**
P. Ignacio Andereggen

FORMACIÓN INTELECTUAL

26 **LA FAMILIA Y ALGUNAS CUESTIONES DE BIOÉTICA**
P. Gonzalo Miranda L.C.

35 **EL "LIVING WILL"**
P. Gonzalo Miranda L.C.

FORMACIÓN PASTORAL

46 **LOS JÓVENES, LA FE Y EL DISCERNIMIENTO VOCACIONAL**
P. Ignacio Andereggen

55 **LA ALEGRÍA DE LA VOCACIÓN EN CRISTO RESUCITADO**
Pbro. Guadalupe Antonio Ruiz Urquín

58 **FINALIDAD DE LA PREDICACIÓN**
P. Antonio Rivero L.C.

TESTIMONIO

63 **ANTONIO ROSMINI: UN FILÓSOFO PARA EL SIGLO XXI**
Carlos Hoevel
Pontificia Universidad Católica de Argentina
*Este artículo fue tomado de la revista *Communio* (noviembre 2002)*

REDACCIÓN

Director responsable: P. Alfonso López Muñoz, L.C.

Consejo editorial: Centro Sacerdotal Logos, sede central México

Coordinación gráfica: Silvia Celeste Téllez Hernández

Coordinación Editorial: En Sacerdos velamos porque todo cuanto se escribe en nuestra revista refleje en todo momento la doctrina de la Iglesia Católica sobre cada uno de los temas tratados; sin embargo, la responsabilidad del pensamiento y de las ideas en concreto de cada artículo competen a su respectivo autor.

SACERDOTES, DISCÍPULOS Y MISIONEROS

Pbro. Rafael Pérez Rojas
Licenciado en Sociología
Experto en planificación pastoral
Párroco de San Gabriel, Tacuba
Arquidiócesis de México

*¡Danos sacerdotes santos,
según tu corazón!*



La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada en la ciudad de Aparecida, Brasil, hace más de una década, ha venido a iluminar el caminar de la Iglesia que peregrina en este Continente. Al mismo tiempo nos ha instado fuertemente a un cambio en el actuar, en el vivir radicalmente el Evangelio con un contante: misión.

El tema de la Conferencia: “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida” (Jn 14, 6), me ha parecido más que idóneo para tratar de plasmar las características necesarias de todo párroco, al cual se le confía el cuidado de un neo-sacerdote, recién insertado al ministerio sacerdotal. No pretendo ofrecer una explicación teológica o bíblica, sino más bien compartir

la experiencia de gracia al haber acompañado a un puñado de hermanos sacerdotes jóvenes que las autoridades eclesásticas me confiaron.

Comienzo diciendo que este servicio no lo veo como un trabajo intelectual o académico, más bien ha sido una experiencia de vida, en la que ha abundado la convivencia y la fraternidad.

La llegada de un sacerdote a la comunidad parroquial y sacerdotal es, ante todo, la llegada de un hermano; por eso se vuelve necesario hacerle sentir en casa, con la libertad de expresarse y de aportar su riqueza, de modo que puedan salir a flote sus cualidades y potencialidades.

Y es que, sin duda, cuando se concluye la etapa del seminario uno sale con toda la fuerza y dinamismo propios de la edad y la frescura de los estudios realizados; pero sobre todo uno sale con “hambre” de servir: es como la sangre que recorre el cuerpo llevando nuevos nutrientes y oxígeno a las células, generando vida.

Ahora bien, para que esta riqueza sea bien aprovechada se vuelven más que necesarias la cercanía y la constante comunicación por parte del párroco. No está por demás decir que ambas suponen auténtica humildad, para dejarse sorprender y abrirse a “lo nuevo”, y al mismo tiempo para ayudar a dirigir eficazmente los esfuerzos realizados.



Debemos dejarnos conducir por el soplo del Espíritu, pues, para conducir, uno primero necesita ser conducido. No hay auténtico acompañamiento sin oración.

Desde mi experiencia, me ha resultado más que benéfico el ofrecer libertad al neo-presbítero, libertad inclusive a la hora de planear y distribuir las actividades pastorales. Cada propuesta pastoral que se me comparte la escucho, la comparto en el diálogo y doy mi punto de vista, tratando de hacer ver al neo-sacerdote ante todo la responsabilidad y las posibles consecuencias,

SOBRE AFECTIVIDAD Y SOLEDAD EN LA VIDA SACERDOTAL

Pbro. Dr. Jaime Rivas Aldama
Doctor en Teología Espiritual
Maestro en Psicoterapia Psicoanalítica
Diócesis de Texcoco



Recientemente se ha insistido mucho, a partir del Documento de “Santo Domingo” y de la enseñanza del Papa Francisco, que el Sacerdote, Ministro del altar, no debe perder de vista su ser discípulo incluso antes de ser apóstol. Esto significa ponerse a los pies de Jesús, a la escucha del Maestro para aprender de Él.

A la hora que tratamos de reflexionar sobre la afectividad y la soledad en la vida del sacerdote, debemos remitirnos a la experiencia y doctrina del Maestro. En efecto, propongo partir de las indicaciones del Texto de San Marcos 1,12-15: “En aquel tiempo, el Espíritu empujó a Jesús al desierto. Se quedó en el desierto cuarenta días y fue tentado por satanás; vivía entre alimañas y los ángeles le servían. Cuando arrestaron a Juan, Jesús se marchó a Galilea a proclamar el Evangelio de Dios. Decía: “se ha cumplido el tiempo, el Reino de Dios está cerca conviértanse y crean en el Evangelio”.

El Espíritu Santo ha estado siempre presente y actuante en la vida de Jesús.

animándole a asumirla si así lo decide, y, sobre todo, a comprometerse. Veo como algo muy importante el que los sacerdotes jóvenes vayan fogueándose en los proyectos pastorales que ellos mismos realizan, que vayan aprendiendo de sus aciertos y de sus errores; como el que quiere aprender a andar en bicicleta: necesita subirse en ella para lograrlo. Para ello es necesario caminar juntos, aprender y celebrar como hermanos.

Otro aspecto que considero esencial consiste en mostrar interés por la persona misma, su historia, su familia, etc. No está por demás decir que este acercamiento se realiza con el pie descalzo, como aquel que sabe que camina por lugar sagrado. Haber llegado a este nivel de confianza lleva algo de tiempo, al igual que implica un compartir recíproco; y jamás se puede forzar, es una decisión personal y libre. Es en un ambiente fraterno y de confianza que puede gestarse verdaderamente el pastor, el hombre que busca la salvación de sus hermanos, que se caracteriza por su caridad pastoral, pues él mismo la ha experimentado en su vida.

Como he expresado, la confianza, la libertad y la caridad son elementos que están a la base en un proceso de formación, y los primeros cinco años de ministerio son esenciales para toda la vida del presbítero de cara a forjar su carácter, su personalidad y su modo de actuar. Por ello quisiera concluir animando a mis hermanos a no tener miedo de acompañar ni a ser acompañados. La iglesia necesita pastores que ante todo sean hermanos, que sepan ser amigos: “Por el amor que se tengan los unos a los otros reconocerán todos que son discípulos míos” (Jn 13, 35).

Él se ha dejado conducir, en todo tiempo, en cualquier circunstancia, por el Espíritu. El Sacerdote, discípulo de Jesús, desde el discernimiento de su vocación sacerdotal, ha sido conducido por el Espíritu, su formación en el seminario ha sido motivada por Él, la ordenación y su existencia sacerdotal están impregnadas del Espíritu Santo. Encontramos así la dimensión espiritual del sacerdote, plasmada en todos los espacios de su ser, que contemplan la vida espiritual sacerdotal. No son excepción su afectividad, el celibato y la soledad. Estos aspectos vitales están motivados y sustentados por el Espíritu Divino.

Como Jesús, llevado al desierto por el Espíritu, el sacerdote es transportado a la soledad y conducido en el crecimiento de su vida afectiva por el Espíritu de Dios. Esto para decir, ya de entrada, que no hemos de mirar estos aspectos de la vida sacerdotal como algo negativo, sino como elementos de crecimiento espiritual. En este sentido, incluso no tendríamos que cuestionar la vida célibe como un elemento a replantear para promover la madurez afectiva sacerdotal.

Bajo las circunstancias actuales, conforme a lo que hoy la sociedad muestra como "vida", podríamos pensar que la existencia del sacerdote tendría que cambiar en varias direcciones: por ejemplo, que podría casarse o renunciar al celibato, como una adecuación a

la "valoración" contemporánea de la sexualidad. El sacerdote no tendría por qué experimentar la soledad en un mundo tan amenazante y peligroso. ¿Quién defenderá al sacerdote de innumerables peligros si vive sólo, aislado?

Ante estas dudas, inquietudes e incertidumbres conviene reflexionar sobre la afectividad y la soledad del sacerdote. Parece que también para nosotros es un adentrarnos en el desierto como Jesús. Tratamos estos temas en un ambiente desértico, hostil, como superados y sin sentido, precisamente porque el mundo actual vive, siente y concibe ya de otra manera.

El sacerdote seguirá siendo una figura, una presencia llamativa en nuestro mundo; puede ser que no sea atractiva para quien está buscando el sentido de la vida, pero al fin de cuentas siempre será una figura singular. Su persona y su modo de vivir serán siempre una inspiración para la reflexión. Por eso, su crecimiento y madurez afectiva deben ser cuidados y vigilados constantemente, con criterios espirituales. No olvidemos -o mejor, recordemos siempre- que el fundamento y el pilar que sostienen la vida afectiva del sacerdote es el Espíritu Santo y la relación íntima de amistad con Jesucristo, el Señor; así mismo el profundo y



veraz seguimiento de Aquel que lo ha llamado. El crecimiento sacerdotal de la afectividad es el resultado de la mezcla de varios elementos, entre ellos los aportes más recientes de la psicología, la relación incluyente -no excluyente- con todo tipo de personas, particularmente con otros sacerdotes, sus hermanos y condiscípulos, subrayando, de manera especial, que el sacerdote lo es precisamente con otros sacerdotes, no sólo en el sentido dogmático-eclesiológico, sino también en el aspecto sacramental, experiencial, concreto, de relación de unión y amistad con otros sacerdotes. La afectividad sacerdotal se condensa en la comunión entre sacerdotes.

No podemos dejar de lado la relación cercana con las familias, con los feligreses del pueblo de Dios. El sacerdote apartado de ellos, distante, lejano 'para no contaminarse', no madura afectivamente, sino que más bien decrece, se va para abajo, en el justo sentido del término: se 'deprime'.

La afectividad sacerdotal crece y madura en relación con una variedad limitada de personas, porque no es que se pueda relacionar con toda gente que le rodea; imposible; además de ello lo sometería a la pérdida de intimidad, que ha de guardar continuamente. Se ha de relacionar, como ya dijimos, con psicólogos, quizá con un terapeuta, con los otros sacerdotes, con su familia y las familias de la feligresía. Sin dejar de lado ni descuidar la relación con el director espiritual, que le ayudará a desarrollar rectamente su vida afectiva.

La relación con las personas, como elemento constitutivo de la afectividad, no

excluye -todo lo contrario-, sino exige y supone la relación con las personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El tema es que no podemos hacer de la psicología la panacea a la hora de que hablamos de la afectividad del sacerdote. Es necesario exigirle que trate con Dios de continuo, tan íntimamente como le es posible, porque Él y sólo Él le sostiene en tantos de sus avatares. Aquí resuena de modo particular la experiencia de Jesús viviendo en el desierto entre alimañas ponzoñosas, sometido a la diversidad de tentaciones propuestas por satán. El sacerdote, en su vida afectiva, se ve asolado por divergentes propuestas que pretenden ofrecerle con seguridad una madurez afectiva que exige poco o casi nulo esfuerzo, ya que es lo que en general hoy la sociedad aparenta experimentar; mas eso no es posible en realidad.

Pero Jesús está en el desierto no sólo rodeado de alimañas; también le sirven los ángeles de Dios. Algo semejante ocurre al sacerdote: no sólo vive su ministerio entre numerosos y múltiples peligros contra el desarrollo natural de su afectividad, sino también entre ángeles de Dios que contribuyen a su realización como hombre elegido por Dios, para gloria suya. En este sentido deberá encontrarse frecuentemente con un director espiritual experimentado e instruido; deberá reservar sus tiempos y lugares para estar a solas con Dios. Soporte psicológico sí, pero no exclusivamente; también y sobre todo oración: intimidad con Dios, presencia divina en mente (pensamientos) y corazón (sentimientos).



Pasemos al otro tema que nos ocupa, es decir el que se refiere a la soledad sacerdotal. Cabría la posibilidad de enmarañar el pensamiento considerando que la soledad es sólo de los monjes o algunos religiosos. Nada más volátil que eso. El sacerdote, que ha consagrado su vida al servicio ministerial, al apostolado, a la vida pastoral, como lo hemos señalado ya al principio del artículo, no ha dejado de ser discípulo; aprende, en consecuencia, del Maestro, la necesidad inalienable de retirarse por tiempos a la soledad, como hacía Él. ¿Qué implica apartarse para estar a solas?

Experimentar la soledad, buscarla como una compañera de camino, es básico para el ministerio sacerdotal ejercido con rectitud y justicia. Disponerse a la soledad y abrazarla no significa para el sacerdote desentenderse del pueblo de Dios, todo lo contrario, pues aportará importantes beneficios a éste. La soledad, que conduce naturalmente al silencio, tiene que ver con la fidelidad al Maestro y a su enseñanza.

Hoy la tiranía del ruido nos esclaviza a todos, y a los sacerdotes de una forma singular. No me refiero sólo al ruido que estremece el oído, sino también al ruido que provoca el mundo de imágenes visibles y descargables desde cualquier aplicación. Es también el ruido amenazante de las exigencias pastorales, muchas veces poco dis-

cernidas. Esta situación parece habernos llevado lentamente a considerar nuestra pastoral de manera pragmática y funcional, dando los resultados programados, pero sin sustento espiritual. Tan es así, que nos resulta difícil, cuando no imposible, entender cómo compaginar nuestro ser pastores en Cristo con nuestro ser discípulos de Cristo; es decir ser pastores para los hombres, en su servicio y atención profesional, y al mismo tiempo ser personas de silencio, retirados de las actividades de este mundo, dedicados a la oración y al silencio para escuchar al Maestro.

Es urgente tomar conciencia de la vorágine que amenaza tanto nuestra identidad sacerdotal como nuestro ejercicio pastoral. El ruido, la intensidad y premura de nuestras actividades nos desgastan, nos consumen, es cierto. Podrían descentrarnos radicalmente y colocarnos en la periferia y la superficialidad. Si no atendemos el llamado impostergable de la soledad y el silencio quedaremos a la deriva, sin identidad de discípulos, de sacerdotes pastores, de hombres de Dios para su pueblo Santo.

LA FRATERNIDAD SACERDOTAL COMO UN MEDIO DE PERSEVERANCIA

S. E. Mons. Rolando Álvarez
Obispo de Matagalpa
Nicaragua



“En virtud del sacramento del Orden cada sacerdote está unido a los demás miembros del presbiterio por particulares vínculos de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad”. (Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros, 34).

“Uno de los tesoros que se deben cultivar es la amistad sacerdotal”. “La amistad sacerdotal es una fuerza de perseverancia, de alegría apostólica, de valor e incluso de sentido del humor” (Papa Francisco).

El hombre, como ser social por naturaleza, está llamado a la unidad, a la fraternidad. La humanidad, por tanto, está llamada a la comunión. El cristianismo ha dado pleno cumplimiento a esa llamada de la humanidad a la comunión. Al evangelizar, la Iglesia convoca a todos a la unidad en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Es necesario que los sacerdotes, en nuestra formación permanente, cultive- mos y valoremos la soledad, el silencio y la oración. La soledad repara las fuer- zas, dispone el mejor tiempo y espacio para estar con Dios. La soledad nunca traerá consigo malestar psíquico o físico; más bien siempre fortalecerá el alma y el deseo de Dios. No perdamos oportunidad de imbuirnos de soledad para el restablecimiento de nuestras fuerzas y de la imagen-sacramento fulgurante de Jesucristo Buen Pastor en nuestras personas. Esto será alcanzable en ma- yor o menor medida según la capacidad del sacerdote de afrontar la espiritua- lidad monástica en algunos tiempos y espacios precisos en su vida y en su día. Se trata de tocar la experiencia del sacerdote-monje, no rehurla; esto aliviará su angustia y desesperación por la tención del trabajo y “compromisos pasto- rales”, agotadores física y emocionalmente.

Ser sacerdote monje, discípulo y pastor implica seguir a Cristo al desierto e imitar el ejemplo de los ángeles, en el servicio de Dios y el hombre. Este tipo de sacerdote, exigido hoy por el mundo y la Iglesia, es el que ama a los hermanos, el que ora mucho por su pueblo. Esto significa que a la verdadera comunión de amistad con Cristo le corresponde subir hasta él y llevar ante él los asuntos de este mundo, en soledad y silencio. Pero esto implica también, de suyo, que lo recibido por Él vuelva de nuevo abajo. De este modo amar a los hermanos significa ser pastor, y, a la vez, discípulo. Por amor a los hermanos el sacerdote vive la soledad y el silencio con Dios para conducir a los hombres a los buenos pastos, darles verdadero sustento, alimento nutriente.

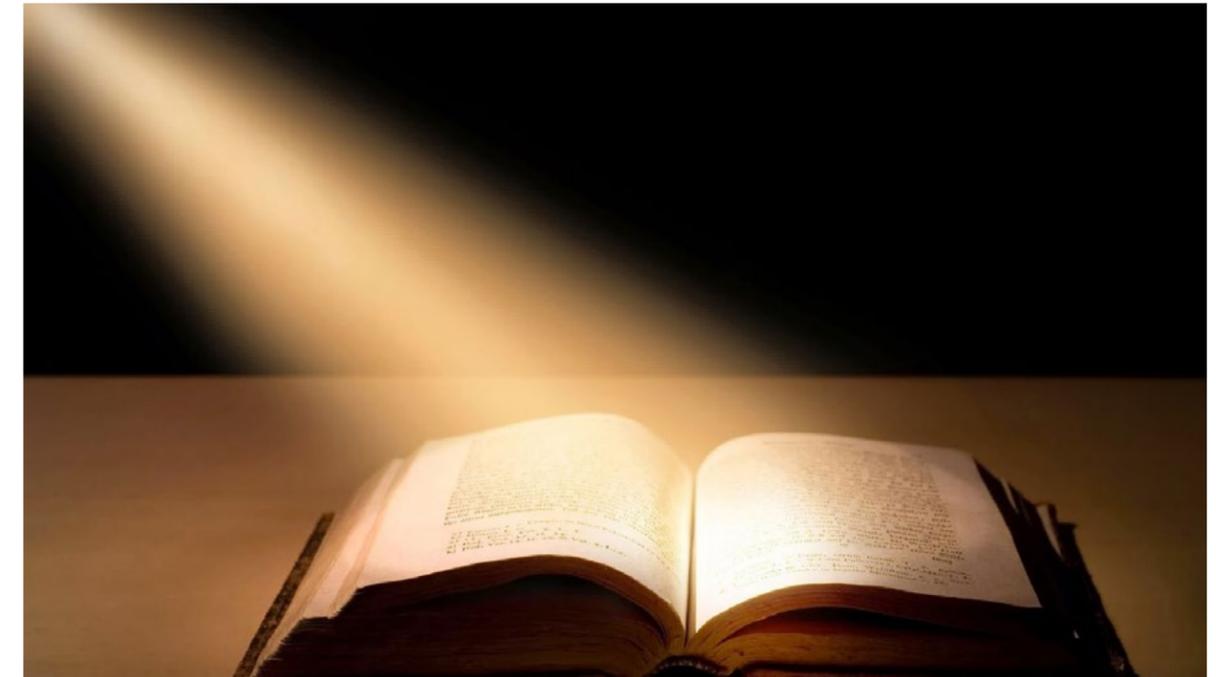
Para esto está el sacerdote: para llevar a los hombres los misterios de Dios, y con ellos a Dios mismo, a quien encuentra en la soledad y en el silencio del desierto.

