



Sacerdos

Revista de comunión sacerdotal, caridad pastoral y formación permanente.

• ENERO, FEBRERO, MARZO | 2022

#144

“La formación de la conciencia”

† Mons. José Rafael Palma Capetillo

“Retos de la Bioética”

P. Fernando Pascual, L.C.

“Literatura Patristica en torno al sacerdocio”

P. César Romero Galán

“El fundamento de la libertad de conciencia en el derecho en la Iglesia”

P. Roberto Aspe, L.C.



P. Alfonso López Muñoz, L.C.
Director Editorial Revista
SACERDOS

Estimados hermanos en el sacerdocio de Cristo:

Con gusto les saludamos al inicio de este Año Nuevo 2022, en el que todo indica que seguiremos teniendo retos especiales ante la situación del mundo a nivel salubridad, y, por ende, también en lo que dice a problemas de índole socio-económica, pero también, y, debido a las circunstancias hodierna, de manera especial en el campo psicológico y anímico, todo lo cual también tiene sus repercusiones en el ámbito netamente espiritual, ya que el hombre es un todo integral: cuerpo, alma y espíritu, para decirlo con la antropología agustiniana. Mas es precisamente en estos tiempos difíciles en los que la Providencia Divina nos llama a colaborar con Cristo y con Su Iglesia para seguir llevando al mundo Su mensaje redentor. Y es que, en efecto, El Evangelio tiene las claves de respuesta –o mejor: es la respuesta- a todos los problemas del hombre, a todos los problemas del mundo; también a los que hoy nos afligen. “¿A quién iremos? ¡Sólo Tú tienes palabras de Vida Eterna!”, respondió Pedro ante la pregunta-reto de Jesús a sus más cercanos, los apóstoles, sobre si ellos también querían irse, si ellos también pensaban dejarlo, como esos muchos otros que ante la ‘dureza de sus palabras’ –en concreto ante la verdad exigente y desafiante de la Eucaristía, es decir de la presencia real de Cristo mismo bajo la apariencia de las especies eucarísticas-.

Así, ante el panorama provocador del mundo de hoy, un mundo que instiga e incita hacia la desconfianza en Dios, cuando no al reclamo, o de plano a la indiferencia ante Él, Cristo nos pregunta una vez más: “¿También ustedes quieren irse?”. Que son tiempos complicados y difíciles, tiempos especialmente dolorosos y sufridos estos los nuestros, lo sabemos bien y de sobra. Mas lo importante es la respuesta que demos –que damos, de hecho, cada día- al Señor. Sin duda, en este sentido, después de Jesucristo mismo, un testimonio radical, enorme y radiante lo tenemos en el Gran Apóstol de Jesucristo, el gran san Pablo, el cual pareciera que entre más dura era la batalla y la lucha contra eso que él llamaba “las potencias” del mal, más se sentía fuerte y decidido a dar la cara; es más, de hecho, se sentía, con Dios de su parte, de alguna manera omnipotente: “Todo lo puedo en aquel que me da la fuerza” (Flp 4, 32), que me hace fuerte. En efecto, dirá Pablo, “nuestra lucha no es contra sangre y carne, sino contra los principados, las potestades, contra los poderes de este mundo de tinieblas, contra las fuerzas espirituales de maldad en las regiones celestes” (Ef 6, 12). no se trata de ponernos, por así decirlo, ‘apocalípticos’; pero está claro que las fuerzas del mal están especialmente desatadas. Y no nos referimos ni exclusivamente ni sobre todo a los sufrimientos y desastres que ha traído consigo la pandemia actual. No; pandemias vienen, pandemias van, como lo demuestra la historia de la Humanidad. Lo ‘apocalíptico’ de nuestros días lo constituyen sobre todo los ataques netamente diabólicos –la maldad de la que es capaz el hombre no es suficiente para explicar la rabia desmedida actual del mal- contra el hombre: contra la persona humana, contra el matrimonio, contra la auténtica familia..., todo lo cual no es sino ir contra el mismo Dios, contra Jesucristo y contra Su Iglesia. Por eso, el Apóstol, ante la fuerza del poderío del maligno, nos pide “tomar la armadura de Dios” (Cf. Ef 6, 13); es decir, armarnos de fe, esperanza y caridad, las virtudes teologales, así

EDITORIAL

como de las cardinales y de los dones del Espíritu Santo.

Y en orden a tal revestimiento, de cara a tal fortalecimiento en las virtudes y los dones en este momento de suprema instancia en el mundo y en la Iglesia, nuestra revista *Sacerdos* sigue buscando ofrecer a los sacerdotes artículos que sirvan como medios para tal fin. En esta edición del año que venimos de estrenar, en lo que dice a la dimensión humana presentamos varios temas: la formación de la conciencia, las virtudes humanas en el sacerdote y su relación con el apostolado, la soledad positiva como medio de fecundidad, así como la formación en el aspecto comunitario, que es también parte de la 'formación permanente' del presbítero.

En el apartado de la formación específicamente espiritual, ofrecemos tres artículos, mismos que versan sobre la obra de la Gracia Divina en nuestras almas, la importancia de la dirección espiritual en nuestra vida de presbítero, y la relación que existe entre la vertiente de contemplación que ha de tener nuestra vida y la alegría que de ella dimana.

En el campo de la formación intelectual, los tres trabajos que incluimos giran en torno a la libertad de conciencia en el Derecho Canónico y al sacerdocio en los Padres de la Iglesia, y el otro trabajo aborda la crítica que en su día hiciera Joseph Ratzinger a Karl Rahner, teólogo cuya influencia perdura en la Iglesia.

Por lo que respecta al aspecto pastoral de nuestra formación permanente, un escrito presenta el pensamiento de san Juan Pablo II en relación a la educación cristiana; el otro hace ver cómo la consideración del aborto como un 'asesinato' no es una creencia, sino una realidad. En ese sentido, como tema de actualidad, un tercer trabajo nos brinda una panorámica de los retos que la actualidad pone a la Bioética personalista.

Finalmente, cerramos con una homilía que valora un testimonio luminoso de un hermano sacerdote que murió a causa de Covid-19 en enero del año pasado.

Esperando le pueda ser de utilidad formativa y de motivación este número de nuestra revista, nos despedimos de ustedes, hermanos sacerdotes, pidiendo a Dios que les siga concediendo las gracias y la fuerza espiritual necesarias para el cumplimiento de su misión para el bien de la Iglesia y la salvación de las almas.

Suyos en Cristo y en Su Iglesia,

Equipo del Centro Sacerdotal Logos

ÍNDICE



DIMENSIÓN HUMANA

- "La formación de la conciencia"** 9
†Mons. José Rafael Palma Capetillo
- "Las virtudes humanas y el apostolado del sacerdote"** 20
P. Luis Alfonso Orozco, L.C.
- "Un fuerte llamado a la soledad"** 24
P. Francisco Ontiveros Gutiérrez



ASPECTO COMUNITARIO

- "La formación comunitaria y permanente en la vida del presbítero"** 27
P. Dionicio Ramírez Cruz



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

- "El Despliegue De La Experiencia Espiritual En La Persona. 'Las maravillas de la Gracia Divina'"** 30
P. Ignacio Andereggen
- "La dirección espiritual a modo de resumen"** 41
P. Antonio Rivero, L.C.
- "La contemplación y la alegría en el sacerdocio"** 55
P. Adrián Lozano Guajardo



DIMENSIÓN INTELECTUAL

- "El fundamento de la libertad de conciencia en el derecho en la Iglesia"** 60
P. Roberto Aspe, L.C.
- "Literatura Patrística en torno al sacerdocio"** 76
P. César Romero Galán

**Utiliza nuestro Índice interactivo para navegar dentro de la revista.*

ÍNDICE

"La crítica esencial, profunda, rotunda y definitiva de Joseph Ratzinger a Karl Rahner" 86

P. Alfonso López Muñoz, L.C.



DIMENSIÓN PASTORAL

"Lineamientos para la educación cristiana desde el magisterio de san Juan Pablo II" 109

P. Luis Madrazo, L.C.

"¿Es una creencia considerar el aborto un asesinato?" 126

P. José Juan Sánchez Jácome



ACTUALIDAD

"Retos de la Bioética" 128

P. Fernando Pascual, L.C.



TESTIMONIO

"Homilía durante la misa de comunidad por el eterno descanso del P. Joseph Southwood, L.C. con su familia y la familia del Regnum Christi" 144

P. Alfonso López Muñoz, L.C.

**Utiliza nuestro Índice interactivo para navegar dentro de la revista.*

**Utiliza nuestro Índice interactivo para navegar dentro de la revista.*

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

Consejo editorial: †S.E. Mons. Rogelio Cabrera López / Arzobispo de Mty. / Presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, †S.E. Mons. Jaime Calderón Calderón / Obispo de Tapachula, †S.E. Mons. José Rafael Palma Capetillo / Obispo Auxiliar de Xalapa, †S.E. Mons. Carlos Enrique Samaniego López, Obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de México, †S.E. Mons. Eduardo Muñoz / Obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de Guadalajara, P. Ignacio Andereggen, P. Salvador Valadez Fuentes, P. Jaime Rivas, P. Octavio Pérez Ramírez, P. Marcelino Monroy, P. Javier Jaramillo, P. Eduardo Godínez, PP. Fernando Pascual, Antonio Rivero y Alex Yeoung, LL.CC.

Coordinación gráfica: Lic. Hugo Toro Monjaraz

Coordinación Editorial: Gabriela Sordo

Imágenes: www.cathopic.com, www.pexels.com

*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.



• PROGRAMAS NACIONALES
2022



Si lo que buscas es un espacio de silencio, oración y reflexión, estos son tus:

Ejercicios Espirituales para sacerdotes

“Sacerdote: Imita lo que tratas”

FECHA:
del 9 al 13 de mayo

Impartido por:
P. Roberto González, L.C.

Centro de Retiros Santa María de la Cascada en Amecameca

Costo:
\$4,000.00 en habitación individual.

Registro:
13:00 hrs. del lunes

*Llevar Estola, Alba, Liturgia de las horas y Biblia. Los Ejercicios concluyen hasta después de la comida del viernes



Contacto:
Gabriela Sordo
Asistente General y Coordinadora de Programas Nacionales
Mail: logos@caesc.com
Tel. 55 55 20 54 11 / 5585 Celular 5517298670
Acueducto Río Hondo 218,
Lomas de Virreyes C.P. 11000, CdMx.

Síguenos:
Centro Sacerdotal Logos  
www.centrologos.org



• PROGRAMAS INTERNACIONALES
2022



El curso quiere ser una ayuda para profundizar en la realidad del ministro del exorcismo en sus aplicaciones teóricas y prácticas, así como también una ayuda para los Arzobispos y Obispos en la preparación de los sacerdotes que serán llamado a este ministerio, y así como los laicos que los asisten.

Curso de exorcismo

FECHA:

Del 16 al 21 de
Mayo 2022

Lugar:

Roma, Italia

Costo:

450€

*si requiere
traducción 300€
adicionales

Contacto:

Adriana Bellon

Coordinadora de Programas Internacionales

Mail: logosinter@redmision.org

Tels. 55 55 20 54 11 / 5585 **Celular** 5528605693

Acueducto Río Honda 218,

Lomas de Virreyes C. P. 11000, CdMx.

Síguenos:

Centro Sacerdotal Logos 

www.centrologos.org



La formación de la conciencia



† José Rafael Palma Capetillo
Obispo Auxiliar de Xalapa

1. DESCRIPCIÓN DE LA CONCIENCIA

1.1 La conciencia en el lenguaje popular

La palabra conciencia se deriva del latín *cum scientia* (la conciencia o conocimiento debido) que, a su vez, es traducción literal del griego *συνείδησις* *synéidesis*; este término significó primeramente ser testigo, confidente o cómplice con otro de una misma cosa. En la literatura griega, la conciencia aparece como una especie de *genio* que persigue a los criminales. Parcialmente, se ha entendido como *remordimiento*. En la edad media y principios de la moderna la palabra conciencia ha significado exclusivamente la conciencia en sentido ético o moral. El concepto de conciencia psicológica (o de inconsciente) se ha desarrollado desde el siglo XVII.

Hay otras expresiones populares como: *Gusanillo interior*, personaje del tribunal, apuntador (como en el teatro), la lucha entre la incitación del maligno y el consejo del ángel. De algún modo, muchas de estas expresiones se siguen repitiendo, aunque no todas tienen el mismo significado ni precisión.

1.2 Significado de la conciencia en la Sagrada Escritura

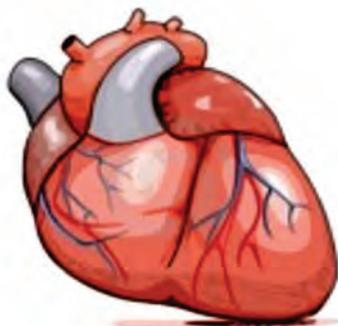
En la Biblia y en la literatura cristiana la conciencia se presenta, según algunos, como una *mirada* de Dios, y, según otros, como la voz de Dios. Acerca de estas expresiones, haremos una valoración de su influjo en la teología actual. La Sagrada Escritura



considera la conciencia siempre asociada del ser humano integral; de modo que la conciencia no es una de tantas facultades de la persona humana, sino se refiere a una característica fundamental de su realidad, que es su interioridad, la cual se complementa con su exterioridad. La Biblia no descompone al individuo humano en partes separadas, sino lo considera en su conjunto (*"carne y huesos"*, *"cuerpo y espíritu"*). De hecho, sobre todo de la conciencia, sólo se puede hablar de tal visión de conjunto, ya que en ella se revela al ser humano en su totalidad, y precisamente ante el Dios vivo.

A. La conciencia en el antiguo testamento

Aunque no hay en el antiguo testamento un término específico para indicar la conciencia, sin embargo pueden encontrarse notablemente los *fenómenos descriptivos* de la *interioridad humana*¹.



Dios habla a la conciencia de cada creatura humana. La Sagrada Escritura, desde el antiguo testamento, pone el testimonio de la buena conciencia y los remordimientos de la mala en relación con el conocimiento de Dios. De acuerdo al antiguo testamento, la conciencia es siempre "conciencia ante Dios". El ser humano se encuentra en presencia de Dios, que es el único santo y fuente permanente de santidad, y con esta luz sobrenatural adquiere el conocimiento de haber actuado rectamente y bien, o incorrectamente y mal. La conciencia en acción es indicada con expresiones que designan a todo el hombre en su dimensión interior. El "espíritu", el "alma", el "interior", el "corazón", amonestan al ser humano y claman hacia Dios, quien escudriña "el corazón y las entrañas"².

Los libros del antiguo testamento presentan magistralmente la mala conciencia en nuestros primeros padres después del pecado (Gn 3,7-11), en el fratricida Caín (cf Gn 4,10-12), en David³. Los ángeles aparecen como mensajeros de Dios. También los profetas interpelan a la comunidad como instrumentos de la voz de Dios. En los libros sapienciales encontramos una referencia general a la conciencia mala y sus

remordimientos y demás complicaciones: "Huye el impío, sin que nadie lo persiga; mas el justo se mantiene a pie firme como un león, sin asustarse de nada" (Prov 28, 1). El libro de Job presenta el "corazón" (o conciencia) como testigo de la recta moralidad, que concede paz interior y paciencia⁴: "Mi corazón no me condena" (Job 27,6).

Llamado a la alianza con Dios, más aún, constituido existencialmente por ella, el ser humano –de acuerdo al antiguo testamento– está en continua escucha de la divina palabra; palabra dirigida a él, que lo penetra en lo más profundo, lo acerca y lo hace consciente del significado de todas sus actividades. Como lo dice el salmo: "Dentro del corazón conservo tu palabra, para no pecar contra ti" (Sal 119,11). La exigencia moral brota esencialmente de ese encuentro entre la palabra de Dios y la escucha atenta del hombre, y todo juicio de moralidad es como el fruto de la vital percepción de los valores que ese encuentro pone en movimiento.

En el antiguo testamento se emplea a menudo la expresión "corazón" para referirse a la conciencia; como por ejemplo en las referencias a David en el libro de Samuel: "Después de haber hecho el censo del pueblo, le remordió a David el corazón y dijo a Yahwéh: He cometido un grande pecado"⁵. El "corazón" es la interioridad constitutiva del ser humano, donde la palabra de Dios llega como un juicio (cf Gn 3,8). Desde el antiguo testamento, la Biblia nos presenta la conciencia como algo ineludible; aunque se reconoce el fenómeno de las conciencias sordas e insensibles⁶. Con profunda sorpresa considera el salmista la aparente tranquilidad del malvado, quien llega a exclamar neciamente en su 'corazón': "¡No hay Dios!" (Sal 52). El "corazón nuevo" es un don de Dios a todo el pueblo de Israel; el individuo

¹ Cf *Diccionario Enciclopédico de teología moral*, 99 (artículo acerca de la CONCIENCIA, por Ambrogio VALSECCHI).

² Cf Bernhard HÄRING, *La ley de Cristo I*, 192-193.

³ Cf Karl HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana*, 164. Véase también: B. HÄRING, *La Ley de Cristo I*, 192 (cf 2Sam 12,13; Sal 50,5).

⁴ Cf Urbano SANCHEZ GARCIA, *La opción del cristiano I*, 216.

⁵ 2Sam 24,10; cf 1Re 2,24; Eclo 37,13.

⁶ Cf Bernhard HÄRING, *La ley de Cristo I*, 193.



humano no está en primer plano, sino la comunidad y los consentimientos salvíficos constituyen su historia⁷.

B) La conciencia en el nuevo testamento

Los evangelios se mantienen en la línea del antiguo testamento, en cuanto no utilizan una única expresión o término para indicar la conciencia. La conciencia está insertada en la esfera más íntima del ser humano, y es designada frecuentemente con los términos griegos: πνεύμα, *pneuma* (espíritu), y καρδιά, *kardía* (corazón). Al igual que el antiguo testamento, los evangelios conocen sobre todo el hecho de la mala conciencia después de la mala acción⁸, por ejemplo: En el hijo pródigo (cf Lc 15,11-31); en Judas Iscariote (cf Mt 27,4); y en Pedro, después de la negación del maestro (cf Mc 14,72: El canto del gallo).

Los evangelios utilizan repetidas veces la referencia al corazón para significar la conciencia⁹. De acuerdo al mensaje evangélico, el corazón del ser humano es el lugar donde se hace intrínseca la voluntad de Dios; es el centro de la vida moral. De modo que



el juicio de nuestra conducta es interior, ya que es elaborado por el corazón. También puede hacerse cómplice de la iniquidad. Así los evangelios delinean la exigencia de una continua "conversión del corazón" (es decir, de una educación de la conciencia, que se realice bajo la "mirada de Dios", es decir, en la presencia del Señor). Los evangelios presentan con insistencia las características del corazón del ser humano nuevo¹⁰: Del que salen las buenas intenciones y acciones (cf Mt 12, 34; 18,35); y se señala también que la conciencia se organiza en torno a una ley interior (cf Mt 25, 10-20; Jn 3,20-21), pero puede convertir la luz en oscuridad (cf Mt 6,23; Lc 11,33). En los discursos de Jesús no aparece tampoco la voz "conciencia", sino igualmente y a menudo la expresión "corazón"¹¹. El apóstol Juan afirma que nuestro corazón nos tranquiliza o nos acusa, de acuerdo a nuestra conducta (cf Jn 3,19).

Por otra parte, el apóstol Pablo ha designado la conciencia con un nombre particular, ha sacado a la luz la importancia de la responsable decisión de la conciencia moral y ha analizado la relación entre conciencia individual y comunitaria. Pablo es el primero que usa la palabra griega συνείδησις, *synéidesis* en la literatura cristiana. Con ella designa a la conciencia moral y otros movimientos vitales de lo íntimo del hombre. Sin embargo, equivale exactamente al término hebreo LEB' (corazón), ya usado desde el antiguo testamento. En los escritos paulinos, la conciencia tiene el papel que la precedente reflexión bíblica asignaba al corazón. Es la expresión íntima y personal de cada creatura humana. El apóstol Pablo hace una triple clasificación de la conciencia: buena, mala o débil¹², refiriéndose esta última a los que se dejan influenciar.

Para Pablo la efusión del Espíritu Santo purifica

⁷Cf *Diccionario Enciclopédico de teología moral*, 99-100.

⁸Cf Karl HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana*, 164.

⁹*Diccionario enciclopédico de teología moral*, 100.

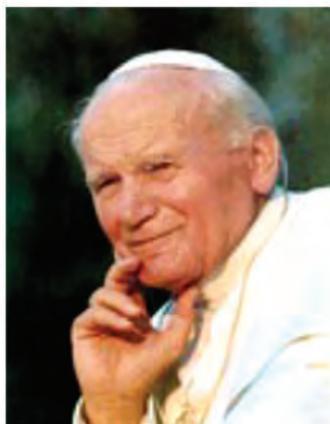
¹⁰Urbano SÁNCHEZ GARCÍA, *La opción del cristiano I*, 216.

¹¹Cf Karl HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana*, 165-166.

¹²Cf 2Tim 1,3; 1Tit 1,15-16; 1Cor 8,7.

¹³Cf Rm 1,28; 1Cor 11,28, Gal 6,4.

¹⁴Cf Rm 14,3-21; 1Cor 8,9-13.



y fortalece el juicio moral en su búsqueda de la voluntad de Dios, la cual aparece en el corazón¹³. En los escritos del apóstol de las naciones la conciencia dice también relación con la comunidad. Al respecto, son comunes los contrastes de las decisiones del prójimo con las de la propia conciencia. Y la recomendación de que los dictámenes de la conciencia no sean motivo de escándalo para el prójimo¹⁴.

1.3 La conciencia, a partir del Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II se refiere explícitamente a la conciencia y cómo los textos bíblicos ponen de relieve la relación de la conciencia con Dios: *“La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del ser humano, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella”*¹⁵. Las expresiones del Vaticano II reavivan, actualizan e impulsan la visión bíblica acerca de la conciencia, sobre todo en la referencia al corazón y al interior, que Dios conoce y cada uno puede reconocer. En efecto, el individuo humano tiene la capacidad de detenerse, retirarse y analizar su vida con la ayuda de la conciencia, en la cual Dios le habla

constantemente y lo compromete ante los demás. La voz de Dios resuena en lo más íntimo del ser humano y lo induce a una aceptación creativa y responsable de todo lo que él le encomienda¹⁶. La conciencia es como un *“termómetro”*¹⁷ para medir el estado de gracia o pecaminosidad.

Al respecto, san Buenaventura afirma que la conciencia es *“como un heraldo de Dios y su mensajero, y lo que dice no lo manda por sí mismo, sino como venido de Dios. Por eso la conciencia tiene la fuerza de obligar”*¹⁸. La conciencia suele ser el único testigo. Pero, en realidad, este diálogo del individuo humano consigo mismo es el diálogo del ser humano con Dios. En realidad, por la conciencia, Dios es el primer testigo. Todo buen razonamiento ha de estar iluminado por la sabiduría que viene de Dios¹⁹.

1.4 La conciencia como juicio práctico

La conciencia moral se ha descrito como el juicio práctico sobre la moralidad de las cosas que hemos hecho o vamos a hacer. De acuerdo a esta descripción, la conciencia no es legislador (es decir, no hace la norma), sino que es *juez*, y, como tal, debe informarse de la ley y aprender a interpretarla y aplicarla. En efecto, la conciencia pone al hombre como *único testigo* de su fidelidad o infidelidad a la ley, es decir, de su esencial rectitud o maldad moral. *“Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce su propia respuesta a la voz de la conciencia”*²⁰.

“Este íntimo diálogo del ser humano consigo mismo es, en realidad, el diálogo del ser humano con Dios,

¹⁵CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 16.

¹⁶Cf JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 55.

¹⁷JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 18.

¹⁸San BUENAVENTURA, *II Libro de Sentencias*.

¹⁹Cf *Veritatis splendor*, 57-59.

²⁰*Veritatis splendor*, 57.



autor de la ley. La conciencia –dice san Buenaventura– es como un *heraldo* de Dios y su mensajero, y lo que dice no lo manda por sí misma, sino que lo manda como venido de Dios, igual que un heraldo proclama el edicto de un rey. Y de ello deriva el hecho de que la conciencia tiene la fuerza de obligar. La conciencia moral no encierra al ser humano en una soledad infranqueable e impenetrable, sino que la abre a la llamada, a la voz de Dios. En esto reside todo el misterio y dignidad de la conciencia moral: En ser el lugar, el espacio santo donde Dios habla al ser humano²¹.

Con admiración recordamos la valoración del Papa Juan Pablo II: *“Un vivo sentido de responsabilidad debe guiarnos al tratar las cosas sagradas, que no son propiedad nuestra, como es el caso de los sacramentos, o que tienen derecho a no ser dejadas en las incertidumbres o confusión, como es el caso de las conciencias. Cosas sagradas son unas y otras – los sacramentos y las conciencias-, y exigen por parte nuestra ser servidas en la verdad”*²².

2. LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL

2.1 La formación de la conciencia, tarea de toda la vida

Una conciencia bien formada es capaz de formular sus juicios según la razón, conforme al bien verdadero inspirado por la sabiduría del Creador. La educación de la conciencia es una tarea de toda la vida. Desde los primeros años, despierta al niño al conocimiento y la práctica de la ley interior, reconocida por la conciencia moral. La educación de la conciencia garantiza la libertad y engendra la paz del corazón²³. La formación o educación de la conciencia es algo tan dinámico – debido a la evolución del mundo y del ser humano –, que siempre necesita continuarse y profundizarse. Siempre tenemos que estar abiertos a la continua formación de la conciencia.

Jesús alude a los peligros de la deformación de la conciencia, como cuando advierte: *“La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!”* (Mt 6,22-23). En estas palabras de Jesús encontramos una llamada a formar la conciencia, hacerla objeto de continua conversión, a la luz de la verdad y en el camino del bien²⁴.

2.2 Recursos para la formación de la conciencia

Existen muchas maneras de ir formando la conciencia, sobre todo “asistidos por los dones del Espíritu Santo, ayudados por el testimonio o los consejos de otros y guiados por la enseñanza autorizada de la

²¹JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 58; san BUENAVENTURA, II *Libro de Sentencias*, dist 39, a 1, q 3; JUAN PABLO II, Audiencia general, 17 agosto 1983.

²²JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 33.

²³Cf CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1983-1784.

²⁴Cf JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 63-64.



Iglesia”²⁵. Vamos ahora a reflexionar acerca de algunos medios que cada uno debe procurar para sí y para su comunidad, en vistas a la formación de la conciencia.

A) La palabra de Dios en la formación de la conciencia

“En la formación de la conciencia, la palabra de Dios es la luz en nuestro caminar; es preciso que la asimilemos en la fe y en la oración y la pongamos en práctica”²⁶.

En el contexto del evangelio de Juan, que se refiere a la palabra eterna que existía desde el principio, que se hizo carne y habitó entre nosotros (cf Jn 1,1-14), recordamos lo que dice la Sagrada Escritura de sí misma como palabra de Dios y en conexión e identificación con la persona de Jesús: *“Ciertamente, la palabra de Dios es viva y eficaz, y más tajante que espada de doble filo. Penetra hasta las fronteras entre el alma y el espíritu, hasta las junturas y médulas; y escruta los sentimientos y pensamientos del corazón. No hay para ella creatura invisible: todo está desnudo y patente a los ojos de aquel al que debemos de dar cuenta”* (Hb 4,12-13). La carta a los Hebreos hace notar que la palabra de Dios descubre eficazmente *“los pensamientos e intenciones del corazón”*. Esta intimidad del corazón se refiere a la conciencia, a la cual se dirige siempre la palabra de Dios. Se declara que *“todo está desnudo y patente a los ojos de Dios”*, porque, en efecto, la mirada de Dios se dirige tanto a lo externo como a lo interno del individuo humano, ya que al Señor tiene que rendir cuentas de todo.

Hay diversos recursos muy conocidos para

el examen cotidiano o periódico de la conciencia²⁷. Sin embargo, hay que subrayar la conveniencia del modo más propio y excelente hacer una revisión de la conciencia con la guía de la palabra de Dios, sobre todo de los textos del nuevo testamento. *“Conviene preparar la recepción del nuevo sacramento de la penitencia mediante un examen de conciencia hecho a la luz de la palabra de Dios. Los textos más adaptados a este respecto se encuentran en la catequesis moral de los evangelios y las cartas de los apóstoles: Sermón de la montaña y enseñanzas apostólicas”*²⁸.

B) El magisterio de la Iglesia al servicio de la conciencia

Los cristianos tienen en la Iglesia y en su magisterio una gran ayuda para la formación de la conciencia. La Iglesia enseña que: *“Los cristianos, al formar su conciencia, deben atender con diligencia a la doctrina cierta y sagrada de la Iglesia, pues, por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es maestra de la verdad, y su misión es enseñar auténticamente la verdad que es Cristo, y, al mismo tiempo, declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana”*²⁹.

“La autoridad de la Iglesia, que se pronuncia sobre las cuestiones morales, no menoscaba de ningún modo la libertad de conciencia de los cristianos; no sólo porque la libertad de la conciencia no es nunca libertad ‘con respecto a’ la verdad, pero siempre y sólo ‘en’ la verdad, sino también porque el magisterio no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, aunque manifiesta las verdades que ya debería poseer, desarrollándolas a partir del acto originario de la fe. La

²⁵CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1785.

²⁶CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1785.

²⁷Los recursos más comunes que se han sostenido para el examen de la conciencia, ya sea personal o comunitario, son: Un análisis de los diez mandamientos, o más generalmente, de los deberes para con Dios y con el prójimo: confrontación de virtudes y vicios; revisión de experiencias considerando lugares, personas, horario, etcétera.

²⁸CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1454. Cf Rm 12,15; 1Cor 12-13; Gál 5; Ef 4-6.

²⁹CONCILIO VATICANO II, Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 14.



Iglesia se pone siempre y sólo al servicio de la conciencia ayudándola a no ser zarandeada aquí y allá por cualquier viento de doctrina según el engaño de los hombres (cf Ef 4, 14), a no desviarse de la verdad sobre el bien del ser humano, sino a alcanzar con seguridad especialmente en las cuestiones más difíciles, la verdad y a mantenerse en ella³⁰. El magisterio de la Iglesia y el servicio pastoral de los obispos y los sacerdotes –de acuerdo a su valor jerárquico y carismático– son los instrumentos más eficaces y directos para ir formando una conciencia madura. Propiamente la labor de un ministro de la Iglesia es colaborar en la formación de la conciencia lo cual tiene que realizar tanto a nivel personal como comunitario. También es labor del magisterio de la Iglesia motivar hacia la búsqueda de la luz y la gracia necesaria para responder a Cristo, quien nos habla continuamente al recinto más íntimo del corazón a través de sus maestros auténticos.

C) Educación en la prudencia³¹

“Una educación prudente enseña la virtud; preserva y sana del miedo, del egoísmo y del orgullo, de los insanos sentimientos de culpabilidad y de los movimientos de complacencia, nacidos de la debilidad y de las faltas humanas³². La prudencia, como virtud, equivale a rectitud, pureza de intención, bondad, sensatez, claridad de criterios, juzgar “atinadamente” señalando el “justo medio” para alcanzar un fin determinado. La prudencia consiste en dejar de actuar y callar cuando es preciso, y también intervenir y comprometerse ante las necesidades que surjan y exijan la pronta participación³³.”

Según Aristóteles, la expresión griega φρόνησις

(frónesis)³⁴ se refiere a una virtud intelectual, que equivale a la sabiduría práctica, la cual implica: conocer las causas y ordenar principios y conclusiones, para alcanzar la verdad y realizar el bien. Santo Tomás de Aquino afirma que “la luz de los principios universales ilumina la situación particular³⁵”. La prudencia busca y lleva a cabo las acciones que sirven como medios adecuados para llegar al fin. No se dirige directamente a los fines, sino a los caminos para llegar al fin. Por tanto, la prudencia como virtud no se contenta con que el fin sea recto, sino que exige que también los medios sean los correctos.

Guiada por la prudencia, la conciencia bien formada reconoce los signos de los tiempos; percibe las situaciones de emergencia moral y pone frente a ellas el testimonio de la propia vida. Posee la valentía suficiente para alzar una protesta profética, y es capaz de ofrecer por ello los sacrificios que sean necesarios, sin excluir el de la propia vida³⁶.

D) Otros recursos para formar la conciencia³⁷

- Invocar al Espíritu Santo
- Estudiar la doctrina moral católica
- Reflexionar siempre antes de actuar
- Vida de oración y participación en los sacramentos, especialmente la confesión
- Pedir ayuda y consejo al sacerdote, a alguna persona consagrada o a un laico bien formado

³⁰JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 64.

³¹Algunas indicaciones sobre la prudencia en el obrar del ser humano pueden verse en: B. HÄRING, *La ley de Cristo I*, 237-249.

³²CATECISMO de la IGLESIA CATOLICA, 1784.

³³Cf Austin FAGOTHEY, *Ética, teoría y aplicación*.

³⁴Frónesis, palabra griega que se suele traducir como: Prudencia, buen juicio, sensatez, cordura e incluso sabiduría.

³⁵Tomás de AQUINO, *Suma teológica*, II-II q. 47, a 3.

³⁶Cf Klaus DEMMER, *Introducción a la teología moral*, 43.

³⁷Cf CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1783-1785.



- Sinceridad, llamar las cosas por su nombre, no ocultar nada que dañe o confunda
- Obrar siempre de cara a Dios
- Disponibilidad para volver a empezar
- Formar hábitos de buen comportamiento

3) REGLAS PARA EL DICTAMEN DE CONCIENCIA

En todos los casos son aplicables algunas reglas, tales como:

- Nunca está permitido hacer el mal para obtener un bien.
- La regla de oro (basada en la Biblia): *“Todo cuanto quieran ustedes que les hagan los demás, háganlo también ustedes”*³⁸.
- La caridad debe actuar siempre con respeto hacia el prójimo y hacia su conciencia: *“Pecando así contra sus hermanos, hiriendo su conciencia, pecan ustedes contra Cristo”* (1Cor 8,12). *“Lo bueno es no hacer cosa que sea para tu hermano ocasión de caída, tropiezo o debilidad”* (Rm 14, 21).

Reglas fundamentales de la conciencia

La prudencia de juicio nos señala la obligación de seguir las decisiones de la conciencia, que han de tomarse de acuerdo a las reglas fundamentales que hay que conocer y aplicar adecuadamente. Aunque estas reglas subrayan la elaboración del juicio de conciencia, no hay que perder de vista el proceso completo de la conciencia, el cual conduce a la interiorización y visión integradora.

³⁸Mt 7,12; cf Lc 6,31; Tb 4,15.

³⁹Cf Mt 26,41; Mt 25,1-13; 1Tes 5,6; 1Pe 5,8.



Estas reglas son orientaciones, es decir, criterios válidos para el juicio de conciencia, no son normas y esquemas rígidos, sino guía para las decisiones y opciones humanas. Además, la conciencia cuenta con la voz de Dios como regla de oro y también lo que la razón, el sabio consejo y el buen ejemplo lo ofrecen constantemente. Ante los peligros y tropiezos la conciencia hace al ser humano tomar una actitud vigilante³⁹, teniendo presente la llamada de Dios a una vida virtuosa, camino de la santidad para la Iglesia, en el mundo de hoy.

A) Hay que obedecer siempre a una conciencia cierta

(Sea verdadera o errónea): Una conciencia cierta y recta da la ley moral aplicada por el individuo a su propio acto. Por tanto, una conciencia cierta y recta siempre debe obedecerse. Por otra parte, sabemos que la conciencia errónea ordinariamente puede corregirse, pero no cuando es invenciblemente errónea. El ser humano está obligado a seguir una conciencia cierta e invenciblemente errónea, porque se basa en una certeza de la conciencia que juzga con los elementos de juicio que tiene.



B) Nunca se debe actuar con conciencia dudosa

El que actúa con una conciencia dudosa está dispuesto a hacer algo, viole o no viole la ley. Tal desprecio a la ley indica mala voluntad; y si el acto resulta bueno objetivamente, es sólo de manera accidental. Por tanto, nunca es lícito actuar con una conciencia dudosa.

¿Cómo resolver las dudas de conciencia?

- a. **Método directo:** Se trata de resolver en primer lugar la duda teórica sobre la realidad del caso en sí, cuando sea posible. Se debe emplear la consulta o investigación para salir de la duda.
- b. **Método indirecto:** Si el método directo no es posible o no da resultado, se debe salir de la duda, por lo menos prácticamente. La duda práctica se puede resolver empleando uno de los principios reflejos, como son:

1. Hay que elegir la conducta moral más segura

Esto se aplica cuando hay un fin que se debe obtener, ciertamente hasta donde uno pueda y cuando la duda sólo es tocante a los medios. Por ejemplo: un médico no puede emplear una medicina dudosa cuando tiene una segura. Esta regla se aplica en cualquier caso de peligro.

2. Una ley dudosa no obliga en conciencia

Este principio se aplica únicamente cuando se duda si una ley existe o si tal ley se aplica en este caso o no. Ejemplo: ¿Estará prohibido cazar aquí?

3. Hay que obrar buscando siempre lo mejor posible

Hay que actuar siempre de acuerdo al fin e intencionalidad, a los medios, a los efectos, a las circunstancias e historicidad. Por tanto, no tiene validez el equívoco adagio: "Ante dos males, hay que escoger el mal menor", puesto que efectivamente la conciencia permite al hombre realizar lo mejor posible y exige evitar siempre el mal, aunque sea menor.

APLICACIONES

De acuerdo a las expresiones bíblicas y las que nos presenta recientemente el Concilio Vaticano II, la conciencia indica la capacidad del individuo humano de echar una mirada sobre sí mismo, descubrir mejor la presencia o ausencia de Dios en su vida y aprende a valorar su trato con el prójimo. Se trata, pues, de la interioridad del hombre, que a veces se manifiesta en la capacidad de silencio, de reflexión, de recogimiento, de examen de su vida y, de manera particular, al confrontarse personalmente con Dios. Como es fácil constatar en la experiencia de cada día, el ser humano puede interiorizar sus mismas experiencias y todavía más interiorizarse, es decir, autoevaluarse ante Dios, ante los demás y ante sí mismo.

Los seres humanos –por el ritmo de vida que lleva cada uno y la sensibilidad humana, que se estimula constantemente en la relación con el mundo y con los demás– viven a veces como exteriorizados, es decir, volcados hacia afuera de sí, absorbidos por el qué hacer. Y no tienen siquiera tiempo para pensar, ni para revisar su actuación diaria, ni interrogarse qué es lo conveniente respecto a sus actitudes sobresalientes. Sin embargo, ordinariamente el ser humano es capaz de hacer frecuentemente un alto en su actividad diaria para reflexionar, revisar más detenidamente sus proyectos y compromisos, y, sobre todo, fomentar en su persona una coherencia de vida.



Tenemos que responder, pues, a la llamada de Dios, quien nos habla desde el interior de nuestro corazón e ilumina, con su gracia y amor, nuestras prácticas externas. Cuando el Concilio Vaticano II se refiere a la constitución del individuo humano, resalta la superioridad de éste sobre el universo material, precisamente por la conciencia que Dios le ha dado. En este contexto, la conciencia equivale a esa profunda interioridad: *“Por su interioridad, el ser humano es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retoma cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda escrutador de los corazones⁴⁰ y donde personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino⁴¹”*.

Al comprender mejor el valor de la vida interior y de este recinto más íntimo que es la conciencia, podremos apreciar más y cultivar algunas manifestaciones del fenómeno de la conciencia como son, entre otras: El examen de conciencia frecuente, que lleva a la superación humana y espiritual; el auténtico remordimiento, que busca afrontar los problemas y solucionarlos; y la aceptación de las culpas, por las faltas que uno ha cometido, en vistas a la pronta superación, con todos los pasos que conducen de nuevo a una vida íntegra y digna.

La conciencia, en cualquiera de sus manifestaciones, jamás rebaja la dignidad humana, sino que, por el contrario, demuestra la grandeza y complejidad de toda la interioridad del ser humano. Y, aunque a veces la conciencia pide ser corregida o modificada, ésta exige el ser coherente siempre ser coherente con todas las actitudes y actividades que la persona realiza. Ser consciente es abrir los ojos a la realidad; por eso es muy importante la formación y el discernimiento de la conciencia. Se debe prestar una mayor atención a la formación de la conciencia de los niños y jóvenes, pero, en realidad, la formación de la conciencia es una labor de toda la vida, pues van surgiendo necesidades distintas y múltiples oportunidades de tomar decisiones. Recordemos las palabras que Jesús dirigió a sus apóstoles en el Huerto de los olivos: *“Vigilen y oren para que no caigan en la tentación. El espíritu está pronto, pero la carne es débil”* (Mt 26, 41). Cristo nos pide vigilar, estar atentos, *“con la túnica puesta y la lámpara encendida”* (Lc 12,35-38), es decir, abriendo el corazón a la gracia y a la fe. Cristo nos exhorta a estar atentos, no sólo a la realidad tal cual la vemos, sino también nos pide orar y mantenernos en actitud de confianza, de apertura a la verdad, a la sabiduría, al amor, al bien y a todos los valores que el Señor nos enseña en el evangelio.

Ciertamente la conciencia es un fenómeno real y muy complejo, por eso Jesús nos enseña a vivir la sencillez de corazón (cf Mt 11,25), para no hacer más grandes ni evadir nuestros problemas, y para resolver las cosas directamente⁴². Esta sencillez de la conciencia es elemental en cada persona y en toda comunidad. Con esta sencillez de corazón, ante los cambios, dificultades y situaciones nuevas ordinarias y extraordinarias, propiciaremos el respeto al sagrario íntimo del ser humano y lograremos el encuentro constante del individuo humano con Dios y con los hermanos. Recordemos un valioso mensaje del Papa Benedicto

⁴⁰Cf 1Re 16,7; Jer 17, 10.

⁴¹CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 14.

⁴²Cf Mt 5,36: “Digan simplemente sí cuando es sí y no cuando es no”.



XVI, dirigido a nuestra conciencia: “El ser humano se hace libre cuando se compromete incondicionalmente con la verdad y el bien. Sólo así es posible encontrar un sentido a la vida y construir algo grande y duradero, si tiene a Jesús como el centro de su existencia”⁴³.

María comparte nuestra condición humana, pero con total transparencia a la gracia de Dios. Comprende al ser humano pecador y lo ama con amor de Madre. No deja que la persona pecadora sea engañada. Sólo la **cruz** y la gloria de Cristo resucitado pueden dar la paz a la conciencia del ser humano y la salvación a su vida⁴⁴.

Índice

1. DESCRIPCIÓN DE LA CONCIENCIA

- 1.1. La conciencia en el lenguaje popular
- 1.2. Significado de la conciencia en la Sagrada Escritura
- 1.3. La conciencia a partir del Concilio Vaticano II
- 1.4. La conciencia moral como juicio práctico

2. LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA

- 1.1. La formación de conciencia, tarea de toda la vida
- 1.2. Recursos para la formación de la conciencia
 - 1.2.1. La palabra de Dios en la formación de la conciencia
 - 1.2.2. El magisterio de la Iglesia al servicio de la conciencia
 - 1.2.3. Educación en la prudencia
 - 1.2.4. Otros recursos para formar la conciencia

3. REGLAS PARA EL DICTAMEN DE CONCIENCIA

Reglas fundamentales de la conciencia

- A) Hay que obedecer a una conciencia cierta
 - B) Nunca se debe actuar con una conciencia dudosa
- ¿Cómo resolver las dudas de conciencia?

APLICACIONES

RECURSOS BIBLIOGRÁFICOS

- CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 11 octubre 1992
- CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*
- DEMMER, Klaus, *Introducción a la teología moral*, Editorial Verbo Divino, Estela 1994
- DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO de TEOLOGÍA MORAL, Ediciones Paulinas, Madrid 1980
- HÄRING, Bernhard, *La ley de Cristo I*, Editorial Herder, Barcelona 1973
- HÖRMANN, Karl, *Diccionario de moral cristiana*, Editorial Herder, Barcelona 1979
- San JUAN PABLO II
 - * Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, 2 de diciembre de 1984
 - * Encíclica *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993
- SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano, *La opción del cristiano I*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1984

⁴³BENEDICTO XVI, *Discurso en Visita ad límina de Obispos Mexicanos*, Vaticano 29 septiembre 2005.

⁴⁴JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 120.



Las virtudes humanas y el apostolado del sacerdote



P. Luis Alfonso Orozco, LC

Doctor en teología
Licenciado en filosofía

En el diseño amoroso del Creador, el ser humano es esencialmente un ser social, dialogante, incompleto en sí mismo. "No es bueno que el hombre esté solo" (Gen 2,18): si a la doctrina aunamos la propia experiencia, conocemos la exacta verdad de esta sentencia divina. Por lo mismo la realización humana integral del sacerdote tiene en cuenta este aspecto necesario de la relación y la comunicación. En la formación de las diferentes virtudes, el sacerdote debe prestar especial atención a su relación con los demás y a su presentación y comportamiento en el ámbito social en el que vive y está llamado a evangelizar.

Ejemplo de Cristo

Veamos el ejemplo de Cristo, Dios que se hizo hombre para salvarnos. Desde aquel momento, la humanidad de Cristo con su forma de hablar, de acoger a los demás, de dialogar, de sonreír y toda su presentación externa se transformaron en signo e instrumento de salvación. La gente se sentía atraída por su personalidad cautivadora: todos -ancianos, adultos y niños- se sentían bien con Él. Y esta atracción natural favorecía el acercamiento al Reino de los Cielos que Él había inaugurado.

Jesús es el ejemplo del hombre perfecto; Aquel que revela al hombre qué es ser hombre (cf. Gaudium et Spes, 22). También en el sacerdote todo, desde lo más íntimo hasta lo exterior, debe ayudar a las almas a encontrar a Cristo. A menudo basta una palabra amable, un gesto de cortesía, el saber escuchar, para abrir las puertas de un alma al encuentro con Nuestro Señor.

Relaciones amistosas y abiertas

Por estos motivos el cultivo de las virtudes humanas ayuda mucho a la persona para mantener relaciones amables y abiertas con todos. El sacerdote está en frecuente contacto con toda clase de personas. Por eso debe acostumbrarse a tratar con todos con respeto y amor, así como son. Para lo cual tiene que ver en cada persona a un miembro de Cristo, un hermano, un hijo de Dios redimido por Cristo y llamado a la salvación.

Entre las virtudes que mayormente sirven en el apostolado están la bondad y la mansedumbre del corazón. Siguiendo el ejemplo de Jesucristo, los sacerdotes han de esforzarse por ser mansos y humildes de corazón, lo cual implica limar no pocas asperezas del propio temperamento y aprender a ser pacientes con los demás. Muchos santos pastores y presbíteros, como Francisco de Sales o Juan María Vianney, brillaron por la bondad y la mansedumbre de su carácter, ganando para Cristo a miles de almas. Tales virtudes no venían necesariamente innatas en ellos, sino que se esforzaron con esmero por copiarlas del corazón de Cristo, Buen Pastor, en todas sus relaciones humanas.

Favorecer el diálogo, saber callar y escuchar

Es verdad que todo sacerdote tiene como misión sagrada el predicar y testimoniar el Evangelio, pero también debe saber callar y escuchar primero a Dios en la



DIMENSIÓN HUMANA

oración, para interesarse sinceramente después por los demás. Actitudes que, sabemos bien, se forman en la vida ordinaria, y antes en los hábitos adquiridos desde los años del seminario. Se aprende mucho de los demás: por ejemplo, cuando no se interfiere inoportunamente en los sucesos del prójimo, cuando somos discretos y prudentes antes de hablar o comunicar cosas que oímos sobre otras personas -de hermanos presbíteros o del obispo-. Se requiere un juicio prudencial antes de hablar en todo lo que concierne al prójimo.

Respecto a la importancia del diálogo, el sacerdote es consciente de que siempre puede aprender mucho de los demás, incluso de los menos tomados en cuenta, con tal de ser abiertos y sencillos como los niños. Se aprende el arte del diálogo, especialmente en la convivencia diaria. En nuestro tiempo, la diferencia de edad y culturas no deben ser un obstáculo para acercarse, por ejemplo, a los jóvenes, tan influenciados hoy por el submundo virtual y las redes sociales. Sin necesidad de rebajarse a un lenguaje vulgar e impropio, el sacerdote ha de conocer su manera de pensar y dialogar para acercarse a ellos y buscar elevarlos hacia el conocimiento de Cristo por medio del Evangelio.

Relaciones nobles y corteses

La presentación externa sí cuenta: actualmente se da mucha importancia a la presentación externa de la persona. En su interior puede haber un tesoro, pero la gente ve primero su aspecto exterior. Hoy en día es de particular importancia cuidar la distinción en el trato, e incluso en la propia presentación externa, sobre todo en lo que respecta al vestido y el aseo. Se alude con frecuencia al dicho que “el hábito no hace al monje”, pero sí esta claro que lo representa. Cuando el sacerdote lleva un distintivo clerical, la gente se acerca a él con más respeto y también espera de éste un comportamiento a la altura de su dignidad.

Otro elemento muy importante es la educación social, la urbanidad. Lamentablemente muchas personas se sient-



en ofendidas cuando un sacerdote o consagrado ignora las reglas más elementales del comportamiento social, como por ejemplo la distinción y cortesía en la forma de hablar; es por eso que se debe cuidar mucho el vocabulario, el modo de relacionarse, de sentarse a la mesa, de beber vino, etc. Sí, la gente lo observa y se queda fácilmente con una mala o buena impresión.

Y hablando ahora de la acción apostólica, de la predicación, las virtudes ayudan a comunicar con eficacia el mensaje de Cristo, porque los sacerdotes y diáconos son también los hombres de la Palabra, los mensajeros de la buena nueva evangélica, aquellos que, por vocación, se vuelven portadores de palabras de esperanza y de certezas divinas que la gente tanto necesita escuchar. Se aprende a ser maestros en el arte de la comunicación del mensaje más elevado e importante, mensaje que se refuerza con la vida virtuosa del presbítero. Es un hábito que se adquiere, como las virtudes, con la práctica.

Principios fundamentales de la comunicación

A este propósito, nos sirve repasar brevemente los principios fundamentales de la comunicación. Ante todo, está el que transmite: *el transmisor*, al que se le pide competencia y profesionalidad. Si es un sacerdote o consagrado, es alguien que vive lo que predica porque está llamado a ser un guía espiritual; y esto requiere mucho estudio, reflexión y trabajo constante. Nadie da



DIMENSIÓN HUMANA

lo que no tiene.

En segundo lugar, vienen los oyentes, el auditorio (*los receptores*): hay que partir de un conocimiento experimental de lo que es un auditorio, aprovechando el hecho de que la mayor parte de las veces nosotros somos oyentes; y esto puede ayudarnos mucho para discernir y precisar el fin y el contenido de lo que queremos transmitir. Es nuestra tarea contemplar el misterio de Cristo y llevarlo a la vida real del mundo, de la sociedad, de los individuos. Para conocer un auditorio que espera escuchar nuestra palabra, hay que ser reflexivos, maduros y perspicaces.

A continuación, viene el *medio con el cual se efectúa la transmisión*: se trata de las diferentes técnicas y de la forma. Pero es necesario tener presente que éstas no son el mensaje. Hay que sensibilizar a los oyentes para comunicarles las ideas, pero siempre con equilibrio y proporción. Comunicar siempre de manera viva, interesante e inteligente. Los elementos más comunes de la forma son: la parábola o analogía; la ilustración o relato o historia de un episodio; los ejemplos y comparaciones, pruebas y citas literarias; la alusión a hechos concretos; y el buen uso de la ironía y el humor, que son como el sazoador. El aspecto externo de la personalidad del comunicador (presentación, vocabulario, expresión facial, gestos, movimientos de las manos) también es muy importante.



Y, finalmente, *el mensaje*: debe buscar la unidad y la coherencia del contenido. Para ello hay que establecer el tema, la meta u objetivo (persuadir, mover, explicar, demostrar); y el propósito específico con el desarrollo que conviene en cada circunstancia.

Algunas cualidades de un buen comunicador

a. Seguridad: Tenemos un mensaje cierto: la salvación que Cristo trajo con su misterio pascual. Es una experiencia vivida, un estado interior de libertad, de certeza y confianza en el cumplimiento de nuestra misión. Como el Bautista, podemos afirmar que "soy solo una voz, Cristo es la Palabra".

b. Equilibrio: Cualidad que es propia de una persona de fe, que se apoya en el autodomínio y la sabiduría. En el sacerdote, este equilibrio brota de la contemplación y la imitación del corazón de Cristo. Y se expresa en tres niveles: *Objetivo*, en la justa dosis de ideas y de doctrina que se debe transmitir. *Pedagógico*, toma en consideración los tiempos, las etapas del camino espiritual de las almas; y de la virtud de la *miseri-cordia*, cuando se trata de respetar la verdad, de ayudar y animar.

c. Fuego: Es el fuego evangélico, el celo por la gloria de Dios y el bien de las almas. Fuego interior que sabe irradiar claridad, fuerza y convicción. Debe manifestarse en expresiones más bien sobrias y convincentes, elegantes, pero también fuertes si es necesario.

d. Corazón: se trata de un corazón lleno de celo apostólico, de una interioridad de la que surgen las convicciones profundas, y también de la propia experiencia de un sufrimiento purificador y redentor. Se necesita tiempo y reflexión, med-



DIMENSIÓN HUMANA

itación asidua de la Palabra de Dios. Refleja el corazón sacerdotal cristocéntrico, es decir que comunica la personal experiencia de fe en Cristo. ¡No puede ser que Cristo esté sólo en nuestros labios, pero no en nuestro corazón! El comunicador que lleva a Dios en el corazón toca la interioridad de la persona, llega también a su corazón, porque habla el lenguaje del corazón. Sabe dar respuestas a las ansiedades más profundas del corazón humano, sediento de la verdad.



Algunas virtudes humanas que enriquecen la personalidad:

- Sinceridad
- Constancia
- Prudencia
- Bondad - mansedumbre
- Humildad
- Silencio - Discreción
- Laboriosidad
- Relaciones amistosas y abiertas
- Relaciones distintas y corteses
- Solidaridad



Un fuerte llamado a la soledad



P. Francisco Ontiveros Gutiérrez
Licenciado en Filosofía
Arquidiócesis de Xalapa

Hombres "sólidos" para tiempos "líquidos"

Estamos en una época bastante compleja, difícil de diagnosticar; nos ha tocado vivir y ejercer nuestro ministerio en un tiempo difícil. Revestido de muchos tonos y con problemas multiformes y multifactoriales. A continuación, enunciamos algunos de los rasgos fundamentales de este nuestro caldo de cultivo:

Una vida precaria, temerosa, lo que significa que, terriblemente, estamos sufriendo el flagelo de una pobreza que nos pone contra la pared. Una pobreza que cada vez se asienta con mayor terror. "La mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo vive precariamente el día a día, con consecuencias funestas. Incluso, como resultado de la pobreza, es notable que *algunas patologías van en aumento*. El miedo y la desesperación se apoderan del corazón de numerosas personas, incluso en los llamados países ricos" (cfr. EG, 52). Sin más, nos ha tocado experimentar el llamado a ser felices y fecundos en un entorno sombrío.

Con una economía de la exclusión, por todos lados nos encontramos con que lo descartable, lo desechable, los bandos de la dialéctica de los amos y esclavos se encona sin temor ni temblor. "Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos llegado a *la cultura del «descarte»* que, además, se promueve. Los excluidos no son «explotados» sino desechos, «sobrantes»" (EG, 53). Una cultura que no sabe cuidar, que tira, abandona, desecha, recluye en asilos, deja morir sin ningún empacho. Una cultura sin ternura, sin capacidad de contener, sin posibilidad de soportar; una cultura en la que se encumbra una personalidad famélica, adolescente.

Una cultura profundamente idolátrica, como una pincelada más de los ambientes en los que estamos parados; se reconoce que nos situamos en una cultura que disfruta de los ídolos, que los defiende y que, incluso, los promueve: personas, estilos, maneras, líderes, gobernantes, sistemas. Ídolos con pies de barro que pronto caen. "Hemos creado *nuevos ídolos*. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. Ex 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano" (EG, 54). Estamos en un contexto muy sensible a lo trascendente y numinoso que está por caer en el extremo de la idolatría. En la idolatría de lo banal. ¡Nuestros dioses dicen mucho de nosotros!

El desafío de la proliferación de nuevos movimientos religiosos, algunos propensos al fundamentalismo y otros que parecen erigir una espiritualidad sin Dios. Esto es, por una parte, el resultado de una reacción humana frente a la sociedad materialista, consumista e individualista, y, por otra parte, un aprovechamiento de





las carencias de la población que vive en las periferias y zonas empobrecidas, que sobrevive en medio de grandes dolores humanos y busca soluciones inmediatas para sus necesidades (EG, 63). Movimientos de pseudo-mesianismos que se burlan del sufrimiento humano y con demagogia punzante abusan de las necesidades humanas, se mofan de la necesidad profunda que hiere el corazón del hombre de nuestro tiempo.

La familia atraviesa una crisis cultural profunda: ésta es la punta del iceberg; la afrenta en contra de la familia es síntoma del terrible malestar en la cultura. Pero no sólo la familia sufre; con esta institución todas las demás instituciones atraviesan una crisis espantosa. En el caso de la familia, la fragilidad de los vínculos se vuelve especialmente grave, porque se trata de la célula básica de la sociedad, el lugar donde se aprende a convivir en la diferencia y a pertenecer a otros, y donde los padres transmiten la fe a sus hijos. El matrimonio tiende a ser visto como una mera forma de gratificación afectiva que puede constituirse de cualquier manera y modificarse de acuerdo con la sensibilidad de cada uno (EG, 66). Todas las expresiones que pululan por doquier expresan que la familia está en la mira.

Con razón -y mal sabor de boca-, el lector se preguntará: ¿a qué responde este atropellado diagnóstico de la cultura en un texto que quiere invitar a la soledad? La respuesta estriba en que, este yo, que está viviendo en este ambiente sombrío y bastante hostil, que acaba finalmente generando una cultura y una religión fragmentadas, que dificultan hasta límites insospechados la experiencia auténtica del encuentro consigo mismo], con el mundo y con la divinidad (cfr. SANTAMARÍA Txemi, *interioridad*, DDB, España 2013, pág.20). Todo lo que se ha descrito anteriormente, y todo lo que configura el escenario colectivo que no se ha descrito, habla de la gran herida que punza en el ser humano: una incapacidad de sintonización, de silencio, de contacto consigo mismo y con todo lo que está fuera de él. El ser humano se ha desconectado de su centro, ha roto la relación sana y auténtica, profunda y nutritiva consigo mismo; eso es lo que nos ha llevado a la situación en la que ahora nos encontramos. La otra cara de esta moneda es la urgente necesidad de relación, en silencio y cortesía consigo mismo.

La Iglesia es experta en humanidad; no hay nada humano



que no nos interese y no nos preocupe: los gozos y esperanzas del hombre de nuestro tiempo son los gozos y esperanzas de la Iglesia (cfr. GS, 1). Nunca podemos olvidar que no vivimos en un Cronos que engulle a sus hijos, sino en un Kairós que salva. Con todo este contexto, siempre estamos en el año de gracia, en el tiempo de la salvación.

El viaje a la interioridad

Nuestro mundo roto, centrífugo y sin conexión, así como hace todo para alejarnos de nosotros mismos y de nuestro centro y de la fuerza primordial que se encuentra en el silencio, nos ofrece el servicio de señalarnos, a su vez, que la llamada es fuerte en favor del silencio y la soledad. Hay muchos ruidos que nos ensordecen, que nos aturden; así de fuerte es la llamada a dejar de volcarse hacia afuera, para hacer un salto hacia dentro. No podemos permitir que tanta desconexión nos desconfigure.

En todas las acepciones que se consulten se comparte que la soledad es entendida como un vacío de algo, una carencia. El llamado es a vaciarse de todo lo que está de más, de todo lo que afecta, hincha, enferma. Soledad es la llamada a experimentar la carencia de lo innecesario, a la vacuidad de lo que indigesta.

Hasta parece providencial cómo, en todo este escenario, la misma naturaleza nos ha empujado -sin carnaval ni comparsa, es más, sin previo aviso- a una soledad. El confinamiento nos ha llevado al camino de la soledad.

La soledad nos sitúa en el aquí y en el ahora; la soledad



DIMENSIÓN HUMANA



nos desconecta de tantos ruidos que nos habían y nos permite poner en orden las cosas; es dejar que las aguas se asienten. La soledad nos permite ser y estar; nos ayuda a estar conscientes. Nos permite salir de las fantasías que embriagan para bañarnos de la realidad que nos llama a estar despierto, porque este mundo que nos vende fantasías nos necesita fuertes, valientes, despiertos. Como sostiene Pablo D'Ors, "quien abandona la quimera de los sueños, entra en la patria de la realidad" (cfr. *Biografía del silencio*, Siruela, México 2014, pág. 37). Nos permite salir de la fatiga ambiental, nuestro contexto, así como se ha ido configurando, el cual lleva consigo una fatiga crónico-degenerativa; en cambio, quien se da la ocasión de experimentar la soledad creativa, se ofrece la oportunidad de salir de este cansancio que adormece. Nuestro mundo nos necesita como a leones rugientes, atentos, descansados, dispuestos. Nos permite conectar con el dolor; al mundo con su imaginario colectivo le gusta la magia y la fantasía, el maquillaje y la fiesta, pero rehúsa el dolor. El dolor y el sufrimiento también van con el mundo y la vida. La soledad creativa y no enferma nos ofrece la ocasión de "conectar con el propio dolor y con el dolor del mundo, siendo ésta la única forma demostrable para derrocar al principal de los ídolos, que no es otro que el bienestar" (cfr. D'ORS Pablo, *Biografía del silencio*, pág. 49).

La soledad es sana y contiene una fuerza sanadora; de ahí que Jesús eligiera estar solo en momentos importantes de su vida. Gozaba de la soledad, que, curiosamente, es la que abre a la mejor compañía. La soledad es una escuela, que nos estimula a despertar lo que somos y la verdad que estamos llamados a ser, en esta sociedad del

espectáculo.