La fuerza de la palabra que dirigimos a nuestros fieles, las orientaciones que conducen al Pueblo hacia Dios tendrán sentido porque vienen del silencio, ex- perimentado en soledad. La soledad no debe ser motivo de confusión ni de temor. No es mala si lo que al final se busca es estar con Dios (como monje) y llenarnos de su presencia salvadora. No es locura; o al menos no lo es para los hombres de Dios. No es fuente de frustración. Hermanos sacerdotes: no tengamos miedo de la soledad y ni del silencio, ya que éstos nos dan la oportu- nidad de ser mejores sacerdotes, imagen de Jesucristo Buen Pastor.

Referencias:

- Cardenal Robert Sarah, La fuerza del silencio, Palabra, Madrid 2017.
- Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, Enseñar y Aprender el Amor de Dios, Vol. 1, BAC, Madrid 2016. 73-79

P. Ignacio Andereggen
Doctor en Filosofía y Teología



Con la ayuda de Santo Tomás de Aquino nos adentraremos en la vida de Nuestro Señor Jesucristo. La vida de Cristo, nos dice en primer lugar el Aquinate en la cuestión 40 de la tercera parte de su Suma Teológica, no fue solitaria; sino, por el contrario, fue de convivencia entre los hombres, porque Él vino para asumir plenamente nuestra condición humana para salvarnos. Salvar a los hombres significa acercarlos, de la manera más humana posible, a Dios. Esa manera más humana es la encarnación misma del Verbo, pues como enseña el Santo Doctor de la Iglesia:

El género de vida de Cristo debió ser tal que concordase con el fin de la encarnación, por la que vino a este mundo. Y vino al mundo, primero, para manifestar la verdad, como Él mismo dijo en Jn. 18, 37-38: *Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Por tal motivo, no debía*

“En virtud del sacramento del Orden cada sacerdote está unido a los demás miembros del presbiterio por particulares vínculos de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad”. (Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros, 34).

“Uno de los tesoros que se deben cultivar es la amistad sacerdotal”. “La amistad sacerdotal es una fuerza de perseverancia, de alegría apostólica, de valor e incluso de sentido del humor” (Papa Francisco).

El hombre, como ser social por naturaleza, está llamado a la unidad, a la fraternidad. La humanidad, por tanto, está llamada a la comunión. El cristianismo ha dado pleno cumplimiento a esa llamada de la humanidad a la comunión. Al evangelizar, la Iglesia convoca a todos a la unidad en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La fraternidad sacerdotal proviene de esta comunión cristiana, pero se refuerza por la participación en el sacerdocio ministerial de Jesucristo, que une a todos los presbíteros por la unción, la misión y por el camino común de santificación.

La amistad y las buenas relaciones humanas favorecen la comunión entre los miembros de los presbiterios, para que cada sacerdote se santifique y sea, en lo posible, imagen viva de Jesucristo el Buen Pastor. En este sentido, cada presbiterio tendría que ser un lugar donde cada uno de sus integrantes se sienta respetado, estimado, valorado, perdonado, apoyado y amado como Cristo nos amó. Es decir, dar el paso de una convivencia solamente funcional a una comunidad de personas que vivencian la fraternidad.

La comunión sacerdotal va adquiriendo cada vez más importancia para el sacerdocio hoy, que lleve a una comunicación más amplia y profunda, a compartir intereses y bienes materiales, espirituales y afectivos, para alcanzar un mayor conocimiento y, así, llegar a ser hermanos. No cabe duda, entonces, de que los sacerdotes debemos querernos, apoyarnos, pues tenemos la misma unción, la misma misión y, además, estamos dentro del camino de la misma santificación por el sacramento del Orden recibido. Y esa caridad, esa comunión y amistad nos hacen fuertes, le dan eficacia a nuestro sacerdocio, fortaleciéndolo y llenándolo de entusiasmo apostólico.

ocultarse, llevando una vida solitaria, sino manifestarse en público, predicando a la luz del día. De donde, en Lc. 4, 42-43, dice a los que trataban de retenerle: También a otras ciudades tengo que anunciar el evangelio del reino de Dios, pues para esto he sido enviado.¹

Cristo tiene como misión salvar a los hombres, lo cual implica, en primer lugar, enseñarles la verdad, porque los hombres están lejos de la misma. Ellos, abandonados a sí mismos, librados a sí mismos, pensando según su mera espontaneidad humana (aun cuando ese pensamiento sea científico), están lejos de la verdad, por cuanto el pecado en que está caído el género humano oscurece la inteligencia para verla. Pero además están lejos de la verdad por el hecho de que Dios habita en una luz inaccesible, como nos dice San Pablo. Dios está más allá de todas las cosas, no pudiendo ser comprendido por la mente humana.

Necesitan que Dios les revele la verdad. Eso es lo primero que vino a hacer Cristo en medio de los hombres. Por eso Cristo, para revelar la verdad, no vivió solo, sino entre los hombres, para poder así dar testimonio de ella con la mayor claridad posible para el entendimiento humano. Así, quedaba abierto el camino de la salvación.

También nosotros estamos frente a Cristo como aquellos que recibimos



la revelación de la verdad. Se trata de una de las preocupaciones fundamentales de nuestra vida.

¹ STh III, q. 40, a. 1, c: "Conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem, ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit, Ioan. XVIII, in hoc natum sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum dei, quia ideo missus sum."

Una vida espiritual ordenada es aquella que se encuentra en una constante búsqueda de la verdad. Todos los hombres tienen como deber primario, por el mero hecho de ser hombres, procurar conocer la verdad. Pero mucho más nosotros, que recibimos la Revelación de Cristo como un don, que recibimos la verdad como un don. Poseemos ya la verdad, y al mismo tiempo tenemos que estar abiertos a esa Verdad en plenitud, buscarla y difundirla. Esto se hace con la predicación, como Cristo mismo lo hizo, y se hace también con la fuerza misma de la contemplación.

Estamos en la Iglesia, y el conocimiento de la verdad que hemos recibido como gracia repercute en todos sus miembros, vale decir, en la Iglesia misma. Esto es así justamente porque Cristo no nos salvó de una manera solitaria, sino que vino a insertarse en nuestra vida comunitaria, en la vida de los hombres, conviviendo en medio de ellos. Así lo explica Santo Tomás, cuando afirma que Cristo "vino para liberar a los hombres del pecado, conforme a lo que se lee en 1 Tim 1, 15: *Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores.*"²

² Sth III, q. 40, a. 1, c.: "Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud <1 Tim. I, Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere."

³ Ibidem: "Et ideo, ut Chrisostomus dicit, licet in eodem loco manendo posset Christus omnes ad se attrahere, au eius praedicationem audirent, non tamen hoc fecit, praebens nobis exemplum ut perambulemus et requiramus pereuntes, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum."

Ese es el verdadero fin de la encarnación, es decir, manifestar la verdad para salvar a los hombres del pecado; puesto que por la falta de conocimiento los hombres no pueden salir del pecado y, por lo tanto, tampoco cumplir su vida, realizarse ni perfeccionarse. Cristo vino al mundo para enseñarnos la verdad y salvar a los pecadores.

Por esto dice el Crisóstomo: *Aunque morando en un mismo lugar, Cristo hubiera podido atraer a Sí mismo todas las gentes para que oyesen su predicación, no lo hizo sin embargo, dándonos ejemplo para que corramos y busquemos a los que se pierden, como lo hace el pastor con la oveja perdida, y como el médico se acerca al enfermo.*³

Cristo vino a sanar las enfermedades, que son principalmente las del alma. El alma de los hombres está enferma por el pecado y eso les desfigura toda la vida. La primera enfermedad es la ceguera ante la verdad, la incapacidad de recibir la verdad que se manifiesta. Por eso Cristo viene como el buen pastor que no solamente anuncia la verdad, sino que también está cerca de los que están heridos, para curarlos, para atraerlos, para salvar a los pecadores.

Nosotros también participamos de esa misión salvadora de Cristo. Nuestra unión es siempre –tanto más cuanto más avanzamos en la vida espiritual– una participación de ese ministerio o servicio de Cristo a favor de la salvación de los hombres.

Todos estamos llamados a colaborar en la Persona de Cristo en esa salvación. Por eso todos, como Pueblo de Dios, tenemos un sacerdocio: el sacerdocio común de los fieles, que refleja de manera misteriosa el sacerdocio de Cristo, así como el sacerdocio de los pastores, presbíteros y obispos refleja de otra manera ese mismo sacerdocio de Cristo.

Cristo nos salva –como dice San Agustín⁴– como el Cristo total, es decir, nos salva Cristo todo entero. Y Cristo entero es la Cabeza y los miembros. El Cuerpo de Cristo es Él, Persona divina del Verbo, y somos también nosotros. Su sacerdocio se vive en la Iglesia de esas dos maneras: reflejando la Cabeza y reflejando la función del Cuerpo. Sin embargo, ambas funciones están en el mismo Jesucristo.

Por ende, todos nosotros estamos llamados a colaborar espiritualmente en la salvación de la humanidad; cierto, no solamente en la difusión de la verdad, sino también en la redención del pecado de todo el género humano. Por otra parte, Cristo [...] vino para que

*por medio de Él tengamos acceso a Dios, como se lee en Rm 5,2. Y de este modo, conversando familiarmente con los hombres, fue conveniente que inspirase a los hombres confianza para que se allegasen a Él. De donde, en Tr 9, 10, se dice: Sucedió que, mientras esta Él en la mesa en su casa, muchos publicanos y pecadores vinieron a sentarse a la mesa con Jesús y sus discípulos. Jerónimo, exponiendo el pasaje, comenta: Habían visto que un publicano, convertido del pecado a una vida mejor, había encontrado lugar para la penitencia, y por eso tampoco ellos desesperaban de conseguir la salvación.*⁵

El ministerio de Cristo, en su condición de Pastor entre los hombres, es un ministerio de misericordia. Nos muestra la bondad sobreabundante, de Dios, como así también el poder de Dios para librar a los hombres de su miseria, que es el pecado. Eso lo hace de la manera más humana: inspirando a los hombres confianza para estar cerca de Él.

Así, nosotros estamos llamados a mostrar la misericordia de Dios a todos los hombres por medio de nuestra caridad –proveniente e infundida por el Espíritu Santo de Dios– colaborando con su misión salvadora, redentora del pecado, sacerdotal. Estamos llamados a estar cerca de los hombres para inspi-

rarles confianza y liberarles del miedo que causa el pecado y castigo de Dios. Cristo quiso vivir entre los hombres para mostrarnos la salvación divina, el amor de Dios. Por eso no llevó una vida austera en este mundo: vivió conversando con todos, comía y bebía con los hombres. En efecto, se dice en el Evangelio según San Mateo: “Llegó el hijo del hombre, que come y bebe”⁶ Convenía al fin de la encarnación que Cristo no hiciese vida solitaria, sino que viviese con los hombres. Ahora bien, el que vive con varios es convenientísimo que se acomode a su forma de vida, conforme a lo que dice el Apóstol en 1 Cor 9, 22: *Me he hecho todo para todos. De ahí que fuese oportunísimo que Cristo se comportase como los demás en la comida y en la bebida común. Por eso dice Agustín en su Contra Faustum: De Juan se dijo que no comía ni bebía, porque no tomaba el alimento común de los judíos. Si el Señor no lo hubiera tomado, no se hubiese dicho de Él, por comparación con Juan, que comía y bebía.*⁷

⁴ Cf. In Iohannis Evang. Tractat., CL 278, tr.28, par. 1, lin. 17.

⁵ Ibidem: “Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rm, V. Et ita, familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur Matth. IX, factum est, discumbente eo in domo, ecce, multi publicani et peccatores venientes discumbabant cum iesu et discipulis eius. Quod exponens Hieronymus dicit, viderant publicanum, a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse poenitentiae, et ob id etiam ipsi non desperant salutem.”

⁶ Mt 11, 19



Juan el Bautista, que precedía a Cristo, que preparaba el camino del Salvador, llevaba una vida austera. En cambio, el Señor mismo, que tenía toda la plenitud de la gracia, toda la perfección de la humanidad, no llevaba esa misma vida. Esto nos enseña cómo todo nuestro camino de vida espiritual –cómo todo el esfuerzo del que hemos hablado, toda

⁷ STh III, q. 40, a. 2, c.: “Congruum erat incarnationis fini ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet, secundum allud apostoli, I Cor. IX. omnibus omnia factus sum. Et ideo convenientissimum fuit ut Christus in cibo et potu communiter se sicut alii haberet. Unde Augustinus dicit, contra faustum, quod iohannes dictus est non manducans neque bibens quia illo victu quo iudaei utebantur, non utebatur. Hoc ergo dominus nisi uteretur, non in eius comparatione manducans bibensque diceretur.”

nuestra renuncia y desapego de todas las cosas – es siempre un medio para llegar a Dios, es decir, para llegar a ese fin de la Encarnación que es el que quería Cristo. Por eso Él, como enseña Santo Tomás, no llevaba una vida austera entre los hombres sino una vida semejante a la de ellos.

Esto debe movernos a una profunda humildad, al considerar que nuestro estado –sea de vida religiosa, de vida sacerdotal, etcétera–, toda nuestra renuncia, todo lo que podemos hacer y ofrecerle a Dios, es siempre primero un don suyo. Pero también es aquello necesario para liberarnos de nuestra profunda dolencia y enfermedad, al formar parte de todos esos hombres a los cuales Cristo vino a liberar. Somos integrantes de toda esa humanidad caída en pecado; y aunque hayamos sido liberados por Jesucristo en el bautismo y recibido la gracia, necesitamos siempre liberarnos de todos los restos de pecado que nos condicionan, haciendo que nuestra vida sea plena de gracia. Pero también debemos desprendernos de todo aquello que hace que nuestra vida no sea eficaz –como lo fue la vida del Señor– por la pesada carga que llevamos.

Por otra parte, en nosotros la austeridad tiene otra condición; esto es, la de participar de la pasión y muerte de Cristo. Pues Él vivió entre los hombres, pero lo hizo para llegar a la pasión.

Así, como Él asumió la vida humana tal como es –asumió una perfecta naturaleza humana– así también asumió voluntariamente la pasión y la muerte. Ciertamente, por sí mismo no hubiera muerto, puesto que estaba lleno de gracia; hubiera sido como Adán, que no iba a morir. Cristo, sin embargo, asumió voluntariamente la muerte para liberar al género humano.

Por lo tanto, todas nuestras penitencias no tienen solamente el sentido de preparar la segunda venida de Cristo –como en Juan, no tienen solamente el sentido de liberarnos de los pecados, vale decir, de nuestra herencia común a la humanidad–, sino que, poco a poco, al avanzar en la vida espiritual, van adquiriendo el sentido No sólo nos salva viviendo entre los hombres sino que lo hace especialmente por su pasión, por su muerte y por su resurrección.

Misteriosamente, en nuestra propia vida vamos uniéndonos a través de nuestros sufrimientos a la pasión salvadora de Jesucristo, al mismo tiempo que vivimos entre los hombres como Cristo vivió.

Cristo vivió entre los hombres de una manera muy especial. Los Evangelios dicen que llevó una vida pobre. Santo Tomás explica el sentido de esta pobreza de Cristo: Convino que Cristo llevase una vida pobre en este mundo. Primero, porque esto era oportuno para el oficio de la predicación, por el que Él dice haber

venido, en Mc. 1, 38: Vayamos a las aldeas y ciudades, para predicar en ellas, pues a esto he venido. Es necesario que los predicadores de la Palabra de Dios, para darse totalmente a la predicación, estén enteramente libres del cuidado de las cosas temporales. Esto no pueden hacerlo los que tienen riquezas. De donde el propio Señor, cuando envía a los apóstoles a predicar, les dice: *No tengáis oro ni plata (cf. Mt 10, 9). Y los mismos apóstoles dicen en Hch 6, 2: No es justo que nosotros abandonemos la Palabra de Dios para servir a las mesas.*⁸ Es decir que todo lo que se realiza en el orden material está al servicio de una acción espiritual, y todo lo que se hace en el orden espiritual está al servicio de la predicación de la Palabra de Dios. De esta manera, lo más excelente que se puede realizar en este mundo es hacer presente a Cristo y predicar la Palabra de Dios, que es anunciar la verdad.

Pero para anunciar la verdad hay que estar totalmente libre, porque los hombres están encerrados por las tinieblas; oprimidos, no buscan la verdad. La verdad, en efecto, está encerrada por las tinieblas, aprisionada por la mentira⁹. La verdad tiene una resistencia muy grande para aparecer, y el mismo Jesús nos lo dice en el Evangelio. Nos lo aclara San Juan cuando afirma que las tinieblas no recibieron a la luz¹⁰; los hombres no quieren oír la verdad, al

igual que los judíos, que escuchaban a Cristo y no querían reconocer que lo anunciado por Él era la verdad.

Por ende, los que anuncian la verdad tienen que estar totalmente libres de todas las cosas –es decir, del temor de perder todas las cosas–, pues están sujetos a permanentes ataques y contradicciones por parte de aquellos que no quieren oír la verdad. Por esto mismo es necesaria una gran pobreza, una pobreza que es libertad de todos los bienes creados y temporales, de todas las cosas materiales. Porque Cristo,

[...] lo mismo que aceptó la muerte corporal para darnos la vida espiritual, de igual modo soportó la pobreza temporal para darnos las riquezas espirituales, según el pasaje de 2 Cor 8, 9: *Conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por nosotros se hizo pobre, para que nosotros fuésemos enriquecidos con su pobreza.*¹¹

8 Sth III, q.40, a 3, c.: “Christum deuit in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primo quidem, quia hoc erat congruum praedicationis officii, propter quod venisse se dicit, Marc. I, eamus in proximos vicos et civitates, ut et ibi praedicem, ad hoc enim veni. Oportet autem praedicatores verbi Dei, ut omnino vacent praedicationi, omnino a saecularium rerum cura esse absolutos. Quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse dominus, apostolos ad praedicandum mittens, dicit eis, nolite possidere aurum neque argentum. Et ipsi apostoli dicunt, Act. VI, non est aequum nos relinquere verbum et ministrare mensis.”

9 Cf Rm 1, 18

10 Jn 1, 5

Santo Tomás expresa aquí que el modo que tuvo Cristo de predicar la verdad es siempre el fruto de la misericordia divina que considera la condición concreta de los hombres. Y así, como muchos hombres piensan mal de los que obran bien al estar desfigurados en su búsqueda de la verdad –no buscan o no ven la verdad–, Cristo, por el contrario, se adaptó a la mentalidad de los hombres y se desprendió de toda riqueza para que no pensarán que predicaba la verdad por la codicia, “para que tanto más se manifestase el poder de su divinidad cuanto más despreciable parecía por causa de su pobreza”.¹²

Es este un motivo muy profundo y sobrenatural; dado que en esa pobreza del Hijo de Dios está el inicio de la salvación. La pobreza de Cristo es un signo de la riqueza de Dios que asume la pobreza de la naturaleza humana. Es un signo de aquello que nos dice San Pablo: “Cristo Jesús, siendo de condición divina, no consideró un tesoro que debía guardar celosamente su igualdad con Dios, sino que se anonadó a Sí mismo, tomando la condición de siervo.”¹³

A la naturaleza humana que, comparada con Dios, tiene una infinita pobreza. Asimismo, nuestra pobreza es un signo de la encarnación divina, un signo misterioso de Dios que se encarna, que toma la naturaleza humana y que posee infinitas riquezas espirituales, las cuales hace presentes en estos vasos de barro que somos nosotros.¹⁴

Por esto se dice en un Sermón del Concilio de Éfeso: Eligió cuanto había de pobre, de vil, de mediocre y, para muchísimos, de oscuro para que se comprendiese que la Divinidad había transformado el orbe de la tierra. Por este motivo escogió una madre pobre, y una patria todavía más pobre; se hizo falta de dinero. Y esto es lo que te explica el pesebre.¹⁵

La contemplación del nacimiento de Cristo nos muestra su pobreza. Nos salvó con la riqueza de su divinidad infinita, que aparece en todo su esplendor en la pobreza. Es una riqueza tan grande que no puede ser manifestada por medios humanos. En efecto, no puede ser expresada con el esplendor de las cosas materiales ni alcanzarse con su uso. Por esto mismo es que la pobreza de Cristo manifiesta plenamente su divinidad de una manera que, misteriosamen-



te, es signo de aquella riqueza de Dios que asume la naturaleza humana, la cual, comparada con Dios –de cualquier manera que exista, rica o pobre– es siempre pobre, por cuanto la naturaleza humana frente a Dios es como nada. Ciertamente, es como algo miserable, infinitamente distante de Él.