Como dirá Pablo D'Ors, "sentándome y observándome he posibilitado esos chispazos e intuiciones que me han descubierto quién soy, mucho más que reflexionando sobre mi personalidad por la trillada vía del análisis". Esa es la oportunidad grandísima que le entrega a quien se aventura hacer de la soledad la fuente de la que nutrirse en este mundo que nos llama a vivir como tele espectadores que, a distancia, cambian el canal cuando no les satisface la programación. La soledad nos permite mirar. Mirar ya es mucho tramo del camino, y que tal vez no cambia nada en la realidad, pero sí cambia al que será el agente del cambio.

La soledad no es huir del mundo; es estar en el mundo seguro de que no se es del mundo, cultivando relaciones humanas serias, profundas, sanadoras a través de la gratuidad, de la generosidad, de la aceptación, de la libertad. Nos coloca en perspectiva.

Ante el paradójico mundo, que se siente comunicado pero que en realidad está terriblemente incomunicado, la soledad es el lugar del encuentro consigo mismo, con el mundo, y con el Padre amoroso, que siempre ha estado en la ventana esperando el regreso de sus hijos. La soledad es una terapia para tantas enfermedades espirituales con las que se diagnostica a la sociedad actual. La soledad se convierte, entonces, en mano tendida y abrazo que sana, en palabra creadora y pan que nutre; es amanecer, música por dentro, fiesta, caricia, alivio, risa, memoria de lo eterno, ternura que sana, esperanza que se abre al futuro, compasión que transforma (cfr. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, José María, *Bailar con la soledad*, Sal Terrae, España 2018, pág. 199); en fin, es la vacuna para nuestro tiempo enfermo.



La formación comunitaria y permanente en la vida del presbítero



P. Dionicio Ramírez Cruz

Licenciado en espiritualidad Ignaciana
Diócesis de Texcoco

Palabras claves: "cercanía, hermano, formación, espacios de comunión, pedagogía"

"En este artículo exponemos de manera muy concreta la importancia de la espiritualidad de la comunión; así como su necesaria aplicación en la formación permanente de todo consagrado, hasta hacer una integración y afrontar los diferentes retos actuales".

Hablar de la formación comunitaria en la vida del presbítero es algo que inmediatamente se da por supuesto, ya que dentro de la misma formación es algo que se evalúa y ejercita en los años de formación¹; por tanto, ¿es necesario escribir algo nuevo sobre la formación comunitaria? o ¿sólo recordar lo que ya se había dicho?

Comencemos definiendo: ¿Qué es la comunión? De acuerdo con el documento de la **Conferencia del Episcopado Mexicano, Normas básicas para la formación sacerdotal en México**, es:

«Dar un espacio al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (Ga 6,2), y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de carrera, desconfianza y envidias».

Esto lleva a ejercitarse en la capacidad de sentir, ver lo positivo y adquirir una mirada del corazón del misterio y de los hombres. Por lo tanto, la base serán las directrices del Concilio Vaticano II.

Ver:

La sociedad en los últimos años ha tenido grandes cambios como no se habían tenido hace siglos; basta hacer notar cómo los avances tecnológicos, médicos, políticos, económicos, etc. han venido a modificar el modo de conducirse ante los diferentes planteamientos que ofrecen los nuevos tiempos. Algunos filósofos como Bauman nos advertían sobre la sociedad líquida que se avecinaba².

¹Cf. Conferencia del Episcopado Mexicano, *Normas básicas para la formación sacerdotal en México*, México 19873, n.76.78.79.83 «Ayúdese a los alumnos a descubrir el valor personal y comunitario». La relación con el otro nos ayuda a descubrir y evaluar nuestra vida espiritual y afectiva hacia nuestro interior. Cf. F. Jalics, *Ejercicios de contemplación*, Salamanca 20133, 25-33.

²Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Argentina 2004³, 59-95.



Es decir, una sociedad que desecha los valores tradicionales, con los cuales regía su vida y sostenía sólidamente sus relaciones comunitarias y funcionales para pasar a una sociedad más superflua, es decir lo que Bauman llamará "sociedad líquida"; en otras palabras, sin consistencia, sin firmeza, sin unidad³. La consecuencia de este nuevo modo de relacionarse será un consumismo desordenado, un hedonismo sin prejuicios y, por último, un egoísmo práctico; lo que cabe resaltar es que todo esto es enseñado socialmente sin caer en la cuenta sobre la forma en que ese egoísmo práctico va atrapando a cada sujeto⁴.

Juzgar:

Ante esta situación que se presenta, la Iglesia nos recuerda la importancia de la formación y la comunión; ya en el número 43 del documento *Novo Millennio Ineunte* encontramos el desafío de este nuevo milenio, que es hacer «la Iglesia la casa y la escuela de comunión⁵», es decir «promover una espiritualidad de la comunión,

proponiéndola como un principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano». En consecuencia, esta carta nos lleva a prepararnos de forma *operante* en lo que concierne con a la educación.

Este documento nos lleva como Iglesia a dar una respuesta a los diferentes retos que se presentan en nuestro tiempo; es así, la formación será el camino para llegar a realizar la comunión. En cuestiones prácticas, se debe implementar una escuela que enseñe de nuevo los valores que le dan solidez a la sociedad, comenzando por la Iglesia.

En la Exhortación apostólica "Pastores dabo vobis" encontramos elementos propios sobre la formación humana, y de manera concreta sobre la formación humano-comunitaria. En el mismo documento, en el número 42, encontramos el fundamento para la dimensión comunitaria del sacerdocio:

«Subió al monte y llamó a los que él quiso; y vinieron donde él. Instituyó Doce, para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar con poder de expulsar demonios» (Mc 3,13-15).

«Qué estuvieran con él»: en estas palabras encontramos el arte y misión de todo sacerdote y consagrado; aprender, el arte de saber *estar* y *permanecer* con él. Al respecto, San Ignacio de Loyola nos dice en el número 23 de los ejercicios espirituales, sobre el principio y fundamento de la vida de todo ser humano, que «el hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor⁶»; al igual que el catecismo de la Iglesia Católica número 1: «En todo tiempo y en todo

³Ibidem. 7-20.

⁴Cf. G. ORWELL, *Rebelión en la granja*.

⁵Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, carta apóstolica 2001, n.43. En este documento encontramos una gran riqueza, en tanto que presenta la espiritualidad de la comunión de forma ordenada y sistematizada en el actuar.

⁶Cf. Ignacio de Loyola, *ejercicios espirituales*, n.23.



lugar, se hace cercano al hombre, le llama y le ayuda a buscarle, a conocerle y amarle con todas sus fuerzas⁷».

Dios es comunión, y lo principal que debe aprender el sacerdote es el arte de saber estar y permanecer con él; esto lo llevará a tener una continua formación permanente, ya que, como mencionábamos antes, hoy lo que se promueve es la división y, en consecuencia, el individualismo, la poca percepción del valor de la comunidad. Es por ello que el documento de la Ratio fundamentalis en el número 80 nos recuerda:

«La expresión “formación permanente” recuerda la idea de que la única experiencia discipular de quienes son llamados al sacerdocio no se interrumpe jamás⁸».

Actuar:

La primera pregunta en el actuar es: ¿Creemos de verdad en la formación permanente? Si la afirmación es positiva, se debe lograr crear una cultura sobre la

formación permanente⁹.

Por lo tanto, es necesario tener una experiencia de la propia debilidad para ayudar a vivir el ministerio con mayor humildad y confianza en la misericordia de Dios; también se ha de tener cuidado con el riesgo de sentirse funcionario de lo sagrado, es decir, reducir su ministerio a un ser empleado de la comunidad; la consecuencia de esto es olvidar que se es pastor. Podríamos también mencionar el reto de la inserción en la cultura actual.

Todos estos elementos “harán que el presbiterio sea más humano y cercano, pero a la vez generarán un ambiente de fraternidad y salud; el no hacerlo nos llevará a caer en la canonización de la mediocridad¹⁰”.

Conclusión: La formación comunitaria, como hemos visto, es algo que está como esencia dentro de la Iglesia católica, ya que el Dios en el que creemos es Trino; por lo tanto, todos los miembros de la comunidad se deben formar según este camino comunitario.

El presbítero o consagrado, debe tener en cuenta su realidad personal y dejarse acompañar en la cura personal, revisando su historia y vida espiritual para generar una escuela humana afectiva en la pastoral.

Por último, dejar la mediocridad y buscar el *magis*, es decir, la mayor gloria para Dios, lo cual dará el impulso para superarse y para construir una cultura de la formación permanente y, sobre todo, de la convivencia en la armonía.

⁷Cf. San Juan Pablo II, Catecismo de la Iglesia católica, n.1.

⁸Cf. Francisco, Ratio Fundamental, Roma 2016, n.80. 84.

⁹Cf. A. CENCINI, ¿Creemos de verdad en la formación permanente?, Roma 2011, 17-28.

¹⁰Cf. A. Cencini, ¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales?, Salamanca 2016, 133-139.



El despliegue de la experiencia espiritual en la persona.

Las maravillas de la Gracia Divina



P. Ignacio Andereggen

Doctor en Teología Espiritual
Doctor en Filosofía

La gracia de Dios es el fundamento de toda la vida cristiana, es el germen que nos lleva hacia la eternidad, el inicio de la perfección que es nuestra verdadera vocación. Como nos dice Nuestro Señor en el Evangelio: "Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial".¹

Por tanto, para ordenar nuestra vida, utilizar los medios de la vida espiritual y recibir los sacramentos, debemos tener siempre presente la realidad de la gracia divina, que es el fin al cual se ordenan los sacramentos y, más aún, toda la realidad Evangelio²; crece hasta hacerse un árbol grande en la eternidad, esto es, en la visión beatífica de Dios en el Cielo.

Trataremos a continuación acerca de una obra clásica sobre la gracia, que tiene al mismo tiempo carácter teológico y espiritual. Es de un gran autor del siglo XIX que se llamaba Mathias Scheeben, quien a su vez reelabora un texto del jesuita español Eusebio

Nieremberg. El libro es *Las maravillas de la gracia divina* y está basado tanto en las grandes autoridades de la época patristica como en los grandes teólogos y Santo Tomás de Aquino.

Cada naturaleza creada tiene su perfección propia, ninguna posee las perfecciones de todas las demás. El elefante tiene la fuerza del león, pero no su agilidad; el león tiene la fuerza del elefante, pero no su corpulencia. Tienen los animales algo de que carecen las plantas: la sensibilidad, mas no se cubren como estas de flores.³

Esto se refiere a la belleza de la creación. Dios, "mil gracias derramando"⁴, repartió las perfecciones que Él tiene de manera infinita y unida en todas las creaturas de manera distinta y sustancial. Cada una de ellas es semejanza de Dios de una manera propia, y tiene perfecciones particulares; sin embargo, la imperfección

¹Mt 5, 48

²Cf. Mc 4, 31-32

³J. Scheeben, *Las maravillas de la gracia divina*, I, 7, Palabra, Madrid, 1981, pág. 54.

⁴San Juan de la Cruz, CE canc.5.



de la condición creada implica que lo que una tiene no la tengan las otras siempre.

El hombre, por su alma racional ha sido elevado mucho más alto que los animales; no obstante, muchos de estos poseen cualidades que no tiene el hombre. Por el contrario, Dios, en la simplicidad de su esencia, posee en grado eminente las perfecciones de todas las creaturas juntas, así como la luz solar contiene, en su simplicidad, toda la variedad de los colores del arco iris. Las diversas naturalezas creadas son a modo de rayos de colores diferentes que proceden en su totalidad de un solo rayo. Tanto la naturaleza espiritual de nuestra alma como la de los ángeles son sin comparación más perfectas que la naturaleza de los cuerpos materiales.⁵

Esta imagen del rayo de sol es usada en toda la historia del pensamiento por los filósofos pero, sobre todo, se encuentra en la Sagrada Escritura⁶, en los grandes Padres de la Iglesia y en los místicos. Muy especialmente Dionisio⁷ expresa esta contemplación de Dios como la suma de todas las perfecciones unidas, las cuales se derraman, se expanden a través de todas las creaturas, formando como una especie de arco iris metafísico. En efecto, todas las perfecciones están combinadas y refractadas de manera distinta en cada una de las creaturas y, a su vez, el conjunto de estas creaturas muestra la perfección de Dios. Todo esto lo podemos conocer respecto del orden natural; sin embargo, “nótese que no pasa de ser la refracción de un rayo del sol divino, tal vez el más hermoso, pero que no contiene todas las otras.”⁸

Aquí se ve la diferencia fundamental respecto de la gracia, es decir, cómo es la gracia comparada con la

naturaleza, con las esencias, las sustancias de las cosas.

Por el contrario, tratándose de la gracia, la luz de la gloria divina pura y perfecta, en forma de rayo entero y acabado, desciende sobre nuestra alma, convirtiéndose esta en imagen perfecta de Dios, en quien se reflejan todas las perfecciones creadas.⁹

La diferencia está, entonces, en la totalidad. El alma que ha sido elevada a la condición de la gracia – que participa de la realidad de Dios por la gracia– refleja la totalidad de las perfecciones divinas. Porque como explica Scheeben,

aunque seas pobre de bienes materiales, a nadie envidies, por rico que seas en dinero, en fuerza, en honores, en ciencia, piensa que el más necesitado de tus hermanos, si está en gracia, es infinitamente más perfecto y feliz que tú, ya que posee en su corazón el reino más hermoso, el Reino de Dios, del que Jesucristo ha dicho: *El Reino de Dios está en vosotros* (Lc. 17, 21).¹⁰



⁵M. – J. Scheeben, Op. Cit. Pág. 54.

⁶Cf. Lc 1, 78.

⁷Cf. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 4 PG III 697 B- 700 C.

⁸M. – J. Scheeben, Op. Cit. Pág. 54.

⁹*Ibidem*.



Para captar estas perfecciones unidas es necesario tener una mirada especial, una experiencia que proviene únicamente de la gracia misma. Esa experiencia, por sí misma, produce gozo, porque es absolutamente feliz. Esto ya lo sabían los filósofos, lo sabía Aristóteles.¹¹ En el Nuevo Testamento es revelado con absoluta certeza y con superior profundidad. Dios tiene una vida felicísima que expande, que difunde a todas las creaturas. Scheeben se inspira en parte en Dionisio, el cual manifiesta cómo la bondad de Dios es difusiva¹², y todos los autores de la teología clásica se apoyaban sobre este pensamiento para captar lo más propio de la vida cristiana, que es la gracia. A este respecto dice Scheeben: "Mas objetas: yo no percibo este esplendor; de nada me sirve un tesoro de que no disfruto".¹³

Esta es la objeción de la vida corriente y, también de la modernidad. La gracia no se ve, no se experimenta, no se percibe. En realidad, la objeción proviene del hecho de que no estamos preparados para percibirla. Para ello es necesaria una transformación profunda, que algunos autores expresan con el símbolo de la noche, como San Juan de la Cruz. Es la *noche oscura*, la transformación



que consiste en una especie de *choque de conciencias*: la que viene de la vida corriente, que es superficial, y la que viene de la gracia; por que

[...] no ven tus ojos ese tesoro, y sin embargo *lo tienes dentro de ti*. Si por ventura eres dueño de un diamante todavía no tallado, no te das cuenta de su valor, de su hermosura; con todo, en sí mismo, vale tanto como si estuviera tallado. Pasa lo propio cuando tomas en tus manos la semilla de un árbol gigantesco; no sospechas que allí está oculto un hermoso árbol. Ocurre otro tanto con la perfección que te comunica la gracia; no la ves, está oculta. *Somos ya ahora hijos de Dios, dice San Juan, mas lo que seremos algún día, cuando lo contemplemos a Dios tal cual es, no aparece aún* (I Jn 3,2). Mientras no contemples a Dios cara a cara, no verás en ti su imagen. La gracia es como el primer fulgor del sol divino; aguarda a que este sol se eleve, a que muestre su esplendor, a que te penetre por entero de su ardor y te glorifique; y tu gloria te dejará tanto más arrobado cuanto por más tiempo estuvo oculta. Hasta ese momento, como te lo advierte el Apóstol, deberás moverte en la fe y no en la visión, deberás creer en la palabra infalible de Dios. *Por medio de la fe, dice San Pedro, Dios nos conserva para una felicidad que se nos revelará en los últimos tiempos, cuando aparezca el Señor. Por él tenemos la viva esperanza de una herencia imperecedera, incorruptible, inmarcesible, que se nos reserva en el cielo* (I Pe I, 4-5).¹⁴

La gracia es anticipo del Cielo. Por eso tiene una potencia estrictamente extraordinaria, en el sentido de que está presente de una manera que no manifiesta, empieza en la vida y termina en un desarrollo pleno, que consiste en la eternidad, en la visión de Dios.

¹⁰*Ibidem*. Pág. 54-55.

¹¹Cf. *Metafísica*, XII, 7, 1072b15.

¹²Cf. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 1, PG III, 693 B-696 A

¹³M. – J. Scheeben, *Op. Cit.*, pág. 55

¹⁴*Ibidem*.



Por sí misma causa felicidad y, por ello, la vida perfectamente feliz es la vida contemplativa. La vida activa tiene una felicidad derivada, tiene también su propio tipo de felicidad, pero esta felicidad es inmensamente inferior a la de la vida contemplativa, porque se refiere a las cosas exteriores. En efecto, la actividad, en última instancia, termina siempre en lo que está afuera, en las realidades extrínsecas. Estas realidades son inferiores al alma del hombre, son realidades que lo dispersan, que no contienen la unidad de la perfección divina, es decir, de todos esos atributos, de todas esas perfecciones que están juntas en Dios. Las realidades creadas tienden por sí mismas a la dispersión, y sobre todo las cosas materiales, las cuales ni siquiera tienen la perfección del ser. En efecto, son materiales, lo cual significa que tienen una imperfección incorporada: la potencia o indeterminación.

Por eso la vida activa tiene siempre un carácter también imperfecto. Por lo tanto, tiene en sí un germen de infelicidad, como se desarrolla de hecho, sobre todo a causa de la imperfección de este mundo, que no es solamente la de la naturaleza sino también la del pecado original y los pecados personales que se siguen uno a uno en la historia de la humanidad. Es por esto que la vida activa es siempre fuente de angustias, tristezas, conflictos, litigios, aunque tiene también su propia felicidad. Pero esta felicidad no es capaz de saciar plenamente al hombre, y tanto menos es comparable con la felicidad que por sí misma implica la contemplación de Dios.

La gracia, en cambio, contiene el germen de esa contemplación y, por esto, aquel que está en gracia es ya contemplativo, y tiene para eso los dones del Espíritu Santo, que se otorgan junto con aquella. Los principales de estos dones son, justamente, los contemplativos: el don de sabiduría, el de entendimiento y el de ciencia. Estos dones del Espíritu Santo nos hacen experimentar



desde Dios, nos hacen ver y percibir la realidad desde Él.

Por ello, la vida cristiana es siempre esencialmente contemplativa, y si es activa tiene esta acción su valor desde la contemplación. Como explican los grandes teólogos y también Santo Tomás, la verdadera acción que puede dar felicidad y que no empaña la felicidad de la contemplación, es "entregar a los otros lo que se ha contemplado"¹⁵, pues, como explica el autor a quien venimos siguiendo:

En la misma gracia tienes la prenda y el germen de la futura glorificación de tu cuerpo y de tu alma. Si todavía gimes bajo la esclavitud de tu carne, si estás afligido a causa de tus penas y defectos, suspira con el Apóstol por la libertad y la gloria de los hijos de Dios; llegará un día en que, por la virtud de la gracia, tu misma carne se verá exenta de todo sufrimiento y temor de muerte, y se volverá sutil, radiante como el sol, ágil como el águila, engalanada de todas las perfecciones que admiras en los bienes materiales.¹⁶

Aquí el mundo material adquiere su finalidad última, puesto que todas las cosas sirven para manifestar

¹⁵STh I-II, q. 188, a. c.: "Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, et maius est contemplata aliis tradere."

¹⁶M. – J. Scheeben, *Op. Cit.* Pág. 54.



DIMENSIÓN ESPIRITUAL



la gloria y la perfección de Dios, y eso se realiza de una manera natural que no nos puede saciar, pues accedemos a ella desde esta vida activa que decíamos, y se realiza, también, en una condición sobrenatural. Incluso las cosas materiales manifiestan la perfección del cuerpo glorificado, resucitado, que es aquel cuyo germen se contiene en la vida de la gracia, que no solamente renueva el alma sino también el cuerpo, ya que renueva a toda la persona.

La vida de la gracia es, por lo tanto, el centro de toda la vida cristiana, es el tesoro que debemos custodiar para alcanzar nuestro fin, nuestro pleno desarrollo, nuestra felicidad. Así, dirá Schebeen:

Cristiano, para que puedas desde ahora hacerte una idea de la gloria y la dicha que acarrea la gracia, quiero mostrártela en toda su grandeza en aquel instante en que su luz deja lugar a la luz de la gloria.

El instante en el cual “su luz deja lugar a la luz de la gloria” hace referencia a cuando la gracia que tenemos ahora se transforma en la vida del Cielo.

Comprenderás cómo por ella participas de un modo real y perfecto de la naturaleza divina.

Cada naturaleza se reconoce en su virtud y su actividad específica. Las plantas se diferencian de los animales por su crecimiento, sus flores y sus frutos, los animales se distinguen de las plantas por sus sentidos y su locomoción; el hombre se destaca de los animales por su razón y su libertad.

El hombre, por su razón, en cierto modo, es semejante a Dios; con todo, existe una diferencia infinita entre la naturaleza divina y la naturaleza humana. Asimismo, la inteligencia de los hombres y de los ángeles sólo puede conocer las creaturas, los seres finitos, creados; es incapaz de contemplar cara a cara al Dios infinito. Las creaturas racionales pueden conocer a su Creador y Señor, pero sólo de lejos: *Cada uno lo contempla de lejos* (Job 36, 25). Más alejada está de la creatura la majestad de Dios que el sol de la tierra. La creatura sólo ve la orla de su vestido, el reflejo de su gloria, la maravillosa grandeza de la creación.¹⁷

Nunca podemos conocer a Dios como es en sí. No podemos ver la esencia de Dios, ni tampoco podemos tener una idea o concepto de Dios. Todo lo que vemos en la grandeza de la creación dista infinitamente de la realidad de Dios en sí.

Según las palabras del Apóstol, Dios, *Rey invisible de los siglos, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver, habita en una luz inaccesible* (I Tim 6, 16). Esta es demasiado resplandeciente, su gloria demasiado grande, para que la creatura,

¹⁶ibidem.

¹⁷ibidem. Pág. 57-58



sin quedar cegada pueda fijar sobre él su débil mirada. Por tal motivo, hasta los querubines se cubren la faz ante él y se prosternan en el polvo de la tierra para adorarlo. Sólo Dios, por su naturaleza, puede conocerse; sólo el *Primogénito que reposa en el seno del Padre* (Jn 1,18), que tiene la misma naturaleza del Padre, lo ve cara a cara; sólo el *Espíritu Santo, que está en Dios, penetra y sondea su naturaleza íntima, así como sólo el espíritu de un hombre conoce a este hombre* (I Cor2, 11).¹⁸

Este es un pensamiento central en todo el mensaje de Jesucristo: nadie puede conocer a Dios, sino que solamente Él se conoce a sí mismo. Solamente el Hijo conoce al Padre, y solamente el Padre conoce al Hijo. El Espíritu Santo no sólo conoce al Padre y al Hijo, sino que lo revela.

El Espíritu Santo es Persona divina y, por tanto, conoce. Así la Sagrada Escritura, y sobre todo el Nuevo Testamento, presentan la realidad de Dios. Comienzan a revelarla desde el significado del conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Ese es el punto de contacto con nuestra naturaleza. Lo más elevado que podemos decir de Dios, según el pensamiento de Aristóteles, es que Dios



se conoce a sí mismo.¹⁹ En efecto, Él es “conocimiento de conocimiento”. Desde allí parte la Revelación, y nos dice que sólo Dios se conoce a sí mismo, pero que ese conocimiento puede ser transmitido al hombre para que este pueda acercarse a Dios, y, por ende, pueda participar de la condición de ese conocimiento pleno de Dios.

Por eso nos dice el Evangelio de San Lucas que cuando Jesús dijo estas palabras referidas al conocimiento de Dios, lo dijo lleno de gozo.

En efecto, dice el Evangelio:

En aquel momento, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo y dijo: “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”.

Volviéndose a los discípulos, les dijo aparte: “¡Dichosos los ojos que ven lo que veis! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron”.²⁰

La vida sobrenatural es, entonces, vida de conocimiento de Dios, es recibir ese conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Lo recibimos por la acción del Espíritu Santo en nosotros, que nos hace conocer, y a través de nuestra asimilación al Verbo encarnado, por cuya semejanza nosotros conocemos a Dios. Esto es,

¹⁸*Ibidem*. Pág. 57-58

¹⁹Cf. *Metafísica*, XII, 7, 1072b20.

²⁰Lc 10, 21-24



justamente, la vida de la gracia. No se trata solamente de una operación pasajera, de un momento de éxtasis, sino que se trata de toda la existencia, es decir, del ser mismo del hombre que está elevado por la gracia: es nueva vida.

El espíritu Santo nos hace conocer toda la verdad, porque esta vida de la gracia es vida en el Espíritu Santo. En otras palabras, es esta vida que consiste en el conocimiento de Dios, que va creciendo hasta hacerse el árbol gigante,²¹ hasta la eternidad, de una manera que supera totalmente cualquier movimiento natural. Es una vida que participa de la infinitud de Dios, y por eso tiene todo lo que Dios tiene; refleja todos los atributos divinos, aunque no los pueda abarcar ni agotar ni siquiera en la eternidad.

En el Evangelio según San Juan tenemos la revelación de esta Persona que nos enseña todo, que es el Espíritu Santo. A esta Persona atribuimos la producción de la gracia en nosotros: Él la mantiene, Él la acrecienta, puesto que nos mueve hacia el conocimiento pleno de la verdad.

Mucho tengo todavía que decir, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os anunciará lo que ha de venir. El me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros.²²

La acción del Espíritu Santo nos une con la vida trinitaria. Por eso, este conocimiento que nosotros tenemos viene del Espíritu Santo. Si lo más perfecto que tenemos es el conocimiento, aquello que primero



toca la acción de Dios en nosotros es ese conocimiento. En efecto, recibimos el Espíritu Santo, que es fruto del conocimiento de Dios. Él toma de lo del Hijo, procede del Padre y del Hijo, y el Hijo procede del Padre por el conocimiento. Por tanto, el Espíritu Santo nos hace conocer. A través de Él se prolonga en nosotros la vida trinitaria, precisamente por su contacto nos conectamos con la vida trinitaria. Es el Espíritu Santo el que produce la gracia en nosotros, y desde nosotros esa gracia crece asimilándonos al Hijo de Dios y llevándonos al fin, que es la vida del Padre.

En nosotros, en este mundo, la vida trinitaria se reproduce como si fuera una imagen invertida, como si fuera la imagen de una cámara fotográfica antigua. La misma parece dada vuelta porque estamos lejos de Dios. Sin embargo, ese es el fruto de la maravilla de la gracia que, comenzando por donde estamos, nos lleva hacia la realidad propia de Dios, supera esa inversión de la lejanía de Dios. Eso es fruto del amor, que es el Espíritu Santo, que produce la gracia en nosotros y, con ella, produce el conocimiento y el crecimiento hacia el conocimiento pleno, que es la vida eterna. Por tanto, dirá Schebeen:

Si quieres ver a Dios cara a cara es menester que el ojo de su alma se torne como divino.

²¹Cf. Mc 4, 31-32

²²Jn 16, 12-15



Debe caer el velo que lo cubre, debe iluminarle, transformarle la luz del sol divino; sólo de esta suerte podrás fijar en Dios una mirada firme, segura. Esto se produce en nosotros por el Espíritu del mismo Dios, cuanto, por la gracia, nos hace participantes de la naturaleza divina. En términos espléndidos nos lo dice el Apóstol: *Descubierta la mirada, somos transformados en la imagen perfecta de Dios, como por el Espíritu del Señor avanzamos de claridad en claridad* (II Cor 3, 18).²³

Este es el fruto del Espíritu Santo que, prolongando en nosotros el dinamismo de la vida trinitaria, hace que lo que está invertido y lejos de Dios, lo que de ninguna manera puede acercarse a la condición infinita de Dios, se transforma en esa condición; eso es lo propio de la gracia. Por eso habla aquí San Pablo de la imagen: “Somos transformados en la imagen perfecta de Dios”. Mientras tanto somos imagen imperfecta de Dios. El hombre siempre, por naturaleza, es imagen de Dios, pero es imagen imperfecta en cuanto no tiene la vida del mismo Dios así como es, es decir, la vida trinitaria.

San Juan a su vez dice: *Seremos semejantes a Dios, cuando lo veamos como él es* (I Jn 3,2). El mismo Hijo de Dios dice a su Padre: *Padre, la misma gloria que me diste, la que yo tenía junto a ti desde el comienzo del mundo, yo les he dado* (Jn 17, 5.22).

En el cielo conoceremos a Dios como él se conoce a sí mismo. *Entonces conoceré como yo me conozco* (I Cor 13, 12), dice el Apóstol. Es de todo punto imposible que tengamos un conocimiento tal, propio sólo de la naturaleza divina, sin participar verdaderamente de esta naturaleza divina. En frase de un doctor de la

Iglesia [Dionisio Areopagita], la visión de Dios no puede caernos en suerte sino a condición de que seamos divinizados. Y si participamos en verdad de la naturaleza divina y nos divinizamos, ello se manifestará por la participación en el conocimiento de Dios.²⁴

Con ello hemos alcanzado el punto de partida de nuestras reflexiones, que es captar al mismo tiempo la diferencia entre la vida corriente y la vida divina –la vida de la gracia–, y darnos cuenta de que efectivamente estamos llamados a esa vida divina plenamente desarrollada, de la cual tenemos el inicio por la gracia.

Siempre la vida cristiana se apoya sobre una experiencia, sobre un afecto que renueva la vida y que viene del contacto directo con Dios. Ese es el punto de partida y es, en cierta manera, también el fin cuando está desarrollado. Todo lo demás en la vida cristiana se organiza alrededor de este fundamento, pero se trata de un fundamento espiritual, interior. Es el único que nos puede sacar del estado de dispersión mental para colocarnos en el camino recto. Es el símbolo de la vida espiritual que progresa –en el sentido propio del término– en vez de divagar, es decir, en vez de dispersarse según el requerimiento de la imperfección



²³C. M. – J. Scheeben, *Op. Cit.*, pág. 58

²⁴Ibidem, pág. 58-59



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

de las cosas materiales, que es apropiado de la vida activa cuando no se apoya sobre la contemplación y no surge de ella. Como decíamos al principio, esa vida activa no puede superar este límite porque, por naturaleza, está orientada hacia las cosas exteriores, que son materiales y contienen una intrínseca imperfección, además del influjo negativo de los pecados. A este respecto, dice Schebeen:

Cristiano, ¡qué maravilla y qué beneficio! Es como para exclamar con san Pedro: *Dios nos ha llamado a su luz prodigiosa* (I Pe 2,9). ¿Pensaste acaso en la hermosura de esta gracia? Debemos estar reconocidos a Dios por la luz de nuestros ojos pues nos permite admirar la creación visible y todas sus maravillas; con todo, de este bien participan como nosotros los animales. Podemos estar orgullosos de poseer una luz bien superior, la de la razón, por la que conocemos, además del aspecto exterior de las cosas, sus propiedades, color, olor, gusto; la misma substancia de ellas, su armonía, su trabazón, así como también los bienes espirituales, nuestra alma inmortal, la verdad, la virtud, la justicia y al mismo Dios en el espejo de la creación. Estaríamos muy ufanos, si poseyéramos todas las ciencias descubiertas por el humano ingenio o si tuviéramos toda la ciencia natural de los ángeles. Todo eso no nos

daría a conocer la verdad y la bondad de Dios en sí mismo.²⁵

Es decir, siempre hay una distancia infinita entre el conocimiento natural que podemos tener y el conocimiento que nos da la gracia. Por eso el cristiano percibe la realidad de un modo distinto que los demás, precisamente porque tiene el germen de otro tipo de conocimiento, así como siente las cosas o tiene afectos diferentes de los demás, porque tiene el germen de ese amor divino, que surge en la vida de Dios.