Este artículo fue tomado con autorización del libro “Experiencia Espiritual” Una introducción a la vida mística (pgs. 23-32) escrito por el P. Ignacio Andereggen, quien se ha doctorado en Filosofía y en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana, donde enseña en las Facultades de Filosofía y de Teología. Es docente también en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum de Roma. Anteriormente había obtenido la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica Argentina (UCA) con Medalla de Oro, donde ha permanecido como profesor titular de Filosofía y de Teología en las Facultades de Filosofía y de Derecho. Ex-investigador del CONICET de la República Argentina, es socio correspondiente de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica. En su haber tiene diversas publicaciones entre las cuales: La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita (Buenos Aires 1989), Introducción a la Teología de Tomás de Aquino (Buenos Aires 1992) (traducción italiana: Introduzione alla teologia di San Tommaso, Dehoniane, Roma 1996), Hegel y el Catolicismo (Buenos Aires 1995), La psicología ante la gracia (Buenos Aires 1997, 1999) (en colaboración), Contemplación filosófica y contemplación mística, desde las grandes autoridades del siglo XIII a Dionisio Cartujano (s. XV) (Buenos Aires 2002); publicaciones de la Editorial de la Universidad Católica Argentina; Sacerdozio e pienezza di vita (Roma 2003) Edizioni Dionysius. Ha colaborado en la Storia della Teologia de Edizioni Dehoniane (Roma-Bologna) con los artículos sobre San Alberto Magno, Santo Tomás y sus discípulos.

¹⁴ Cf. II Cor 4, 7

¹⁵ STh III, q. 40, a. 3, c.: “Unde dicitur in quodam sermone ephesini Concilii, omnia paupera et vilia elegit, omnia mediocria et plurimis obscura, ut divinitas cognosceretur orben terrarum transformasse. Propterea pauperulam eligit matrem, pauperiorem patriam, egens fit pecuniis. Et hoc tibi exponat praesepe.”

¹¹ STh III, q. 40, a. 3, c.: “Secundo quia, sicut mortem corporalem assumpsit ut nobis vitam largiretur spiritualem, ita corporalem paupertatem sustinuit ut nobis spirituales divitias largiretur, secundum illud II Cor. VIII, scitis gratiam domini nostri Iesu Christi, quoniam propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus.”

¹² Ibidem: “Quarto, ut tanto maior virtus divinitatis eius ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abiectior.”

¹³ Flp 2, 6-7

LA FAMILIA Y ALGUNAS CUESTIONES DE BIOÉTICA

P. Gonzalo Miranda, L.C.
Decano Facultad de Bioética
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma



Introducción:

Cuentan que un señor muy rico se encontraba tendido en la cama, a punto de morir. En el mismo cuarto se hallaban su médico, el abogado, la esposa y sus hijos, todos ellos esperando el suspiro final. De repente el paciente se sienta, mira a su alrededor y dice: «Asesinos, ladrones, mal agradecidos y sinvergüenzas». Y se vuelve a acostar.

El doctor, un poco confundido, dice:

- Creo que está mejorando.
- ¿Por qué lo dice doctor?, pregunta la esposa.
- Porque nos ha reconocido a todos.

Si realmente el enfermo ricachón había «reconocido» a los suyos, significa que no habían vivido como una verdadera familia.

«*La familia es un grupo humano que comparte la misma nevera*» (texto de un opúsculo editado hace años en un país del norte de Europa).

La familia es, ciertamente, un grupo humano que normalmente comparte un mismo techo, una nevera y otras muchas cosas. Pero es mucho más que eso.

La familia es una comunidad fundamental para el desarrollo de la capacidad de amar al otro en cuanto otro, y por tanto a todos los otros en cuanto personas. Por ello mismo, es una comunidad fundamental para toda la sociedad: el ambiente donde aprendemos a convivir de modo profundamente humano con los demás.

Sin embargo, algunas prácticas más o menos difundidas en nuestros días en relación con la vida están poniendo en jaque el sentido mismo de la familia.

Seguramente el mejor modo de iluminar esos complejos problemas es precisamente reforzar y difundir el sentido de la verdadera familia.

1. La familia, escuela del amor personal

a. La familia

¿Qué es la familia? No me voy a detener en buscar una definición. Quiero solamente recordar que hay diversos tipos de unión y relación de convivencia entre los seres humanos, y que no todos son equivalentes, no todos son familia. Nos unimos temporalmente para escuchar una conferencia. Nos unimos para formar un equipo de fútbol, o un club de «maníacos de mus [las cartas]». Nos unimos en sociedad limitada o anónima para hacer negocios. Nos unimos en estrecha amistad gratuita («amigo es alguien que te conoce, y a pesar de ello te sigue queriendo»), etc. Uniones más o menos profundas, basadas a veces sobre afectos humanos. Pero no son familia.

La familia es una unión muy especial y específica entre seres humanos. Es una comunidad originante: nacemos en ella, en ella tenemos nuestro origen, nuestra raíz. Y cuando nos unimos a otra persona para constituir una familia, esa unión es también, específicamente, originante: una unión de amor que origina amor, y que da origen a otros seres personales que son acogidos como fruto de ese amor: frutos que nacen en esa raíz. Como decía Blondel: en el matrimonio



«dos se hacen uno para convertirse en tres».

Lo demás (la unión de dos personas homosexuales llenos de mutuo afecto. La reunión de un conjunto de parejas en unión libre, etc.) son otra cosa: llamémosla como queramos, pero no son lo mismo que lo que llamamos familia.

b. La familia como escuela del amor personal

Se dice que la familia es la primera «célula» de la sociedad. Esto es un dato sociológico, pero es también mucho más. La familia es la comunidad humana por antonomasia. En el sentido de comunidad formada por personas humanas que se unen y se aman y se relacionan precisamente en cuanto personas y solamente en cuanto tales.

En otras uniones sociales el otro es considerado, vale, pertenece, no tanto en cuanto persona, sino en cuanto persona que sabe hacer o producir. No por lo que es, sino por lo que es capaz de hacer: si no sabe jugar al fútbol no puede pertenecer al equipo. Y tiene que dejarlo si se rompe el menisco y ya no puede seguir jugando. No vale para el club de maníacos si no sabe jugar al mus

[cartas]. Si no sabe realizar un trabajo determinado, no se le admite en la empresa, o se le despide. Si no invierte, no puede pertenecer al grupo de socios, etc. Por eso comprendemos y aceptamos que un obrero pueda ser substituido por otro más eficiente, o incluso por una máquina más productiva.

En la familia no se despide al que no es buen padre o buen hermano. No se le retira a nadie el carnet familiar por haber perdido alguna de sus facultades. En la familia no se sustituye a la madre por otra más joven o más eficiente. No se cambia un hijo por otro más estudioso o más cariñoso. Porque en la familia el otro cuenta por ser (por ser tú). Y se le acoge así como es. En la familia el otro cuenta, y cuenta en cuanto persona. Y la persona no puede ser substituida en cuanto persona.

Esta es una dimensión específica de la comunidad familiar. Y es una dimensión esencial: no hay verdadera familia si no hay esta acogida del otro así como es, y simplemente por ser él. Precisamente por esto, la familia es una verdadera escuela de amor y por tanto prepara en la capacidad de trascender la propia individualidad. Es en el seno de la familia en cuanto tal donde cada persona aprende desde niño a abrirse al otro, a los otros, a todos los demás en cuanto personas.

2. Problemas actuales de bioética y familia

a. El aborto y la eugenesia

En la verdadera familia se acoge, como decíamos, al otro por ser él. Independientemente de sus cualidades. Se le ama tal cual es. Se le valora como persona, independientemente de su estado de salud física o mental.

La mentalidad abortista fomenta exactamente lo contrario: la propia madre decide acabar con la vida del hijo que lleva en las entrañas, porque no lo acepta. Lo rechaza, por la razón que sea. El hijo es indeseado, y por ello mismo eliminado.

Un slogan de cierta campaña a favor de la anticoncepción y del aborto decía: «Que nunca nazca un hijo no deseado». Habría más bien que decir: «Que nunca un hijo sea no deseado». Que nunca un ser humano considere a otro como a un indeseado.

La familia puede ayudar a favorecer esa visión contraria: se suele hablar de la autonomía de la mujer, como razón justificadora del aborto. Pero en la familia podemos entender que la autonomía de cada uno se realiza plenamente solamente cuando se abre al otro y lo acoge como es, sin rechazar nunca su existencia.

Hay familias ejemplares que saben acoger al hijo minusválido, haciendo

de él una verdadera escuela de amor gratuito. Algo parecido sucede con la eugenesia que se va imponiendo en algunos lugares. Se desarrollan técnicas diagnósticas para seleccionar a los seres humanos, para eliminar a los que son considerados «inválidos», o un peso. A través del diagnóstico prenatal directamente relacionado con la decisión de abortar. Y últimamente también a través del llamado «diagnóstico preimplantatorio».

En la verdadera familia, en cambio, aprendemos a desear sí que el otro sea mejor, pero respetándolo así como es (sano o enfermo, más o menos inteligente, guapo o feo).

Aprendemos que tenemos el derecho y el deber de favorecer el mejor desarrollo del otro, pero sin determinarlo ni imponerle nuestros deseos sobre él. Si cada vez hay más familias de las verdaderas, iremos comprendiendo mejor que la eugenesia selectiva o impositiva son contrarias a la dignidad del hombre.

b. Reproducción Artificial

Una de las dimensiones fundamentales de la vida de familia es la gratuidad. Hay una relación gratuita entre todos sus miembros. Los padres se dan a los hijos porque sí, sin condicionar su donación al beneficio que pueden recibir a cambio. En la familia no hay relaciones de dominio. Nadie pertenece a los demás como un objeto sobre el que se tienen ciertos derechos. Cada uno de los hijos es para los padres un don, no un objeto de «propiedad privada». Y en realidad esta debería ser nuestra visión y consideración de todo ser humano.

Sin embargo, algunas de las técnicas de reproducción asistida, aquellas que podemos calificar como «reproducción artificial» están alterando esta visión.

Se está fomentando la cultura del «derecho al hijo»: la pareja que lo desea tiene derecho a obtener un hijo a como

dé lugar. Si puede ser con los gametos de la pareja bien; si no, se recurre a una banca de semen o de ovocitos. Si la mujer puede gestarlo bien; si no, se alquila o pide prestado un útero, etc. Se está llegando incluso a justificar que una mujer sola obtenga un hijo producido «in vitro», si así lo desea. Pero se podrá justificar también que lo obtenga un hombre solo.

Hay algunas técnicas que pueden ser utilizadas como complemento y ayuda del acto conyugal: sirven para ayudar a que el acto conyugal pueda dar su fruto natural, superando las barreras que ciertos defectos orgánicos interponen. Pero las otras técnicas, que son en realidad no de «procreación asistida» sino de «reproducción substituida», establecen una relación de dominio en relación con la persona procreada. Se trata de la mentalidad y la actitud productiva y no procreativa. Lo único que necesitan los técnicos es el material biológico necesario: los gametos masculino y femenino, y un útero. Si un día pudieran sintetizar en laboratorio esos elementos, los utilizarían para fabricar seres humanos (como ya predecía el famoso libro de Huxley: «Un mundo feliz»). En realidad, la lógica y la actitud que hay ya hoy tras la fecundación in vitro es la misma: la lógica de la producción: se utilizan los materiales necesarios, se realiza el producto, se efectúa el control de calidad, y se deci-

de si introducir el producto en el mercado o desecharlo.

Por otra parte – hoy por hoy – la FIVET implica necesariamente el desecho de varios embriones para lograr que alguno de ellos se implante en el útero. No sólo, sino que en ocasiones, ante un embarazo múltiple, se procede a la selección de alguno de los fetos y la eliminación de los demás (reducción embrional). Hay en ello una actitud del todo contraria a la que debe reinar en la familia, en la que todos los miembros valen por igual, en la que no se admite que uno sea eliminado en función de otros.

Finalmente, las técnicas de reproducción artificial minan el equilibrio de las relaciones familiares. En una familia cada miembro tiene su propio puesto: es padre o madre, hijo, hermano, nieto... Y esta realidad contribuye sobremanera a la formación de la identidad personal de cada individuo humano: yo sé quién soy y cómo me relaciono con los demás, desde mi primera infancia, y esto me da seguridad en mi auto comprensión. Y favorece también algo tan importante para la personalidad del individuo

como el contacto con las propias raíces existenciales: sé de dónde vengo, por qué tengo estas características somáticas o psicológicas.

El fomento de familias verdaderas ayudará a comprender que todas estas técnicas contradicen la realidad del hombre como individuo personal y en sus relaciones personales con los demás, que no pueden nunca ser relaciones de dominio, de posesión.

c. Eutanasia y muerte por piedad

Puede parecer que la eutanasia – entendida como procurar voluntariamente la muerte de otra persona por piedad hacia ella– es una expresión de compasión y por tanto del amor interpersonal típico de la familia.

Me parece, sin embargo, que la eutanasia es la negación de la verdadera compasión, la que nace y se funda en el reconocimiento del otro en cuanto otro, que merece siempre ser amado y respetado (incluso contra su misma petición de ser anulado).



Para entenderlo hay que tener presente que la petición de eutanasia es una petición de anulación voluntaria de la propia existencia, del propio yo. No existe «la vida» en cuanto algo que está separado del propio yo persona. Decir que «mi vida no tiene sentido» es decir que «yo no tengo sentido».

Por ello, una persona ante el dolor y la proximidad de la muerte es una persona que sufre una tremenda derrota, una derrota existencial. Si yo verdaderamente la quiero intentaré ayudarla a vencer esa última batalla de su vida. Si no lo logro, la respetaré igualmente, ofreciéndole mi comprensión y cercanía. Pero no podré aceptar, si me lo pide, poner fin a su existencia.

Decirle que sí sería decirle implícitamente: «Sí, tienes razón: tu vida no tiene ya sentido, ya no tiene valor. Por tanto, tú no vales ya. Estoy de acuerdo contigo: es mejor que mueras, que dejes de existir».

Son ya clásicos los casos de personas enfermas, sobre todo ancianas, que piden la eutanasia porque se consideran un peso para la familia.

Sucede sobre todo entre las mujeres que han sido durante años la columna de la familia, dispuestas a llevar generosamente el peso del hogar, en el amor al esposo y a los hijos, y que ahora se encuentran en situación de fragilidad y necesidad: como que no soportan la idea de convertirse en un peso para los demás. La petición de eutanasia, acogida por los familiares, representa en estos casos una confirmación de esta triste impresión: «Sí, tú eres un peso para nosotros». Y eso es un insulto a su dignidad, la negación de la acogida total e incondicional al otro, que deber reinar en la familia.

Viceversa, el médico o pariente que, al contrario, se niega a acoger esa petición de eutanasia, dice con su comportamiento al paciente: «No es verdad que tu vida no tiene sentido. Comprendo que tú no logres descubrirlo en este momento. Pero tu vida, también en estas condiciones, tiene sentido. Porque tu valor no depende de las condiciones en que te encuentras: ¡tú vales porque eres tú! Yo continuaré cerca de ti y trataré de ayudarte para que logres volver a encontrar el sentido de tu vida, tu valor como persona, hasta el último momento. Porque te amo a ti».

EL "LIVING WILL"

La familia verdadera, en la que cada uno de los miembros se siente y se sabe acogido así como es, no puede ser la casa de la eutanasia. En la verdadera familia, cuando un miembro anciano o enfermo pide la eutanasia, los otros le demuestran, con su cercanía y sus atenciones, que él o ella no valía porque era joven y sano, por sus prestaciones o su utilidad, sino simplemente porque era él o ella; y que, precisamente por esto, ellos le siguen amando, y lo acogen y lo respetan como siempre: su vida, aunque sea frágil y débil, vale exactamente igual que antes. Porque su vida es él o ella.

En este sentido, la verdadera familia, fundada sobre el amor personal, es un verdadero reto contra las corrientes que promueven la eutanasia.

Conclusión

La familia es mucho más que un grupo humano que comparte la misma nevera. En ella aprendemos a acoger y amar al otro en cuanto tú, en cuanto persona. Es en ella donde aprendemos por tanto a ser personas, a auto trascendernos, a realizar nuestra personal vocación a existir en el amor.

Muchos comportamientos hoy día ampliamente practicados, aceptados y hasta aprobados por ley, son una contradicción, una negación directa de la esencia misma de la familia. Para defender esa célula fundamental de la sociedad, tenemos que trabajar seriamente por iluminar las conciencias de todos para que esos comportamientos sean rechazados y evitados.

Por otra parte, sin embargo, uno de los mejores modos para iluminar las conciencias en relación al respeto y la acogida y la defensa de la vida, es potenciar el sentido auténtico de la familia.

La familia que reza unida, permanece unida. La familia que permanece unida, enseña a amar al otro en cuanto persona. La sociedad que aprende a amar al otro en cuanto persona aprenderá también a acoger y respetar la vida humana, la vida de todo ser humano.

P. Gonzalo Miranda, L.C.
Decano de la Facultad de Bioética
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma



1. Definición y terminología

Actualmente en los Estados Unidos se usa la expresión Advance directives (Directivas Anticipadas) para indicar, en general, un documento con el cual una persona toma las debidas precauciones en relación a las decisiones médicas, en la eventualidad de que en el futuro venga a encontrarse en la imposibilidad de tomar o expresar sus propias decisiones. Las Advance directives son de dos tipos: el Living Will y el Durable Power of Attorney for Health Care.

El término "Living Will" (LW) es frecuentemente utilizado también en español y en otras lenguas para designar un documento legal con el cual una persona expresa la propia voluntad sobre los tratamientos médicos que deben de ser aplicados en el futuro, en el caso en el cual esta persona se encuentre en el estado de incapacidad para expresar la propia voluntad. A menudo el término es traducido como "Testamento de vida" o "Testamento vital" o "Testamento biológico" o Carta de autodeterminación", etc.

El “Durable Power of Attorney for Health Care” (DPAH), indica en cambio un documento legal con el cual se designa una persona (llamada “agente”, o “fiduciario”) encargada de tomar las decisiones médicas oportunas en el caso en el cual el paciente se encontrase temporáneamente o permanentemente incapacitado para tomar dichas decisiones. En este caso a veces se habla de Health care proxy (delegado para la atención médica). LW y DPAH son, por tanto, dos instrumentos diversos, si bien pueden ser eventualmente utilizados juntos (existen también documentos mixtos, los cuales combinan elementos del LW con otros del DPAH). Pueden ser y deben de ser también las mismas consideraciones éticas y legales las que conciernen al uno y al otro documento.

2. Reseña histórica

El LW, y más genéricamente las Directivas Anticipadas, se desarrollaron sobretodo en los Estados Unidos a inicios de los años '70. Su impulso proviene principalmente de dos factores. Por una parte, el progreso de la ciencia médica, en especial a partir de los años cincuenta, lo cual permitía salvar la vida de personas afectadas de patologías o traumas que hasta hacía poco antes conducían al paciente fatalmente a la muerte; pero al mismo tiempo éstas intervenciones podían

originar situaciones de “ensañamiento terapéutico”, poco respetuosas de la dignidad humana. Por otra parte, se profundizaba cada vez más sobre la convicción de que la misma dignidad de la persona exigiese su respeto en cuanto sujeto autónomo, primer responsable de la propia salud; por tanto, se acentuaba la convicción de que es necesario siempre considerar la voluntad del paciente en relación a las intervenciones médicas de realizar. ¿Se podría en algún modo garantizar el respeto de esa voluntad en los casos en los cuales el paciente no se pueda expresar? Algunos casos clamorosos, ampliamente discutidos de la opinión pública americana, hicieron entender que la “luna de miel” con el progreso técnico-médico llegó a su fin. El famoso caso de Karen Ann Quinlan llevó a la aprobación en el estado de California, en el 1976, del Natural Death Act, el cual reconocía legalmente la aplicación del LW. La medida fue aprobada un año después en el estado de Idaho, y más tarde lo mismo sucedió en otros estados de la unión americana. El caso de Nancy Beth Cruzan llevó en el 1990 a la sentencia de la Corte Suprema a ratificar el derecho de todo ciudadano a rechazar la asistencia médica y la validez de la interrupción de su voluntad a partir de disposiciones expresadas en el pasado. El mismo año

fue aprobado por el Congreso el Danford/Moynihan Amendment to the Omnibus Budget Reconciliation Act. Esta legislación, también conocida como Patient Self-Determination Act, establece que los hospitales y las clínicas financiadas con fondos federales deben comunicar a todos los pacientes en el momento del ingreso sus derechos a tomar decisiones que conciernen al propio tratamiento médico. Esto incluye también la posibilidad de hacer un LW o de designar un Delegado (proxy).

3. ¿Una punta de lanza?

Es necesario regresar al año 1967 para encontrar los orígenes del LW, así como para entender mejor el espíritu y la finalidad con la cual este instrumento fue propuesto, el cual aún hoy es frecuentemente promovido.

El origen de la idea se debe a Louis Kutner, miembro del consejo directivo del Euthanasia Educational Council de los Estados Unidos. En el 1967, durante una reunión en Chicago de ésta asociación dedicada a favorecer la legalización de la eutanasia, Kutner propuso el LW como un instrumento para “promover la discusión sobre la eutanasia”. Dos años después el mismo Kutner publicó un artículo en una revista de Derecho en la cual explícitamente unía el LW a la eutanasia: Due Process of Euthanasia: The Living Will. A proposal. Su propuesta recogía exactamente los cuatro puntos propuestos de la ley Millard, presentada el mismo año 1969 en Inglaterra a favor de la eutanasia. Y fue ese el modelo adoptado del Natural Death Act del 1976. El análisis de los argumentos adoptados por los abogados de esa ley revela como la motivación fue la misma de todo el “movimiento pro-eutanasia”: la autodeterminación y la salud como valores esenciales de la vida.

La promoción del LW, en los Estados Unidos y en otros países, es casi siempre llevada cabo por los promotores de la eutanasia y de las asociaciones que trabajan para su legalización. Una vez aprobadas las leyes que legalizan el LW, los activistas pro-eutanasia han tratado en diversas ocasiones de introducirlas en las enmiendas que autorizarían a los médicos buscar directamente la muerte del paciente.

Parece más que justificada, por tanto, la sospecha de que muchas de las veces el LW es propuesta y utilizada como una “punta de lanza” para promover la “cultura de la eutanasia”. Hace algunos años un diario italiano hablaba sobre una reunión en Turín, en el Centro de Estudios y Documentación sobre la Eutanasia (“Exit”), cuyo objetivo era aprobar el ‘testamento biológico’, el cual será presentado en los próximos meses en Roma como un instrumento de batalla para la legalización del suicidio asistido”.

Son muchos los que se lamentan diciendo que, más allá de los contenidos específicos del LW, algunas leyes o sentencias jurídicas relativas a su uso están abriendo las puertas a la eutanasia. Es un dato de hecho el que en los últimos años la utilización del LW ha ido en aumento y con miras a justificar la omisión de tratamientos médicos en pacientes inhabilitados pero que no son enfermos en fase terminal.

Ciertamente el origen de un determinado instrumento, como también el uso que algunos puedan hacer de éste, no determina de por sí la inutilidad o la inconveniencia del instrumento en sí mismo. Pero sería necesario tener presente esta realidad cuando se piensa en la oportunidad de proponer o aceptar un instrumento legal como el LW.

4. Diferencias de formas y contenidos

Hasta este momento hemos hablado del LW en singular. Pero conviene con-

siderar también que existen formas de testamento que realmente varían unas de otras. Algunos son hechos y pensados para ser firmados por personas sanas; otros son utilizados en los centros médicos cuando se presenta una situación de enfermedad terminal. Existen diferencias muy notorias en lo que se refiere al estilo y al espíritu del documento, tal como se evidencia si se compara la “Carta de autodeterminación” redactada por la Consulta de Bioética y el “Testamento vital” propuesto por la Conferencia Episcopal Española o de la fórmula propuesta de la Cáritas de Suiza. Cambian también claramente las disposiciones que encierra cada documento: se va de la solicitud de una eutanasia activa (como en algunos LW en Holanda) o al rechazo de la alimentación e hidratación artificiales (Consulta de Bioética), hasta la petición de tratamiento total (máximo) y de alargamiento de la vida, como en el LW preparado por el Life-Prolonging Procedures Act (estado de Indiana), pasando por el rechazo sea de la eutanasia que del ensañamiento terapéutico (Conferencia Episcopal Española).

5. Serios problemas de aplicación

Pero sería un error reducir la problemática del LW al simple adecuarse o no de los contenidos de las diversas formas. Existen también un sinnúmero de problemas de fondo, difícilmente superables, a causa y según la aplicación

práctica de este instrumento. Antes que nada es necesario tener presente que el LW, por su naturaleza, debe ser compilado necesariamente antes, y, por tanto, fuera de la eventual situación prevista. Se presenta, por ende, un serio problema en relación al carácter de consenso “informado” del documento. En el momento en el cual el texto es firmado el sujeto simplemente no puede ser correctamente informado, ya que la situación prevista no puede ser jamás exactamente igual en todos los aspectos a la situación real.

Cuando el LW es presentado para la firma al momento del ingreso en el hospital, se puede sospechar que la enfermedad, la condición de debilidad física o mental, el miedo, la angustia, etc., pueden condicionar gravemente las decisiones del paciente. Se trata de una decisión que es tomada puntualmente por medio de una firma, la cual podría no ser susceptible de revocación una vez que el enfermo perdiera inmediatamente después todas sus capacidades. La decisión podría ser fatal.

Lógicamente no pudiendo prevenir todas las posibles situaciones y condiciones en las cuales se podrá encontrar el enfermo, los textos del LW permanecen necesaria-



mente en el ámbito de lo genérico, es decir ofreciendo únicamente indicaciones generales. Indicaciones que, por lo tanto, deberán ser interpretadas y aplicadas por los médicos, los cuales muy probablemente no conocen al paciente ni hablaron jamás con él sobre sus aspiraciones, temores o deseos. Es decir, los médicos podrían fácilmente interpretar las disposiciones en modo diverso a las reales intenciones del paciente.

Por otra parte, se ha de notar el hecho de que un tentativo de precisar detalladamente las diversas posibles situaciones y condiciones, o sea preparar un elenco de las cosas por hacer o por evitar, pudiera ser aun más delicado y peligroso, en cuanto que ello podría condicionar inadecuadamente el comportamiento de los médicos en base a las determinaciones específicas establecidas de manera arbitraria, sin tener en cuenta las situaciones reales en las cuales después se encontrará (pudiera encontrar) el paciente.

De cualquier manera, sea con disposiciones totalmente genéricas o con indicaciones más específicas siempre se presenta el grave problema de la interpretación que se puede dar a algunas expresiones frecuentes en estos textos. Por ejemplo: ¿Qué cosa se entiende por “fase terminal”? Para algunos se trata de situaciones en las cuales la perspectiva de vida es sólo de algunos días; para otros puede tratarse de meses; otros incluso llegan a considerar “terminal” una perspectiva de vida de algunos años. ¿Qué cosa significa “enfermedad gravemente paralizante”? ¿Quién determina si la persona se encuentra en “estado de incapacidad natural”? (No faltan casos clamorosos en los cuales el mismo sujeto es declarado incapaz por un juez, mientras que por otro juez es considerado capaz de decidir y de expresarse). ¿Qué criterios deben de ser utilizados para decidir si una determinada intervención terapéutica es “ordinaria” o “extraordinaria”, “proporcionada” o “desproporcionada”? ¿Cómo se sabe si el firmante se refería de verdad a esa intervención, en esas condiciones, cuando declaró de rechazar todo tipo de tratamiento desproporcionado?

Más allá de cuanto decimos existe también toda la problemática en relación a los cambios de humor, deseos y voluntad, siempre posibles y muy frecuentes, sobretodo en las personas afectadas precisamente por una enfermedad. ¿Estamos seguros de que en el

momento en el cual se trata de poner acto las “disposiciones anticipadas” el paciente piensa verdaderamente como antes? Una importante encuesta ha demostrado cómo muchas personas cambian de opinión respecto al LW firmado mientras eran sanas una vez que se encuentran en la situación de tener que enfrentar verdaderamente la enfermedad antes sólo imaginada. Un gran número de estas personas se muestran mucho más decididas a enfrentar intervenciones médicas, incluso las más peligrosas y costosas, una vez que se encuentran ante el reto de luchar realmente por la vida, aferrándose a cualquier posible esperanza.

Algunos hacen notar también el hecho de que en el momento en el cual debe ser actuada una determinada disposición anticipada podrían ser disponibles tratamientos más eficaces o indoloros de aquellos disponibles en el momento de la redacción y firma del documento. Aquí regresa el problema del consentimiento “informado”.

No es suficiente para resolver éstos y otros problemas aplicativos el hecho de que el paciente pueda siempre cambiar su voluntad anticipada también verbalmente. El LW es un documento escrito y sabemos que “scripta manent”. Puede perfectamente suceder (más aun, sucede frecuentemente allí donde el LW es aplicado) que el firmante se encuentre en situaciones

de incapacidad sin haber tenido la posibilidad de regresar a reflexionar, informarse y modificar aquello que ha expresado en su voluntad anticipada.

6. Mas allá del Living Will

En los Estados Unidos, algunos años atrás, eran muchos los que pensaban que el LW resolvería un sinnúmero de problemas. Actualmente estamos muy lejos de aquel optimismo. Un actualísimo estudio muestra que mientras el 22.7% de los entrevistados declaran haber recurrido al LW para indicar las propias preferencias, sólo el 5.9% menciona el deseo de repetir o reforzar esas preferencias. Una investigación publicada sobre los Archives of Internal Medicine en el 2001 indicaba que el uso del LW, incluso después de conversaciones entre los pacientes y sus familiares, no mejora el cuidado de las predicciones por parte de los delegados en relación a las preferencias de los enfermos (cuidado que se ubica en el 70%). El artículo constata con tristeza: “Los resultados del presente estudio desafían claramente su eficacia [de los LW] como medio para preservar la capacidad de los pacientes de controlar las decisiones sobre los tratamientos específicos en proximidad de la muerte”. No causa mucha sorpresa el hecho de que algún autor americano favorable al uso del LW se

lamente por el hecho de que esta práctica se difunda y se afirme cada vez más. Ese mismo estudio antes citado, el cual es reciente, concluye afirmando que “el diálogo frecuente con el personal sanitario y con otras personas significativas en relación a las preferencias que tienen que ver con las decisiones en proximidad de la muerte pueden ofrecer mayor claridad y confort [respecto al LW]. En efecto, los problemas inherentes al LW, tales como su aplicación concreta, su utilización real y las eventuales motivaciones de aquellos que lo proponen llevan a pensar que no sea el camino justo”.

Tal vez conviene mejor tomar en consideración el otro tipo de Directiva Anticipada mencionada al inicio, es decir aquello que los americanos llaman DPAH (nombramiento de un Delegado con poder de tomar las decisiones a favor del paciente). En este caso, contrariamente al LW, es designada una persona (llamada “agente”) la cual toma las decisiones para los tratamientos médicos cuando el paciente (llamado “principal”) se encuentra en estado de incompetencia. De esta manera, el DPAH permite que las decisiones sean tomadas dependiendo de la actual situación, y no en función de un hipotético futuro. Los líderes de la Iglesia en los Estados Unidos ven generalmente con favor la legalización en lo que se refiere al nombramiento de un Delegado.



Esta legalización, en efecto, es vista como un medio para tomar decisiones médicas adecuadas para el paciente, y evitar así los serios problemas inherentes al LW, así como para no dejar las decisiones sobre el tratamiento médico en las manos de los tribunales. Algunas organizaciones contrarias a la eutanasia ponen a disposición modelos de formatos para el nombramiento del Delegado, al mismo tiempo que ofrecen consejos útiles para e adecuado utilización de este instrumento.

Sin embargo, no es superfluo recordar que, independientemente cualesquiera sea el instrumento utilizado, en ningún caso se puede utilizar ningún medio que sea ilegal o inmoral. No bastaría la certeza absoluta sobre la voluntad del paciente para justificar un acto que tienda a procurar voluntariamente su muerte, sea con una acción o con una omisión motivada por dicho objetivo (fin).

Ahora bien, si es verdad el hecho de que el médico no puede imponer una intervención médica contra la voluntad del paciente (primer responsable de la propia salud), también es verdad que en el caso en el cual el interesado no se pueda expresar aquí y ahora, se han de ejecutar todos aquellos medios y comportamientos que puedan procurarle un mayor beneficio.

La eventual declaración de voluntad anticipada, así como la consulta a los parientes o responsables del enfermo incapaz de expresarse, así como a la persona anteriormente nombrada por el mismo paciente como Delegado, deben de ser siempre utilizados como instrumentos que ayudan a tomar, con plena responsabilidad, las mejores decisiones para el paciente.



Referencias:

- BOERI R., La Carta dell'autodeterminazione: un primo bilancio, in «Bioetica» 2 (1993).
- BRETT A., Limitations of Listing Specific Medical Interventions in Advance Directives, in «Journal of the American Medical Association» Ag. 14 (1991).
- BROCK D.W., Good Decisionmaking for Incompetent Patients, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- CAPRON A.M., Substituting Our Judgment, in «Hastings Center Report» 22/2 (1992).
- CATTORINI P., Malato terminale, una Carta dell'autodeterminazione, in «Rivista di Teologia Morale» 96 (1992).
- COF. EPISC. PENNSYLVANIA, Living Will and Proxy for Health Care Decisions, in «Medicina e morale» 42/5 (1993).
- CONSULTA DI BIOETICA, Carta dell'Autodeterminazione: Consulta di Bioetica, in «www.consultadibioetica.org».
- DANIS M., Following Advance Directives, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- DRESSER R., Advance Directives. Implications for Policy, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- EMANUEL L.L., What Makes a Directive Valid?, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- EMANUEL L.L. - EMANUEL E.J., Decisions at the End of Life. Guided by Communities of Patients, in «Hastings Center Report» 23/5 (1993).
- FORROW L., The Green Eggs and Ham Phenomena, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- FRANCIS L.P., Advance Directives for Voluntary Euthanasia: a Volatile Combination?, in «The Journal of Medicine and Philosophy» 18 (1993).
- HIGH D.M., Families' Roles in Advance Directives, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- IAETF, The Living Will: Just a Simple Declaration?, in «www.iaetf.org/lw.htm» (30-11-03).
- —, Protective Medical Decisions Document, in «www.internationaltaskforce.org/pmdd.htm» (30/10/03).
- KUTNER L., Due Process of Euthanasia: The Living Will. A proposal, in «Indiana Law Journal» 44 (1969).
- LINDEMANN NELSON H. - LINDEMANN NELSON J., Preferences and Other Moral Sources, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- MARKER R.L., Safeguarding Your Healthcare Decisions, in «www.international-taskforce.org/healthd.htm» (30-11-03).
- MORENO J.D., Who's to Choose?. Surrogate Decisionmaking in New York State, in «Hastings Center Report» 23/1 (1993).
- PEARLMAN R.A., Are We Asking the Right Questions?, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- PERICO G., Testamento Biologico e malati terminali, in «Aggiornamenti sociali» 43/11 (1992).
- PETERSON L.M., Advance directives, proxies, and the practice of surgery, in «The American Journal of Surgery» 163 (1991).
- PHYSICIANS FOR LIFE, Living Wills vs. Durable Power of Attorney for Health Care Decisions, in «Www.physiciansforlife.org/living_will.htm» (30-11-03).
- SABATINO C.P., Surely the Wizard Will Help Us, Toto?. Implementing the Patient Self-Determination Act, in «Hastings Center Report» 23/1 (1993).
- SACHS G., Increasing the Prevalence of Advance Care Planning, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- SMITH R.E., Advance Directives for Health Care Decisions, in P.J. CATALDO Y A. MORACZEWSKI, Catholic Health Care Ethics, The National Catholic Bioethics Center, Boston 2001.
- SMITH W., The Living Will's Fatal Flaw, in «Wall Street Journal» may 4 (1994).
- SPAGNOLO A.G., Il bene del paziente e i limiti dei testamenti, in «L'Osservatore Romano» 17 giugno (1996).
- STONE J., Advance Directives, Autonomy and Unintended Death, in «Bioethics» 8/3 (1994).
- SUGARMAN J., Recognizing Good Decisionmaking for Incapacitated Patients, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).
- TENO J.M. - HILL T.P. - O'CONNOR M.A., Advance Care Planning. Priorities for Ethical and Empirical Research, in «Hastings Center Report» 24/6 (1994).
- WERNOW J.R., The Living Will, in «Ethics & Medicine» 10 (1994).
- WETLE T., Individual Preferences and Advance Directives, in «Hastings Center Report» 25/6 (1995).

LOS JÓVENES, LA FE Y EL DISCERNIMIENTO VOCACIONAL

P. Ignacio Andereggen
Doctor en Filosofía y Teología



La sucesión de crisis de la cultura moderna, en el plano político, cultural y filosófico, tiene amplia repercusión en la vida de la Iglesia, con la cual estas crisis interactúan. Si es verdad que el pensamiento y la práctica de la vida cristiana reciben el influjo de la visión moderna y contemporánea sobre el hombre, también lo es el que ciertos desarrollos filosóficos, teológicos y espirituales de la cultura cristiana han contribuido potentemente a generar los desequilibrios profundos de la modernidad.

La noción de “vocación” no es ajena a estas crisis y a la interacción entre la Iglesia y el mundo moderno. Si partimos del simple hecho de la falta de suficientes vocaciones a la vida consagrada que caracteriza gran parte de la vida eclesial de nuestros días, encontraremos indicios de una crisis en la misma concepción teológico-espiritual de la vocación, que nos harán pensar en la necesidad de una refundación espiritual de la colocación de la noción de vocación en el

conjunto de la vida sobrenatural de la Iglesia.

Un primer indicio de esa crisis lo encontramos en la creciente “psicologización” del concepto de vocación. No se trata solamente del masivo recurso a las técnicas psicológicas para el discernimiento vocacional, sino también de un concepto “naturalista” de la vocación, incluso tratándose de la llamada a la vida consagrada. Este naturalismo es solidario de una concepción individualista centrada en la primacía de la libertad, por una parte, y en la fuerza de los condicionamientos interiores y exteriores, por otra.

Otro indicio está constituido, como consecuencia del anterior, por una visión de la vocación como situación en un conjunto social concebido cada vez más de modo independiente de la profundidad del misterio de la fe, así como más dependiente de la satisfacción de necesidades de desarrollo natural de las personas y de los grupos sociales en vista de un éxito constatable.

Un tercer indicio es el pragmatismo, que impulsa a considerar los sacramentos y los compromisos o votos de los consejos evangélicos en función de exigencias urgentes de las organizaciones eclesiales de todo nivel: diócesis, parroquias, órdenes religiosas -antiguas y recientes-, movimientos... cuya existencia y naturaleza han sido configuradas, a su vez, por una concepción profundamente moderna de la vocación.