Todo eso no nos daría a conocer la verdad y la bondad de Dios en sí mismo; con esa luz veríamos únicamente a qué distancia está nuestra naturaleza de la naturaleza divina y que el ojo humano es incapaz de penetrar el misterio de Dios. El pretender acercarnos a la luz inaccesible de Dios constituiría una impía temeridad. Nos aplastaría su gloria y la muerte sería nuestro castigo. *Nadie puede ver a Dios, sin morir* (Ex 33,20), dice la Escritura.²⁶

Eso pasa en la historia de la humanidad. En efecto, muchas veces el hombre, por su propio conocimiento, quiere comportarse como alguien que está a la altura de Dios, y después muere espiritualmente.



Agrega en otro lugar: *Aquel que pretenda sondear la majestad divina quedará agobiado por su gloria* (Prov 25, 27). Pero lo que es imposible a los hombres, nota aquí San Ireneo, es posible a Dios (Contra herejes, I.IV, c. 20, al 37; cf. Lc 18, 27). Poderoso y lleno de bondad, se abaja hasta nosotros para elevarnos hasta él. Él mismo nos introduce en su luz portentosa y nos colma de resplandores para que podamos ver esa luz. Canta el salmista: *En tu luz veremos tu esplendor* (Sal 35, 10). Luego, tan sólo en su luz veremos a Dios [...].

²⁵Ibidem, pág. 59

²⁶Ibidem.



La gracia nos hace también participantes de la felicidad divina. Nos eleva al goce inmediato del bien supremo. La felicidad divina excederá nuestra felicidad natural en la medida en que la naturaleza divina excede la nuestra. El animal no tiene capacidad para los mismos goces que el hombre, objeto conocido sólo del Espíritu de Dios; este objeto se recrea en bienes espirituales como son el orden, la armonía, la belleza, la verdad y la virtud. También la felicidad de Dios tiene un objeto particular, objeto que ni ojo vio, ni oído escuchó, ni ha sido probado por el corazón del hombre, objeto conocido sólo del Espíritu de Dios; este objeto es su divina esencia. Pero por ese mismo Espíritu nos revela el misterio de su felicidad; nos invita a gozarla, a ser compañeros suyos; nos coloca sobre su trono, nos manifiesta su luz y quiere que tomemos parte en su festín. Podría habernos dejado ante la puerta de su morada, a una distancia respetable. Admiraríamos la grandeza de sus obras, la hermosura de su mansión. Esta alegría, este honor, habrían colmado cuanto nuestro pobre corazón desear pudiera. Pero no; Dios quiere dejarnos contemplar su propia belleza en el gozo con que él, a una con el Hijo y el Espíritu Santo, es eternamente feliz. Esa hermosura reúne toda la belleza esparcida en la maravillosa variedad de sus obras y la desean ver los ángeles; un solo rayo de la misma bastaría para dejar ebrios de gozo a todos los espíritus creados.

Ninguna creatura, en verdad, podría sospechar ni desear semejante felicidad. Grande, por lo tanto, deberá ser nuestro reconocimiento para con Dios.²⁷

La vida de la gracia es, entonces, participación de la vida trinitaria. Por tanto, así como en Dios hay un



conocimiento que toma contacto con el nuestro –nuestro conocimiento se acerca al de Dios–, así también en Dios hay una vida de amor según la cual procede el Espíritu Santo. Y por esto, también se refleja en nosotros el fruto de ese amor en el gozo. Es un gozo que crece hasta la vida eterna, así como el conocimiento crece hasta ella. La vida cristiana, la vida de la gracia, por lo tanto, por sí misma implica una experiencia nueva y una percepción nueva de Dios y de la realidad, e implica un gozo nuevo, una felicidad nueva. Así como esa experiencia puede estar escondida por la superficialidad de la vida activa, así también ese gozo puede estar escondido detrás de la superficialidad de la vida activa que, por sí misma, pone impedimentos para ese gozo en cuanto está centrada en la acción sobre las cosas materiales, que son imperfectas y limitan intrínsecamente la posibilidad del gozo espiritual.

Por eso, para que la materia no impida el gozo espiritual –ni tampoco, el conocimiento– es necesaria la resurrección, es necesario que renazcamos espiritualmente, como le decía Jesús a Nicodemo en el principio del Evangelio según San Juan. No se puede tener ese conocimiento y esa felicidad sin renacer espiritualmente, lo cual se cumple hasta en nuestro cuerpo: por eso, vamos a resucitar. Pero comienza a cumplirse ya ahora en nuestra alma.

²⁷Ibidem, pág. 59-61



Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue este donde Jesús de noche y le dijo: “Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él”. Jesús le respondió: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios”. Dícele Nicodemo: “¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?” Respondió Jesús: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de lo alto. El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu”.²⁸

Por eso estas reflexiones nos invitan a entrar en esa vida espiritual dejándonos llevar por el viento, que es el espíritu Santo. No sabemos a dónde va el viento; tampoco sabes de dónde viene, puesto que el viento viene del Padre y del Hijo, que son la realidad infinita de Dios y no sabemos a dónde va puesto que va hacia Dios; nos lleva a Dios, nos impulsa hacia Dios, al cual no conocemos. Por eso, entrar en la vida de la gracia es penetrar en la vida del misterio, experimentarlo, renovar sus efectos que están presentes en nosotros: vida, por otra parte, que no se encuentra afuera sino adentro de nosotros, en nuestra interioridad espiritual. En efecto, por la gracia tenemos la presencia del Padre, del cual surge el Hijo y el Espíritu Santo que nos renuevan interiormente. Como decía San Agustín, no es ir hacia fuera –como en esa vida activa que comentábamos– sino ir hacia adentro. *In te ipsum redi*, decía San Agustín, “vuelve dentro de ti mismo, en el hombre interior habita la verdad”.²⁹

Por tanto, debemos concentrar nuestra vida. *Concentrar* quiere decir *volverla hacia el centro*, y no hacia afuera, hacia la periferia, con tanto mayor esfuerzo

y determinación cuanto más imperfectos nos veamos respecto de las cosas exteriores. Porque, claramente, hay etapas distintas en la vida espiritual. Algunos tienen que tener una vida activa que surge de la contemplación y que no impide la vida de la gracia sino que la aumenta, porque permite que esa contemplación se despliegue de muchas maneras, como infinita es la verdad de Dios. Y a veces necesitamos, sin embargo, concentrarnos. El mismo Jesús nos lo enseñabaz.³⁰ El no necesitaba orar y, sin embargo, se iba a la montaña para hacerlo toda la noche e invitaba a los discípulos a hacer lo mismo, porque conocía nuestra debilidad.

Por eso tenemos que priorizar siempre ese movimiento interior sobre el exterior, especialmente cuando hay duda de si lo que hacemos hacia afuera nos hace crecer realmente en la unión con Dios en esa vida infinita, en esa experiencia nueva, en ese afecto que surge de la vida de Dios.

Este artículo fue tomado del libro “Experiencia Espiritual. Una introducción a la vida mística”. Agradecemos a su autor: P. Ignacio Andereggen, el permitirnos publicar algunas partes de este libro en nuestra revista.



²⁸Jn 3, 1-8

²⁹San Agustín, *De vera religione*, CCL 264, cap. 39, lin. 12: “Noli foras ire, in te ipsum redi”.

³⁰Cf. Lc 9, 28.



La Dirección Espiritual

A modo de resumen



P. Antonio Rivero, L.C.

Doctor en Teología Espiritual

Licenciado en Filosofía

Licenciado en Humanidades Clásicas

Como fruto de mi tesis doctoral sobre la dirección espiritual en san Juan de Ávila¹, quiero ofrecer estas notas, por si ayudan a los sacerdotes, tanto en su vida sacerdotal como en su apostolado.

En este primer trabajo daré un resumen de lo que iré después desentrañando más extensamente en los próximos episodios.

1. Fundamentos históricos de la necesidad de la dirección espiritual en la vida: en la Antigüedad, en la



Sagrada Escritura, en la vida de los monjes. Los siglos XVI-XVII en España fueron los siglos de oro en este tema de la dirección espiritual con estos autores: san Pedro Alcántara, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola, san Francisco de Sales y san Juan de Ávila, autor de mi tesis doctoral. Expliquemos cada uno de estos apartados:

- a) **Los clásicos antes de Cristo:** Platón, Plutarco, Epicteto, Séneca, Marco Aurelio... eran guías en la búsqueda de respuestas a los grandes interrogantes de los hombres de su tiempo, que los buscaban pidiendo consejo y orientación. Es verdad, se quedaban en el campo moral y ético a la hora de aconsejar, pero esto es muy meritorio.
- b) **La Sagrada Escritura:** tiene también textos al respecto. Espiguemos algunas citas: *“Busca el consejo de los prudentes y no desprecies ningún aviso saludable”* (Tob 4,18). O éstas: *“El varón sabio enseña a su pueblo, y los frutos de su inteligencia son dignos de fe”* (Eclo 37, 23) ... *“La ciencia del sabio crecerá como una inundación, y su consejo será fuente de vida... La boca del sensato es buscada en la asamblea, sus palabras*

¹San Juan de Ávila, último doctor de la Iglesia (2012), fue un sacerdote diocesano español del siglo XVI. Sus notas principales son: gran predicador de España en ese siglo, reformador del clero y formador de sacerdotes, y gran director espiritual. Sus libros son clásicos: Tratado espiritual titulado *“Audi, Filia”*, Sermones, Epistolario, Tratados de Reforma, Tratado sobre el sacerdocio.



DIMENSIÓN ESPIRITUAL



se meditan de corazón” (Eclo 21,13.17). Aquí habría que añadir los ejemplos bíblicos, como Samuel aprendiendo de Helí (cf. 1Sam 3, 1-18), Cornelio de San Pedro (cf. Hch 10, 1-43), San Pablo de Ananías (cf. Hch 9, 10-19).

- c) **El ejemplo más importante es el del mismo Cristo** adoctrinando a sus discípulos por el camino de la vida espiritual: No les hablaba sino en parábolas; pero a sus discípulos se la explicaba todas aparte (cf. Mc 4, 34). O aquel pasaje de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24, 13-35), modelo de proceso interior, espiritual, de acompañamiento vocacional, como algunos dicen². ¿Cómo hacía Jesús “la dirección espiritual”? Por ejemplo: con la samaritana, Zaqueo, Nicodemo, Simón el leproso... seguía estos pasos sencillos:

- **Actitudes introductorias** de profundo interés y amor por esa persona: Jesús esperó junto al pozo a esa mujer samaritana... tenía que pasar por Jericó... acoge a Nicodemo que llega de noche.

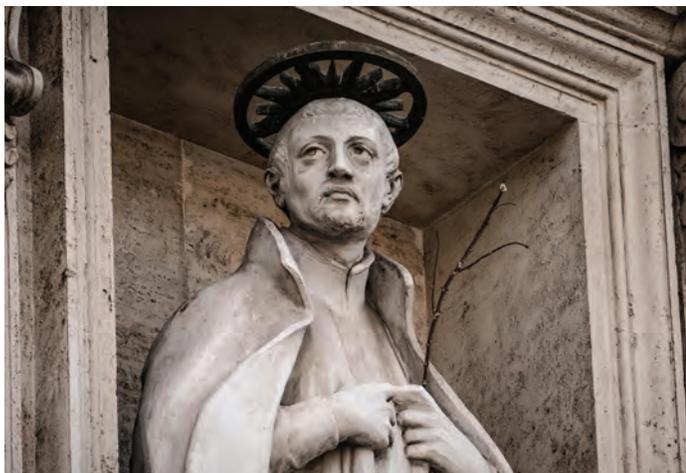
- **Diálogo antropológico:** “Baja del árbol... dame de beber... Tú eres maestro en Israel, ¿y no entiendes?”.
- **Confrontación:** “Tengo una cosa que decirte... busca a tu marido... hay que nacer de nuevo”.
- **Cambio concreto de vida:** “Voy a dar la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien le defraudé, le restituiré el cuádruplo... Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo”.

- d) **Los monjes:** la primera cosa que debían hacer los que entraban en el convento era escoger un padre espiritual que les ayudaba a descubrir y les invitaban a seguir el camino de la virtud, detectando y corrigiendo los vicios y defectos más ocultos. Estos monjes-directores espirituales insistían mucho en la oración y en el examen de conciencia, auténtico momento de discernimiento del corazón. Los dirigidos debían revelar los pensamientos y afectos del corazón, lo que daba paz y lo que perturbaba esa paz interior. Sólo así esos padres espirituales daban luz para que el monje venciese las tentaciones malignas y discerniese serenamente su vocación. Entre los monjes con el don de consejo se encuentran: santos Pacomio, Dositeo, Sabas, Doroteo, Juan Clímaco, Juan Damasceno, etc.

e) **Siglo XVI en España:**

- **San Pedro Alcántara:** la dirección espiritual es un momento privilegiado para discernir con objetividad el estado de santidad y perfección del dirigido, y discernir las experiencias místicas de oración.
- **Santa Teresa de Jesús:** la dirección

²Cf. L. M. MENDIZÁBAL, *Dirección espiritual...* 63; JULIÁN G. BARRIO, *Acompañamiento espiritual: ¿en qué y hacia qué?*, Sal Terrae 1985, 344-351; ALFONSO CRESPO, «El acompañamiento espiritual», en: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad Sacerdotal. Congreso*, Edice, Madrid 1989, 539-540; ISIDOR BAUMGARTNER, *Psicología pastoral. Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997, 91- 744.



espiritual es un momento privilegiado para discernir las gracias místicas y avanzar en la vida de oración y alcanzar la unión íntima con Dios.

- **San Juan de la Cruz:** la dirección espiritual es un momento privilegiado para enfervorizarnos en la vida espiritual, llevar a los dirigidos por el camino de la unión con Dios y perfección, y así pudiesen avanzar por el camino de la oración contemplativa. También la dirección espiritual servía para orientar en las diversas noches: la noche oscura pasiva y activa, y discernir los fenómenos místicos, que Dios permitía a algunos para crecer en las virtudes teologales.
- **San Ignacio de Loyola:** desde la experiencia que él tuvo en los ejercicios espirituales en Manresa, recomienda la dirección espiritual para discernir las disposiciones personales y las mociones de la afectividad del dirigido para que se abra dócilmente a la voz de Dios y poder hacer una elección acertada en la vida para mayor gloria de Dios o reformar algún aspecto de su vida, y siempre en la libertad interior.
- **San Juan de Ávila:** lo veremos después más ampliamente.

2. Finalidades de la dirección espiritual en la tradición de la Iglesia:

- Para el discernimiento personal.
- Para crecer en la vida de oración.
- Para llegar a la santidad.

3. Cualidades clásicas de un director espiritual en la tradición de la Iglesia, además de una vida ejemplar y de oración:

- **Ciencia:** o sea, conocimiento de la Sagrada Escritura y de la doctrina de la Iglesia, para poder iluminar la mente del dirigido.
- **Experiencia,** sin la cual se puede dañar mucho al dirigido, especialmente cuando tiene que aconsejar en caminos de oración.
- **Discernimiento de los espíritus o discreción de espíritus** para buscar la fuente de los movimientos interiores y examinar de qué espíritu provienen, y así asegurar a su dirigido si está en el buen camino.

Otras cualidades del director espiritual desde mi experiencia:

- Acoger y prestar atención.
- Facilitar la autoexploración del dirigido para que él se conozca con objetividad.
- Responsabilizar a la persona del dirigido.
- Estimular el compromiso en su vida cristiana, religiosa o sacerdotal.

⁴Jn, 10, 30



4. Cualidades clásicas de un dirigido espiritual:

- Sinceridad y apertura.
- Confianza.
- Generosidad.
- Constancia y práctica en las resoluciones y propósitos.
- ¿Obediencia?

Otras cualidades-tareas del dirigido desde mi experiencia en los 35 años de sacerdote:

- **Voluntad y deseo de cambiar:** no pueden acudir a dirección espiritual obligados, sino por propia iniciativa. Deseo de cambiar quiere decir poner todas las cartas sobre la mesa y tratar todos los temas, sin esconder aquellos que son difíciles y delicados.
- **Valentía para encontrarse consigo mismo y capacidad de responder:** en el dirigido pueden darse mecanismos de carácter defensivo que intentan impedir el enfrentamiento del lado oscuro de su personalidad. *"No quiero tratar esa parte oscura"*. El director tiene que iluminar con respeto y tino esa parte que el dirigido quiere esconder. Es un camino arduo y delicado, pero necesario para crecer en el discernimiento vocacional y conseguir la paz interior.
- **Asumir y personalizar las propias responsabilidades.** Nada de atribuir esa situación que él vive a causas externas: *"es que tuve una infancia difícil, mi familia, mis amigos, mi escuela..."*. El dirigido es el verdadero protagonista de su proceso vocacional. Cuando el dirigido asuma esto, obtendrá dos frutos maduros: (1) repulsa de los condicionamientos y (2) ansia de vida y realización personal.
- **Iniciarse en el compromiso:** el dirigido debe aprender a comprometerse en acciones concretas que promuevan su crecimiento. El

propio dirigido debe proponer esas acciones concretas. Si es incapaz, el director iluminará el camino y dará varias propuestas que el dirigido deberá después llevar a su oración para discernir él mismo, comentándolas con su director.

5. Finalidad de la dirección espiritual para san Juan de Ávila, autor de mi tesis doctoral en su obra "Audi, filia" ("Escucha, hija"). El director espiritual para san Juan de Ávila es *"órgano de la divina voz y oráculo del Espíritu Santo"* (Carta 1, 7-8), que tiene como deber engendrar hijos "por la palabra", pero sobre todo "por lágrimas" y a los que debe criar para Dios hasta formar en ellos la imagen de Cristo. Para san Juan de Ávila, la dirección espiritual es camino cierto y seguro:

- **Para hallar la voluntad de Dios.**
- **Para no vivir en el engaño:** por seguir su propio parecer, despreciando consejo de los sabios. Éstos caerán en toda ilusión de demonios, en la piedra de tropiezo... y cuanto digan de revelaciones hay que tenerlo por sospechoso.
- **Para ser hombre espiritual** el dirigido necesita un maestro que le rija. Necesitamos arrimar nuestra oreja a ajeno consejo y no arrimarnos a nuestra prudencia, como también nos recomienda la Escritura (Ecl 6,34). Dios es amigo de humildad y paz.





- **Para regir la propia conciencia** debemos tomar como guía y padre alguna persona letrada y ejercitada y experimentada en las cosas de Dios (cf. AF [I] 30). Y esta guía hay que pedirla a Dios, le dice a Sancha Carrillo en el **Audi, Filia**. Y después confiarle todo el corazón, sin esconder nada, bueno o malo.

6. Las dos cualidades que, según san Juan de Ávila, en la carta 1 de su Epistolario, debe tener un padre espiritual (director espiritual) y el fruto de la dirección espiritual que el dirigido debe obtener de la dirección espiritual seria y profunda.

El padre espiritual debe ejercitar este ministerio de la dirección espiritual o ministerio de amor (*"officium amoris"* –frase esta de san Agustín al hablar de los pastores comentando Juan 21: *"Apacienta mis ovejas"*) con estas cualidades:

- **Con un corazón tierno y muy de carne:** o sea, el director espiritual debe tener bondad, ternura, comprensión, cordialidad para saber escuchar, sin dejarse llevar por los apegos humanos ni tratar al dirigido como un eterno niño, haciéndole todo (*paternidad, sí; paternalismo, no*).
- **Y también con un corazón de hierro:** para que el director no se desanime al ver el poco avance en su dirigido, no se deje manipular por el dirigido, y saber exigir sin ceder a los caprichos del dirigido (*autoridad, sí; autoritarismo, no*). Exigencia motivada, reciedumbre y corrección amorosa.
- **Sólo así conseguirá en el hijo espiritual (dirigido) el fruto esperado de la dirección espiritual: "nervio de virtud",** o sea, una formación fuerte, madura y responsable en todos los campos: espiritual, humano-afectivo y pastoral (*libertad, sí; no manipulación ni presión de conciencia del dirigido*).

Amor y caridad pastoral del padre espiritual hacia el dirigido, provenientes del corazón de Cristo Buen Pastor y en última instancia de Dios-Amor, de quien recibimos la participación vicaria en esta paternidad espiritual. Sin olvidarnos, claro está, del Espíritu Santo que es el gran protagonista de la dirección espiritual, pues *"donde goza y mora, no está ocioso, sino que produce grandísimos y excelentísimos frutos"* (San Juan de Ávila, *Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas*, n. 56, 102).

Este ministerio de caridad (**pastor, munus regendi**) completa el del anuncio o predicación (**profeta, munus docendi**) y el de la celebración de los sacramentos (**liturgo, munus sanctificandi**). San Juan de Ávila reconoce en la carta 1 que con **el ministerio de predicación** se pueden **engendrar** hijos para Dios, pero será con **el ministerio de la dirección espiritual** donde ese hijo **crece, se desarrolla y llega a la plenitud** en Cristo. Una frase del tratado sobre el sacerdocio de Juan de Ávila ilumina este ministerio visto desde el **"amoris officium"** (ministerio de amor): **"el nombre de padre que a los sacerdotes damos les debe de amonestar que, pues no es razón que lo tengan en vano y mentira, deben de tener dentro de sí el afecto paternal y maternal para aprovechar, orar y llorar por sus prójimos"** (Tratado sobre el sacerdocio, n. 11).

El amor es la virtud más importante exigida como condición para ser pastor y director espiritual. Dice





su biógrafo Fray Luis de Granada que **“el pecho de este padre era una espiritual botica”** (Vida, I, 3, n.1), donde el Espíritu Santo había depositado las medicinas necesarias para la cura de tantas enfermedades como padecen nuestras almas. Otras palabras del biógrafo: *“Unas veces consuela a los tristes; otras, esfuerza los pusilánimes; otras, exhorta a padecer por Dios trabajos; otras, mueve los ánimos al menosprecio del mundo, al dolor de los pecados, a poner toda su confianza en Dios, y otras a otros efectos y virtudes semejantes. Lo cual hace con tanta fuerza de razones y consideraciones, y testimonios, y ejemplos de la Santa Escritura, que deja al hombre consolado y esforzado y persuadido en lo que él pretende”* (Id.).

De estas dos cualidades, debemos poner sobre el tapete estos **puntos neurálgicos** que están en juego, como exigencia y consecuencia de ese **“amoris officium”** en el director espiritual, en vistas al discernimiento:

- Paternidad, sí; no paternalismo.
- Autoridad, sí, no autoritarismo.
- Respeto de la libertad del dirigido en vistas a una elección madura, motivada por el amor, y no imposición y manipulación por parte del director.

7. Hoy también se hablan de estas cualidades del director espiritual:

- **Comprensión empática:** para comprender al dirigido como él es, y no como yo –director- quiero que sea. Comprender, más allá de sus palabras, sobre todo sus gestos, sus posturas, sus silencios.
- **Aceptación positiva e incondicional:** cálido respeto del dirigido, como él es.
- **Autenticidad:** el director comunica aquello de lo que está convencido. Si no, sería un fariseo.

Gracias a estas tres cualidades, el director espiritual debería decir al dirigido más o menos esto: *“Yo te acepto como eres y te respeto”*. Así se conseguirá una auténtica confianza entre ambos. Pero el director debe conservarse en su lugar para ser objetivo delante de los problemas del dirigido y poderle iluminar. El director debe ser maduro para no transmitir al dirigido sus problemas, que lógicamente también tiene.

8. Las 4 fases del discernimiento espiritual dentro de la dirección espiritual:

- Memoria:** el dirigido en ese encuentro con el director espiritual mensual o quincenal trae y pone con sinceridad los eventos, gracias, luces, progresos y retrocesos, dudas, perplejidades desde la última vez que se vieron. El dirigido analizará su vida de oración, su vida profesional, su vida familiar, su vida intelectual, su vida afectiva y sexual. Aquí el director espiritual escucha con paciencia y respeto.

Esta narración tiene tres **pasos** en el dirigido:

- recordar en un momento de oración y de silencio ese mes;
- redactarlo por escrito, si es posible



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

- y narrarlo sinceramente al director espiritual.

Los **frutos** de esta primera fase son maravillosos:

- Visión más completa de su vida, y no sólo de hechos aislados.
- Nada es absurdo, sino que tiene un significado teológico y salvífico, o sea, Dios conduce nuestra historia, con las alegrías y tristezas, luces y sombras, santidad y pecado.
- Habrá cambios: se pasará de la contraposición a la integración de todos los elementos de la vida; se pasará de la desesperación a la esperanza; de la valoración del propio mérito a la gratitud a Dios y a tantas personas que influyeron en mi vida y en mi día a día.

b) Inteligencia: juntos, director y dirigido, analizan esos aspectos que presentó el dirigido, iluminando todo con el evangelio, la ley natural y, si son seminaristas, con los documentos de la Iglesia al respecto de la vida sacerdotal (*Pastores dabo vobis*, de Juan Pablo II, Derecho Canónico, etc...). Sólo así se podrá hacer un sincero y maduro discernimiento.

c) Afectividad: lógicamente esta iluminación del director espiritual con la Palabra de Dios, con los documentos de la Iglesia y con la Ley natural... provocará en el dirigido una reacción en su corazón y en su esfera íntima y afectiva, que tiene que ir rumiando delante de Dios en la oración al salir de esa dirección espiritual hasta el próximo encuentro con el director espiritual. Ninguna dirección espiritual debe ser indiferente: debe remover y conmover el alma y las convicciones interiores.

d) Voluntad: el director espiritual espera la



respuesta libre del dirigido al respecto de cuanto se habló en la dirección espiritual, después de un serio y maduro discernimiento. Decisiones, y no sentimientos ni emociones. Es la parte decisiva, donde el dirigido se va transformando interiormente, o sea, se va santificando. El director siempre animará con esperanza y amor al dirigido, sobre todo en los momentos de sequedad, desaliento y oscuridad. Pero nunca condescenderá con la flojera y la despreocupación.

9. El proyecto personal de cada dirigido

Para no dar golpes al aire, cada dirigido debería tener su proyecto personal según sus necesidades y el estado de vida que profesa. Programa que podría abarcar estos aspectos:

- **Objetivo:** claro y realista. Sería el trabajo en una virtud o aspecto de su vida.
- **Medios:** para conseguir ese objetivo.
- **Puntos concretos de ese objetivo** que abarquen todas las dimensiones de la vida de la persona: espiritual, afectiva, intelectual, laboral, familiar, pastoral.
- **Obstáculos:** que impiden conseguir ese objetivo.



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

Aquí no importa tanto lo que el dirigido quiere conseguir, sino lo que Dios quiere que él consiga, según el estado de vida. Por eso tenemos que formar en el dirigido esa capacidad de escuchar a Dios, su Palabra. Y después de escuchar a Dios, el dirigido debe tener el coraje de cambiar lo que Dios pide que cambie. Para eso es necesario que el proyecto tenga estas cualidades:

- a) **La autonomía:** el dirigido no es un niño. Tiene que tomar la vida en sus manos y no depender sólo del director espiritual, como un esclavo. Del dirigido depende su crecimiento personal y vocacional, contando siempre con la ayuda de Dios, que nunca faltará; y del aliento del director espiritual.
- b) **La autenticidad:** para esto, debe recorrer un camino claro: conocerse, reconocerse y aceptarse. No hay autenticidad cuando el dirigido se niega a ver la parte vulnerable de su personalidad y de su proyecto vocacional.
- c) **El discernimiento:** capacidad de abrirse a la acción del Espíritu, único capaz de iluminar el fondo del corazón y hacerle salir de sus tendencias naturales para confiar su vida a Dios y a los hermanos en la fe.
- d) **La claridad:** a la hora de formular ese proyecto con las palabras propias del dirigido.
- e) **La revisión continua:** en exámenes de conciencia diarios, en retiros mensuales, en cada dirección espiritual, en ejercicios espirituales anuales. De lo contrario, el proyecto queda congelado en el cajón.

El fruto de la dirección espiritual debería tener este tenor por parte del director espiritual: “Yo, director

espiritual, te acepto profundamente para que tú seas tú mismo y te doy a conocer esa aceptación de tal manera que despierto en ti la posibilidad de que llegues a una auténtica aceptación personal, con tus contradicciones, sin necesidad de defenderte o de deformar esas contradicciones para ganar tu aprecio”.

10. Indicaciones para el director en cada entrevista con el dirigido

- Prepararme humana y espiritualmente para esa entrevista con el dirigido: concentrarme en escuchar al dirigido sin prejuicios, con respeto y veneración. ¡Fuera preocupaciones personales!
- Tranquilidad exterior e interior: en la dirección espiritual, nada de interrupciones, *whatsapp*, llamadas telefónicas.
- Concentrarme en el dirigido: en sus palabras, deseos, sentimientos. Para mí, director espiritual, mi dirigido es lo más importante en ese momento.
- Escucha atenta y sincera, exteriorizada con un: aja, hum, ya... o con gestos de la cabeza o posturas.
- Fijo mi atención también en la voz del dirigido, en el tono, las pausas, los gestos, en el vestido, su cultura, su origen social. Debo amar mi dirigido espiritual con el mismo cariño y comprensión





como Cristo lo haría.

- Presto atención a las expresiones lógicas del dirigido, pero también intento comprender lo que no puede verbalizar: sentimientos fuertes, emociones negativas, temores, puntos de vista que piensa que no serán bien recibidos y aprobados por el director.
- Intento encontrar el hilo conductor de la conversación, frases clave en la exposición del dirigido, para poder después hacer un resumen en el momento en que me toque hablar.
- Dejo hablar al dirigido y no le interrumpo con mis opiniones, interpretaciones apresuradas o preguntas.
- Si el dirigido hace una pregunta, yo espero a que termine.
- Hago sólo las preguntas necesarias para poder avanzar y seguir el diálogo.
- Cuando me haga preguntas, que él primero me dé la respuesta: *“seguramente tú ya tienes alguna idea al respecto, ¿no es cierto?”*.
- No dogmatizar, ni moralizar, ni contar mis experiencias propias. Presentar el mensaje de Jesús contenido en el Evangelio y en la doctrina de la Iglesia.
- Lo que le digo debe surgir de lo que entendí del dirigido y decir: *“quiero saber si te entendí bien... a ese respecto, escucha lo que dice Jesús en el evangelio”*.
- Al final de la entrevista, me examino hasta qué punto conseguí escuchar.