Podríamos continuar, pero basta decir que estos signos de crisis concuerdan con los datos de hecho de las crisis de las vocaciones personales de todo tipo, desde las sacerdotales hasta las religiosas, consagradas y matrimoniales; y con la falta de motivación con que muchos jóvenes de nuestro tiempo perciben cada uno de estos caminos.

Estos hechos y síntomas nos hacen considerar que se presenta como necesaria una profunda reflexión sobre la noción teológica de vocación en la vida cristiana. Está claro que la solución de los problemas en la vida de la Iglesia consiste siempre en un retorno a los orígenes fundacionales que arrancan de la Persona divina del Verbo encarnado, cuya gracia se infundía más plena y visiblemente sobre los cristianos de los primeros tiempos.

En la Sagrada Escritura, “vocación” es principalmente llamada a la santidad. Dios nos eligió para ser santos e irreprochables en su presencia. En este sentido, el cristianismo primitivo nos otorga un ejemplo eminente de concepción de la vocación como desplegada en santidad, en primer lugar en la vida consagrada, sacerdotal o monástica, y luego en el matrimonio y cualquier actividad natural. San Ignacio de Loyola es todavía here-

dero de esta visión integrada desde la exigencia radical del Evangelio concebida como indiferencia de la voluntad ante el fin, para discernir y elegir siempre lo más conveniente.

La teología de Santo Tomás de Aquino, a la que Ignacio se refiere, es, por lo que concierne a la vocación, perfectamente tradicional. No hace falta ninguna disposición psíquica o natural especial para seguir establemente los consejos evangélicos, sino sobre todo docilidad a la gracia divina en el acto voluntario, que es propia en manera particular de los jóvenes de espíritu (Summa theologiae II-II q.189). En este sentido, la concepción tomista desciende directamente de San Benito y de los padres antiguos.

El discernimiento vocacional, pues, implica siempre la apertura radical al Evangelio, sea para seguir los consejos en diferentes formas de consagración, sea para emprender el matrimonio entendido como camino de santidad, que requiere conciencia y disposición para asimilar su significado místico sobrenatural. Sin la indiferencia para seguir los caminos divinos con libertad, ninguna vocación se realiza verdaderamente como llamada divina a participar de la Pasión y la Resurrección de Cristo en orden a la Bienaventuranza.

Pero si quisiésemos explorar con mayor audacia los posibles fundamentos de una renovación espiritual de

la noción de vocación en nuestra época -en el contexto de las sucesivas y reiteradas crisis de la modernidad profana y eclesial, signada por el racionalismo que se refleja en una espiritualidad activista, angustiada o superficial, centrada en actos humanos particulares sin fondo contemplativo, o en visiones generales imprecisas y poco profundas y eficientes prácticamente-, podríamos retornar a uno de los escritos sobre los cuales se funda la construcción de la cultura y de la vida cristiana en la Iglesia de occidente. Además de las obras del gran Doctor Agustín de Hipona, es en el Cuerpo de los escritos del Autor desconocido denominado Dionisio Areopagita donde encontramos una de las visiones más originales e integradas no solamente de cada vocación en el conjunto de la Iglesia, sino también de su relación recíproca, asumida, luego, por los grandes autores que determinaron la configuración de la cristiandad, como San Buenaventura y el mismo Aquinate.

La obra de Dionisio desarrolla especialmente los aspectos interpersonales y comunitarios de la noción de vocación, radicados en una profunda concepción de la fe, necesarios para vencer el carácter individualista y psicologista de la noción de vocación que prevalece en general en la espiritualidad moderna y contemporánea, correspondiente a una comprensión estrecha de la libertad. Sujetos singulares solitarios insertados en sistemas impersonales, a todos los niveles de la vida eclesial, no pueden

sino sufrir un purgatorio que no siempre produce buenos frutos de santidad integral, pues muchas veces se generan actitudes de profunda tristeza, de acidia, basada sobre la incomunicación contraria a la verdadera amistad, es decir a la caridad, que produce gozo y paz.

Dionisio nos ayuda, con el aporte de una noción teológica decisiva, a captar el lugar en el corazón de la Iglesia, al decir de Santa Teresa del Niño Jesús -que eso es la vocación-, de las personas y las comunidades: la de jerarquía, principado sagrado. El Principio sin principio es el Padre. Sin paternidad no hay vocación. Toda vocación se entiende por relación a la vocación eterna y temporal del Hijo. Es por eso que la auténtica vocación del hombre, del varón, no puede entenderse sino a la luz de la paternidad constituida por el orden sagrado o por la misión dentro del matrimonio, que participa de la primera. La vocación de la mujer no puede concebirse sino como la de hija del Padre y compañera del Hijo, en la consagración o en el matrimonio camino sobrenatural. De esta propia manera reflejará la Paternidad divina.

Por eso, sobre todo en la mujer, se realiza la iniciación jerárquica que Dionisio denomina, en su gran obra sobre el orden eclesial -la Jerarquía Eclesiástica-, "monástica". Se trata naturalmente de un concepto espiritual de monaquismo, anterior al desarrollo de las órdenes y congregaciones religiosas más recientes, e independiente del modo de realización externa y canónica. El monje y la monja, unificados por la luz divina, participan de la luz jerárquica recibida de Dios mismo a través de los obispos, sacerdotes y diáconos y la transmiten al pueblo.



El pueblo santo es por eso contemplativo, reflejando en el matrimonio y la vida unificada desde la Eucaristía la luz divina que recibe a través del orden monástico de los iniciados, inmediatamente conectados con los sagrados ministros que transmiten la luz que purifica, ilumina y une con la Trinidad santísima.

En esta manera, los monjes se sitúan en el centro, en el corazón de la vida de la Iglesia, toda entera constituida por la santidad de la caridad, el vínculo de la perfección.

Las grandes organizaciones desarrolladas en todos los niveles de la vida de la Iglesia contemporánea, por influjo filosófico y sociológico de las ideas y de la práctica de la existencia de la modernidad, no siempre permiten reflejar la estrecha unión personal -en la luz de la fe que obra por la caridad- propia de la vida consagrada respecto de los órdenes de los Iniciadores que representan la Paternidad divina; y respecto del pueblo santo, entendido no como categoría abstracta, sino como realidad personal y familiar, llamada por vocación divina a ser apostólica respecto de los más alejados de la Luz que desciende a través de la Jerarquía de los ángeles y de los hombres.

Una visión más contemplativa de la vocación, como la que encontramos en las obras de Dionisio, ayuda a entender por qué toda vocación lo es no solamente como relación a Dios, sino también como llamada a la Iglesia, según la visión recordada especialmente por el Concilio Vaticano II (Lumen gentium 13). La vocación es el "lugar espiritual", en un conjunto ordenado, en un Cuerpo, de un don otorgado por la luz del Padre de las luces, de quien desciende todo don perfecto, en el que los dones naturales adquieren su lugar y su función, una vez que se tiene claro el "discernimiento" sobrenatural.

Agustín definía el orden como disposición que da a cada uno su lugar; no puede extrañar que la vocación finalmente se entienda en el conjunto de un orden jerárquico y sagrado o santo.

¿Cómo descubrirán los jóvenes su vocación? ¿Cómo se los ayudará en el discernimiento vocacional? Es necesario partir desde una característica espiritual de la juventud, que es la apertura a la novedad. Tal apertura constituye especialmente lo que clásicamente se denominaba admiración. ¿Qué suscita la admiración de los jóvenes? Si es verdad que lo insólito objetivo o subjetivo suscita admiración, también lo es que lo raro en la naturaleza muchas veces desilusiona

y cansa. Es, en cambio, la profunda comunión intelectual y espiritual en la que se descubre amistosamente la verdad la que engendra el interés vital estable y progresivo.

Sin contemplación no hay vocación auténtica y sin amistad la vocación es frágil e inestable, sin raíces y sin alimento, especialmente en los jóvenes.

Hay muchos caminos para descubrir y discernir la vocación, pero pasan siempre por el desarrollo de una actitud contemplativa sobrenatural y natural, y por la educación afectiva sensible y espiritual necesaria para la constitución de la verdadera vida eclesial, que no puede surgir simplemente de las estructuras de la misma Iglesia establecidas a todos los niveles.

Son, al contrario, estas necesarias organizaciones las que deben ser vivificadas, y también reformuladas, en lo que no es esencial, por una constante renovación contemplativa y afectiva. Solamente así se suscitan, se conservan, y se perfeccionan las vocaciones personales, y en cierta manera, también comunitarias.

Si retornamos a Dionisio, encontraremos puntos luminosos de inspiración. En el universo dionisiano la conexión de las creaturas racionales está dada por la contemplación y por la amistad o comunión.

Dionisio Areopagita contempla las vocaciones de manera profundamente orgánica desde la excelsitud de Dios, cuyas operaciones se participan en las creaturas racionales. El resultado es una concepción elevadísima en el orden sobrenatural de cada vocación cristiana.

"La Jerarquía primero purifica las mentes donde penetra y luego las ilumina. Siguiendo su iluminación, las perfecciona en su plena conformación con Dios. Siendo esto así, es claro que la jerarquía, a imagen de lo divino, se divide en distintos órdenes y poderes para manifestar que las actuaciones de la Deidad sobresalen por su santidad y pureza, permanencia y distinción de sus órdenes" (Jerarquía Eclesiástica, c.V n.7; PG III 508 D 509 A).

Para el gran Autor desconocido, el orden divino de los obispos es el primero de los que contemplan a Dios, orden primero y último, pues en él tiene cumplimiento y termina la jerarquía humana, como toda jerarquía termina en Jesucristo. Sus actuaciones litúrgicas, en efecto, son imagen del poder de la Deidad. "El orden iluminador de los sacerdotes guía a los iniciados hasta la recepción de los sacramentos... Da a conocer las obras de Dios por medio de los símbolos sagrados y prepara a los postulantes a contemplar y participar de los santos sacramentos. Pero a cuantos desean pleno conocimiento de los misterios contemplados, el sacerdote los manda al obispo" (Jerarquía Eclesiástica, c.V n.6; PG

III 505 D - 508 A).

El orden de los diáconos tiene gran importancia operativa. Purifica y somete a prueba a quienes no llevan la semejanza con Dios dentro de sí mismos, y a los ya purificados los eleva hasta las luminosas funciones de los sacerdotes. Los diáconos preservan a los sacerdotes del contacto con lo profano. En efecto, la altísima concepción del sacerdocio implica que su ejercicio se realice desde la más elevada santidad. A continuación trata de los órdenes que forman los iniciados. Estos son los órdenes formados por quienes están en vías de purificación bajo el cuidado y poder purificador de los diáconos. Gracias a este poder pueden aquéllos acceder a la contemplación y a la comunión iluminadoras de los sacramentos más luminosos.

Forman el orden intermedio los que se inician en la contemplación de algunos misterios sagrados y que, estando ya bien purificados, participan de ellos según su capacidad. Este grupo, para su iluminación, se ha confiado a los sacerdotes. Estando purificados de cualquier mancha oculta y con mentes sólidamente formadas en santidad, llegan a conseguir un estado habitual de contemplación. "Participan, en la medida de sus fuerzas, de los símbolos sagrados, y esta contemplación y comunión los llena de santa alegría. En la medida de sus fuerzas, y gracias a su capacidad ascensional, se elevan hasta el amor divino de lo que ya conocen. A este

orden llamo yo pueblo santo. Ha sufrido una purificación completa, por lo cual es apto para la visión sagrada y comunión de los sacramentos más luminosos, en cuanto es posible" (Jerarquía Eclesiástica, c.VI n.2; PG III 532 B-C).

La culminación del pueblo santo está constituida por aquellos que se elevan a la contemplación perfecta de los misterios divinos, y que por eso mismo están en condiciones de participar de la misión de los sacerdotes sobre los demás integrantes del pueblo.

"El santo orden de los monjes es el más excelso de todos los iniciados. Ya están purificados de toda mancha y tienen pleno poder y santidad completa en sus actividades. Dentro de lo posible, este orden ha entrado en la sagrada actividad contemplativa y ha logrado contemplación y comunión intelectual. Se les ha confiado al poder perfeccionador de los obispos... Se elevan, gracias a esta ciencia sagrada, y según sus propios méritos, hasta la más completa perfección correspondiente a este orden. Por eso nuestros santos jefes consideraron que tales hombres eran dignos de varias denominaciones sagradas. Alguien los llamó "terapeutas" o cuidadores. También "monjes", por la perfección con que celebran el culto, es decir, el servicio de Dios, y porque su vida, lejos

de andar dividida, permanece perfectamente unificada por su sagrado recogimiento, que excluye toda distracción y los capacita para llevar a perfección un peculiar género de vida que los identifica con Dios y los abre a la perfección amada por Dios" (Jerarquía Eclesiástica, c.VI n.3; PG III 532 C - 533 A).

Según Dionisio, la institución sagrada les ha otorgado una gracia perfeccionadora y juzgado dignos de hacer una invocación santificadora reservada a los sacerdotes piadosos, que dan santamente bendiciones jerárquicas.

He aquí algunas preciosas inspiraciones para los jóvenes de nuestro tiempo, que pueden contribuir a renovar profundamente el sentido de todas las vocaciones desde la simplicidad unificada de la llamada universal a la verdadera santidad, genuino programa espiritual de nuestra época según el Concilio Vaticano II (LG c. V).

Está claro que no habrá auténtica renovación en la concepción cristiana de la vocación, sea al sacerdocio, sea a la vida consagrada, como al matrimonio, si no se considera estas vocaciones radicalmente a la luz de la fe y como insertadas en la llamada a la santidad más íntegra, no solamente individual, sino del conjunto de la Iglesia y de cada propio nivel vocacional.

La Providencia nos colocó en el mundo moderno, que de lugar de confusión puede transformarse en lugar espiritual de nuestra realización personal y comunitaria, por la acción de la gracia que todo renueva. Confiando en la gra-



LA ALEGRÍA DE LA VOCACIÓN EN CRISTO RESUCITADO

P. Guadalupe Antonio Ruiz Urquín
Doctor en Teología Sistemática
Arquidiócesis de Tuxtla



Todos los que estamos en la Iglesia y servimos en ella, experimentamos la alegría de haber sido “llamados por el Señor” a compartir su vida divina, a servir a los demás, a disfrutar la vida de “familia de los hijos de Dios”; nos sentimos privilegiados por Él y enviados a ser sus testigos. Sin haber hecho algo nosotros para que mereciéramos su llamada, nos integra en su Plan de salvación; sin embargo, la respuesta comprometida depende de nosotros.

La vocación en la Iglesia es un misterio de amor, una relación permanente de amor entre Dios que llama y el llamado, para una misión específica en la Iglesia y en el mundo. En Cristo resucitado se esclarece el misterio de toda vocación en cuanto llamada de Dios para estar al servicio del Reino primeramente, y de los hombres y mujeres de este mundo que buscan sentido a sus vidas.

San Juan Pablo II decía en *Pastores dabo vobis*, a propósito de los candidatos al ministerio ordenado, que la vocación es un permanente diálogo de amor entre Dios y la persona, una llamada del Señor para estar en la Iglesia y al frente de la

cia, los jóvenes, dóciles a la paternidad, alcanzarán nuevas formas y caminos -siempre nuevos y profundamente tradicionales a la vez- de realización del Plan divino.

En especial, nuevas maneras de vida consagrada que proponen nuevamente lo esencial a la luz de la fe -la cual introduce en el misterio de la propia vida y de la vida de las comunidades- surgirán de la tradición que hunde sus raíces en la Revelación santa de Dios mismo.

La santa audacia de los jóvenes fieles a la gracia, confortados por la mirada contemplativa de los padres, hará que surjan siempre nuevos monasterios espirituales, y, por qué no, también materiales, para alegría de los santos sacerdotes que, formando nuevas familias espirituales -aún en el seno de las antiguas- elevarán al Dios vivo la alabanza de toda la creación.

Está claro que el camino de la renovación de todas las vocaciones en nuestro tiempo, y en las situaciones difíciles de nuestra vida eclesial, pasa por la adecuada consideración de la mística como esencial a la verdadera vida cristiana, como informadora de todos los caminos espirituales desde la profundidad de Dios.

Para el discernimiento o discreción sobrenatural de las vocaciones, es necesario reparar la confusión espiritual y las inversiones. Hay confusión donde no hay orden y discreción objetivos. Hay inversión donde la mirada contemplativa del fin deja de ordenar el todo. Inversión es: primacía de lo natural sobre lo sobrenatural, de la acción sobre la contemplación, de lo exterior sobre lo interior, de las relaciones jurídicas sobre la amistad, de la organización sobre la vida personal y comunitaria, de los fines inmediatos sobre la santidad, de los métodos sobre la solidez de la vida substancial.

Las auténticas vocaciones emanan del orden espiritual. Dionisio, gran maestro de la discreción o distinción espiritual, nos transmite la gran inspiración del retorno al orden siempre antiguo y siempre nuevo que viene del Orden de la Trinidad divina, de la que todo surge y a la que todo retorna como vocación. La belleza espiritual es “vocación” para él (De los nombres de Dios, c.IV n.7; PG III 701).

Iglesia sirviendo y dando la vida por ella (cf. PDV, 16). Cada uno, desde su vocación específica a partir del bautismo, mantiene este diálogo permanente de amor con Dios, sirviendo en la vida que ha elegido, de tal manera que todos, desde su vocación de vida específica, sean testigos del Señor resucitado.

Ahora bien, es necesario tener siempre presente que el origen de toda vocación es la misma iniciativa divina, es el Señor quien llama: "Llamó a los que él quiso para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar..." (Mc 3,13). Por eso la vocación es un don, un misterio, porque en su origen está Dios que libre y amorosamente llama a quien quiere para un servicio específico en la comunidad, concediéndole dones y carismas que necesita para cumplir la misión. La vocación es gratuidad y generosidad divina. "No son ustedes los que me han elegido, soy yo quien los ha elegido y los he destinado para que den fruto y su fruto permanezca" (Jn 15,16).

Por otra parte, es fundamental considerar la respuesta al llamado, que depende totalmente de nosotros. Debe ser una respuesta consciente, libre y generosa, por ser Alguien especial quien invita a participar a colaborar en la misión de salvación. Seguirle y responderle generosamente depende de nosotros, de nuestra entrega y fidelidad humilde, porque somos colaboradores y no dueños del rebaño o de la viña. Y es el mismo Señor quien da la gracia y capacita con dones y talentos para vivir alegre,

generosa y decididamente la vocación al servicio de los demás.

Sin embargo, todo esto requiere de discernimiento continuo para hacer la Voluntad de Dios y se muestre en nuestra vida el primado de la gracia. A la pregunta que suelen hacerse a propósito los jóvenes que quieren ser sacerdotes o religiosas: "¿cómo puedo saber si tengo o no vocación?", es necesario considerar dos aspectos fundamentales:

Por una parte, hay que tener en cuenta que la vocación parte de Dios, es iniciativa divina. Es Dios quien llama a quien quiere, cuando quiere y como quiere. No se trata de un simple deseo personal o capricho, o un aferrarse a ello porque ahí me siento bien y seguro, o porque deseo que los demás me vean y me tomen en cuenta, ya que adquiero cierto prestigio ante la comunidad. Esto sería falsear la autenticidad de la vocación.

La vocación o seguimiento de Jesús, como dice la V Conferencia del CELAM de Aparecida, tiene la gran novedad de que es Cristo quien llama a vincularse con su persona a diferencia de los rabinos de Israel, que eran más bien elegidos por los discípulos (n. 131).

Por otra parte, la vocación es una "respuesta de amor al Dios vivo y verdadero que llama". Supone, por tanto, entrega, fidelidad, perseverancia, generosidad; en consecuen-



cia, no se trata de autocomplacerse o autosatisfacerse desde la comodidad o gustos personales. Hay signos externos, inclusive, que muestran si una persona tiene o no vocación. Si en el caminar vocacional, por ejemplo, a un candidato a las órdenes sagradas se le nota tendencia a la comodidad, seguramente no habrá la suficiente generosidad; o bien si hubiese una alteración constante de sus emociones, distracción permanente, entretenimiento en lo superfluo... O incluso más: poco sentido de lo sagrado o escasa vida de oración, éstos serían signos claros de que seguramente no hay vocación. De ahí que toda vocación es al mismo tiempo una conversión permanente. Es una vocación para dar la vida, para servir entregándose al Señor y a su Iglesia. En conclusión, junto con la iniciativa divina está la respuesta libre y generosa de quien es llamado.

Es necesario tener en cuenta, además, de que toda vocación es eclesial; la mediación visible es la Iglesia quien llama en nombre de Cristo a través de los pastores y de la comunidad de fieles, ayudados, por su parte, por los legítimos superiores o formadores para el caso. Es en la Iglesia y con la Iglesia donde nace y crece toda vocación, al servicio de la misma comunidad y del mundo; toda vocación está llamada a ser un testigo de Cristo el Señor. De ahí que la vocación sea siempre eclesial, es decir, junto a la dimensión personal está la dimensión comunitaria, misma que hace plena la llamada desde la comunión y para la comunión; de lo contrario, la vocación correría el riesgo del individualismo, del egoísmo, del encerramiento en los propios criterios.

Que Cristo resucitado mantenga siempre unida nuestra vida a su seguimiento alegre, humilde, firme y decidido. En efecto, la manera genuina y atractiva de promover la vocación hoy día es sólo siendo testigos del Señor alegres, generosos, fieles y humildes.

FINALIDAD DE LA PREDICACIÓN

P. Antonio Rivero, L.C.
Doctor en Teología Espiritual



La finalidad última de la predicación es sin duda conectar al oyente con Cristo, para que se encuentre con Él, transforme su vida y alcanzar la felicidad aquí y después, la salvación eterna.

Pero esta finalidad última se logra a través de cuatro finalidades concretas en la predicación, que serían mis objetivos y metas concretas:

1. **Quiero explicar** una verdad para que los oyentes la entiendan bien. Aquí el predicador echa mano de la explicación clara, ordenada y estructurada para que la inteligencia del oyente entienda. Es el discurso o charla explicativa.

a) Importancia: hoy se necesitan discursos explicativos por la ignorancia religiosa que cunde por doquier.

b) Cualidades: claridad, interés y cierta originalidad en el enfoque.

c) Esquema:

- Introducción atrayente: con alguna estadística, un ejemplo, una noticia, un hecho histórico.
- Proposición escueta que resume en dos líneas lo que se va a desarrollar después.
- Desarrollo estructurado, claro, progresivo y con ejemplos y ritmo oratorio (explicar algunos de estos puntos: importancia, definición, clases o tipos, obstáculos, medios y frutos).
- Conclusión breve que resume lo dicho y exhorta.

2. **Quiero persuadir** de una verdad para que los oyentes se decidan a escogerla. Aquí el predicador echa mano de los motivos que moverán la voluntad del oyente. Es el discurso o charla persuasiva.

a) Importancia: es el discurso o charla más importante porque el predicador busca mover la voluntad del oyente para que haga lo que le propone.

b) Cualidades: fuerza, vigor, agilidad mental, capacidad de ironía, ritmo oratorio, motivos fuertes y convincentes.

c) Esquema:

- Introducción atrayente: con estadísticas, ejemplos, noticias, hechos históricos, contrastes. Desde aquí hay que lanzar ya algunas de las objeciones que el auditorio tiene respecto a ese tema, y que después el predicador irá dando respuestas.
- Proposición: un párrafo estructurado y vigoroso, donde uno mi fin con los motivos que probaré y valoraré después. P.e. querido joven, si estudias con responsabilidad (mi fin) podrás tener un mejor porvenir y conseguirás un óptimo trabajo (primer motivo), madurarás como persona humana (segundo motivo) y ayudarás sin duda a la humanidad con el resultado de tus estudios (tercer motivo), ¿no crees?
- Desarrollo de los tres o cuatro motivos: estos motivos
 - Deben ser probados: con la Biblia, con la

historia, con la experiencia.

- Deben ser valorados, siguiendo los famosos tópicos de Aristóteles: quién, qué, cuándo, por qué, para qué, dónde, cuántas veces...

- Deben ser dichos con ritmo oratorio: contrastes, antítesis, afirmaciones contundentes, preguntas, ironía fina, diversos tonos o entonación, ritmo variado, pausas, énfasis, naturalidad.

- Conclusión o peroración: resumir brevemente el discurso. Procurar dar una frase breve y clave, a manera de consigna.

3. **Quiero demostrar** una verdad para que los oyentes se convenzan, quitándose sus prejuicios teóricos. Aquí el predicador echa mano de argumentos, silogismos para que la razón del oyente tire los muros de los prejuicios. Es el discurso o charla demostrativa.

a) Importancia: es importante este discurso porque existen prejuicios mentales y afectivos, detrás de los cuales se esconde una actitud de vida contraria a Dios y a su santa Ley que muchos no quieren cambiar.

b) Cualidades:

- Usar argumentos y silogismos fuertes.
- Con ironía.
- Con pruebas filosóficas y teológicas.

c) Esquema:

- Introducción bien firme, fuerte, decidida, planteando bien el problema existencial, filosófico o teológico.
- Proposición clara, enunciando las pruebas que después demostrará.
- Desarrollo con los silogismos ¹ bien probados y con ejemplos.
- Conclusión breve y contundente.

4. **Quiero hacer sentir** una verdad, para que los oyentes se emocionen y se sensibilicen con esa verdad. Aquí el predicador echa mano de los sentimientos para que el oyente se conmueva. Es el discurso o charla emotiva.

a) Importancia: muchas veces al hombre y a la mujer se le convence entrando por el sentimiento y el corazón, pues todos somos sensibles a las razones del corazón. Es un discurso que se emplea en determinados tiempos y circunstancias del año: Navidad, Semana Santa, bodas, cumpleaños, etc.

b) Cualidades:

- Deberá suscitar diversos sentimientos según la circunstancia: gozo o tristeza; temor o confianza; amor o desafección; atracción o aversión.

- Usar los tópicos de Aristóteles: quién, qué, cómo, por qué, para qué, dónde, cuántas veces...

• El predicador tiene que estar él mismo emocionado, si quiere emocionar al auditorio.

- Evitar palabrería de ternura barata y párrafos patéticos de oratoria pasada de moda. Hoy emociona más un hecho heroico, bien expuesto que palabras altisonantes y lagrimeos fáciles.

c) Esquema:

- Introducción sentida y emocionada.
- Proposición con el fruto espiritual e interior a conseguir.
- Desarrollo de dos o tres puntos valorados, desentrañados y visualizados.
- Conclusión sentida.

El predicador tiene que tener claro qué va a transmitir y para qué. Si no es así, en vez de ser puente entre el

¹ Recordemos aquí algunos de los tipos de silogismo estudiados en lógica:

Entimema: de general a particular, sin premisa menor. P.e. todo hombre muere, por tanto, moriré.

Sorites: cadena de silogismos que permite derivar de la primera premisa la conclusión. P.e. quien bien vive, bien duerme; quien bien duerme, no peca; quien no peca, sube al cielo; por tanto, quien bien vive, asciende al cielo.

Dilema: argumento doble que por ambas alternativas destruye al contrario. P.e. ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? – Del César. – Entonces, den al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

texto y la situación, su predicación será como una encrucijada de caminos sin indicadores de dirección.

Quien predica sin objetivo malgasta su energía y sus fuerzas, y a la larga no se ganará a sus oyentes. Pero si indica cuál es su intención y puede mostrar también caminos de cómo quiere llegar allí, la predicación recibe una claridad de objetivos y una tensión.

Si no tiene en cuenta estos objetivos, el predicador sermoneará, es decir, exigirá y amonestará, pero no predicará. Esto desanima a los oyentes, y no se ve el carácter gozoso de la Buena Nueva del Evangelio.

Este objetivo tiene que estar bien claro desde la introducción y se puede unir a lo que los clásicos llamaban “proposición”, cuando el predicador propone los puntos de ese discurso o de esa homilía.

P.e. Hoy, Solemnidad de Todos los santos, tratemos de adentrarnos en las lecturas que nos propone la liturgia para reafirmar nuestra voluntad de ser santos en nuestra vida ordinaria (mi fin y objetivo como predicador en ese día), porque está claro que podemos ser santos (I), debemos ser santos (II), pero, ¿queremos ser santos? (III) (proposición clara, progresiva y estructurada en

tres puntos).

Después de enunciar el fin u objetivo, se pueden formular los problemas, resistencias u objeciones de los oyentes en relación con esa verdad que estoy proponiendo.

P.e. Es verdad que algunos de nosotros podríamos pensar: “Esto de la santidad no es para mí, pues soy muy pecador...Es más bien para obispos, sacerdotes y religiosas...Yo no puedo ser santo en mi vida ordinaria, en mi trabajo o en mi facultad, pues tengo muchas tentaciones en el mundo”. No obstante veremos qué nos dice Dios en este día.

Después de esto, el predicador está ya preparado para su discurso u homilía, iluminando esas situaciones y problemas con la luz del Evangelio. La misión del predicador no es tanto dar una solución a un problema o situación del oyente cuanto iluminar esa situación desde el Evangelio y desde la vivencia de Jesús, ofreciendo al corazón y a la voluntad de los oyentes un abanico de posibilidades.



TESTIMONIO

ANTONIO ROSMINI: UN FILÓSOFO PARA EL SIGLO XXI

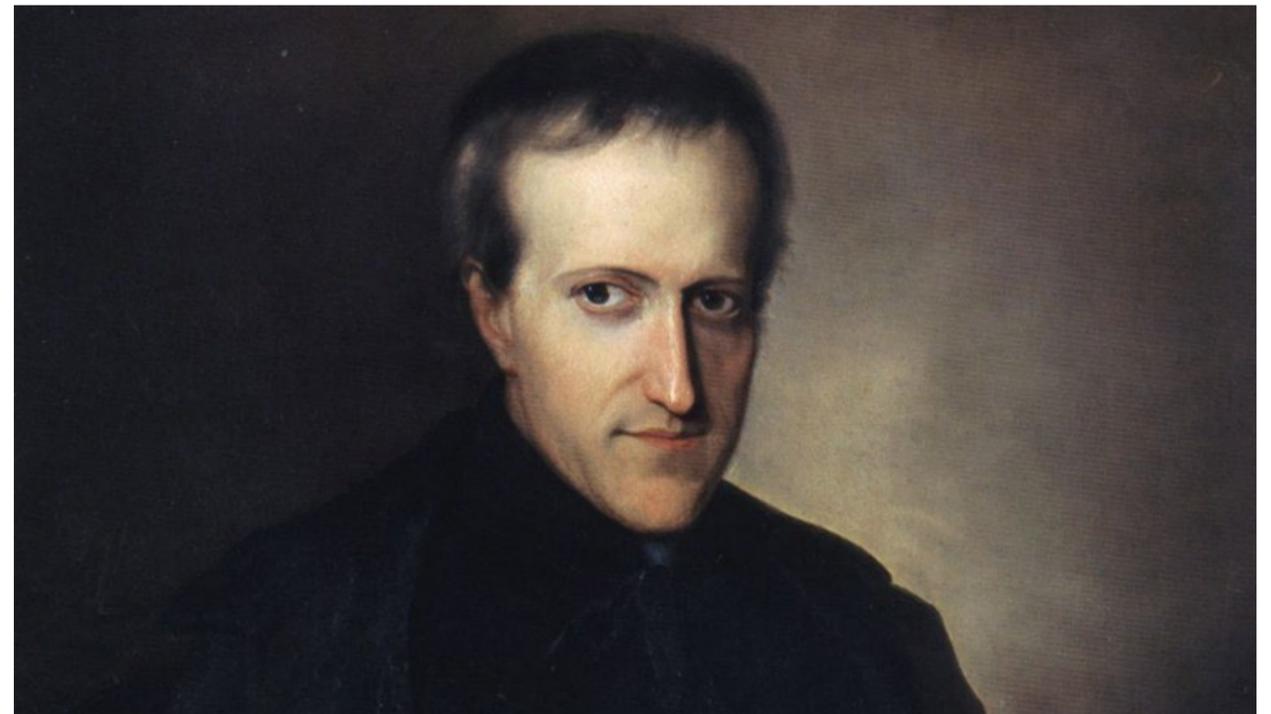
Carlos Hoevel

Pontificia Universidad Católica de Argentina

Este artículo fue tomado de la revista *Communio* (noviembre 2002)

Resumiendo, aquí valen los consejos de siempre en oratoria:

1. **Una sola idea** con su fin u objetivo bien claro: “tenemos que ser santos, cada uno en el lugar y en la misión donde Dios le ha puesto”.
2. **Desarrollada en dos o tres aspectos** que expliciten esa idea y ese objetivo: “(1) debo ser santo, por ser bautizado; (2) puedo ser santo, porque tengo todos los medios para ser santo; (3) pero, ¿realmente quiero ser santo? Aquí está lo decisivo”.
3. **Concretizada y sensibilizada** para la vida de los oyentes en su día a día: “Tú, trabajador, debes ser santo en tu trabajo de cada día haciéndolo con honestidad y alegría...Tú, estudiante, debes ser santo, si tomas en serio tus estudios para así poder ayudar a la humanidad y tener un buen porvenir...Tú, madre de familia, debes ser santa, educando a tus hijos en la ley de Dios, cuidando y sacrificándote por ellos y por tu esposo...Conocí a X persona que vivía...Si Agustín de Hipona, a pesar de sus muchos pecados, fue santo, ¿por qué yo no?”.
4. **Expresada** con convicción, imaginación, fuerza, positividad y amabilidad, empleando imágenes, contrastes, comparaciones, parábolas, cambios de voz. “Claro que tú puedes. ¿Lo intentaste alguna vez? ¿Quién te ha dicho que no puedes ser santo? Tienes tela para ser un santo de verdad, lo único que necesitas es un buen sastre, como don Bosco hizo un buen traje con la tela de santo Domingo Savio. Venga, inténtalo”.



Los grandes males que enfrenta el mundo parecen exigir de las personas, y en especial de los cristianos, un tipo de actitud diferente de la que quizás venían llevando hasta ahora. Ante el avance de las nuevas grandes guerras a escala mundial, de una globalización unidimensional, de un alucinante proceso de aplicación ilimitada de la ingeniería genética, de desórdenes económicos y de ciudades tomadas por la inseguridad, parece insinuarse otra vez una era en donde las personas tendrán que volver hacia sí mismas, a su interioridad y apelar a una audacia y un coraje especiales para poder resistir, desde la fortaleza que solamente se encuentra en el espíritu y en la fe, los embates de tan grandes males. Si bien esta actitud de espiritualidad es cada día más necesaria, existe un riesgo: la huida hacia un pseudo-espiritualismo. La realidad reclama atención y acción, la modernidad está plagada de problemas y laberintos aparentemente sin solución, pero no se puede abandonar todo a su suerte. Hay que intervenir y asu-



mir, aunque sea duro, lo que ha traído el nuevo siglo y el nuevo milenio. El desafío de la época parece ser, por lo tanto, el logro de una combinación muy difícil: espiritualidad y acción, interioridad y capacidad de asumir los problemas del tiempo presente, fe que ilumine la realidad. Si miramos el panorama de la cultura filosófica de los últimos siglos se alza, a mi juicio, una figura que sobresale claramente por haber encarado una empresa filosófica con el espíritu y el modo que servirían como modelo para nuestro tiempo. Trabajador minucioso e incansable en la tarea de reconstruir para la era moderna un entero cuerpo de filosofía de una magnitud colosal que asumiera todas las ciencias y los problemas de su tiempo y, a la vez, mente poderosa capaz de iluminar todo esto desde una mirada espiritual y filosófica a un tiempo, Antonio Rosmini (1797-1855) puede ser visto como el filósofo capaz de inspirar la nueva espiritualidad filosófica y científica que necesita el siglo XXI.

Ostracismo filosófico y rehabilitación

El primero de julio de 2001 una Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe anunciaba el fin del ostracismo filosófico de Antonio Rosmini. El Cardenal Ratzinger anunciaba oficialmente la rehabilitación del pensamiento de Rosmini[1].

En efecto, el “roveretano” -así se lo llama también a Rosmini porque nació

en Rovereto, ciudad del norte de Italia a pocos kilómetros de Trento- había sido víctima del clima difícil y confuso de la Italia del siglo XIX en el que el Papa Pío IX, atemorizado por el tenor que venían tomando las cosas en las relaciones de Roma con los anticlericales -que terminó finalmente en la salida forzada del Papa hacia Gaeta y en su encierro en el Vaticano que significó el fin del poder temporal de la Iglesia- decidió abandonar su hasta entonces tendencia de apertura a las ideas de la modernidad. En esta situación extrema, el Papa consideró prudente prescindir incluso de los consejos del sacerdote y filósofo Rosmini, quien hasta entonces había sido uno de sus colaboradores por su sabiduría y erudición incomparables, especialmente en materia de política secular y también eclesiástica. Más aún, siguiendo el consejo de un influyente grupo de jesuitas, que desde ese momento se convirtieron en el círculo de intelectuales inspiradores de éste y otros Papas, Pío IX llegó incluso a poner dos de las obras políticas de Rosmini en el índice de libros prohibidos[2]. Este hecho parece incomprensible si lo juzgamos desde nuestra época ya que en estas obras el filósofo exponía tesis de un constitucionalismo y un democratismo sumamente moderados. Sin embargo, en aque-

llas circunstancias tan extremas en las que el Papado temía correr la suerte del Antiguo Régimen, cualquier mínima apertura parecía riesgosa. La actitud de Rosmini frente a esta medida, que lo ponía bajo sospecha a los ojos de todos, fue la que lo coronó como persona y como cristiano, más allá de todo el mérito de su increíble proeza filosófica que después analizaremos. En efecto, Rosmini adoptó inmediatamente una sola y única actitud hasta el fin de su vida: callar y obedecer con total humildad. Entretanto, sus amigos más íntimos, entre los que estaban las personalidades intelectuales católicas más importantes de Italia, como es el caso del famosísimo escritor Alejandro Manzoni, lo apoyaron siempre. Incluso eminentes personalidades de otras partes de Europa, como John Henry Newman, buscaban acompañarlo y consolarlo. Pero Rosmini se retiró a su casa de Stresa, al borde del lago Maggiore, a estudiar y rezar junto a los Padres de la Congregación que había fundado[3]. En su silencio sin reproches ni reclamos parecía comprender mejor que nadie que, a pesar de todo su esfuerzo y de que sucesivos Papas lo habían alentado a llevar adelante su obra[4], el tiempo que la Providencia había pensado para que su pensamiento iluminara al mundo aún no había llegado. Aún después de su muerte, que ocurrió en Stresa en 1855, no terminaron las peripecias de su obra. Por iniciativa del mismo grupo que lo había hostigado en vida y que pareció hacer de la proscripción de su obra una cuestión personal, en 1887 fueron colocadas por decisión del Papa León XIII también dentro del Índice de doctrinas erróneas una serie de tesis de Rosmini, esta vez de carácter especialmente metafísico. Esta acusación fue de algún modo todavía más perjudicial para la obra de Rosmini que la anterior, ya



que tocaba el corazón de todo su sistema filosófico. En una suerte de trabajo de “pesca de errores” se sacaron de contexto una serie de frases que, vistas sin espíritu de comprensión de toda la obra, podían dar lugar a una interpretación ontologista de la metafísica de Rosmini. Esta interpretación, que los estudios serios sobre Rosmini han descartado luego totalmente, era el fruto de un celo excesivo que se instaló en muchas personas dentro de la Iglesia por secundar el llamado de León XIII al seguimiento de santo Tomás como maestro primero de las escuelas cristianas, lo cual muchos entendieron erróneamente como una exigencia de exclusión de cualquier otro pensador que no fuera más que un comentador del Aquinate. Sin embargo, a pesar del ostracismo al que fue llevada la obra de Rosmini en estas tan tristes circunstancias de la historia, la riqueza monumental del patrimonio intelectual que había dejado fue recogida y organizada pacientemente y en silencio –tal parece ser siempre el carisma de todo lo que provenga de Rosmini- por sus herederos, los padres rosminianos, quienes desde la muerte del roveretano dedicaron sus vidas a editar y a comentar sus obras, acercando este tesoro intelectual[5] -con la prudencia y el debido respeto a las decisiones de la Iglesia- a los laicos formados en el pensamiento filosófico capaces de ahondar en el sentido profundo de la obra. Así surgió una verdadera escuela rosminiana de filosofía que creció a ritmo lento a lo largo del siglo XIX, pero que alcanzó un alto nivel de intensidad especialmente en el siglo XX. La obra de Rosmini sufrió en el siglo XX un nuevo “accidente” que las autoridades religiosas, con sus advertencias, tuvieron quizás la prudencia de prever o tal vez, de manera no querida, el defecto de provocar. Al desalentarse el estudio de Rosmini por parte de los cristianos, su obra, evidentemente valiosa, fue a parar rápidamente a otras manos que no tardaron en intentar sacarle provecho. En



otras palabras, las posibilidades de una interpretación heterodoxa e inmanentista a partir de algunas formulaciones sacadas de contexto en la filosofía de Rosmini, fueron explotadas por la poderosa corriente del idealismo italiano, representada por Giovanni Gentile. Este último, quien, además de ser un gran filósofo y dar su apoyo al fascismo -fue ministro de educación de Mussolini-, intentó colocar a Rosmini y al filósofo también italiano y contemporáneo de éste, Gioberti, dentro de un esquema historiográfico forzado y falso, en el que ambos figuraban como los fundadores del idealismo italiano, que tenía su culminación en el actualismo puro, versión extrema del idealismo representada por el mismo Gentile. Esta interpretación idealista de Rosmini perjudicó aún más la comprensión recta de su obra hasta que la propia lógica de los hechos, tanto de la historia de la Europa de la segunda mitad del siglo XX como la evidencia abrumadora que se fue manifestando a partir de un estudio serio y profundo de la misma obra de Rosmini, comenzarían a derrumbar el muro que la Providencia quiso misteriosamente conservar alrededor del pensamiento del filósofo y que recién el año pasado ha terminado de caer.