11. ¿Cómo llevar la dirección espiritual con los diversos dirigidos?

- a) Con sacerdotes.
- b) Con religiosas.

c) Con casados.

d) Con jóvenes y laicos.

12. Frutos de la dirección espiritual

- a) Crecimiento en la vida de oración y en la santidad.
- b) Discernimiento de los espíritus. Repasar las reglas de discernimiento de san Ignacio de Loyola.
- c) Formación de una recta conciencia.
- d) Elecciones acertadas en la vida.

San Juan de Ávila habla de este fruto de la dirección espiritual: *“aprenda a andar poco a poco sin ayo³ y no esté siempre flojo y regalado, y tenga algún nervio de virtud”* (cf. Carta 1, 194-196). Nervio de virtud significa: **conseguir la madurez humana y espiritual** a la que Dios ha llamado al dirigido, y que puede resumirse en la transformación en Cristo o santidad de vida. Lógicamente no como un esfuerzo pelagiano, sino con la ayuda del Espíritu Santo, que es el gran protagonista en la dirección espiritual.



³ Persona que en una casa acomodada se encarga del cuidado y educación de los niños.



Nervio de virtud, primero, como maduración humana en todas sus dimensiones: conciencia, afectividad, sexualidad, voluntad, sentimientos, pasiones, temperamento, carácter. La doctrina avilista no admite ñoñerías ni sentimentalismos ni lagrimillas. Nada de buscar “*sentimientos de devociones y dulcedumbres de corazón, hechos golosos...*” (Carta 184, 321-323). El Espíritu Santo necesita de la materia humana recia para hacer después su obra de arte, que es la santidad.

Nervio de virtud, segundo, como maduración espiritual en la forja de las virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad.

No se dará este nervio de virtud si el dirigido no ha sido **transparente, confiado y sincero** con el director espiritual. Y lógicamente, si el dirigido no es **constante y generoso** en su entrega al Señor.

Así dice san Juan de Ávila a Sancha Carrillo en **Audi, filia**: “*Y pues tanto os va en acertar con buena guía, debéis con mucha instancia pedir al Señor que os la encamine él de su mano, y, encaminada, fiadle con mucha seguridad vuestro corazón, y no escondáis cosa de él, buena ni mala: lo bueno para que lo examine; lo malo, para que nos ayude a corregirlo*” (AF [I] El director espiritual, n.31). Así el dirigido pasará del estado de **incipiente** al estado de **proficiente** y después llegue al estado de los “**perfecti**”, al que le invita también san Juan de Ávila.

13. Puntos de reflexión comunitaria

1. ¿Cómo podemos prepararnos mejor para ser óptimos/as directores/as espirituales?
2. ¿Cuáles podrían ser los excesos en una dirección espiritual y de un director espiritual?
3. ¿Cuáles podrían ser las carencias y fragilidades que encontramos en los dirigidos hoy?
4. ¿Cómo podemos ayudarlos mejor?



14. Algunas reglas de discernimiento según san Ignacio de Loyola

313. REGLAS PARA EN ALGUNA MANERA SENTIR Y CONOCER LAS VARIAS MOCIONES QUE EN LA ANIMA SE CAUSAN: LAS BUENAS PARA RECIBIR Y LAS MALAS PARA LANZAR, Y SON MAS PROPIAS PARA LA PRIMERA SEMANA.

[314] La primera regla. En las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados; en las cuales personas el buen espíritu usa contrario modo, punzándoles y remordiéndoles las conciencias por la sindéresis de la razón.

[315] La segunda. En las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo, es el contrario modo que en la primera regla; porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones para que no pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante.

[316] La tercera, de consolación espiritual. Llamo consolación cuando en el ánima se causa alguna moción



interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y conseqüentar, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo, cuando lanza lágrimas motivadas a amor de su Señor, ahora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor.

[317] La cuarta, de desolación espiritual. Llamo desolación todo el contrario de la tercera regla, así como oscuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. Porque, así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación.

[318] La quinta. En tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación. Porque, así como en la consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo, con cuyos consejos no

podemos tomar camino para acertar.

[319] La sexta. Dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación, así como es en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia.

[320] La séptima. El que está en desolación considere cómo el Señor le ha dejado en prueba, en sus potencias naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; pues puede con el auxilio divino, el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta: porque el Señor le ha abstraído su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa, quedándole también gracia suficiente para la salud eterna.

[321] La octava. El que está en desolación trabaje de estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen, y piense que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación, como está dicho en la sexta regla.

[322] La nona. Tres causas principales son porque nos hallamos desolados: la primera es por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales, y así por nuestras faltas se aleja la consolación espiritual de nosotros; la segunda, por probarnos para cuánto somos, y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias, la tercera, por darnos vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor; y porque en casa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación.

[323] La décima. El que está en consolación piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces.

[324] La undécima. El que está consolado procure humillarse y bajarse cuanto puede, pensando cuán para poco es en el tiempo de la desolación sin la tal gracia o consolación. Por el contrario, piense el que está en



desolación que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor.

[325] La duodécima. El enemigo se hace como mujer en ser flaco por fuerza y fuerte de grado. Porque, así como es propio de la mujer, cuando riñe con algún varón, perder ánimo, dando huida cuando el hombre le muestra mucho rostro; y por el contrario, si el varón comienza a huir perdiendo ánimo, la ira, venganza y ferocidad de la mujer es muy crecida y tan sin mesura: de la misma manera es propio del enemigo enflaquecerse y perder ánimo, dando huida sus tentaciones cuando la persona que se ejercita en las cosas espirituales pone mucho rostro contra las tentaciones del enemigo, haciendo el opósito per diametrum; y por el contrario, si la persona que se ejercita comienza a tener temor y perder ánimo en sufrir las tentaciones, no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tierra como el enemigo de natura humana en prosecución de su dañada intención con tan crecida malicia.

[326] La terdécima. Asimismo, se hace como vano enamorado en querer ser secreto y no descubierto. Porque, así como el hombre vano, que, hablando a mala parte, requiere a una hija de un buen padre o a una mujer de buen marido, quiere que sus palabras y sus acciones sean secretas; y el contrario le displace mucho, cuando la hija al padre o la mujer al marido descubre sus vanas palabras y intención depravada, porque fácilmente colige que no podrá salir con la impresa comenzada: de la misma manera, cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasionas a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto; mas cuando las descubre a su buen confesor, o a otra persona espiritual que conozca sus engaños y malicias, mucho le pesa; porque colige que no podrá salir con su malicia comenzada, en ser descubiertos sus engaños manifiestos.

[327] La catordecima. Asimismo se ha como un caudillo, para vencer y robar lo que desea; porque así como un capitán y caudillo del campo, asentando su real y mirando las fuerzas o disposición de un castillo, le combate por la parte más flaca, de la misma manera el enemigo de natura humana, rodeando, mira en torno todas nuestras virtudes teologales, cardinales y morales,

y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos.

DEJO ESTAS PREGUNTAS

1. ¿Cómo podemos prepararnos mejor para ser óptimos directores espirituales?
2. ¿Cuáles podrían ser los excesos y carencias en una dirección espiritual y de un director espiritual?
3. ¿Cuáles podrían ser las carencias y fragilidades que encontramos en los dirigidos hoy?
4. ¿Cómo podemos ayudarlos mejor?

CASOS PRÁCTICOS DE DIRECCIÓN ESPIRITUAL

1. Me viene una persona beata, de oración y comunión diaria y me pide ser su director espiritual. ¿Cómo iniciaríamos la dirección espiritual?
2. Llevo varios años con esta persona en dirección espiritual y noto que no avanza, que está estancada. ¿Qué debo hacer como director espiritual? ¿Qué debo recomendar a esa persona?
3. Estoy atendiendo a una mujer en dirección





espiritual y noto y percibo que ella se está apegando bastante a mí, y esto también a mí me perturba. ¿Qué debemos hacer en estos casos?

4. Un sacerdote inmaduro en su afectividad y sexualidad, ¿debería ser director espiritual?
5. Me viene un sacerdote y quiere que yo le atienda en dirección espiritual: está frágil en su campo afectivo y sexual, ha tenido sus aventuras, no sólo con mujeres sino también con hombres. ¿Cómo debemos ayudarlo?
6. A responsables de grupos y movimientos. ¿Qué recomendaciones les daríamos en la dirección espiritual?
7. Me viene alguien con experiencias místicas auténticas –según él o ella-. ¿Cuáles son los pasos que debo seguir en la dirección y qué le debo recomendar?
8. Una persona quiere crecer en la oración íntima con Dios. ¿Qué debo recomendarle?
9. Un joven que atiendo en dirección espiritual quiere ser sacerdote. ¿Qué pasos debo dar con él?
10. Una chica siente el llamado a la vida religiosa. ¿Qué pasos debo dar con ella en la dirección espiritual?
11. A personas con escrúpulos y enfermedades mentales y psicológicas, ¿qué debemos recomendarles en la dirección espiritual?



CONCLUSIÓN

1. Ser director espiritual no es una función burocrática encomendada por el obispo o que me gusta; sino una misión divina y un servicio de amor para aquellas almas deseosas de mayor perfección y discernimiento.

2. Sabemos que a lo largo de los siglos no se ha sabido siempre unir las cualidades recomendadas por san Juan de Ávila en orden al discernimiento. Ahí está la experiencia de no pocos que comenzaron una dirección espiritual y la dejaron, o por el *paternalismo* o por el *autoritarismo* del director espiritual... o también porque el dirigido no quiso en su vida la santidad a la que Dios le llamaba y el director le recordaba.

3. Para vivir este ministerio de amor, "amoris officium", el padre espiritual debe ganarse la confianza del dirigido, no a base de obligarle a que le descubra su interioridad, sino porque ese padre espiritual se la ganó a pulso porque el dirigido veía en su padre espiritual esas cualidades.

4. Estas dos cualidades le darán al padre espiritual el justo discernimiento y discreción de los espíritus, que no se trata de un discernimiento moral entre el bien y el mal, sino de un discernimiento espiritual propiamente dicho donde se sabe distinguir si los *pensamientos y afectos* que vienen a la mente y al corazón del dirigido son de Dios o son del maligno o de las propias pasiones. **Discernir, por tanto, es al mismo tiempo un acto divino y humano, un acto religioso y un acto moral, en cuanto implica la libertad de Dios y la libertad del hombre, que se encuentran.**

5. Donde la dirección espiritual es llevada a cabo con estas cualidades del Maestro Ávila tenemos dirigidos maduros humana y espiritualmente que han hecho un auténtico y serio discernimiento, y, sobre todo, gracias



DIMENSIÓN ESPIRITUAL



a la dirección espiritual hay renovación, vocaciones, dinamismo personal y comunitario, espíritu apostólico y perspectivas esperanzadoras –en palabras del padre Bifet en su libro **“Caminos de renovación”**.

Termino con las palabras de este santo doctor de la Iglesia, san Juan de Ávila: *“Y muy necesario es que quien a este oficio (director espiritual) se ciñe que tenga este amor; porque así como los trabajos de criar los hijos, así chicos como cuando son grandes, no se podrían llevar como se deben llevar, sino de corazón de padre o madre, así tampoco los sinsabores, peligros y cargas de esta crianza no se podrían llevar si este espíritu fallase”* (Carta 1, 86-91).



La contemplación y la alegría en el sacerdocio



P. Adrián Lozano Guajardo

Doctor en Filosofía

Padre espiritual en el

Seminario Conciliar de México

En la vivencia del ministerio sacerdotal se suele experimentar que la gran cantidad de actividades pueden ir extinguiendo la ilusión contemplativa que muy probablemente motivó al sacerdote en los años de su formación o cuando respondió a la llamada de Dios. En este escrito pretendo llamar la atención sobre algunos aspectos importantes de la vida en actitud contemplativa desde el pensamiento del filósofo personalista Dietrich Von Hildebrand, para después evidenciar la relación entre la contemplación y la verdadera alegría, la alegría que Dios comunica al hombre y que la Iglesia está llamada a custodiar. Durante la reflexión acudiremos a algunos textos del Abad Cisterciense del siglo XII, Guillermo de Saint Thierry, para permitir que la oración de este monje contemplativo exprese lo que la reflexión presenta.

I. El recogimiento y la contemplación según Von Hildebrand

Von Hildebrand distingue con gran claridad el recogimiento y la contemplación, que no son contrapuestos, sino actitudes del hombre interior que quiere llegar a la unión con Dios.

El recogimiento es una antítesis de la dispersión. El recogimiento es un despertar para lo absoluto y un ver a las cosas desde una nueva luz. Es un volver a lo

esencial: "Por eso, la Iglesia nos hace rezar antes del oficio la oración 'Abrid Señor mis labios', que no es sólo una súplica por el don del verdadero recogimiento, sino que representa un explícito 'recogerse'; y hasta el mismo oficio no sólo tiene el primero y auténtico sentido de alabar a Dios, sino también y siempre el de surgir hacia Dios desde el torbellino de la vida, el de una vuelta a lo esencial y de un recogerse"¹.

El recogimiento implica el dejar de 'ser poseídos' por las cosas de la vida para ordenar todas las cosas según Dios y volver al mundo de las ocupaciones, pero sin ser absorbidos por la periferia; "a pesar de toda nuestra concentración en ella [la actividad periférica], permanecemos con todo nuestro ser en otro lugar y sigue resonando en nuestra alma la unión con Dios como una melodía infinita"².

Ahora hablemos de la contemplación. Ésta es libre de una tensión y proyección hacia el futuro, tensión y proyección que se daban todavía en el recogimiento. En la contemplación se dedica el hombre interior, sin tensión, a algo presente y reposa en él. La contemplación, por su no tensión a un fin, tiene un carácter receptivo, miro al objeto y soy mirado por él, pero este carácter receptivo no es pasividad, sino que "constituye un estado de actividad en el más alto sentido de la palabra, que representa la auténtica actualización de la persona, la vida espiritual más despierta y verdadera y su forma

¹Von Hildebrand, Dietrich; *Nuestra transformación en Cristo (sobre la actitud fundamental del cristiano)*, Ediciones Encuentro, Madrid 1996, 78.

²Von Hildebrand, Dietrich; *Nuestra transformación en Cristo (sobre la actitud fundamental del cristiano)*, 81.



más intensa”³. La contemplación, por su propia índole, lleva consigo una unión con lo eterno, unión con Dios, y en cuanto actividad está unida a la bienaventuranza. Guillermo de Saint Thierry ora así: “¡Qué felicidad, qué inmensa felicidad la del alma que merece ser afectada de tal modo por Dios, que por la unidad del espíritu ama sólo a Dios por él mismo y no sus dones”⁴.

La contemplación en sentido estricto se da en el ámbito religioso en donde el objeto es un “Tú”, que nos mira con amor eterno y el hombre interior es consciente de que la entrega amorosa es acogida por Dios. Sólo en la relación con Dios podemos ser conscientes de que no sólo nuestro amor es aceptado, sino todo nuestro ser: “que el absoluto Señor de cuyas manos hemos salido, en Quien descansa todo nuestro ser, que por el Sagrado Bautismo nos ha conferido una vida nueva y sobrenatural, ‘en Quien vivimos, trabajamos y somos’ (Hch 17, 28), es Quien nos tiene abrazados. Sólo la Persona Absoluta puede aceptarnos realmente con todo nuestro ser”⁵. En la actitud contemplativa el hombre interior se libera de toda preocupación por cualquier bien creado; lo pone en manos de Dios para recibirlo de nuevo si así es Su santísima voluntad. Guillermo de Saint Thierry ora así: “Venid, subamos a la montaña del Señor y a la casa del Dios de Jacob. Él nos enseñará sus caminos. Venid: atención, intenciones, voluntades, pensamientos, afectos y todo mi interior; subamos al monte en que Dios ve y es visto. Y vosotros: cuidados, solicitudes, ansiedades, trabajos, sufrimientos de la esclavitud, esperadme aquí con el asno – este cuerpo -, hasta que yo y el niño – mi corazón y mi inteligencia – lleguemos allá arriba, y después de haber adorado, volvamos a vosotros”⁶.

Von Hildebrand comparte algunos consejos prácticos para poder participar de la bendición de esta contemplación:

1) El hombre interior no debe dejarse arrastrar por el torbellino de actividades en las que corre de una a otra sin respiro y en donde el descanso, que suele ser diversión, sólo es contrapeso al trabajo.



2) Se debe dedicar cada día algún tiempo a la oración interior; un espacio en el que se ha de dejar desvanecerse ante Dios todo lo que atosiga interiormente para dejarse llenar por la santa presencia de Jesucristo, sabiendo que, si abandono todo por su llamada, entonces pongo las cosas donde les corresponde y no las suelto en el vacío.

3) Las ocupaciones y diferentes situaciones de la vida no tienen que ‘poseernos’; debemos mantenernos anclados en Dios.

Von Hildebrand concluye con una oración a Jesucristo: “No permitas, oh Jesús, que me olvide de mi primera tarea por las obligaciones que me asaltan a diario, y que mi vida se pierda en quehaceres aislados que tengo que resolver. Tú Señor, que dijiste a Marta en cierta ocasión: ‘Te afanas por muchas cosas, sólo una es necesaria’. Envía a mi vida la sagrada sencillez, que sea rebotante del amoroso anhelo de Ti, que Te aguarde con ‘las antorchas encendidas y ceñida la cintura’, que permanezca despierto ante Ti, y que todo lo demás no sea más que fruto de esta vida santa, sólo exceso de aquel manantial inagotable: ¡Imprime en mi vida el sello de la grandeza, la amplitud, la libertad y vigilancia sagradas! ¡No permitas que permanezca sordo a Tu voz en medio de tantos regalos de Tu amor!”⁷.

³Von Hildebrand, Dietrich; *Nuestra transformación en Cristo (sobre la actitud fundamental del cristiano)*, 86.

⁴Guillermo de Saint Thierry, *La contemplación de Dios*, n.7

⁵Von Hildebrand, Dietrich; *Nuestra transformación en Cristo (sobre la actitud fundamental del cristiano)*, 91.

⁶Guillermo de Saint Thierry, *La contemplación de Dios*, prólogo.



II. La contemplación hace nacer a la alegría

La contemplación es fuente de alegría en el corazón de la persona humana, y también de toda la Iglesia. Como la persona recibe las virtudes infusas de la fe, esperanza y caridad, y la Iglesia, en su maternidad espiritual, vela por la vida de estas tres virtudes en todos sus hijos, procederemos a analizar a las tres virtudes teologales infusas como fuente de alegría, y a descubrir a la Iglesia como custodia de la alegría en el mundo y en cada corazón. Antes de esto, digamos una palabra sobre el mundo que tiene necesidad de la alegría.

II.1 Un mundo que tiene necesidad de la alegría

Michael Hanby descubría el enojo como una disposición subjetiva del hombre contemporáneo que ha sido influido por el nominalismo filosófico y una concepción voluntarista de la libertad⁸. El nominalismo imposibilita el reconocimiento de la bondad objetiva de las cosas, y la concepción voluntarista de la libertad, que contrapone lo natural a lo voluntario, pretende construir la propia felicidad. En el primer caso se hace imposible la felicidad en el hombre; en el segundo, abandonamos a éste en un camino en el que no puede llegar a la meta. La imposibilidad de captar la bondad y belleza de las cosas y el ser artífice de un proyecto imposible llevan a un enojo como actitud del sujeto ante el mundo y la vida.

Jean Charles Nault habla de la acedia como otra actitud enraizada en el hombre contemporáneo. La acedia es un pecado contra la alegría; la acedia se opone a la alegría que deriva de la caridad y lleva dos actitudes: la tristeza por el bien divino y el tedio en el operar⁹. Al ser un pecado contra la caridad sobrenatural, la acedia va contra el don de sí mismo y contra la apertura al otro. Una sociedad que ha hecho suya la acedia, aunque quizá no lo sepa, necesita el anuncio del Evangelio de la alegría. Recordemos que la unión del eterno con el

tiempo, con la Encarnación del Verbo, comenzó con la palabra del Ángel Gabriel: “¡Alégrate María!”. La cruz misma es fuente de alegría porque en la Cruz Dios ha dicho un “Sí” a nuestra existencia, que es muy valiosa a su mirada, y es en la cruz donde nosotros podemos responder con un gran “Amén” al “Sí” de Dios.

II.2 La fe, la esperanza y la caridad como fuentes de alegría

La alegría cristiana acompaña a una existencia vivida en respuesta al amor de Dios Trino que inhabita en nosotros. La fe hace presente, en semilla, pero de modo real, la alegría de Dios en el corazón del hombre. La esperanza garantiza que la existencia humana llegará a un término cierto, la vida eterna con Dios. El hombre intuye que, al ser finito, contingente y temporal, sólo puede ser salvado por el Amor más grande, el amor de Dios, y la esperanza le hace poner su corazón en estas realidades, futuras y ciertas; futuras en cuanto a su plenitud, ciertas en cuanto a su realidad; la esperanza es la certeza de que yo recibiré el grande e indestructible amor y que yo soy amado por ese amor¹⁰. El “sí” que Dios dice siempre a la existencia de cada uno, lo capacita para decir “sí” a la existencia propia y la de los demás. En este orden de síes se descubre al amor de Dios como la fuente de la felicidad. El amor de Dios al hombre es fuente del amor hacia uno mismo y del amor a los demás; del amor a sí



⁷Von Hildebrand, Dietrich; *Nuestra transformación en Cristo (sobre la actitud fundamental del cristiano)*, 103.

⁸Cf. Michael Hanby, “The Culture of Death, the Ontology of Boredom, and the Resistance of Joy”, *Communio*, 31 (2004), 181 – 199.

⁹Cf. Jean Charles Nault, *El demonio del mediodía: la acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo*.

¹⁰Cf. J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*.



mismo porque esta felicidad de ser amado por Dios se sabe poseída y entonces yo soy valioso; del amor a los demás porque este amor es una continuación de esta misma felicidad que se sabe poseída y compartida.

II.3 La Iglesia como custodia y guardiana de la verdadera alegría

La Iglesia nos da a luz a la vida de la gracia y nos acompaña en nuestro peregrinar a la Casa del Padre, haciéndonos miembros de una gran familia, de la que formamos parte y a la que nos unen lazos estrechísimos según lo expresa el dogma de la comunión de los santos. El saberse parte de una gran familia, y el caminar hacia las realidades definitivas como familia, es una gran fuente de alegría.

En muchos aspectos podemos decir que la Iglesia es custodia o guardiana de la alegría. En cuanto en ella se administran los sacramentos, es custodia de esta alegría; en cuanto en ella late el Corazón de Cristo, es custodia de la alegría; en cuanto en ella caminamos y ya no estaremos solos, es custodia de la alegría; en cuanto en ella aprendemos a orar y somos acompañados en nuestras pruebas, es custodia de la alegría. La Iglesia, como Cuerpo Místico de Cristo, goza de la alegría de Cristo resucitado, Cabeza, y según sea su estado, puede gozar de la bienaventuranza eterna en la patria del cielo, puede alegrarse en medio de las pruebas por la gracia de Cristo en el peregrinar terreno, o puede alegrarse en el camino de la purificación para ver a Dios en el purgatorio. Y llegará un día en que todos los que hayan dicho "sí" al amor más grande y hayan dicho "Amén" a



su voluntad, gozarán en la Iglesia celeste de una alegría sin fin; la Iglesia triunfante entrará completa en la alegría del Señor. No será la alegría de Dios la que entrará en cada uno y en la Iglesia, sino la Iglesia y cada uno la que entrará en la alegría de Dios en la vivencia de un día sin ocaso, de un gozo sin detrimento, de una vida que sólo puede dar Dios Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

II.4 Un camino para el sacerdote

En la vida y en el ejercicio del ministerio el sacerdote puede ser un hombre contemplativo. Distingamos tres momentos en la vida del sacerdote: su cotidianidad, su oración y el ejercicio del ministerio; y terminemos sugiriendo un medio que podría ayudarle a esta actitud contemplativa, en medio de sus fuertes luchas y cansancios extenuantes.

En la vida cotidiana del sacerdote, éste puede aprender a descansar en el Corazón de Cristo. Cuando el sacerdote realiza algunas actividades propias del vivir cotidiano como el traslado a un lugar, la lectura, o el descanso, puede saberse unido a los sentimientos de Cristo y saberse habitado por el amor de un Corazón sacerdotal que le ama de modo especialísimo.

En la oración del sacerdote, éste puede aprender más y más a mirar, a dejarse mirar y a orar desde los sentimientos del Corazón sacerdotal de Cristo. La oración del sacerdote será más fecunda en cuanto no sea una actividad más entre las otras, sino el momento en el que Cristo alimenta directamente a su amigo, y en el que el mismo sacerdote sigue aprendiendo a amar con el Corazón de Cristo y sigue aprendiendo a dejarse amar por este Corazón.

En el ejercicio del ministerio, en el que encontrará el camino que Dios quiere para su santificación, el sacerdote podrá dejar que Cristo mire y hable en él en la administración de los sacramentos. En las actividades organizativas del apostolado y de administración parroquial, el sacerdote buscará ser el grano de trigo que sabe morir y desaparecer para que nazca algo nuevo.

Me permito sugerir un camino concreto para que el sacerdote encuentre un momento en la no fácil vivencia de su ministerio. Se pueden buscar dos momentos en la jornada, momentos que el sacerdote aprenderá a vivir



de modo fecundo. El primer momento, por la mañana, será en espacio en el que el sacerdote se sepa y sienta amado por el Corazón de Jesús; este momento podría coincidir con el de la meditación. El segundo momento, por la tarde o por la noche, será un espacio en el que el sacerdote se sepa y se sienta recibido por el Corazón de María; este momento podría coincidir con el rezo del Santo Rosario o un poco antes del rezo de completas. Me parece que estos dos espacios, anhelados, vividos conscientemente como momentos en donde el sacerdote se sabe amado y capacitado para amar con el amor que inflama el Corazón de Jesús, pueden ayudar a que se pueda vivir el ministerio con más gozo, con mayor actitud contemplativa y con un deseo de abrazar con amor la Cruz de Nuestro Señor, en la que Él ha dicho un "Sí" a nuestra existencia y vocación y en la que nosotros podemos responder con un "Amén" a este "Sí". Llegará el momento del último "Amén" en el que Cristo nos lleve a esa vida que colmará las ansias de vida eterna que deben inflamar el corazón de todo bautizado y, muy especialmente, el corazón del sacerdote.

Que la intercesión de María, sin la cual no podríamos perseverar en este camino, lo haga posible; con Ella decimos: "Amén, Amén Señor Jesús".



El fundamento de la libertad de conciencia en el derecho en la Iglesia



P. Roberto Aspe, L.C.

Doctor en Derecho Canónico
Licenciado en Filosofía
Licenciado en Administración
de Empresas

La auténtica libertad de conciencia sólo puede existir en un ordenamiento jurídico que asuma todas las consecuencias jurídicas de considerar el valor de la dignidad humana en aquello que dice relación con el bien de la persona. Esto supone la apertura del campo jurídico a un orden objetivo de valores y la posibilidad de que sea influenciado por la dimensión axiológica y ontológica de la persona humana.

Lamentablemente muchos sistemas jurídicos actuales no consideran dicha apertura debido a que son construidos con los principios de un positivismo jurídico que excluye cualquier referencia con el derecho natural y, por consiguiente, olvida la centralidad de la persona en el ordenamiento jurídico¹. Descartan que un elemento del plano axiológico pueda servir como fundamento de una ley positiva y, por lo mismo, carecen de un principio que garantice la auténtica libertad de conciencia en el ordenamiento positivo. Por esta razón,

es necesario que exista una armónica y dinámica relación entre los planos ontológico, axiológico y jurídico para asegurar que la libertad de conciencia no es el fruto de una mera concesión legislativa, sino el ejercicio de una auténtica facultad de auto-determinación de frente a la ley positiva.

En este artículo vamos a afrontar el fundamento de la libertad de conciencia en el derecho en la Iglesia desde la perspectiva de la relación que existe del plano ontológico y axiológico en el campo jurídico. Esto significa que la consideración del valor de la persona humana y la búsqueda de su bien último son la referencia para el establecimiento de la ley positiva canónica, lo que también determina la amplia facultad de auto-determinarse de que goza el fiel cristiano frente a la ley positiva.

Sin embargo, para analizar correctamente nuestro

¹El esfuerzo por romper la unidad de las esferas del hombre ha sido un proceso histórico que se observaba ya en las teorías de Pufendorf y Thomasiaus, quienes consideraban que no existía conexión alguna entre la moral, el derecho y la religión, destruyendo de raíz la unidad de la acción de la persona. Posteriormente Kant y Kelsen niegan la relación de estas tres esferas al proclamar la supremacía de la voluntad subjetiva, fundando un derecho carente de contenido que fuese una simple forma de organización política regulada por la autoridad estatal y usando de la coacción para exigir su cumplimiento. De igual forma, Filangieri sostendrá que la ley es para regir y controlar, dando carta de supremacía al derecho para que controle todos los ámbitos de la vida humana y olvidando que la experiencia del hombre trasciende el derecho. Todas estas teorías desembocan en las teorías jurídicas actuales, donde se da una confusión total respecto a que la bondad o maldad de las acciones pertenece a la esfera moral, mientras que la legalidad o ilegalidad son a la del derecho.



problema sería equivocado usar conceptos o términos acuñados por la cultura o el derecho secular sin la debida distinción, porque sería un riesgo transferir categorías jurídicas con un significado distinto de un sistema a otro. La diferencia de significado en el derecho eclesial se debe no sólo a la especificidad del método canónico², sino, sobre todo, a la diferencia del concepto de «persona» que se encuentre en su base, lo que determina no sólo su contenido específico, sino también el contenido de sus «derechos»³.

Esta es la razón por la que sería un error entender los «derechos» del fiel cristiano como una prolongación de los derechos del hombre, olvidando que son unos nuevos derechos que surgen por la válida recepción del bautismo (cfr. c. 96). La participación en la vida divina que el Espíritu Santo opera por medio del sacramento del bautismo es la causa ontológica que diferencia objetivamente los derechos del fiel cristiano y los hacen distintos de los derechos del hombre, determinando también su prioridad en algunas situaciones concretas⁴.

Por esta razón, si no se considera esta distinción se cae en equívocos al considerar la extensión y las limitaciones de los «derechos» del fiel cristiano. Por ello, muchas veces se han reivindicado derechos que realmente no lo son, como ocurre cuando se reclama un «derecho al desacuerdo o al disenso» en contra del Magisterio de la Iglesia, amparándose en el derecho



natural del hombre a la libertad de conciencia⁵. Si se justificase un derecho de este género se estaría en abierta contraposición con la misma verdad del fiel cristiano y su obligación primaria de mantener íntegra la fe tal y como Cristo Jesús la ha confiado a su Iglesia (cfr. cc. 747 §1; 760).