Rosmini filósofo moderno, no modernista

La obra de Rosmini no resurge solamente por el esfuerzo de la sucesión de grandes y apasionados estudiosos que se inspiraron en ella dejando huella especialmente después de la guerra, como el caso de Michele F. Sciacca, Pietro Piovani o Augusto Del Noce. En realidad, la rehabilitación eclesiástica no viene más que a reconocer un hecho, a todas luces evidente, de la cada vez mayor fuerza de la obra de Rosmini para asumir los grandes problemas planteados por la modernidad y lograr responderlos desde una visión amplia y profunda, alimentada por la mejor tradición del pensamiento clásico griego y cristiano. De acuerdo a la interpretación que hace Sciacca[6], los problemas de la modernidad que Rosmini asume y responde pueden sintetizarse en dos. El primero es lo que llama el problema crítico. Éste es el problema expresado paradigmáticamente por Kant, pero que expresa en el fondo un cuestionamiento central propio de la mentalidad moderna. Este cuestionamiento se vincula con el hecho de que la Modernidad no puede aceptar que el acceso al conocimiento de la verdad y al orden esencial de la realidad sea sin problemas. En esto la modernidad se distingue del pensamiento medieval y el antiguo que en general no llegaron a la conciencia de esta problemática. El segundo problema es el de la subjetivi-

dad o la centralidad que adquiere el sujeto humano, ya no como un mero espectador del mundo ubicado en una esfera inamovible de la existencia, sino como un centro de espontaneidad y libertad dinámicas, en el fondo irreductible a cualquier instancia meramente objetiva. Frente a estos dos problemas, una buena parte de la Modernidad responde en la línea de la filosofía de la inmanencia, sosteniendo un criticismo antimetafísico o de una metafísica del pensar dialéctico y un subjetivismo en sus diversas formas que niega o absorbe a la vez a Dios y al hombre de forma que devengan meras manifestaciones del espíritu, la cultura o la sociedad humanas y pierdan todo rasgo de trascendencia. La respuesta a estos problemas que da Rosmini es original y profunda en más de un sentido. Por un lado, se trata de un filósofo profundamente creyente y estudioso de la tradición, tanto del pensamiento clásico como del cristiano. Sin embargo, esto no lo convierte, como ocurrió con muchos católicos en la modernidad, en un tradicionalista o anti-moderno que se refugie en alguna forma de medievalismo. Por otra parte, Rosmini tampoco adhiere a ninguna fórmula "modernista" entendida como una conciliación superficial o ecléctica entre los principios

de la filosofía cristiana clásica y una modernidad de tipo inmanentista. Por el contrario, adopta un punto de vista superador de ambas posturas. Su filosofía está basada en la premisa de que la postura del filósofo cristiano no sólo no debe ser la de rechazar los problemas planteados por la modernidad, sino que precisamente la única manera de solucionarlos es ir hasta el fondo de sus exigencias. Más aún, el error del criticismo y el subjetivismo no provienen de haberse planteado la pregunta crítica y la pregunta por el sujeto, sino justamente el hecho de no haberlas llevado hasta sus últimas consecuencias. De este modo, Rosmini propone de manera audaz radicalizar las preguntas por la crítica y por la subjetividad como formas de salida de los planteamientos inmanentistas. El criticismo y el subjetivismo son resultados no de un exceso de la crítica y de la subjetividad, sino de un defecto en la valoración de las mismas.

La idea del ser

La idea del ser como la forma a priori objetiva del espíritu humano constituye la tesis basilar de la obra monumental de Rosmini y de la cual dependen todas las demás partes de su filosofía que abarca prácticamente todos los temas desde la Metafísica hasta la Economía[7]. En la obra "Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas" (1830) Rosmini realiza la crítica más exhaustiva jamás hecha desde el campo católico a los sistemas gnoseológicos más importantes de todos los tiempos. El recorrido de esta crítica, que se inicia en Platón, pasa por Descartes y Locke -entre tantos otros-, para finalizar en Kant. Es precisamente frente a Kant cuando Rosmini toma la actitud audaz de aceptar y aún de profundizar el planteamiento del filósofo alemán, pero sin caer en el inmanentismo en que



éste desemboca. Para Kant, en efecto, nuestro conocimiento está condicionado por formas inherentes al sujeto a través de las cuales construimos el objeto de conocimiento. Estas formas a priori son trascendentales, ya que envuelven como unas redes toda nuestra percepción de la realidad. La conclusión del kantismo, que pasó a ser la de casi toda la filosofía hecha después de Kant, es que no se puede nunca ir más allá; es decir no se puede trascender la subjetividad y llegar a conocer la realidad en sí. Esta conclusión, que parece una mera veleidad filosófica, en realidad tiene consecuencias gravísimas, sobre todo en el campo metafísico, que sólo el idealismo absoluto que vino después de Kant explicitó. La consecuencia más grave en este nivel fue la de la supresión de la idea de ser y en especial la de ser particular, que fue reemplazada en el idealismo por la idea de devenir. Que el ser quede suprimido y reemplazado por el devenir significó nada menos que la liquidación lisa y llana de las ideas más básicas de la filosofía occidental, como la idea de Dios, entendido como Ser Absoluto, pero también la idea de hombre, entendido como ser substancial. Así el hombre y Dios fueron progresivamente eliminados y reemplazados por ideas genéricas como la "historia", la "naturaleza", la "sociedad", en cierto modo divinizadas como procesos inmanentes que absorbieron tanto toda trascendencia divina como cualquier acción autónoma del hombre. A pesar de que los idealistas como Kant o Hegel nunca quisieron llegar a estos resultados, sino que, por el contrario, intentaron llegar por el camino del idealismo a fundar mejor las ideas de la religión y del humanismo, prepararon sin duda el camino de otros pensadores ya más dispuestos a dejar completamente de lado estos ideales. ¿Cuál fue pues la tarea de Rosmini? El roveretano se diferencia claramente de otros filósofos cristianos al aceptar la idea de que el conocimiento de la realidad está también condicionado por un "a priori". Esto llevaría a pensar que se halla en la línea que lleva al inmanentismo o por lo menos al criticismo. Sin embargo, el camino que recorre es a la vez crítico y objetivo, no crítico y subjetivista como el de Kant. En efecto, si bien según Rosmini en nuestra mente existe una forma a priori a través de la cual nosotros conocemos la realidad, esta forma no es un producto o una creación del sujeto sino una idea, que, estando en el sujeto, a la vez lo trasciende y lo supera infinitamente: esta idea es



precisamente la que Rosmini llamó "idea del ser". De acuerdo a Rosmini, no hay nada que podamos pensar fuera de la idea del ser. Todo lo que pensamos y también todo lo que experimentamos supone esta idea[8].

Es imposible pensar nada que no esté "transido" por la idea del ser. En ese sentido se trata de una idea "a priori", es decir anterior a toda experiencia[9]. Sin embargo, a la vez que es a priori, la idea del ser es objetiva y trascendente, y no como en Kant, que es subjetiva e inmanente. En otras palabras, la idea del ser está presente en el pensar pero es causa del pensar y no su efecto[10]. Esta tesis, si bien es la respuesta original de Rosmini frente a Kant, es también el resultado de la

tarea de síntesis que hace el roveretano de varias tradiciones metafísicas y gnoseológicas, entre ellas la del propio Santo Tomás de Aquino, pero especialmente en la línea de la tradición del agustinismo moderno presente en filósofos como Campanella, Malebranche y Gerdil. Desde esta síntesis, que formula por primera vez en el "Nuevo Ensayo", pero que profundiza mucho más en obras posteriores, especialmente en su gran obra metafísica de la "Teosofía", publicada póstumamente, Rosmini da vuelta al giro copernicano de Kant, reinstalando a la filosofía occidental en la filosofía del ser, pero superando, desde sus mismos planteamientos, el problema crítico. En efecto, el sujeto ilumina la experiencia pero no para reducirla a sus propios cánones inmanentes,

sino para hacerla participar de la idea objetiva y trascendente del ser que se halla en su interior. Así, el camino gnoseológico y metafísico rosminiano es, usando la expresión de Sciacca, el de la interioridad, pero de una interioridad objetiva que implica, por lo tanto, trascendencia.

Ser ideal, ser moral, ser real

La tesis de la idea del ser se halla en Rosmini fuertemente vinculada a su triple distinción de tres formas del ser: ser ideal, ser moral y ser real. El ser ideal o idea del ser es innato a la inteligencia humana, pero no es creado por ella, sino que está insertado en el espíritu del hombre por el Creador. La gran discusión en torno a la acusación de ontologismo de Rosmini gira precisamente en torno a la naturaleza de la idea del ser y su relación con Dios. Sin embargo, Rosmini siempre aclaró que la idea del ser, intuita en forma permanente por la mente humana y que es constitutiva del hombre y trascendente a la vez, no es Dios. El estudio de Dios lo trata Rosmini en la parte de la "Teosofía" que estudia al ser infinito; en tanto que el estudio del ser en general, que no es lo mismo que el estudio de Dios, lo trata en la ontología. Así la idea del ser implica el ser en cuanto indeterminado, en cuanto posible, es decir privado de todo contenido par-

ticuliar. Esta idea del ser es por tanto infinita ya que implica todo el ser posible, pero no es Dios sino una idea sui generis que media entre la mente humana y el ser divino. El ser ideal no es Dios, pero viene de Dios; por decirlo de otra manera, es el aspecto de inteligibilidad infinita del ser participado por Dios en la mente humana. Por lo demás, cuando el intelecto intuye esta idea aplicándola a la experiencia sensible, ésta se particulariza hasta alcanzar al ser real. Este último constituye el mundo de los seres determinados a la luz del ser ideal (lo cual no significa de ningún modo determinados a la luz de la subjetividad humana, como ya hemos aclarado). El ser real es para Rosmini el ámbito de la determinación y la actualización, el ámbito de las cosas, que sólo es propiamente a la luz del ser ideal, ya que el ser real es básicamente particular y subjetivo y sólo alcanza una objetividad en relación al ser ideal. Así, la concepción que Rosmini tiene de la naturaleza y del mundo en general es teocéntrica y antropocéntrica a la vez. Es cierto que la luz del ser ideal viene de Dios y no del hombre, pero el medio que Dios elige para reflejar su luz es la idea del ser que sólo está en el hombre. Así, el mundo de las cosas, de la naturaleza y de la realidad en general, permanece ligado, para Rosmini, a la mediación de la interioridad del hombre. Aquí entra en jue-

go, pues, la antropología y la moral del roveretano. En efecto, Rosmini, escribe varias obras de Antropológicas y de Éticas, de las cuales las más importantes son dos: la "Antropología en servicio de la moral" (1838) y los "Principios de ciencia moral" (1831). En la primera, Rosmini muestra cómo el hombre es un compuesto en el que se encuentran dos mundos: el ser ideal, intuito por la mente humana, y el ser real, sentido por dicha mente a la luz del ser ideal (sentimiento fundamental). La existencia humana es pues una síntesis espiritual y vital, la cual, mediante un movimiento constante de descenso y ascenso que parte desde la intuición confusa del ser en su indeterminación e infinitud ideal, va reencontrándolo y encarnándolo –el ser ideal– en la limitación y determinación de los seres finitos reales. Rosmini desarrolla desde esta perspectiva una Antropología de gran riqueza, en la que describe el proceso de la existencia humana que incluye todos los aspectos: instintivos, afectivos e intelectivos del hombre. Pero en este proceso vital de descenso y ascenso el hombre no sólo descubre al mundo de los seres finitos reales a la luz de la idea innata del ser, sino que también va descubriendo progresivamente ya no la idea del ser en su infinitud posible sino al Ser infinito real, es decir a Dios. La propia dinámica del espíritu en relación tanto con el ser ideal como con los seres reales finitos lleva a la necesidad de la existencia del Ser Real Infinito.





Ahora bien, esta dinámica de la existencia humana que se realiza entre el ser ideal y el ser real constituye para Rosmini también otra forma o aspecto del ser que debe ser distinguido, y que para él es el “ser moral”. En efecto, si bien la idea del ser es innata a la mente del hombre, y también, por el sentimiento fundamental el hombre está inserto en el dinamismo del ser real, la relación que se establece entre las dos formas del ser en el hombre es una relación voluntaria y libre, y por lo tanto moral. En este punto el roveretano es sumamente cuidadoso, especialmente por los dos adversarios con los que se enfrenta en este punto. El primer adversario es el idealismo, especialmente hegeliano. Según Rosmini, el hegelianismo identifica el ser ideal con el ser real, y destruye a un tiempo la posibilidad de llegar a la existencia de Dios como causa necesaria del ser ideal y también al sujeto humano, su libertad y su moralidad. En efecto, si el ser ideal y el ser real se identifican, entonces no tienen sentido ni la idea de un Ser Trascendente ni la idea del hombre entendido como ser finito dotado de libertad, por cuya mediación se realice o no el bien o el mal. En cambio, para Rosmini, la mediación entre el ser ideal y el ser real, por la que es posible tanto la perfección de las cosas (artes y técnicas) como la perfección del mismo hombre, no es un proceso necesario, sino que está en manos de la libertad de cada persona. Por otra parte, en segundo lugar, el otro adversario de Ros-

mini en este punto es el utilitarismo y el subjetivismo, que reduce la moral a un proceso puramente subjetivo y descarta toda iluminación desde una instancia objetiva. Para Rosmini, la ética o moral se da en la medida en que el hombre va reconociendo y eligiendo amar los valores objetivos en el orden de lo real a la luz de la idea del ser, que es fuente de objetividad, de valor y de obligación.

La Política, el Derecho y la Economía

Un gran mérito de Rosmini ha sido llevar toda esta riqueza de su pensamiento filosófico al corazón de los modernos problemas de la política, el derecho y la economía. Sobre estas cuestiones tiene varios grandes tratados contenidos especialmente en su “Filosofía de la Política” (1837) y en su “Filosofía del Derecho” (1845), además de múltiples obras en donde discute sobre temas económicos y políticos válidos no sólo para su tiempo sino también para el nuestro. Rosmini fue un estudioso profundo de la filosofía y la ciencia política, conocedor de todos los autores clásicos y modernos desde Aristóteles a Locke y desde Rousseau a los socialistas utópicos, que asume y critica a la vez para elaborar su propia síntesis, no sólo teórica sino también práctica -recordemos que Rosmini participó activamente en la alta política durante la época del *Risorgimento italiano*-, que constituye un legado inapreciable de filosofía cristiana de la política

moderna. En el campo económico, Rosmini fue también un estudioso exhaustivo, conocedor profundo no sólo de los problemas éticos o filosóficos de la economía, sino también de sus problemas específicos y técnicos, dialogando en sus obras con todos los más grandes economistas como Smith, Say o Sismondi, todo lo cual da como resultado una filosofía de la economía de enorme valor para la discusión sobre los límites y el sentido de la economía, especialmente en nuestra época. La intuición esencial de la filosofía social de Rosmini es una prolongación de los motivos que animan a toda su filosofía. Para el roveretano, el gran problema de la política y de la sociedad modernas está en lo que podríamos llamar su extrinsecismo. Este concepto denota la idea que existe en la modernidad de intentar desarrollar los medios externos sin contemplar los fines. En la terminología rosminiana: despliegue del ser real no iluminado por la mediación interior y moral del hombre iluminada por la idea del ser. En otras palabras, para Rosmini el crecimiento de la ciudad exterior significa poco si no crece a la vez la ciudad interior. Por eso, si bien la política y la economía tienen como fin el perfeccionar los medios para el desarrollo de la sociedad, no pueden permanecer nunca cerradas a

la ética. Sin embargo, esto no lleva a Rosmini a elaborar un tipo de política o economía moralistas. Por el contrario, es un partidario de un desarrollo hasta cierto punto propio y de una autonomía relativa de estas esferas, pero establece también los términos de una relación intrínseca entre ellas y la moral. El mensaje esencial de Rosmini en filosofía social es hoy más vigente que nunca, al colocar a la libertad personal, a la virtud y al derecho como centro de la vida política y económica.

La Teología

La Teología de Rosmini es la culminación de su obra y está contenida en sus tratados metafísicos como la "Teosofía" o en los específicamente teológicos y espirituales, pero también en otra serie de escritos que denotan la encarnación que también esta parte de su pensamiento tenía para el roveretano, en su objetivo de hacer una filosofía cristiana desde los problemas del hombre moderno. Así, Rosmini elabora una serie de tratados en los que la meditación teológica viene a iluminar el centro de la problemática moderna. Por mencionar sólo algunos pocos está la "Antropología sobrenatural" (publicada póstuma), en la que el filósofo mira los temas teológicos desde su moderna y profunda visión del hombre y en continuidad

con su obras de antropología y de psicología filosóficas; también puede mencionarse su célebre "Teodicea" (1845), estudiada profundamente por Pietro Piovani quien demostró cómo Rosmini intentó mostrar el modo en que la Providencia sigue hablando en la historia aún a través del lenguaje de la economía y el conflicto social; también cabe mencionar, por último, su célebre obra las "Cinco llagas de la Santa Iglesia" (1848), en la que, con una modernidad que se adelantó más de cien años al Concilio Vaticano II, Rosmini hace una profunda meditación sobre la Iglesia a la luz tanto de la tradición como de los desafíos del mundo moderno.

Conclusión

La obra de Rosmini es objeto, desde hace años, del interés y la dedicación de innumerables estudiosos en todo el mundo. Sin embargo, como decíamos al principio, su rehabilitación completa por parte de la Iglesia, llevada a cabo precisamente a comienzos del siglo XXI, en que la modernidad parece haber perdido el rumbo, tanto por el escepticismo espiritual y cultural reinantes como por la falta de justicia en la práctica concreta de la acción de personas, instituciones y gobiernos, parece un signo de la Providencia para nuestro tiempo. El estudio y la profundización de una obra filosófica elaborada no sólo desde una gran audacia y valentía, como sos-



tiene la misma Nota de rehabilitación de Rosmini por parte de la Congregación de la Doctrina de la Fe*, sino también con los mejores recursos intelectuales y desde una profunda espiritualidad cristiana y una sensibilidad histórica modernas, constituye pues, a nuestro juicio, una tarea urgente

Anexo:

**Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati.*

1. El Magisterio de la Iglesia, que tiene el deber de promover y custodiar la doctrina de la fe y preservarla de las recurrentes asechanzas procedentes de algunas corrientes de pensamiento y de determinadas praxis, en repetidas ocasiones se interesó durante el siglo XIX por los resultados del trabajo intelectual del sacerdote Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), poniendo en el Índice dos de sus obras en 1849, absolviendo ("*dimittendo*") después del examen, con decreto doctrinal de la Sagrada Congregación del Índice, las *Opera omnia* en 1854 y, sucesivamente, condenando en 1887 cuarenta proposiciones, tomadas principalmente de obras póstumas y de otras obras editadas en vida, con el decreto doctrinal denominado *Post obitum*, de la Sagrada Congregación del Santo Oficio (Denz 3201-3241).

2. Una lectura aproximativa y superficial de estas diferentes intervenciones podría llevar a pensar en una contradicción intrínseca y objetiva por parte del Magisterio al interpretar los contenidos del pensamiento rosminiano y al valorarlos frente al pueblo de Dios. Sin embargo, una lectura atenta no sólo de los textos, sino también del contexto y de la situación en que fueron promulgados, ayuda a captar, aunque sea en su necesario desarrollo, una consideración al mismo tiempo vigilante y coherente, orientada siempre y de cualquier modo a la custodia de la fe católica, y decidida a no permitir sus interpretaciones equívocas o reductivas. En esa misma línea se sitúa esta Nota sobre el valor doctrinal de dichos decretos.

3. El decreto de 1854, con el que fueron absueltas (“*dimesse*”) las obras de Rosmini, atestigua el reconocimiento de la ortodoxia de su pensamiento y de sus intenciones declaradas, cuando, respondiendo a la inclusión en el Índice de sus dos obras en 1849, escribió al beato Pío IX: “En todo quiero apoyarme en la autoridad de la Iglesia, y quiero que todo el mundo sepa que me adhiero a esta única autoridad” (1). Sin embargo, el decreto mismo no implicaba que el Magis-

terio adoptara el sistema de pensamiento rosminiano como instrumento filosófico-teológico de mediación de la doctrina cristiana y tampoco pretendía expresar ninguna opinión sobre el valor especulativo y teórico de las posiciones del autor.

4. Las vicisitudes sucesivas a la muerte de Rosmini exigieron un distanciamiento de su sistema de pensamiento y, particularmente, de algunas afirmaciones del mismo. Es necesario iluminar ante todo los principales factores de orden histórico-cultural que influyeron en ese distanciamiento, que culminó con la condena de las “cuarenta proposiciones” del decreto *Post obitum* en 1887. Un primer factor se refiere al proyecto de renovación de los estudios eclesiásticos promovido por la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, en la línea de la fidelidad al pensamiento de santo Tomás de Aquino. La necesidad que sintió el Magisterio pontificio de proporcionar un instrumento filosófico y teórico, localizado en el tomismo, capaz de garantizar la unidad de los estudios eclesiásticos, sobre todo en la formación de los sacerdotes en los seminarios y en las facultades teológicas, contra el peligro del eclecticismo filosófico, puso las premisas para un juicio negativo con respecto a una posición filosófica y especulativa como la rosminiana, que por su lenguaje y por su aparato con-

ceptual resultaba diversa de la elaboración filosófica y teológica de santo Tomás de Aquino. Un segundo factor que conviene tener presente es que las proposiciones condenadas están tomadas en su mayor parte de obras póstumas del autor, cuya publicación carece de aparato crítico capaz de explicar el sentido preciso de las expresiones y de los conceptos utilizados en ellas. Eso favoreció una interpretación en sentido heterodoxo del pensamiento rosminiano, entre otras causas debido a la dificultad objetiva de interpretar sus categorías, sobre todo si se leían desde la perspectiva neotomista.

5. Además de estos factores determinados por la contingencia histórico-cultural y eclesial del tiempo, es preciso reconocer que en el sistema rosminiano se encuentran conceptos y expresiones a veces ambiguas y equívocas, que exigen una interpretación atenta y que sólo se pueden esclarecer a la luz del contexto más general de la obra del autor. La ambigüedad, la equivocidad y la difícil comprensión de algunas expresiones y categorías presentes en las proposiciones condenadas explican, entre otras, las interpretaciones en clave idealista, ontologista y subjetivista, que dieron pensadores no católicos, contra las cuales el decreto *Post obitum* pone objetivamente en guardia. El respeto a la verdad histórica exige, además, que se subraye y confirme el importante papel que desempeñó el decreto de condena de las “cuarenta proposiciones”, por cuanto no sólo expresó las preocupaciones reales del Magisterio contra interpretaciones erróneas y equívocas del pensamiento rosminiano, en contraste con la fe católica, sino también previó lo que de hecho aconteció en la aceptación del rosminianismo en los sectores intelectuales de la cultura filosófica laicista, marcada tanto por el idealismo trascendental como por el idealismo lógico y ontológico. La coherencia profunda del juicio del Magisterio en sus diversas interpretaciones en esta materia queda de manifiesto por el hecho de que el mismo decreto doctrinal *Post obitum* no se refiere al juicio sobre la negación formal de verdades de fe por parte del autor, sino más bien al hecho de que el sistema filosófico-teológico de Rosmini se consideraba insuficiente e inadecuado para custodiar y exponer algunas verdades de la doctrina católica, aun reconocidas y confesadas por el autor mismo.

6. Por otra parte, se debe reconocer que una difundida literatura científica, seria y rigurosa, sobre el pensamiento de Antonio Rosmini, expresada en el campo católico por teólogos y filósofos pertenecientes a varias escuelas de pensamiento, ha demostrado que esas interpretaciones contrarias a la fe y a la doctrina católica no corresponden en realidad a la auténtica posición de Rosmini.

7. La Congregación para la doctrina de la fe, después de un profundo examen de los dos decretos doctrinales promulgados en el siglo XIX y teniendo en cuenta los resultados obtenidos por la historiografía y la investigación científica y teórica de los últimos decenios, ha llegado a la siguiente conclusión:

Actualmente se pueden considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales que llevaron a la promulgación del decreto *Post obitum* de condena de las “cuarenta proposiciones” tomadas de las obras de Antonio Rosmini. Y eso se debe a que el sentido de las proposiciones, como las entendió y condenó el mismo decreto, no corresponde en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras. Con todo, queda abierta al debate teórico la cuestión del valor mayor o menor del sistema rosminiano mismo, de su consistencia especulativa y de las teorías o hipótesis filosóficas y teológicas expresadas en él.

Al mismo tiempo, el decreto *Post obitum* conserva su validez objetiva en relación con el dictado de las proposiciones condenadas, para quien las lee, fuera del contexto del pensamiento rosminiano, desde una perspectiva idealista, ontologista y con un significado contrario a la fe y a la doctrina católica.

8. Por lo demás, la misma carta encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, a la vez que incluye a Rosmini entre los pensadores más recientes en los que se lleva a cabo un fecundo encuentro entre saber filosófico y palabra de Dios, añade que con esta indicación no se quiere “avaluar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe” (2).

9. Es preciso afirmar, asimismo, que la empresa especulativa e intelectual

de Antonio Rosmini, caracterizada por una gran audacia y valentía, aunque en cierto modo pudiera considerarse una peligrosa osadía, especialmente en algunas formulaciones, con el propósito de ofrecer nuevas oportunidades a la doctrina católica en relación con los desafíos del pensamiento moderno, se desarrolló en un horizonte ascético y espiritual, reconocido incluso por sus más encarnizados adversarios, y encontró expresión en las obras que acompañaron la fundación del Instituto de la Caridad y la de las Hermanas de la Divina Providencia.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la audiencia del 8 de junio de 2001, concedida al infrascrito cardenal prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, aprobó esta Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati, decidida en la sesión ordinaria, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la doctrina de la fe, 1 de julio de 2001

+ Cardenal Joseph Ratzinger
Prefecto

+ Tarcisio Bertone, s.d.b. Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

Notas

(1) Antonio Rosmini, Carta al Papa Pío IX, en: Epistolario completo, Casale Monferrato, tip. Pane 1892, vol. X, 541 (carta 6341).

(2) Carta encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*, 74: AAS 91 (1999) 62.

[1] 1 Reproducimos la Nota referida al final de este artículo.

[2] Se trataba de las obras “Constitución según la justicia social” y “Las cinco llagas de la Santa Iglesia”. Especialmente la segunda, escrita en 1832 y publicada en el conflictivo año de 1848, hoy es considerada un anticipo casi profético de las ideas del Concilio Vaticano II. El carácter definitivamente circunstancial de esta prohibición lo muestra el levantamiento de la misma en 1854.

[3] Rosmini fundó el Instituto de la Caridad, Congregación religiosa de los Padres rosminianos, en 1828. También dio nueva regla religiosa a las Hermanas de la Providencia. La constitución de ambas congregaciones está contenida en las Constituciones del Instituto de la Caridad, inspiradas en toda la tradición religiosa católica, especialmente San Agustín, San Ignacio de Loyola y San Francisco de Sa-

les. Asimismo escribió Rosmini las “Máximas de perfección cristiana” (1830), que inspiraron e inspiran aún a todos los religiosos rosminianos. Para más datos sobre la vida y la obra de Rosmini, ver Muratore, Umberto, Antonio Rosmini. Vida y pensamiento, BAC, Madrid, 1998.

[4] En efecto, Pío VIII le había dicho: “Es voluntad de Dios que se ocupe usted en escribir libros: ésta es su vocación. La Iglesia tiene gran necesidad de escritores en nuestro tiempo: digo de escritores sólidos, que son hoy muy escasos. Para influir útilmente en los hombres, no hay otro camino que el de convencerlos con la razón, y por medio de ella conducirles a la religión. No lo dude, podrá servir mejor al prójimo ocupándose en escribir, que no realizando una obra del sagrado ministerio” (citado en Muratore, Umberto, op. cit., pgs. 85/86). Por lo demás, como hemos visto, Rosmini no sólo escribió una obra de casi 90 tomos (sin contar lo inédito), sino que ejerció -y de manera sobresaliente -su oficio de sacerdote.

[5] El Centro Internacional de Estudios Rosminianos situado en Stresa, Italia, en la misma casa en que vivió gran parte de su vida y finalmente murió Rosmini, alberga la biblioteca de estudios rosminianos más importante del mundo. El Centro, dirigido actualmente por el Padre Umberto Muratore, realiza desde hace años innumerables tareas para la transmisión y difusión tanto de la obra de Rosmini como de los estudios sobre el roveretano. Últimamente, además de la Edición Crítica de las obras de Rosmini, el Centro ha editado una obra valiosísima para los estudiosos realizada por el esfuerzo de más de 40 años de estudio de la obra de Rosmini realizado por Cirillo Bergamaschi, director de la biblioteca del Centro. La obra de Bergamaschi titulada *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, Citta Nuova Edizioni Rosminiane, Roma, 2001, tiene cuatro tomos e incluye los términos más importantes usados por Rosmini a lo largo de su vastísima enciclopedia filosófica, lo cual permite un acceso relativamente rápido a los textos más importantes de su obra.

[6] 6 Cfr. Sciacca. Michele Federico, “*L’interiorità oggettiva*”, Opere Complete, Vol 1. Marzorati, Milano, 1957.

[7] En una de las calles de la ciudad de Rovereto, llamada “Contrada de la terra”, se lee la siguiente inscripción pintada en una loza sobre una pared: “*Percorrendo questa via Rosmini, pensoso, concepiva l’ idea dell’essere, base del suo alto sistema filosofico*” (Caminando por esta calle Rosmini, pensativo, concibió la idea del ser, base de su alto sistema filosófico). Una filósofa roveretana actual me hizo el comentario de que en realidad tiene que haber habido un error al usar el verbo “*concepire*” (concebir) en aquella inscripción, ya que este verbo da la idea de una idea “concebida” por la propia mente cuando en realidad se trata de una idea objetiva y trascendente a la mente, y por tanto más bien

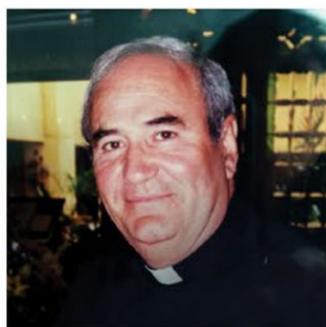
“intuida” por ésta. Por lo demás, es sintomático el contraste de esta poderosa metafísica rosminiana con la perplejidad y el escepticismo que manifiesta la cultura contemporánea en un graffiti improvisado por alguien justo enfrente de la citada inscripción histórica. Decía el graffiti, ya seguramente objeto de los intentos de ser borrado por el esmerado servicio de limpieza de Rovereto: “*La vita m’ interroga, io m’escuso*” (La vida me interroga, yo me excuso de responder).

[8] “*Che cosa mi fa conoscere l’idea della pietra? Un essere, ma non qualunque essere, bensì quello che ha le determinazioni della pietra. Che cosa mi fa conoscere l’idea dell’albero? Un essere colla sopraggiunta della determinazione dell’albero. Che cosa mi fa conoscere l’idea dell’animale? Ancora un essere, ma determinato coi caratteri dell’animale. Che cosa mi fa conoscere l’idea dell’uomo? Sempre un essere, ma coi caratteri e colle determinazioni che sono propri dell’uomo. Dunque l’essere si trova in tutte le idee, e ogni determinazione non è altro che la stessa idea dell’essere vestita e limitata da certe determinazioni. Tutte le idee, adunque, hanno un fondo uguale, hanno un elemento comune, che è l’essere ideale o possibile.*” Antonio Rosmini, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, Anónima Romana Editoriale, Roma, 1934, “Sezione Quinta: Teoria dell’ origine delle idee”.

[9] “*Questa idea non può venire dalla sensazione o da’ sentimenti, non solo perché le sensazioni sono reali, particolari e contingenti, quando quell’idea porge allo spirito la notizia dell’ente possibile, universale e necessario nella sua possibilità; ma ben anche perché le sensazioni e i sentimenti non somministrano allo spirito altro che le determinazioni dell’idea dell’essere, le quali la limitano e la restringono.*” Antonio Rosmini, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, Anónima Romana Editoriale, Roma, 1934, “Sezione Quinta: Teoria dell’ origine delle idee”.

[10] “*Queste operazioni dell’intendimento humano non sono possibili se non presupposta l’idea dell’essere, che è il mezzo, l’istrumento, la condizione del medesimo(...). Quindi senza l’idea dell’essere lo spirito humano non farebbe più alcuna operazione razionale, resterebbe privo della facoltà di pensare e d’intendere, il che è quanto dire cesserebbe dall’essere intelligente(...)*” (Ibid.).

“Pedro ¿me amas? ¿Señor, tú sabes que te amo!”



IMPARTIDO POR
P. Roberto González L.C.

Nacido el 24 de agosto 1940 en Guadalajara

Licenciado en filosofía y en Teología por la Univ. Gregoriana de Roma.

Doctor en Teología Moral y Bioética por la Universidad Reina de los Apóstoles de Roma.

Profesor de Teología Moral General y Especial y de Bioética en la Facultad de Teología y de Bioética de la Universidad Reina de los Apóstoles de Roma.

Profesor de Bioética por 4 años en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Nepi en Viterbo-Italia.

Párroco de la Iglesia de Sta. María Goretti y de San Francisco de Asís en la Diócesis suburbicaria de Porto Santa Rufina por 14 años.

Responsable del Archivo del Dicasterio de los Obispos en la Ciudad del Vaticano por 16 años bajo la Prefectura de los Cardenales Gaetano Con-falonieri, Sebastiano Baggio y Bernardin Gantin.

Ejercicios espirituales desde el corazón.



**Del lunes 15 al viernes 19
de Octubre de 2018**

Centro de Retiro Santa María de la Cascada en Amecameca

Costo: \$3,300.00 en habitación individual

Llevar Estola, alba, liturgia de las horas

Registro: 13:00 hrs. del lunes

Los ejercicios concluyen después de la comida del Viernes.

INFORMES E INSCRIPCIONES:

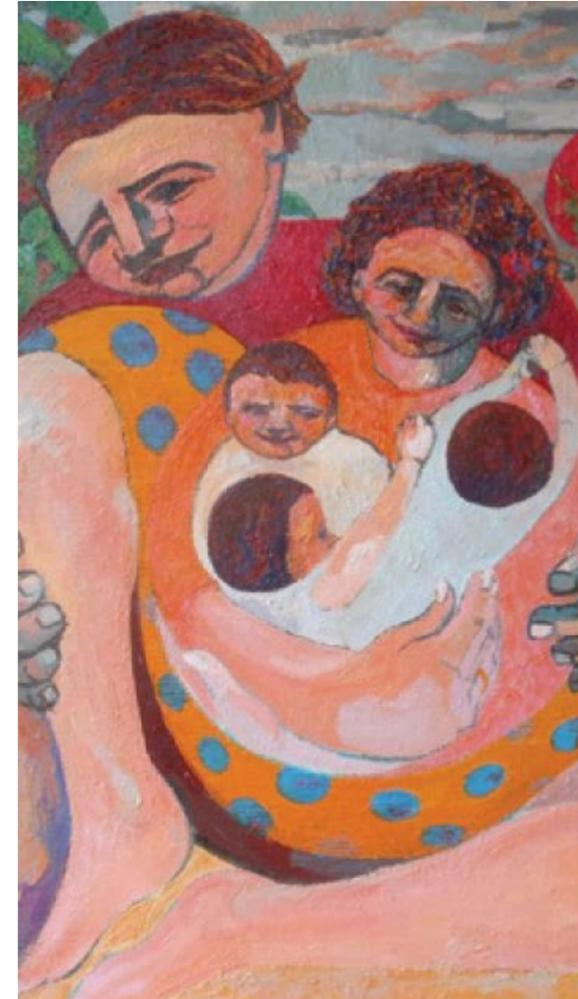
Gabriela Sordo
Asistente General y Coordinadora
de Programas Nacionales
Centro Sacerdotal Logos



Tel.: (55) 55 20 54 11
(55) 55 20 55 85
Cel.: (55) 17 29 86 70



logos@caesc.com



PONTIFICIO INSTITUTO TEOLÓGICO
JUAN PABLO II
PARA LAS CIENCIAS
DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA
SECCIÓN MEXICANA

Educación y Acompañamiento para el **amor**

Perspectivas antropológica, pedagógica, psicológica y teológica

**Del 16 al 20
de julio de 2018**

UNIVERSIDAD ANÁHUAC
MÉXICO

Campus Norte

INFORMES E INSCRIPCIONES:

Gabriela Sordo
Asistente General y Coordinadora
de Programas Nacionales
Centro Sacerdotal Logos

Tel.: (55) 55 20 54 11
(55) 55 20 55 85
Cel.: (55) 17 29 86 70

logos@caesc.com



Dirigido a:

Sacerdotes, laicos, agentes de pastoral matrimonial y familiar, educadores e interesados en el tema.

Impartido por:

Especialistas del Pontificio Instituto Juan Pablo II para la Familia y otros ponentes invitados.



Anáhuac



Acueducto Río Hondo #218
Col. Lomas Virreyes México, DF. C.P. 11000
Tels: (55) 5520.5411 / (55) 5520.5585
www.centrologos.org