1. El concepto de «libertad de conciencia»

Faltan estudios sistemáticos para establecer los límites del término «dignidad humana» en el campo jurídico-positivo, porque se trata de un concepto filosófico que hace referencia a la dimensión ontológica de la persona⁶. Por lo mismo, no puede ser traducido adecuadamente al lenguaje jurídico y sólo en el plano

²Sin duda es importante entender el método del derecho de la Iglesia para poder interpretar los derechos del fiel cristiano y no dejarse influenciar fácilmente por los métodos de otras ciencias. No se puede olvidar que la norma canónica se interpreta siempre en relación con la imagen de la Iglesia descrita en el Vaticano II, lo que le da una especificidad propia que ninguna ciencia secular contempla en sus métodos (cfr. JUAN PABLO II, Const. apost. *Sacrae disciplinae leges*, 25 ene. 1983, en AAS 75 [1983] pars II, XII). En este mismo sentido: «Nevertheless, as the history of your science demonstrates, canonical theory and practice always need to be informed by a sound ecclesiological understanding, and efforts must always be made to avoid any undue accommodation of ecclesial norms and structures to the prevailing ethos of civil society» (ID., Discurso a la «Canon Law Society», 22 mayo 1992, n. 2, en *Insegnamenti* XV/1 [1992] 1504).

³El significado que asume el término «derecho» dependerá del sistema político en el que se encuentre (cfr. J. PROVOST, «Promoting and Protecting the Rights of Christians: Some Implications for Church Structure», en *The Jurist* 46 [1986] 296).

⁴El caso del martirio nos puede servir de ejemplo, pues nos encontramos de frente a un bautizado que renuncia a la defensa de su vida para testimoniar su fe. El fiel cristiano, hombre nuevo, renuncia voluntariamente al ejercicio de un derecho humano primordial por el valor de la fe (cfr. G. GHIRLANDA, «De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio», en *Periodica* 73 [1984] 333-334).

⁵Algunos autores citan la Declaración conciliar *Dignitatis Humanae* (=DH) para justificar esta postura. Hay que considerar que el objetivo de dicha Declaración es la protección del derecho de la libertad religiosa en la sociedad civil y no la afirmación de la primacía del derecho natural en la Iglesia. La DH no promueve el derecho al disenso contra el Magisterio de la Iglesia como manifestación de los derechos naturales del hombre (cfr. G. GHIRLANDA, «Doveri e diritti dei fedeli nella comunione ecclesiale», en *La Civiltà Cattolica* 136/1 [1985] 30).



filosófico puede establecerse su verdadero significado, ya que depende de su relación con la verdad, con el deber-ser del hombre y con los medios que necesita para alcanzar su fin último. Esto mismo ocurre con el término «libertad de conciencia», puesto que se trata de una especificación más de la dignidad de hombre que, por las mismas razones, su significado jurídico no alcanza a reflejar su verdadera acepción en el campo axiológico.

Esta es la razón por la que no basta que se coloque la «persona» en el centro del ordenamiento jurídico, ni tampoco es suficiente que se reconozca jurídicamente el valor de su dignidad o los derechos que derivan de ella para garantizar una auténtica «libertad de conciencia». La libertad de conciencia sólo puede estar garantizada cuando el ordenamiento jurídico está sostenido por un orden objetivo de valores que no sea producto ni del poder político ni de la conciencia individual⁷. Sin embargo, este aspecto no está siempre presente en el derecho secular, debido a que la dignidad del hombre y la libertad de conciencia se consideran valores heterogéneos, ajenos al ámbito jurídico, porque pertenecen al plano ontológico y axiológico respectivamente. Esto ocasiona que la noción formada en ámbito jurídico-positivo sea limitada, debido a que no permite traspasar los valores del plano axiológico al campo jurídico positivo.

Esto supone la relación de la esfera moral del hombre con la esfera jurídica en el derecho secular. Esto

no es imposible, por más que la teoría jurídica actual se haya esforzado por separar ambos planos⁸. Si no existe una relación de la ley positiva con el orden objetivo de valores, por más que se coloque a la persona en el centro del derecho positivo o exista una grande sensibilidad por los derechos humanos, no será posible asegurar la auténtica libertad de conciencia.

1.1 La «libertad de conciencia» en el derecho secular

A partir del Iluminismo comienza un creciente interés por proteger los derechos del hombre contra los abusos del poder y de la autoridad⁹. Se busca reconocerlos jurídicamente para asegurar su protección y se definen, con mayor o menor detalle, compendios con las facultades o pretensiones que todo hombre necesita para vivir dignamente. Estos repertorios se



⁶Cfr. G. DALLA TORRE, *Europa Quale laicità?*, Cinisello Balsamo (Milano) 2003, p. 28. Esta dificultad no sólo la encontramos en el ámbito jurídico, sino en otros muchos campos. El significado de la «dignidad del hombre» se considera evidente en el ambiente semántico judío-cristiano, pero en otros se percibe diversamente según la cultura, la religión, la filosofía o la ideología de la que se trate (cfr. S. COTTA, «Il diritto naturale e l'universalizzazione del diritto», en S. COTTA – J. M. TRIGEAUD – A. OLLERO, ed., *Diritto naturale e diritti dell'uomo all'alba del XXI secolo. Colloquio internazionale* [Roma, 10-13 gennaio 1991], Roma 1993, p. 31).

⁷Cfr. G. DALLA TORRE, *Europa Quale laicità?...*, p. 35.

⁸La validez intrínseca que se busca en el campo jurídico-positivo puede no estar en contradicción con la validez intrínseca en sentido axiológico, pues, si bien ambos criterios no se implican recíprocamente, tampoco se excluyen, ya que pueden encontrarse en un mismo precepto o en una pluralidad de normas (cfr. E. GARCÍA MÁYNEZ, *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*, México 1993, p. 162). Por esta razón y con el fin de evitar esta dicotomía, se debe hacer referencia a un orden de valores que no sea producto ni del poder político ni de la conciencia individual (cfr. G. DALLA TORRE, *Europa Quale laicità?...*, p. 35).

⁹Esto no significa que antes del Iluminismo no existiera el interés por proteger los derechos del hombre. Ejemplos de ellos lo encontramos en el cristianismo, donde se buscaron proteger desde los inicios mismos del cristianismo, y en la Carta Magna del año 1215 (cfr. T. D. WILLIAMS, *Who is my neighbor?*, Washington, D. C. 2005, p. 32).



colocan al inicio de las declaraciones constitucionales o internacionales, como marco jurídico del mismo ordenamiento, de modo que se otorgaban las facultades de actuar «contra» la legislación en caso de que no se respetaran las libertades de los individuos. Esta acción quedaba configurada como un «derecho de defensa», amparado por la misma ley positiva, y considerado como un «derecho intocable», porque brinda la garantía de autonomía y protección necesarias contra una intromisión abusiva del Estado en la vida de las personas¹⁰.

De estos derechos surgen dos grupos de libertades: (1) las libertades «negativas», que protegen al ciudadano contra una acción ilegítima del Estado, a menos que éste intervenga para proteger el bien común, en cuyo caso la misma ley debería contemplar dicha intervención; y (2) las libertades «positivas», que otorgan la facultad de participar en la vida política, social y económica de la sociedad. Estas últimas reciben

comúnmente el nombre de «libertad de» y son la libertad de expresión, la libertad de voto, etc. Ambos grupos se fundamentan en la libertad personal y en la libertad de manifestar el propio pensamiento, de manera que el ciudadano puede actuar libremente mientras no lesione los intereses de terceros y no ponga en riesgo el bien común.

Este esfuerzo de reflexión sobre los derechos del hombre ha puesto en evidencia el carácter pre-estatal de la dignidad humana o, mejor dicho, su precedencia a cualquier legislación positiva¹¹. Esto significa la preexistencia de la persona como sujeto jurídico y la garantía de un espacio de autonomía. Sin embargo, no se ha llegado a establecer el contenido jurídico específico de la consideración del valor de la persona en el derecho secular, de manera que existen significados no homogéneos y muy variados de acuerdo con el sistema jurídico del que se trate. Esto se debe a la imposibilidad de establecer el valor jurídico de la persona por un acto de derecho positivo, sin hacer referencia a un orden objetivo de valores¹².

El resultado de hacer de la persona un «ente» jurídico ha sido la exaltación de una autonomía y de un individualismo excesivo que desvincula al hombre del orden objetivo que lo rige y concediendo excesiva importancia a las pretensiones individuales, desligándolas de cualquier ley o autoridad¹³. Se otorga tanta importancia a los deseos individuales que se lesionan los derechos de los demás¹⁴, olvidando que la dignidad humana no se define aisladamente, sino en relación con los otros y con la necesaria referencia a la verdad. Este escollo no puede ser solucionado ni

¹⁰La protección de los derechos del hombre siempre es legítima porque busca defenderlos contra los abusos de la autoridad o de los más poderosos. Sin embargo, se corre el riesgo de caer en el otro extremo, es decir, poner atención sólo en la exaltación de la autonomía individual, como ha ocurrido con muchos movimientos políticos, sociales y filosóficos. Los derechos del hombre se convierten así en derechos individuales absolutos que no pueden ser moderados por ninguna autoridad, porque no admiten ninguna limitación. Esta postura es contraria a la verdad de los derechos del hombre.

¹²Cfr. G. DALLA TORRE, *Europa Quale laicità?...*, p. 30.

¹³Si la dignidad del hombre no se define adecuadamente no se verá claramente cuál es el fundamento de los derechos del hombre y dichos derechos no serán siempre reconocidos por la legislación. Esto ocurre, por ejemplo, con el embrión humano, que es un individuo humano en quien están presentes de manera inmanente todas las potencialidades para su desarrollo personal; sin embargo, se le priva de su dignidad humana y se usa como objeto de experimentación y manipulación (cfr. S. COTTA, «Il diritto naturale...», p. 31).

¹⁴G. DALLA TORRE, *Europa Quale laicità?...*, p. 43: «Il pericolo dell'arbitrarietà appare evidente nella misura in cui si assolutizza la posizione personale, astraendola dalla dimensione relazionale con gli altri e disancorandola da una verità oggettiva».



por la doctrina del positivismo jurídico ni por la del iusnaturalismo, puesto que ambas se basan en un criterio de arbitrariedad, sea éste producido por la voluntad general (la ley) o por la voluntad individual (autodeterminación).

Esto demuestra que la libertad de conciencia no está garantizada por el hecho de reconocer positivamente a la persona ciertos derechos. Es necesario hacer referencia a una escala objetiva de valores y buscar que exista en el derecho secular una relación más armónica entre la esfera moral y la esfera jurídica del hombre. Esto evitará caer en los dos extremos doctrinales más comunes: (1) considerar los derechos del hombre como una mera concesión de la autoridad legislativa o (2) considerarlos como la expansión ilimitada y jurídicamente protegida de los deseos individuales¹⁵. Este problema se soluciona cuando se relaciona el plano axiológico de la libertad de conciencia con el plano ontológico de la dignidad humana en el plano jurídico, buscando como objetivo garantizar la protección jurídica de aquellos que «es debido» en verdad a la persona humana.

1.2 El concepto de «libertad de conciencia» en la Iglesia

La doctrina de la Iglesia ha buscado subrayar el significado ontológico y axiológico del hombre para elaborar la noción de «libertad de conciencia». Este concepto se encuentra íntimamente vinculado con la «libertad religiosa»¹⁶, puesto que ella es expresión excelsa de la libertad de conciencia debido a que

la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la



aspiración profunda del hombre a la verdad y está en la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino¹⁷.

Por esta razón, al defender la libertad religiosa frente a la sociedad civil, la Iglesia defiende, por ende, la libertad de conciencia, ya que es el medio primordial por medio del cual el hombre responde a su vocación personal¹⁸. Sin embargo, la relación de la libertad religiosa con la libertad de conciencia sólo se puede apreciar analizándola en el plano ontológico y axiológico, pues de ahí surge su necesaria vinculación con la verdad y con la dignidad del hombre, como sus elementos esenciales. Si careciera de alguno de estos dos elementos, se caerían irremediabilmente en la autonomía individual, con la que se le ha querido relacionar en los últimos tiempos y que es contraria al significado que defiende y promueve la Iglesia.

Para que la conciencia sea libre debe estar en estrecha relación con la verdad, pues la verdad es aquello

¹⁵Los derechos del hombre no tienen valor absoluto en los ordenamientos civiles. Las limitaciones que presentan se deben a un problema estructural de tipo jurídico, pues ningún derecho individual puede ser reivindicado por un sujeto sin que venga limitado de alguna manera por los derechos de uno o de los otros sujetos (cfr. F. D'AGOSTINO, *Filosofía del diritto...*, p. 235).

¹⁶La libertad de conciencia en la doctrina eclesial italiana se había entendido siempre como un aspecto general del derecho de la libertad religiosa, siguiendo la enseñanza de F. Ruffini. Sin embargo, este derecho no se refiere sólo al carácter religioso, sino a la actuación de la persona de acuerdo con el dictamen de la propia conciencia en cualquier campo y no circunscrito exclusivamente al ámbito religioso (cfr. R. BERTOLINO, «La libertad de conciencia: el hombre ante los ordenamientos estatales y confesionales», en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 3 (1987) 41).

¹⁷JUAN PABLO II, Audiencia General, 19 oct. 1983, n. 2, en *Insegnamenti* VI/2 (1983) 815.

¹⁸Analizando el texto de la *DH*, 2 se constata esta íntima relación, pues la libertad religiosa consiste en el derecho de toda persona de actuar conforme a su conciencia, sin coacción alguna, en materia religiosa. Este derecho se funda en la dignidad misma de la persona, ya que por esta misma dignidad tiene la obligación moral de buscar la verdad y adherirse a ella.



que la hace libre (cfr. Jn 8,32) y sólo en el reconocimiento de la verdad y de la ley moral se promueve la verdadera libertad¹⁹. La creencia en una verdad universalmente válida no es fuente de intolerancia, sino condición para un diálogo auténtico entre las personas, pues, «la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma»²⁰. Si se abandona la idea de una verdad universal sobre el bien, inevitablemente se trastoca la concepción misma de la conciencia, pues, ésta ya no será el acto de la inteligencia que aplica el conocimiento universal del bien a una determinada situación para expresar un juicio sobre la conducta que debe seguir, sino más bien se convertirá en el juicio de una conciencia autónoma que se concede la libertad de fijar los propios criterios del bien y del mal, aunque éstos sean contrarios con la verdad y con el bien de la persona²¹. Si la conciencia pierde su vinculación con el orden objetivo de la moralidad, cae irremediabilmente en el error y lleva al hombre a actuar mal moralmente, pues, «no hay norma alguna más alta que la que, mediante la conciencia subjetiva, penetra en el hombre como una obligación moral»²².

Por esto, la Iglesia siempre ha defendido la relación de la conciencia con la verdad y luchado contra una «libertad de conciencia» que conduzca al indiferentismo o que promueva la libertad de opinión como liberación

de cualquier orden sagrado o civil o que simplemente sea fruto del naturalismo, racionalismo, idealismo o materialismo²³. Ante estos errores la Iglesia ha actuado enérgicamente y defendido el concepto auténtico de libertad de conciencia, consciente de que en ella «el hombre se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella» (GS, 16). En esta referencia a un orden objetivo de valores es donde la persona reconoce los dictámenes de la ley divina y la obligación de seguirlos fielmente (cfr. DH, 3).

Existe, por tanto, la obligación de actuar conforme con la propia conciencia porque en ella el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, advirtiéndole que debe amar y



¹⁹Cuando el hombre quiere liberarse de la ley moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye (cfr. CDF, *Instrucción sobre libertad cristiana*, 22 mar. 1986, n. 19, en AAS 79 (1987) 561).

²⁰JUAN PABLO II, *Enc. Fides et ratio*, 14 sep. 1998, n. 95, en AAS 91 (1999) 79.

²¹Este es el caso de aquellas teorías que proponen el derecho de actuar inmoralmente. Al respecto, R. P. GEORGE, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, New York 1996, p. 128: «Opportunities for immoral choice inhere in the human condition. They are, in a certain sense, ineradicable. They could be eliminated only by destroying the human capacity for free choice that is a condition for practical deliberation, judgment, and choice with respect to morally permissible possibilities... We need not embrace the idea of a moral right to do moral wrong on any strong sense to ensure that people will have available to them valuable opportunities to test their moral mettle and (further) develop their moral character».

²²A. LAUN, *La conciencia*, Barcelona 1993, p. 88.

²³La falta de una referencia a un orden objetivo de valores hace perder de vista el valor del hombre y de su deber-ser. En este caso, la conciencia no sabe cómo actuar, pues pierde la norma de acción inscrita por el Creador en el corazón del hombre. Por eso la Iglesia ha actuado severamente contra aquellos que quieren empañar la conciencia con doctrinas erróneas. En este sentido se pueden entender mejor las intervenciones del Magisterio en esta materia (cfr. DENZINGER-SCHÖNMETZTER [=DS], n. 2730-2731) y la colección de los errores modernos o «Sílabo» publicado por Pío IX (cfr. DS, 2901-2980). El riesgo de una conciencia indiferente es que pierde la relación con su propio orden, es decir, con la verdad de su ser. «Una coscienza assolutamente indifferente è una coscienza delirante, perché è in contraddizione con la natura stessa di coscienza, che ha una costitutiva obbligatorietà alla legge suprema della moralità di *riconoscere praticamente ogni essere nell'ordine suo*, stabilito dalla sapienza e volontà di Dio» (C. RIVA, «Genesi storico-dottrinale sulla Dichiarazione Dignitatis Humanae», en A. FAVALE, ed., *La libertà religiosa nel Vaticano II*. Collana Magistero Conciliare, Torino 19672, p. 24). (El subrayado es nuestro).



practicar el bien y evitar el mal (cfr. GS, 16). Por esto, cada uno tiene el derecho de actuar de acuerdo con su propia conciencia y nadie puede ser obligado a obrar contra ella ni impedir que obre según ella (cfr. DH, 3). Incluso se debe respetar la conciencia de aquellas personas que actúan con una conciencia que se equivoca con ignorancia invencible, pues, el hecho de que se esfuercen por buscar la verdad, aunque fallen, es ya un signo de una actitud moral que no está cerrada a los principios rectos y, por tanto, no destruye la dignidad de la conciencia (cfr. GS, 16)²⁴. Sin embargo, cada uno tiene la obligación y el derecho de buscar la verdad para formarse juicios rectos y verdaderos de conciencia (cfr. DH, 3), dado que, cuanto mayor sea el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tendrá la persona para apartarse del ciego capricho y someterse a las normas objetivas de la moralidad (cfr. GS, 16).

De esta manera, la «libertad de conciencia» es el juicio sobre la manera recta de actuar aquí y ahora, que tiene la verdad y la justicia como normas de acción, que se abre a un orden objetivo de valores. Se trata de

una libertad para el bien, puesto que «el hombre, por su acción libre, debe tender hacia el Bien supremo a través de los bienes que están en conformidad con las exigencias de su naturaleza y de su vocación divina»²⁵. Actuar con libertad de conciencia es liberar la conciencia de cualquier elemento subjetivo o personal para unirse íntimamente con la verdad conocida. Éste será el momento de libertad en que el juicio de la conciencia, libre de motivaciones afectivas o condicionamientos individuales, realice la verificación racional del hecho sobre la base del conocimiento de su valor intrínseco. El valor y la autoridad de la conciencia se encuentran en ser expresión de la verdad.

Por esto, es necesario que los fieles cristianos formen una recta conciencia, prestando la debida atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia (cfr. DH, 14), de modo que la conciencia se forme para estar en grado de realizar correctamente su papel de «verdadera intérprete» de la ley divina²⁶. En esta tarea, la conciencia encuentra la ayuda de la mediación eclesial (el Magisterio y la enseñanza de la Iglesia) para verificar y garantizar que sus juicios sean conformes con la verdad y sea digna intérprete de la ley divina, sea natural o revelada²⁷. De esta manera, la conciencia individual se formará como una «conciencia eclesial» y no como una conciencia individual, cuya libertad corresponde a la libertad del fiel cristiano que sólo busca aquellos derechos que corresponden a la verdad de su ser-cristiano.

De esta manera, la libertad de conciencia se revela en sentido dinámico con la capacidad de elegir los medios necesarios para emprender el camino personal de salvación, adecuando las elecciones del fiel con la ley que encuentra escrita en sí mismo por Dios y que indica

²⁴La persona debe actuar como su conciencia se lo indique, de manera que analizando esta afirmación como una evidencia ética nos damos cuenta que la conciencia invenciblemente errónea conserva también su dignidad (cfr. A. LAUN, *La conciencia...*, p. 88).

²⁵CDF, *Instrucción sobre libertad cristiana*, 22 mar. 1986, n. 27, en AAS 79 (1987) 565.

²⁶La conciencia es «intérprete verdadera» del orden moral establecido por Dios (cfr. PABLO VI, *Enc. Humanae vitae*, 25 jul. 1968, n. 18, en AAS 60 [1968] 494).

²⁷La ley nueva, la ley del Espíritu Santo, es sólo secundariamente ley escrita, por tanto, mientras somos peregrinos en la tierra necesitamos los elementos «exteriores y secundarios» de la ley nueva que recibimos por la mediación eclesial. Por esto es necesario que el creyente deje de ser un sujeto autónomo que pretende tener en sí una conciencia absoluta y se decida a transformarse en el sujeto nuevo que es Cristo, cuyo espacio es la Iglesia (cfr. L. MELINA, *Morale tra crisi e rinnovamento*, Milano 1993, p. 99).



qué debe hacer y qué debe evitar para alcanzar su fin último. Por esto, no basta el cumplimiento externo de una norma positiva, sino que se requiere la adhesión interna que involucra a toda la persona.

Observamos cómo la Iglesia extrae el valor de la libertad de conciencia de la riqueza que le brinda el sustento del plano axiológico y ontológico, porque en ellos encontramos el conocimiento universal del bien, que la conciencia aplica por medio de un juicio a cada situación particular, determinando así la acción correcta que debe realizar. La verdadera libertad de conciencia se realiza cuando el hombre hace una opción consciente por el bien.

2. Los derechos del hombre

2.1 El problema de la definición

La libertad de conciencia en el derecho secular no queda garantizada por un acto positivo que la fundamente como un derecho del hombre. La referencia a los derechos del hombre no garantiza nada porque se

trata de un término ambiguo, cuyo alcance jurídico no está bien definido. Los derechos del hombre siempre llaman en causa el derecho natural, lo que supone una referencia a un derecho meta-positivo, válido intrínsecamente (aunque no sea reconocido por el legislador) y axiológicamente superior al derecho positivo en cuanto dotado de una mayor obligatoriedad²⁸. Sin embargo, esta referencia carece de cualquier valor si se encuentra en un ordenamiento jurídico que no permite la influencia del aspecto axiológico y del aspecto ontológico en el campo jurídico.

Dentro del orden de justicia, el derecho natural podría verse como una expresión de la ley natural que busca preservar el orden justo, de manera que contiene los preceptos que implícitamente reclama dicha la ley, sin embargo, no se identifica con ella, aunque el quebrantamiento de cualquiera de ambos no sea ontológicamente indiferente, porque conlleva consigo una lesión a la persona humana²⁹.

La ley natural no es, pues, igual que el derecho natural ni que los derechos del hombre. Son tres conceptos distintos que nunca deben tomarse como sinónimos. El derecho natural y los derechos del hombre son sucesivas determinaciones y especificaciones de la ley natural y, por lo tanto, su contenido no es equivalente. Los derechos del hombre, al ser un lógico y necesario desarrollo de la ley natural en el plano del derecho positivo, supone la intervención subjetiva del legislador humano que los asume con una visión determinada para incorporarlos a un ordenamiento jurídico específico, de modo que sean coherentes con la doctrina jurídica y antropológica que está en la base del sistema³⁰. La interpretación que el legislador hace sobre los «derechos del hombre» para incorporarlos al



²⁸Cfr. F. D'AGOSTINO, *Filosofía del diritto...*, p. 59.

²⁹Cfr. J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, México 1988, p. 144.

³⁰Esto no debe extrañar, pues el tipo de comunidad en la que se desarrolla el derecho influye en su misma categorización (cfr. C. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991, p. 289; T. GAŁKOWSKI, *Il «quid ius» nella realtà umana e nella Chiesa*, Roma 1996, p. 272; G. GHIRLANDA, «Perché un diritto nella Chiesa? Un vero diritto [...] sui generis», en *Periodica* 90 [2001] 396).

³¹Como bien indica D. MAUGENEST, «Droits de l'homme. Droits des fidèles», en *L'Année canonique* 25 (1981) 354: «Les conceptions des droits de l'homme sont multiples», lo que dificulta aún más la identificación de su contenido preciso cuando están codificados en un determinado ordenamiento jurídico. S. COTTA, «Il diritto naturale...», p. 33 también anota la ambigüedad que caracteriza el término de «derechos del hombre» en la cultura actual.



derecho secular ocasiona que sea un concepto jurídico muy frágil y con un contenido indeterminado que debe investigarse para poder establecerse en cada caso³¹.

Por lo mismo, hablar de los «derechos del hombre» sigue siendo muy ambiguo, porque su traducción en una norma positiva no puede reflejar su auténtico valor ni su universalidad³², dado que se trata de un concepto que hunde sus raíces en la ontología del hombre y en un orden objetivo de valores, tan extraños al derecho civil. Por ello, aquello que sea considerado como un derecho del hombre en el ordenamiento civil podría estar en conflicto con la ley natural y con el derecho natural, incluso con la recta razón.

2.2 Los derechos del hombre en la enseñanza de la Iglesia

La Iglesia ha adquirido un liderazgo mundial en la promoción de los derechos del hombre y es posiblemente la institución que muestra mayor empeño por defenderlos en el mundo actual³³. Por esta razón, ha adoptado en su enseñanza social la terminología de «derechos del hombre», a pesar de las limitaciones que ofrece este término y por la influencia que ha tenido de la filosofía del Iluminismo³⁴. Sin embargo, esto no significa que los asuma con las mismas características ni que se haya alejado por lo mismo de su doctrina tradicional,



como algunos la han acusado³⁵. Simplemente los ha integrado como un vocablo en su doctrina del derecho natural, con el fin de tener un lenguaje más apropiado para entablar un diálogo con el mundo y con la cultura actual³⁶.

Por esta razón, la Iglesia ha mantenido la distinción entre «derechos humanos» y «derechos del fiel», consciente de que se trata de conceptos distintos³⁷. El CIC mantiene esta distinción, pues, si bien prevé en algunos casos la canonización de la ley civil (cfr. c. 22), no se prevé la asunción de los derechos del hombre, porque no los asume en cuanto tales. Esta diferencia la encontramos expuesta claramente en el texto del c. 3 de

³²Cfr. S. COTTA, *Il diritto come sistema di valori*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, p. 143.

³³Cfr. M. A. GLENDON, «Rights Babel: The Universal Rights Idea at the Dawn of the Third Millennium», en *Gregorianum* 79 (1998) 623.

³⁴La terminología actual de los «derechos humanos» recibe la influencia del pensamiento de J. Locke y de los revolucionarios norteamericanos e iluministas franceses de los siglos XVIII y XIX. Éstos colocan el origen de estos derechos en la persona individual y los consideran como «verdades simples y autoevidentes» (cfr. E. D'ARCY, *La conciencia y su derecho a la libertad*, Madrid 1963, p. 186). Los derechos humanos, como son considerados actualmente, no nacieron de una visión teológica, sino que proviene de un ambiente impregnado por la filosofía del iluminismo (cfr. F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia*, Cinisello Balsamo [Milano] 2000, p. 29).

³⁵Esta postura crítica se puede ver en E. L. FORTIN, «The New Rights Theory and the Natural Law», en E. L. FORTIN, *Classical Christianity and the Political Order. Reflections on the Theologico-Political Problem, Collected Essays*, vol. 2, Lanham 1996, pp. 265-286.

³⁶El cambio en la terminología de los derechos del hombre en la enseñanza de la Iglesia es más retórico que teórico; cfr. T. D. WILLIAMS, *Who is my neighbor?...*, p. 46. Simplemente se ha incorporado el concepto de derechos humanos en la doctrina del derecho natural de la Iglesia. Al respecto, F.S. CANAVAN, *The Image of Man in Catholic Thought*, en K.L. GRASSO – G.V. BRADLEY – R.P. HUNT, ed., *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism. The Catholic Intellectual Tradition and the Moral Foundations of Democracy*, Lanham 1995, pp. 19-20: «This statement of John XXIII's [se refiere al n. 9 de la *Pacem in terris*] casts doubt on the notion, advanced by some, that the recent popes have switched from traditional natural law to a modern natural-rights theory. It would be more accurate to say that... they have incorporated human rights into their doctrine of natural law».



la LEF de 1978 que, aunque nunca fue promulgado, nos presenta la clave de interpretación³⁸. Este canon señala que la salvación de los hombres es el principal objetivo de la Iglesia, aunque, no por ello deja de reconocer y proteger los derechos del hombre, sin embargo, no los asume ni los tutela en cuanto tales³⁹.

Cuando la Iglesia se refiere a los derechos del fiel cristiano no recurre directamente al derecho natural, puesto que es necesario considerar los elementos que nos brindan la antropología teológica, la eclesiología y la teología para determinarlos. Estas disciplinas forman el *locus theologicus* del derecho en la Iglesia, cuyo objetivo no es hacer «pensable» los derechos del hombre ni presentar las buenas razones para asumirlos, sino brindar al derecho natural un «horizonte de sentido» dentro del CIC⁴⁰.

En resumen, la Iglesia recurre a la fuerza probatoria del derecho natural como base común de diálogo frente a la sociedad civil, debido a que muchas veces no son aceptados los argumentos de fe en estos ambientes. Esto lo hace para defender los derechos del hombre frente a las autoridades civiles, las fuerzas políticas o la opresión de los potentes, pero no lo usa con la misma fuerza probatoria en la Iglesia.

3. Los derechos del fiel

3.1 Los derechos del hombre no son los derechos del fiel

Un aspecto que muestra la distinción entre los derechos del hombre y los derechos del fiel que se encuentra en la base de cada sistema jurídico es la situación jurídica de los no-bautizados en la Iglesia. La situación de los no-bautizados muestra la generación de nuevos derechos en la persona por la recepción del bautismo⁴¹.

La cuestión sobre si el bautismo constituye la «persona» en la Iglesia o si sólo le confiere la capacidad jurídica fue muy debatida. Algunos autores afirmaron que el sacramento solamente otorgaba la capacidad jurídica mínima para ser capaz, de manera que los derechos y deberes le serían otorgados por subsiguientes actos jurídicos⁴².

Esta visión ponía en peligro la naturaleza de los derechos del fiel, pues si el bautismo no creaba



³⁷En el fiel cristiano se encuentran conjugadas *la dignitas humana* y *la dignitas christiana*. Se trata de dos niveles que se distinguen en planos distintos (humano y eclesial) y ambos son fuentes de derechos y obligaciones en sus campos específicos; cfr. *Acta Commissionis, Comm. 2* (1970) 91.

³⁸El texto del c. 3 de la LEF decía que «Ecclesia omnibus et singulis hominibus, utpote ad imaginem Dei creatis, dignitatem humanae personae propriam recognoscit et profitetur, itemque officia et iura quae ex eadem profluunt agnoscit atque, omnium hominum vocationis ad salutem ratione, etiam tuetur».

³⁹«Il fatto che la Chiesa "agnoscit" i doveri e i diritti derivanti dalla dignità della natura umana non significa ancora che li recepisce nel proprio ordinamento giuridico. D'altra parte ci si può chiedere perché solo la protezione "tuetur" e non anche il riconoscimento "agnoscit" è sottoposta alla clausola "omnium hominum vocationis ad salutem ratione"» (E. CORECCO, *Ius et communio* (nota 69)..., p. 271).

⁴⁰Me parece que ésta es la conclusión a la que llega de F. D'Agostino al afrontar la relación entre el iusnaturalismo y la teología del derecho (cfr. F. D'AGOSTINO, «Teología del Diritto alla prova del fondamentalismo», en F. D'AGOSTINO, ed., *Ius Divinum. Fondamentalismo religioso ed esperienza giuridica*, Torino 1998, p. 117).

⁴¹El término «persona» que aparece en el c. 96 se refiere al «sujeto de obligaciones y derechos en el orden canónico», pues la personalidad se adquiere al recibir el bautismo y, de esta manera, queda incorporado a la Iglesia de Cristo (cfr. PCCICR, LEF. *Textus emendatus [Relatio super c. 6, §2, 2]*, pp. 76-77).



la persona con derechos y deberes en la Iglesia, los derechos serían otorgados por la autoridad eclesiástica mediante un acto positivo, cayendo irremediabilmente en el positivismo jurídico. En este sentido, el hombre no sería constituido «persona» por el bautismo, sino que el sacramento simplemente «completaría» su personalidad para hacerlo «miembro de la Iglesia»⁴³.

Por esto se proponía cambiar la redacción del canon para que dijera que el bautismo *fit membrum Ecclesiae Christi*, pero no *persona in Ecclesia*⁴⁴.

Con esto se negaba sutilmente que sólo los bautizados tuvieran derechos en la Iglesia, abriéndose la posibilidad de que todo hombre poseyera una especie de «personalidad incompleta», que si bien no lo hacía «miembro» en plenitud⁴⁵, lo colocaba indirectamente como súbdito del CIC⁴⁶. Para sostener esta tesis, se decía que el CIC reconocía cierta capacidad jurídica a los no-bautizados (administrar el bautismo, capacidad patrimonial, posibilidad de contraer matrimonio con un cristiano, participar como testigos en los procesos de canonización, etc.), lo que suponía que, en cierto modo, ya se encontraran bajo las leyes canónicas, de forma que incluso podrían ser afectados por una sentencia de un tribunal eclesiástico por su relación con los bautizados.

Esta cuestión suscitó diversas posturas en los padres consultores de la Comisión para la redacción del

⁴²La personalidad sería una cualidad en relación con los actos o situaciones jurídicas, pero no suficiente para realizarlos, pues no otorgaba propiamente la capacidad para ello, de manera que la personalidad sería simplemente la capacidad para ser capaz (cfr. P. CIPROTTI, «Personalità e battesimo nel diritto della Chiesa», en *Il Diritto Ecclesiastico* 53 [1942] 273). En este mismo sentido, L. BENDER, «Persona in Ecclesia, membro in Ecclesia», en *Apollinaris* 32 (1959) 108: «Baptismate homo fix capax iuris (seu acquirat capacitatem habendi ius)». Para adquirir derechos adicionales se deberían poner actos jurídicos subsecuentes, por medio de los cuales se recibirían los derechos específicos que van unidos a dichos actos.

⁴³Cfr. P. CIPROTTI, «Personalità e battesimo...», p. 273.

⁴⁴Cfr. L. BENDER, «Persona in Ecclesia...», p. 110. Esto mismo concluye P. GISMONDI, «Gli accattolici nel diritto della Chiesa», en *Ephemerides Iuris Canonici* 2 (1946) 234, indicando que los no-bautizados son personas *extra Ecclesiam*, porque, si bien el derecho canónico positivo no reconoce su personalidad, éstos ya están sujetos al CIC por el derecho natural y por el reconocimiento de la capacidad jurídica de actuación que se les concede en algunos casos. Sin embargo, la doctrina canónica preconciar negaba concordemente que el no-bautizado estuviera sujeto al derecho canónico positivo, aunque fuera persona para el derecho natural (cfr. G. DALLA TORRE, «Infedeli», en F. CALASSO, ed., *Enciclopedia del Diritto*, Milano 1971, pp. 422-423).

⁴⁵Cfr. P. CIPROTTI, «Personalità e battesimo...», pp. 274-275. Desde otro punto de vista, P. Lombardía indicaba que los hombres podrían estar ya sujetos a las relaciones jurídicas en la Iglesia antes de recibir el bautismo. Esto se observa en la institución del catecumenado y del matrimonio mixto, pues ya tendrían «la capacidad de ser sujetos de aquellos derechos y deberes establecidos por las leyes canónicas para regular su vida en orden a la consecución del fin de la salvación de sus almas, antes de que adquieran la condición de miembros y súbditos in actu de la Iglesia» (P. LOMBARDÍA, «Infieles», en *Escritos de derecho canónico*, vol. II, Pamplona 1973, p. 138).

⁴⁶Los no-bautizados, por su necesaria sujeción al derecho natural, serían súbditos indirectos del CIC, de manera que el ordenamiento canónico debería hacer una distinción entre los derechos naturales que conciernen a todos los hombres en cuanto seres humanos y los derechos de los bautizados en cuanto miembros de la *societas fidelium* (cfr. P. GISMONDI, «Gli accattolici...», p. 247).

⁴⁷Sólo con el bautismo se llega a ser «persona» en la Iglesia (cfr. *Acta Commissionis, Comm.* 12 [1980] 57). Se precisa que sólo con el «bautismo de agua» el hombre alcanza la plena incorporación a la Iglesia y se le otorga la plena capacidad de ser sujeto de derechos y obligaciones en el derecho canónico (cfr. *Acta Commissionis, Comm.* 17 [1985] 166). Si el bautismo es necesario para la salvación (cfr. c. 849), sin embargo, para la plena incorporación en el sentido del c. 96 se requiere necesariamente el bautismo *per aquam in verbo* (cfr. c. 849).



CIC de 1983; sin embargo, la controversia quedó resuelta cuando se declaró que sólo se llegaba a ser «persona» en la Iglesia por medio del *baptismus aquae*⁴⁷. Sin embargo, quedaba pendiente el tema de las facultades jurídicas que supuestamente el CIC otorgaba a los no-bautizados: ¿era una verdadera capacidad jurídica que les otorgaba derechos para efectos canónicos?

Analizando los cánones específicos, se observa que el CIC no les concede dichas facultades por considerarlos sujetos de derechos en la Iglesia⁴⁸. Por tanto, *non baptizatos, cum Ecclesiae subditi non sint, esse non posse subiectum obligationum iuridicarum coram Ecclesia: ideoque, saltem sensu stricto, neque subiectum iurum*⁴⁹. Con esto se confirma que sólo por la válida recepción del bautismo el hombre se constituye *persona in Ecclesia*, pues este sacramento es *ianuam Ecclesiae* (cfr. LG, 14; cc. 842 §1; 849). Este principio quedó plasmado en el c. 96, donde se canoniza el principio de derecho divino de la necesidad del primer sacramento para ser sujeto de derechos y obligaciones en la Iglesia, pues la *persona in Ecclesia* no recibe derechos como prolongación de la naturaleza humana, sino que se trata de un sujeto con derechos y deberes propios en cuanto persona bautizada⁵⁰. Al recibir el bautismo se constituye simultáneamente la «persona» en la Iglesia con los deberes y derechos inherentes a su condición

de bautizado. Estos dos elementos forman una unidad monolítica que constituye la *dignitas christiana*⁵¹, es decir, lo que da el ser para el ordenamiento canónico y lo que define el ser-cristiano⁵².

El hecho de que en su estructura ontológica subsistan la dimensión humana y la dimensión cristiana simultáneamente, presenta una doble dimensión que crea la posibilidad de una contraposición entre la dignidad cristiana y la naturaleza humana, pues la dimensión humana nunca se pierde y siempre está presente⁵³.



⁴⁸En el CIC se reconoce a los no-bautizados la capacidad de buscar la verdad (c. 748 §1); de recibir el mensaje evangélico (c. 771 §2); de acogerse al cuidado de los pastores de almas (cc. 771 §2; 383 §4); de administrar el bautismo en caso de necesidad (c. 861 §2); del efecto indirecto de la dispensa del impedimento de disparidad de culto cuando se casan con un bautizado católico (c. 1086 §1); de la dispensa del matrimonio no consumado cuando se han casado con un bautizado (c. 1142); de demandar ante un tribunal eclesiástico (cfr. c. 1476) y de ser testigo (c. 1549).

⁴⁹Acta Commissionis, Comm. 17 (1985) 167.

⁵⁰Con el bautismo surge una especie de «individualidad sobrenatural», según el orden de la gracia y del Espíritu Santo (cfr. T. BERTONE, «Persona e struttura nella Chiesa», en E. CAPPELLINI, ed., *Problemi e prospettive di diritto canonico*, Brescia 1977, p. 81).

⁵¹Cfr. Acta Commissionis, Comm. 2 (1970) 91.

⁵²En último análisis es la dignidad del hombre la que funda la personalidad, de modo que, trasladando el concepto al derecho eclesial, la *dignitas christiana* es el fundamento de la existencia de la «persona» en la Iglesia, lo que la hace ser para el ordenamiento canónico (cfr. L. NAVARRO, *Personae e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona*, Roma 2000, p. 8).

⁵³R. SOBAŃSKI, «Das Recht im Kirchenrecht», *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 161 (1992) 112: «Dem Kirchenrecht obliegt es – wie jedem "richtigen" Recht – die Gegensätze in eine Einheit zu bringen». Se refiere al derecho en su esencialidad, pues en esta dimensión el derecho siempre es justo porque dice relación con la cosa justa, lo que se le debe en verdad. En esta perspectiva no existe conflicto entre derechos humanos y *derechos del christifidelis*, pues ambos coinciden en la verdad y en el derecho original. Sin embargo, sabemos que el conflicto se puede dar, porque el hombre puede fallar y puede no ver claramente la verdad, por ello, necesita la ayuda del Magisterio y del derecho normativo que indican el camino que debe seguir.



En definitiva, este problema surge por considerar el término «persona» de manera unívoca, olvidando que su significado debe buscarse en la eclesiología y en la antropología teológica. Como anotamos al inicio, el significado del término «persona» que se encuentra en la base del sistema jurídico influye sobre la categorización jurídica de sus derechos. Por tanto, existe una diferencia entre los derechos del hombre, que tiene todo ser humano por el hecho de serlo, y los derechos del fiel, que son propios y exclusivos de los bautizados.

3.1 Los derechos del fiel se explican en la Revelación

Los derechos objetivos del fiel derivan de su condición de bautizado y garantizan el respeto de los medios necesarios para que alcance la salvación de su alma, su fin último. Ahora bien, ¿cuáles son estos derechos?

Son aquellos que responden a la pregunta qué es el hombre y cuya respuesta sólo se encuentra en relación con Dios⁵⁴. La verdad del hombre, el orden que debe observar para alcanzar su fin, la Verdad a la que debe llegar para alcanzar su plenitud, sólo se encuentran en el misterio del Verbo Encarnado, en donde Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y en Él descubre su vocación (cfr. GS, 22).

El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Él con todo su ser, debe «apropiarse» y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo⁵⁵.



En Cristo encontramos la realización del hombre perfecto, «que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual» (GS, 22). De esta manera, en Cristo se tiene la realización del hombre perfecto según el proyecto original de Dios. En Él resplandece lo que es el hombre y la razón por la cual el hombre conoce que debe ser tal.

Por tanto, son verdaderos derechos y deberes aquellos que fueron inscritos en la naturaleza humana en la creación, porque el hombre fue creado a «imagen y semejanza» (cfr. Gn 1,27), pero también porque fueron asumidos por el Verbo al encarnarse en una naturaleza humana completa. De esta manera, el orden de la creación y el orden de la redención quedan unidos en Jesucristo, quien revela los auténticos derechos y deberes del hombre⁵⁶. Esta es la razón por la que los derechos del fiel cristiano no se explican por el derecho natural sino por la Revelación⁵⁷, debido a que éstos no tienen su origen en la naturaleza del hombre sino en la voluntad salvífica del Padre que quiere que todos los hombres alcancen la salvación, dándonos la Palabra y

⁵⁴Cfr. G. GHIRLANDA, «De obligationibus et iuribus christifidelium...», p. 331. El mismo autor indica que sólo la reflexión teológica basada en la fe de la Revelación permite conocer el «porqué» del derecho y del hombre, pues este último se define en relación con Dios y sólo la Revelación ofrece una completa comprensión de la juridicidad de las relaciones interpersonales que determinan el *ius-debitum* (cfr. G. GHIRLANDA, «Perché un diritto nella Chiesa?...», p. 411).

⁵⁵JUAN PABLO II, *Enc. Redemptor hominis*, 4 mar. 1979, n. 10, en AAS 71 (1979) 274.

⁵⁶El fundamento último es la misma voluntad de Dios, manifestada claramente en la creación centrada en el hombre, en la elevación al orden sobrenatural, en la redención universal de Cristo, en la transformación de todos en Cristo resucitado (cfr. L. VELA SÁNCHEZ, «Christifidelium officia et iura fundamentalia descripta in Legis Fundamentalibus schematis textu emendato», en *Periodica* 61 [1972] 611).



los sacramentos como alimento para alcanzarla.

Dado que los derechos del hombre no coinciden con el derecho natural, su transposición al CIC puede producir evidentes incongruencias⁵⁸. El valor de los derechos del hombre en el CIC no deriva de la importancia que asumen en otras legislaciones positivas o de las características que en ellas tengan, sino de aquello que Dios ha revelado como necesario para la salvación de las almas y, por lo mismo, se conforma como un derecho en la Iglesia. Por esto, la referencia al derecho natural en el CIC no será siempre obligatoria, ya que sólo tiene función supletoria en el caso de que no exista una norma de derecho divino positivo a la cual referirse. En estos casos, se acude al derecho natural para encontrar un criterio orientador, por su referencia a la verdad inscrita en la naturaleza humana por el Creador, para tener un criterio de valoración cierto

en una situación determinada⁵⁹. Sin embargo, estos pueden diferir de los derechos del hombre del derecho secular, debido a que el derecho natural no está sujeto a un ordenamiento positivo y, por lo mismo, requiere de una atenta reflexión para establecerlo⁶⁰. De manera que también los derechos del hombre son relativos respecto de los derechos del fiel cristiano, es decir, no tienen valor absoluto⁶¹.

Los derechos del fiel cristiano se especifican y categorizan de acuerdo con la naturaleza propia del derecho en la Iglesia, que simplemente trata de hacer más evidentes los compromisos que surgen de la recepción de los sacramentos y de la condición personal de cada bautizado. Estos medios se convierten en medios de gracia que Dios ofrece por mediación de la Iglesia y, que algunos de ellos se traducen en normas positivas para resaltar su importancia, para especificar algún derecho, para clarificar algún aspecto que podría quedar indeterminado u oculto, y para tutelar aquellas obligaciones necesarias para que el fiel alcance su salvación.

En este sentido, la función de la Revelación en el derecho positivo de la Iglesia es mostrar la norma meta-positiva que sirve de referencia para que nunca pierda su finalidad como instrumento de salvación. Por esto mismo, los derechos de los fieles no son anteriores a la Iglesia, sino conferidos por Ella, a través del bautismo. La iniciativa divina es anterior al hombre y el derecho divino precede a los derechos humanos. Por esto, resulta inadmisibles reclamar un derecho contra

⁵⁷F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia...*, p. 22: «Nelle tradizioni che pongono a loro fondamento una "rivelazione", la dottrina del diritto naturale ha potuto trovare un suo spazio solo identificando i precetti del diritto naturale con *quod in lege et in Evangelio continetur, secondo la celebre formula di Graziano*».

⁵⁸G. DALLA TORRE, «Diritti dell'uomo o diritti del cristiano?» en E. CORECCO, ed., *I diritti fondamentali nella Chiesa e nella società*. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Fribourg (Suisse 6-11 ottobre 1980), Milano 1981, p. 130: «La trasposizione nell'ordinamento canonico della classe dei diritti fondamentali così come elaborata nella speculazione laica e nell'esperienza degli ordinamenti secolari conduce ad evidenti incongruenze».

⁵⁹La perspectiva cristiana considera el derecho natural como el «derecho original», es decir, con el derecho que tendría vigencia si los hombres no se hubieran alejado de Dios (cfr. F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia...*, p. 23).

⁶⁰Cfr. S. COTTA, «*Il diritto naturale...*», p. 39.

⁶¹Cfr. E. CORECCO, *Ius et communio...*, p. 275. No debe sorprender que los derechos del hombre y los derechos naturales no tengan valor absoluto frente a los derechos del fiel cristiano. Como hemos visto ni siquiera lo tienen en los ordenamientos civiles. La limitación de los derechos del hombre es un problema estructural de tipo jurídico, puesto que ningún derecho individual puede ser reivindicado sin que venga limitado de alguna manera por los derechos de uno o de otros sujetos; cfr. F. D'AGOSTINO, *Filosofía del diritto...*, p. 235.



las propias obligaciones jurídicas fundamentales *in Ecclesia* y contemporáneamente querer seguir gozando de la plenitud del ejercicio de los propios derechos eclesiales⁶². La reivindicación de derechos en la Iglesia tiene un significado diverso que en la sociedad civil, pues se trata de una mayor y más completa integración del fiel en el misterio de Cristo⁶³.

Por tanto, el problema de los derechos del hombre en la Iglesia no es simplemente problema de técnica jurídica, sino de reflexión sobre aquello que es debido al fiel cristiano como persona humana para que realice su fin. En este sentido, podemos decir que sólo el cristianismo puede dar a los derechos del hombre un fundamento auténtico, porque revela la prioridad del individuo como persona.

4. Conclusión

La libertad de conciencia en el derecho en la Iglesia se fundamenta en el mismo ser del bautizado, hombre creado y redimido por Dios. No se fundamenta, pues, en una forma jurídica positiva que permanece estática, sino en una realidad ontológica dinámica que se va comprendiendo cada vez mejor a la luz de la Revelación y del Magisterio de la Iglesia. Esta realidad ontológica, creada por el bautismo como sujeto de derechos y obligaciones canónicos, no se puede comprender jurídicamente sin hacer referencia a su aspecto ontológico y a su aspecto axiológico.

La consideración de estos dos planos en la realidad jurídica permite fundamentar el derecho positivo en una realidad teológica. Esto confirma la existencia de una realidad eclesial que ya tiene una relevancia jurídica

incluso antes de ser positivada en el ordenamiento canónico. De este modo, el ser del fiel cristiano se convierte en la referencia meta-positiva de la normativa canónica. Esta referencia se explica por su relación con la verdad en el plano de la esencialidad del derecho, lo que permite identificar los derechos y obligaciones que la ley positiva no alcanza a reflejar. Esta es la razón por la cual el *CIC* en muchas ocasiones hace referencia a una realidad teológica para comprender mejor su traducción jurídica⁶⁴. Esto explica la diferencia del término «persona» del c. 96 y la categoría teológica de *christifidelis* de los cc. 204 y 205, como distinción entre el concepto teológico de su concepto jurídico⁶⁵.

De cualquier manera, la realidad jurídica nunca podrá contener totalmente la realidad teológica; sin embargo, el esfuerzo por reflejarla en el ámbito jurídico permite una apertura continua de la norma canónica al horizonte de verdad para comprenderla mejor y traducirla con mayor precisión en el lenguaje canónico. Esto permite que la realidad teológica nunca quede



⁶²Los derechos en la Iglesia no pueden considerarse como reclamación del individuo contra la sociedad, como ocurre en la vida civil (cfr. J. PROVOST, «Promoting and Protecting the Rights...», p. 291).

⁶³Cfr. F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia...*, p. 30. Dado que es necesaria una respuesta libre en la fe, los derechos del fiel cristiano son una reclamación a Cristo, más que una reclamación a una institución social (cfr. J. PROVOST, «Promoting and Protecting the Rights...», p. 293. En definitiva, «si tratta di diritti nella Chiesa, non contra Ecclesiam; sono precisamente l'attuazione dell'essere cristiano nella sua dimensione giuridica» (H. PREE, «Esercizio della potestà e diritti dei fedeli», en *Ius Ecclesiae* 11 [1999] 27-28).

⁶⁴Un ejemplo de esto lo encontramos en el c. 573 sobre la vida consagrada. Su aspecto teológico está referido en el §1, mientras que su aspecto jurídico se encuentra en el §2.

⁶⁵«Questo apparente ricorato va ricercata nella diversa prospettiva dei due canoni. Il c. 96, di taglio più giuridico [...], mentre il c. 204 presenta una nozione più teologica» (R. CASTILLO LARA, «I doveri ed i diritti dei christifideles», en *Salesianum* 48 [1986] 322).



DIMENSIÓN INTELECTUAL

limitada por la forma positiva de la ley, cuya función será hacer más evidentes los derechos objetivamente existentes y racionalmente comprensibles del fiel cristiano, cuya certeza deriva de un modelo objetivo de valores. La ley canónica, abriéndose a la dimensión ontológica y axiológica del bautizado, extrae de ellas todas sus consecuencias jurídicas.

Por tanto, el fundamento de la libertad de conciencia en el derecho eclesial será la consideración del valor de la dignidad del hombre como ser creado y redimido por Dios, constituido como sujeto de derechos y obligaciones canónicos por el bautismo, y cuyos efectos jurídicos solamente serán debidamente comprendidos tomando en cuenta su dimensión teológica y eclesiológica. De aquí que el derecho en la Iglesia jamás podrá prescindir de su *locus theologicus* propio (la teología, la eclesiología y la antropología teológica) para explicar el contenido propio de los derechos y de las obligaciones en la Iglesia. El plano jurídico sólo puede entenderse haciendo referencia a un orden objetivo de valores y es la única manera que el *Ius divinum* ilumine la experiencia jurídica del hombre para lograr su auténtico desarrollo y la realización de su fin último: la *salus animarum*.



Literatura patrística en torno al sacerdocio



Pbro. César Romero Galán
Licenciado en Teología y Ciencias Patristicas
Arquidiócesis de Xalapa

INTRODUCCIÓN

En diversas ocasiones se tiene la intención de conocer el camino que ha recorrido la Iglesia en torno a sus diversas instituciones; una de ellas es el sacerdocio ministerial, pues a veces también han aparecido algunas teorías que no favorecen este ministerio. Sin embargo, tenemos un gran tesoro que, como Iglesia, nos ofrece una riqueza en torno al sacerdocio ministerial: son los Padres de la Iglesia, que a lo largo de ocho siglos nos han dejado una vasta literatura sobre este tema.

Queremos hacer un recorrido sincrónico de los personajes que más hablaron sobre el tema; además, haremos alusión a las obras concretas o a los textos en los que mencionan algo sobresaliente sobre el sacerdocio; también daremos una brevíssima presentación de lo que mencionan al respecto.

Pero, dado que todo lo que tratan los Padres lo aprendieron de las Sagradas Escrituras, es bueno comenzar mencionando los textos bíblicos claves que utilizan para hablar de los sacerdotes, de la naturaleza y dignidad del sacerdocio, y de la manera cómo se debe llegar al ministerio.

I. FUNDAMENTO BÍBLICO

Los textos fundamentales para hablar del sacerdocio son tomados de las llamadas Cartas pastorales, en concreto se consideran: 1 y 2Tim y Tito, en algunas ocasiones se toma también 1Pe. De los

evangelios, se verá en cada autor, se tomará sobre todo el diálogo de Pedro con Cristo resucitado (Jn 21,15-19) y los diversos relatos de la última cena.

- 1Tim 3,1-13. Sobre los obispos y diáconos.
- 1Tim 4,11-16. Sobre la imposición de las manos
- 1Tim 5,17-22. Sobre los presbíteros.
- 2Tim 1,6-7. Sobre la imposición de las manos.
- 2Tim 2,20-26. Sobre el ministerio de la enseñanza.
- Tito 1,5-9. Sobre los obispos y/o presbíteros.

Estos textos nos presentan la estructuración de las primeras comunidades a nivel local, bajo la vigilancia de un delegado de los Apóstoles, en este caso de un delegado de san Pablo. Nos hacen ver que las comunidades eran guiadas por un grupo de ancianos (presbíteros), de entre los cuales se nombraba a un superintendente o vigilante (obispo); además, estaban los diáconos, quienes estaban al servicio del obispo. Es sobresaliente el tema de las características de quienes deben desempeñar estos cargos, centradas éstas, a su vez, en otros dos temas: la firmeza de fe y la calidad moral, ya que de ellos depende la enseñanza de la recta doctrina y la observancia de los mandamientos del Señor. Por último, se señala que la misma comunidad debe respetar a sus dirigentes como al Señor y, además, deben prever su sustento, pues el servidor tiene derecho a su salario.



II. ESCRITORES PRENICENOS

a) PADRES APOSTÓLICOS

1. *DIDACHÉ* (finales del siglo I, 60-80 ca). Se supone una comunidad no cerrada sino abierta, con una idea clara de la Iglesia universal, donde las personas circulan libremente. En primer lugar, encontramos los puntos de valoración de los ministros: desarrollan el Ministerio de la Palabra (4,1-2) y transmiten la pureza de la doctrina (11,1-2); quienes no hacen esto son falsos y deben ser rechazados. Por otra parte, nos encontramos en una época de desarrollo en cuanto a los ministerios, por lo tanto, se va realizando la estabilización de los mismos. De allí que se distinga entre los ministerios itinerantes (apóstoles, profetas, maestros o doctores) y los estables, que rigen la comunidad local (obispos y diáconos).
2. SAN CLEMENTE DE ROMA, *CARTA A LOS CORINTIOS* (96-98 ca.). Recordamos el motivo de esta carta: la sedición de un grupo de jóvenes en Corinto (1,1; 3,3; 44,3-6; 54,2), que llevó a la deposición de los ancianos al frente de la comunidad; lo que fue mal visto por la comunidad entera, la cual era consciente del valor del ministerio de los presbíteros y de su institución sagrada. Por ello, Clemente, al ser consultado por la comunidad de Corinto, redacta esta carta con la finalidad de que recuerden las enseñanzas apostólicas referentes al ministerio sacerdotal y a la disciplina de la comunidad eclesial. En este segundo escrito ya se va viendo más claridad en el ministerio sacerdotal estable en las comunidades; aunque aún se tiene la idea de la existencia de un colegio de presbíteros, con uno de ellos a la cabeza como obispo. No se mencionan más actividades concretas de los ministros.
3. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA (+107-110 ca.). En la época y, sobre todo, en la comunidad de san Ignacio, se descubre una organización ya más avanzada en cuanto al ministerio ordenado. Se habla ya de una jerarquía definida, que se concretiza en el lenguaje de los tres grados del ministerio, y se habla de la presencia de un obispo para cada comunidad; junto a este obispo se encuentra un colegio de presbíteros y los diáconos.
4. SAN POLICARPO DE ESMIRNA, *CARTA A LOS FILIPENSES* (+167 ca.). En esta carta se tiene una concepción comunitaria de la Iglesia y se habla de la función y de las cualidades de los ministros.
5. HERMAS, *EL PASTOR* (140 ca.). Este escrito, dado en Roma y a la comunidad romana, trata de corregir la mala conducta de algunos fieles, incluidos ministros de culto. Y a través de él podemos ver cómo estaba organizada dicha comunidad; podemos aún ver presentes los ministerios itinerantes, pero también la jerarquía local; es decir, que



se estaba aún en una etapa de transición.

b) ESCRITORES ASIÁTICOS.

1. SAN JUSTINO MÁRTIR (+165 ca.). En su *Apología I*, san Justino hace la descripción de las celebraciones que realiza la comunidad, de manera concreta el rito del bautismo y la Eucaristía en la noche de Pascua y, posteriormente, describe la celebración dominical de la Eucaristía. En ellas nos presenta las funciones de los diversos ministros.

2. SAN IRENEO DE LYON (130-200 ca.).

Este Santo Padre, ante el embate del Gnosticismo, desarrolla las ideas sobre el sacerdocio ministerial, que van a favorecer la enseñanza de la doctrina verdadera y a disminuir la influencia de las ideas gnósticas en los fieles. Será un gran expositor y defensor de la Tradición de la Iglesia, así como de la sucesión apostólica.

c) ESCRITORES ALEJANDRINOS

1. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (+215 ca.). En la gran ciudad de Alejandría sobresale la famosa escuela catequética y, dentro de ella, sus maestros fundadores. Poco sabemos de Clemente, pero su amplia obra nos hace ver mucho de su personalidad. En cuanto al sacerdocio es poco lo que manifiesta, pero interesante para conocer un poco cómo se estructuraba este servicio en esa importante Iglesia: hay una jerarquía, con un obispo a la cabeza; son maestros; presenta la función de los diáconos.

2. ORÍGENES (184-254 ca.). De este maestro

alejandrino podemos encontrar, a lo largo de su extensa obra, muchas ideas en torno al sacerdocio ministerial. Asimismo, sus referencias nos hacen ver aún más claramente la organización de la Iglesia alejandrina.

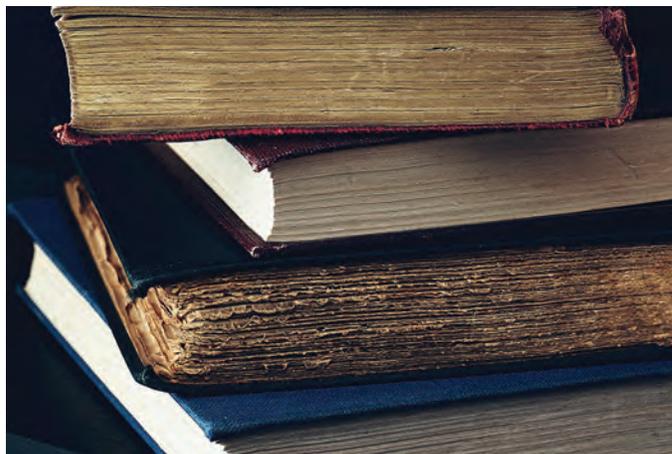
d) ESCRITORES LATINOS

1. TERTULIANO (+200 ca.). Dentro de los escritores latinos tenemos a los de origen africano, y concretamente a los originarios de Cartago. Estas Iglesias fueron las primeras en crear la literatura latina en nuestra Iglesia. Gracias a sus escritos y, principalmente, a su personalidad, es como también podemos conocer varios datos referentes al ministerio sacerdotal. Como todos los anteriores, no escribieron algún tratado al respecto, sino que debemos hojear sus obras para tomar esas noticias. El primero de estos escritores es Tertuliano, de quien conservamos muchas de sus obras, donde se encuentran diversas ideas sobre el ministerio: Al clero pertenecen los obispos, presbíteros y diáconos (Presc. 3,5); los obispos son de institución apostólica (Presc. 32,3; Baut. 17,2; Cont. Val. 4,1; Fuga 13,3); enseñan la recta fe, presiden y dirigen la comunidad; excomulgan y perdonan (Pud.





14,16; 13,7; 1,6-8; 21,5.9-16); administran los sacramentos con la ayuda de presbíteros y diáconos (Baut. 17,1-3; 8,1; Resur. 8,3; Coron. 3,3; Or. 19,3; Monog. 11,1; Alma 51,6); se accede al ministerio mediante la oración. Había una admisión, la cual realizaban el obispo, los presbíteros y la comunidad. Los elegidos eran personas maduras en sus actitudes y de edad (Apol. 39,5); se hacía un examen estricto (Presc. 43,5). Se podía ir avanzando por razón de los méritos personales ((Presc. 43,5; Apol. 39,5); existen impedimentos para recibir el ministerio (Presc. 41,6; Idol. 7,2). Era requisito necesario la monogamia (Ex. Cast. 7,2);



aunque hace más relación al binomio obispo-diácono. Es de los documentos que menciona a las diaconisas.

2. SAN CIPRIANO DE CARTAGO (+258).

Con san Cipriano comenzamos una época de mayor conocimiento en cuanto a la organización de la Iglesia y a la teología del sacerdocio. Ciertamente no escribe ninguna obra que tenga como tema el sacerdocio; sin embargo, su labor pastoral, así como sus numerosas cartas, nos dejan ver su pensamiento al respecto. Cabe recordar que él es considerado el promotor del episcopado monárquico, es decir, de un solo obispo a la cabeza de la comunidad como motor de unidad en la lucha contra el cisma y la herejía.

e) NORMAS ECLESIASTICAS DEL SIGLO III

1. *DIDASCALIA DE LOS APÓSTOLES*. Este documento refleja una comunidad siria oriental del siglo III. Es pseudoepígrafa. Ambienta el relato conforme a Hech 15, en donde los Apóstoles, reunidos en asamblea, habrían promulgado este documento para enfrentar a los falsos profetas y sus falsas doctrinas. Presenta ya la estructura triple del ministerio: obispo, presbítero, diácono;

2. *CÁNONES ECLESIASTICOS DE LOS APÓSTOLES*. También está ambientada literariamente en una reunión de los Apóstoles después de la ascensión de Jesús, en donde cada uno de ellos da sus propias sentencias. Algunos refieren que sea el resultado de un sínodo del siglo III. Es breve y no tiene referencias de época ni lugar, quizá sea de la zona de Egipto. Tuvo una gran difusión en la antigüedad. La primera parte es de tinte moral (4-14). La segunda parte (15-30) es un diálogo entre los Apóstoles, donde se hace uso libre de 1-2Tim y la 1ª Clemente. Los capítulos 16-21: versan sobre los ministerios; sería el objetivo de la reunión. Habla del obispo, presbíteros, diáconos y lectores.

3. *LA TRADICIÓN APOSTÓLICA*. Esta obra ha sido atribuida a Hipólito de Roma y se ubica hacia el año 215. Es de gran valor para la historia de la liturgia. Los capítulos 2-14 trata de los ministerios: obispo, presbítero, diácono, confesores, viudas, lectores, vírgenes, subdiáconos, quienes hacen curaciones. Distingue dos tipos de



ministerios: los conferidos por la imposición de manos y la oración de parte del obispo, y los instituidos sin imposición de las manos o por nómina. Existen además carismas particulares entre los fieles.

I. ÉPOCA DE ORO DE LA PATRÍSTICA

a) PADRES GRIEGOS

1. SAN BASILIO DE CESAREA (ca. 330-379). En su Carta 28, dirigida a la Iglesia de Neocesarea por la muerte de su obispo, al describir al pastor fallecido, se pueden deducir cinco características del obispo, que las considera indispensables y que él mismo las llevó a la práctica en su diócesis: El pastor cercano a su pueblo; Protector de sus compatriotas; Guardián de la fe; La solicitud por todas las Iglesias; Realizar labores pesadas. En las Cartas 2, 22, 51, 81, 161 y 173, Basilio considera las virtudes esenciales para el consagrado, que serán las mismas del buen monje, en cuanto a los moral y espiritual.

2. SAN GREGORIO NACIANCENO (+390). A san Gregorio Nacianceno se le atribuye el primer tratado sobre el sacerdocio, aunque propiamente no fue esa su intención al escribir su Discurso 2, llamado *De fuga*, al tratar de justificar su huida después de haber sido ordenado sacerdote por su padre.

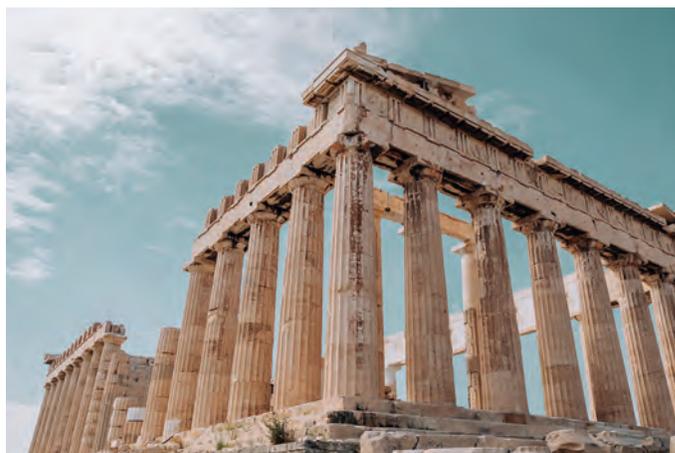
Otro de los motivos que lo llevaron a redactar esta obra fue la relajación de la vida cristiana y, por lógica, la vida del clero y de los monjes. Lo cual llevaba al descrédito del sacerdocio ante los paganos y herejes. Gregorio trata de escribir el motivo de su fuga haciendo un tratado sobre la dignidad,

las cargas y los requisitos del ministerio sacerdotal; la cual servirá también como un reclamo a los sacerdotes y monjes de Nacianzo.

Podríamos decir que el tema central de este tratado es la excelsa sublimidad del ministerio sacerdotal. No hay propiamente una estructura clara en la obra, pues trata muchas cosas por todos lados.

Gregorio va a escribir también poesías, entre ellas una que menciona este mismo tema, llamada por los modernos *Biografía* o *De vita sua*. Los temas que trata son los mismos y las mismas consideraciones en torno al sacerdocio. En su Discurso 43, pronunciado en un aniversario luctuoso de Basilio, también mencionará las características de un buen sacerdote, pero aplicadas a la persona de su amigo íntimo, en quien también veía a un padre en el ministerio.

3. SAN GREGORIO DE NISA (335-394). El tercero de los Capadocios también tiene su aportación en el tema que estamos tratando, aunque en menor medida que los anteriores. Hace una interpretación espiritual de las vestiduras sacerdotales del Antiguo Testamento, viéndolas como cualidades del buen sacerdote (Or. Sr. 3; V. Moi. 189-201). El sacerdote puede dar la bendición de parte de Dios ya que él ha

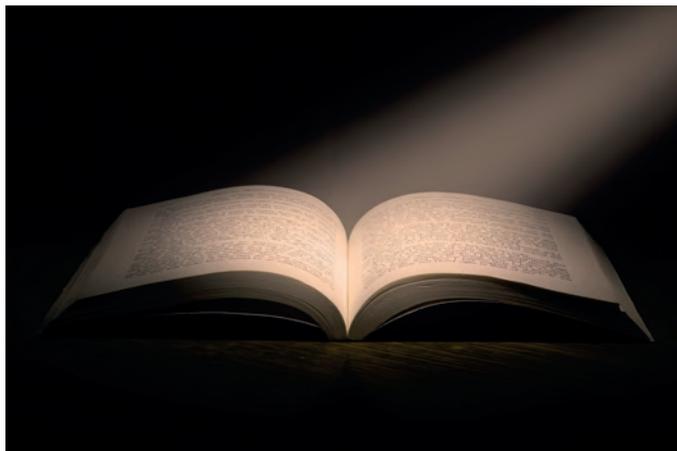




sido bendecido y consagrado (Hom. diem lumen). En su Carta 17 habla de la figura del obispo: es el que tiene la presidencia del sacerdocio, el que guía a los fieles, quien preside la Iglesia. Habla sobre la ordenación de su hermano Pedro de Sebaste (V. Macr.). El sacerdote con la bendición santifica el agua bautismal (Hom. In Bap. Chr.).

4. SAN JUAN CRISÓSTOMO (344-407). El que se considera el segundo tratado sobre el sacerdocio fue escrito por san Juan Crisóstomo y es conocido como *Diálogo sobre el sacerdocio* o *Los seis libros del sacerdocio*. Es propiamente una creación literaria, pues fue escrito como un diálogo entre amigos. Al prever que serían llamados al sacerdocio, Basilio y Juan acuerdan aceptar el cargo, pero en el momento preciso Juan huye y no es ordenado; su amigo se molesta con él, por lo cual busca excusarse escribiéndole los motivos por los que huyó. Así, esta obra, en seis libros, es un himno a la grandeza del sacerdocio y un llamado a la dignidad con que se debe ejercer.

En otros escritos tiene algunas menciones sobre el sacerdocio: Grande la dignidad del sacerdocio, pues perdona pecados. Cuida de la vida de los demás. Merece respeto y atención (Hom. Jn. 86). La



dignidad del sacerdocio. Deben ser escuchados, aunque sean indignos, para beneficio propio. Presiden la asamblea, tienen poder y autoridad. Es ministro de la reconciliación. La dignidad al episcopado le viene de Dios (Com. Col. 3,5). Dios obra por medio de todos los sacerdotes, aun de los indignos (Hom. 2Tim. 2,2-4). Invitación a los sacerdotes a no dedicarse a las actividades temporales (Com. Mt. 85,3-4).

b) PADRES LATINOS

1. SAN AMBROSIO DE MILÁN (339-397). En el ámbito latino tenemos la presencia de san Ambrosio, quien escribe una obra titulada *De officiis* (ca. 388-389), la cual no va dirigida sólo a los sacerdotes, sino que trata cuestiones relacionadas con toda la comunidad; pero la mayor parte la dedica a los ministros ordenados. Consta de tres libros: Libro I: El silencio. Los mandamientos y los consejos evangélicos. Las cuatro virtudes cardinales. Libro II: Sobre el *honestum* y la *beata vita*. Medios por los cuales el sacerdote puede conseguir de los fieles la *dilectio*, la *fides* y la *admiratio*. Libro III: Para un cristiano lo útil es lo honesto. El sacerdote se santifique por los demás. Huir del fraude y de las ganancias torpes. Elogio de la amistad.

En otras de sus obras menciona algunas cosas, aunque muy pocas y sencillas: El poder de atar y desatar que ha recibido el sacerdote (Penit. 11). Poder de dar el Espíritu Santo (Esp. San. I,8).

2. SAN JERÓNIMO (ca. 340/350-420). De san Jerónimo tampoco tenemos una obra específica sobre el sacerdocio, pero tenemos unas cartas a personas concretas que tratan el tema. Como los Padres



Griegos que escribieron sobre el tema, Jerónimo también habla del sacerdocio desde su ser de monje, y aplicará muchas de las características de la vida monástica al sacerdocio secular.

- Carta 52. A Nepociano, presbítero. Virtudes que debe practicar el sacerdote y los vicios de los que debe huir.

- Carta 64. A Fabiola. Sentido alegórico de las vestiduras sacerdotales.

- Carta 69. A Océano. Sobre la elección de obispos casados.

- Carta 146. A Evangelo, presbítero. Sobre la jerarquía del diácono.

3. SAN AGUSTÍN DE HIPONA (354-430).

De este santo Doctor tampoco tenemos un escrito específico sobre el sacerdocio, sino que su pensamiento se encuentra disperso por varias obras, principalmente en sermones y cartas: Carta 130, a Proba; Carta 21, al obispo Valerio; Sermón 340^o; en el *De civitate Dei*, en donde al explicar lo que significa la palabra *episcopus*, dice: «Según esto, quien sea aficionado a presidir y no a ayudar a los demás se dará cuenta de que no es un "obispo"» (Cd. Dios 19,19); el verdadero pastor no lleva a las ovejas hacia su propia persona, sino hacia el Pastor Bueno, que es Cristo (Trat. Ev. Jn. 123,5); define al sacerdote como un *dispensator verbi et sacramenti*, como aquél que va a

administrar los sacramentos y la palabra de Dios en favor de sus hermanos (Repl. Car. Petil. 3,67; Sermón 227); quien se ha consagrado totalmente al servicio de Dios hace de su vida una ofrenda de holocausto, se deja consumir por el fuego del amor de Dios, haciendo de esta forma una ofrenda viva a Dios (En. Sal. 49,15); sobre los malos pastores (Repl. Car. Petil. 2,30,67); el sacerdocio no es un honor sino una carga (Ser. 355,6); "Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano" (Ser. 340, 1; cfr. En. Sal. 126,3); sobre la generosidad (En. Sal. 103,1,16; Ser. 94; Retr. 1, prol. 2).

4. SAN LEÓN MAGNO (ca 390/400-461). De san León Magno tenemos principalmente 5 homilías que pronunció: una el día de su ordenación episcopal y cuatro en los aniversarios de su ordenación. Ésta fue una costumbre que se inició en el siglo IV; y, como León era Obispo de Roma, tenía todavía más solemnidad. Acudían varios obispos y fieles a dicha celebración. En ellos el tema central es el ministerio petrino, pero eso le da pie a hablar del Sacerdocio en general.

c) NORMAS ECLESIASTICAS DEL SIGLO IV: CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS

Esta obra es anónima; es una serie de instrucciones, normas y mandamientos dados por los Apóstoles, reunidos en una especie de sínodo. Consta de ocho libros que tratan de diversos temas: 1. Los laicos; 2. Obispos, presbíteros y diáconos; 3. Viudas; 4. Huérfanos; 5. Mártires; 6. Los cismas; 7. La conducta, la Eucaristía y la Iniciación cristianas; 8. Carismas, ordenaciones y cánones eclesíasticos. Matiza y perfila las relaciones entre los diversos ministerios y sus funciones. Se rechaza que las mujeres puedan ejercer el sacerdocio. Explicita cómo se debe



realizar el ministerio del presbítero. Explicita las normas para la ordenación del obispo y de los demás ministros. Se prohíbe el casamiento de los obispos, presbíteros y diáconos después de haber sido ordenados. Los 85 cánones de los Apóstoles (XLVII,1-85), que indican el modo de las ordenaciones y la disciplina que deben observar los obispos, presbíteros y diáconos.

II. ESCRITORES POSTCALCEDONENSES

a) PADRES DE LA IGLESIA

1. SAN GREGORIO MAGNO (540-604). Otra de las grandes obras sobre el sacerdocio ministerial fue escrita por san Gregorio Magno: la llamada *Regla pastoral*. En una época de crisis social y eclesial, Gregorio es elegido Obispo de Roma contra su voluntad y, a solicitud de su amigo Juan, escribe este pequeño manual para el sacerdote. En él trata de plasmar el ideal del buen obispo; son reglas para vivir y enseñar con calidad; es un manual práctico. Consta de un prólogo y cuatro libros: Prólogo: Presenta la ocasión y el contenido de la obra. Libro I: Cualidades que debe tener quien aspire a la dignidad sacerdotal. Libro II: Cualidades del pastor en acción. Libro III: Deberes sacerdotales

primarios: predicación y orientación de las personas. Diversos tipos de oyentes, a quienes hay que dar el mismo mensaje de manera diversa. Libro IV: La humildad del pastor. Invitación al sacerdote a entrar en sí mismo y considerar su debilidad.

2. SAN ISIDORO DE SEVILLA (ca. 560-636). El considerado último Padre de Occidente escribe una pequeña obra titulada *Los oficios eclesiásticos (De ecclesiasticis officiis)*, hacia el año 615. Está estructurada en dos partes: la primera trata del origen de los oficios, dedicada al culto cristiano, a las celebraciones y fiestas litúrgicas; la segunda, trata del origen de los ministros, origen y funciones de los diversos ministerios, la exposición del Símbolo y de los sacramentos de Iniciación.
 3. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA (s. V-VI). Existen varios escritos bajo el nombre de este personaje, los cuales tuvieron una influencia muy grande en la Edad Media y siguen teniendo una gran aceptación. Entre ellos está uno llamado *La jerarquía eclesiástica*, que refleja ante todo la vida de la comunidad de su tiempo. Habla de la jerarquía de toda la comunidad eclesial, en la cual está el ministerio sacerdotal. En cada apartado de esta obra, el Pseudo-Dionisio narra primero el misterio y, en segundo lugar, hace una reflexión espiritual.
- ### b) CÁNONES Y CONCILIOS
1. *DE STATUTA ECCLESIAE ANTIQUA* (siglo V). Dentro de las diversas normas u ordenamientos eclesiásticos sobre el sacerdocio tenemos esta pequeña colección, de la que no se sabe bien quién sea su autor, pero se coloca en torno al



sacerdocio; desde los inicios hasta la gran organización de la Iglesia en todos sus estratos; de igual manera, desde unos ministerios itinerantes, hasta el establecimiento de la jerarquía. Todo ello nos enseña el camino de la Iglesia que, guiada y enseñada por el Espíritu Santo, y asistida siempre por Jesucristo, Sumo Sacerdote, ha ido poco a poco comprendiendo la Revelación y llevando a la vida práctica las enseñanzas que le dejó el mismo Jesús, de manera especial por medio de los Apóstoles.

Además, podemos conocer cuál ha sido la experiencia sacerdotal de grandes hombres como lo son los Santos Padres; así como la doctrina que ellos concibieron en relación al Sacerdocio ministerial: testimonio de vida y enseñanza doctrinal.

Concilio de Calcedonia. Trata los siguientes temas: Sobre el obispo (can. 2); Sobre el presbítero (can. 3); Sobre el diácono (can. 4); Demás ministerios: subdiácono, acólito, exorcista, lector, ostiario, salmista (can. 5-10); El salmista puede ser instituido por el presbítero, los demás por el obispo.

2. II CONCILIO DE NICEA (a. 787). Por último, en este largo recorrido, tenemos los cánones del II Concilio de Nicea, que trató el grande problema de la lucha iconoclasta. En ella se vieron involucrados varios clérigos, por lo cual fueron depuestos; y con ello vino también el problema con aquellos ministros que eran ordenados por obispos depuestos, pues su ordenación era inválida. También se trata la cuestión de la moralidad y conducta de obispos, presbíteros, diáconos y monjes. Y, por último, se trata de regular la intervención del emperador en las elecciones y la simonía.

CONCLUSIÓN

Después de este largo recorrido por la Época patristica, hemos podido darnos cuenta del gran proceso evolutivo que tuvo tanto la teología como la literatura en torno al Sacerdocio ministerial. Desde pequeñas alusiones hasta los grandes tratados sobre el



La crítica esencial, profunda, rotunda y definitiva de Joseph Ratzinger a Karl Rahner



P. Alfonso López Muñoz, L.C.
 Doctor en Filosofía
 Licenciado en Teología Dogmática

En artículos anteriores hemos presentado, en una serie de temas concatenados, el hecho de cómo la crisis actual en la teología católica y sus titubeos con respecto a temas esenciales y que rayan con la doctrina –por no decir con el mismo dogma–, tiene su raíz en una incorrecta concepción, desarrollo y ejercicio de la ciencia teológica.

Dicho de manera más llana y sanamente pedestre: eso tienen que ver con el alejamiento –o de plano con el dejarlas de lado del todo– de las fuentes mismas de la verdad católica, que son la Palabra misma de Dios –es decir la Revelación en sentido estricto–, la Tradición multisecular –creídas, celebradas vividas éstas (Palabra y Tradición) en la Liturgia– y el Magisterio perenne de la Iglesia. Asimismo, hemos hecho ver cómo detrás de una “falsa teología” –para decirlo con Mons. Antonio Livi, q. e. p. d. (2020), gran filósofo y teólogo tomista, discípulo de ese otro gran tomista del siglo pasado que fuera Étienne Gilson, que defendió hasta el final de su

vida la doctrina de la Iglesia, la “verdadera teología”¹– echa sus raíces más profundas, a su vez, en una también “falsa filosofía”, es decir en una filosofía que no pone su fundamento en el ser mismo de la realidad, sino en el “concepto” o “idea”, el cual termina prevaleciendo sobre la aquella [la realidad] a lo largo y ancho de la historia de la filosofía moderna y contemporánea² – por lo demás, tentación siempre latente en general en el hombre en su ejercicio de la inteligencia, siempre tentado por lo que llamaba Gabriel Marcel “el espíritu de la abstracción”, y sobre todo siempre inclinado a caer en las garras de la soberbia intelectual–la ‘*hybris philosophica*’–, si no de manera total y absoluta, sí en la mayoría de sus expositores, por desgracia, más influyentes.

En susodichos artículos anteriores nos hemos centrado, sobre todo, como botón de muestra, en el caso del jesuita Karl Rahner, por tratarse éste de un ejemplo claro de cuanto venimos expresando. Como bien sabemos,

¹Cfr. Livi Antonio, “*Vera e falsa teologia. Come distinguere l’autentica ‘scienza della fede’ de un’equivoca ‘filosofía religiosa’*”, Leonardo da Vinci, Roma 2018 (4ª edición). Ver también de Livi: “*Filosofía del senso comune. Logica della scienza della fede*”, Leonardo da Vinci, Roma 2018 (3ª edición –la primera edición es de 1990); asimismo “Il principio di coerenza. Senso comune e lógica epistémica”, Armando Editore, Roma 1997.

²Cfr. Anderreggen Ignacio, “*Theologia Moderna. Radici filosofiche, Raíces filosóficas, Racines philosophiques, philosophical Roots*”, Dionisyus, Roma - Madrid - Buenos Aires 2019, en el que el padre Anderreggen, uno de los más grandes conocedores del pensamiento de santo Tomás en la actualidad, y al mismo tiempo de Hegel y de la filosofía moderna en general, y por lo tanto del culmen de la filosofía moderna, incluye un artículo sobre Rahner en el que deja en claro estas fuentes idealistas y existencialistas del pensamiento del teólogo jesuita alemán.



y hemos querido recordar y señalar –apoyándonos en conocedores serios del pensamiento del teólogo alemán- en los escritos a los que nos referimos, Rahner representa un testimonio consumado de lo que es hacer “falsa teología” –o por lo menos ambigua, y ya con ello es, de hecho, “falsa”- a partir de una “falsa filosofía”, es decir de una filosofía que no respeta la estructura misma de la realidad tal y como se deduce a partir los principios del ser mismo. Y es que, en definitiva, una teología que no se asiente sobre una metafísica realista, es decir una verdadera metafísica, no hace sino constituirse en presupuesto para un pensamiento teológico poco claro, cuando no confuso y –hemos de insistir-, sobre todo ambiguo, como es el pensamiento de Rahner en tantos de los ámbitos en los que el teólogo alemán reflexionó y escribió.

Como decimos, ya en nuestros anteriores artículos nos hemos referido a Rahner, e incluso, al menos en cierta medida, hemos tratado de manera más o menos

directa al teólogo jesuita alemán valiéndonos de lo que algunos grandes conocedores del pensamiento de éste han dicho sobre él en sentido crítico³. En ese sentido, también hemos mencionado aquí y allá cómo el mismo Joseph Ratzinger, quien llegaría a ser Papa Benedicto XVI, tomó sus distancias del pensamiento de Rahner en algunos puntos, y, de hecho, en lo general. Sin embargo, quisimos dejar para un artículo integral lo que consideramos la mejor crítica que Joseph Ratzinger hizo en su momento a Rahner. El escrito al que nos referimos se encuentra en uno de los libros del gran teólogo alemán, al cual nos permitiremos abordar desde el artículo que, basándose en el mismo, otro gran crítico de Rahner, el P. Giovanni Cavalcoli, O.P., escribiera en el 2017 para un volumen en colaboración con otros teólogos italianos, y el cual lleva por título: “Las dos vidas de Benedicto XVI”⁴.

Lo primero que señala el autor en su artículo es recordar cómo tanto Joseph Ratzinger como Karl Rahner “dieron una contribución importante en la elaboración de algunos documentos del Concilio Vaticano II, de manera especial en el caso de la *Dei Verbum*, para la cual prepararon un esquema, mismo que fue aprobado”. También hace ver cómo en los conceptos de *autorevelación* y *autocomunicación* de Dios –conceptos que se despliegan insistentemente, de manera especial en el numeral 6- queda patente la influencia del pensar de ambos teólogos alemanes en el texto conciliar. Por lo demás, en realidad tal concepto de Revelación de Dios retoma aquel presente ya en el Concilio Vaticano I, el cual decía que Dios ha querido revelarse “a Sí mismo y los decretos eternos de su Voluntad” (Denz. 3004) no

³Además de habernos referido al P. Cornelio Fabro, uno de los primeros en denunciar la falsa teología de Rahner en su libro de 1974: “*La svolta antropologica*”, Rusconi Editore, Rimini 1974, también hemos mencionado y citado libros y artículos sobre Rahner de los padres Antonio Livi, Ignacio Andereggen y Javier Mercant Simó, así como también nos hemos referido a otros conocedores de Rahner como Stefano Fontana, Aldo Maria Valli, Aurelio Porfiri, así como algunos otros. Remito a éstos para ahondar en el argumento.

⁴“*Le due vite di Benedetto. Un itinerario possibile a Papa Ratzinger*”, Chorabooks, Hong Kong 2017, pp. 55-76 (la traducción, hecha directamente del artículo del P. Cavalcoli en italiano, tanto de las opiniones del padre como de las citas de documentos del Magisterio y demás autores, es nuestra). Cabe mencionar que este mismo libro se encuentra un artículo del P. Antonio Livi, el cual se titula: “La razionalità della fede nella Rivelazione in Joseph Ratzinger, prima come teólogo e poi come pastore” (pp. 35-50), en donde Livi hace ver cómo el pensamiento del mismo Ratzinger fue progresando con el paso del tiempo, en el sentido de que fue siendo cada vez más consciente de los límites y errores de una teología demasiado abierta al pensamiento moderno. Y en relación al P. Cavalcoli, otros de sus libros donde aborda el caso de Karl Rahner: “*Karl Rahner, un eretico nel cuore de la Chiesa?*”, Fede e Cultura, Verona 2018 (2ª edición); “*Karl Rahner: il Concilio tradito*”, Fede e Cultura, Verona 2012; “*Rahner e Küng: il trabocchetto di Hegel*”, Chorabooks, Hong Kong 2021.



sólo por via natural, sino por via sobrenatural (Denz. 3005). El conocimiento del mismo Dios y sus “decretos” puede darlo a conocer –y de hecho lo da- “a todos con firme certeza de forma expedita y sin error” (ibid.); por otra parte, Dios, por su infinita bondad, ha ordenado al hombre a un fin sobrenatural, es decir a la participación de los bienes divinos, los cuales superan del todo la inteligencia de la razón humana” (ibid.).

Cavalcoli también hará ver cómo “el dato revelado, según el Vaticano I, contiene un conjunto de nociones históricas y doctrinales, morales y especulativas, que son objeto de fe y son nuevas para la razón, las cuales se añaden a aquellas que son elaboradas espontáneamente por la sola razón natural; aquéllas ciertamente están en armonía con la razón, pero al mismo tiempo la trascienden. Y lo son de tal manera que pueden instruir a toda la humanidad, pues son comprensibles para todos, objetivas, inmutables y universales, hechas para la salvación de todos”.

Esto que dice el padre Cavalcoli es sin duda verdad. Ahora bien, cabría preguntarse si hoy día es así de evidente. Debiera serlo; ¿pero lo es en efecto? Y es que pareciera que en nuestros tiempos post-modernos las verdades y principios universales han dejado de serlo. Por ello, ante el espectáculo del mundo actual, con su razón totalmente subjetiva y relativa, es decir una *razón sin razón*, razón parámetros o puntos de referencia objetivos, sin puntos firmes, hemos de preguntarnos

si acaso lo que debiera ser más que claro, obvio, eso: *evidente*, sigue siéndolo.

Gabriel Marcel decía hace ya muchos decenios que el gran malestar de nuestros tiempos (que eran los suyos hace ya muchos años) era precisamente *la confusión*. Es más, nos atrevemos a ir más lejos: hoy día no se trata de confusión, sino de verdadera sin razón. De hecho, los temas que están al origen de esta cadena de artículos a los que nos hemos referido al inicio y de la cual este es como el colofón, no son más que manifestaciones de tal “*razón sin razón*”: justificación y naturalización de la *homosexualidad, matrimonio igualitario, ideología del Gender...*

Pero volvamos al artículo de Cavalcoli. Él dice que tanto Ratzinger como Rahner propusieron al Concilio Vaticano II “un nuevo concepto de Revelación, el cual está en conexión con el de Tradición”, como queda claro en el libro que escribieron en conjunto ambos teólogos: “Revelación y Tradición”⁵, el cual en realidad consta de dos trabajos, uno de cada teólogo, mismos que fueron presentados en un congreso organizado por el J. A. Möhler-Institut de Paderborn el 28 de marzo de 1963. Anota Cavalcoli que un tal concepto, buscaba tener en cuenta “no sólo la Revelación como enseñanza magisterial de los datos categoriales, sino como acto divino desplegado en la historia y como evento y manifestación histórico-concreta de la persona y de los gestos de Cristo, que ha hablado a los apóstoles y habla todavía en la Tradición viviente de la Iglesia”.



Se ha de reconocer, juntamente con Cavalcoli, que “la colaboración entre los dos teólogos fue muy intensa y fructuosa durante el Concilio gracias a su orientación innovadora y progresista”. Ahora bien, el padre Cavacoli dirá también a continuación: “Pero Rahner escondía bajo esta orientación, en sí misma válida, esa tendencia idealista y modernista, la cual había ya manifestado en tiempos de Pío XII, y la cual le había procurado la censura, misma que levantaría después San Juan XXIII”. Nos llama la atención el que Cavalcoli haga tal anotación cuando dice “en sí misma válida” refiriéndose a la “tendencia idealista y modernista” de

⁵fr. Edición en italiano: “*Rivelazione e Tradizione*”, Morcelliana, Brescia 1970; edición en castellano: Herder, Barcelona, 1971.



Rahner, la cual a continuación en todo su artículo no hará sino criticarla duramente. Puede ser que lo que se quiso decir aquí era que es válido el adoptar tal o cual postura, pues cada uno es libre de hacerlo, lo cual ha de ser respetado, aun y cuando no se comparta tal postura u opinión. ¿O será que se trata tan sólo de un error de redacción o de transcripción? Pudiera ser. El hecho es que para nada nos parece “válida” una tendencia idealista y modernista en el caso de aplicarla a la fe y a la doctrina de la Iglesia, pues se trata de errores sin más, y no sólo en campo epistemológico o de hermenéutica, sino en ámbito metafísico, como enseña y hace evidente una sana filosofía. Es por eso que nos inclinamos a pensar que la frase contiene un error o *lapsus* involuntario. Bien, ahí lo dejamos.

A continuación, Cavalcoli refiere el hecho de cómo Ratzinger juntamente con Rahner y otros teólogos fundaron la revista *Concilium*, la cual “tenía como programa la interpretación, la asimilación y el desarrollo de las temáticas innovadoras y reformadoras del Concilio”. Ahora bien, como también anota Cavalcoli, “muy pronto la redacción de la revista comenzó a mostrar graves defectos, como lo eran algunas interpretaciones modernistas del Concilio, así como algunas acusaciones al Concilio de conservadurismo, desprecio por el Magisterio de la Iglesia, fuera éste el Magisterio hasta antes del Concilio, considerado como superado, fuera el Magisterio postconciliar, considerado como no suficientemente ‘avanzado’”. Así las cosas, Ratzinger –continúa narrando Cavalcoli–, “que pretendía ser sí progresista mas no modernista, dejó *Concilium* y fundó, junto con Von Balthasar, la revista *Communio*”. El nombre lo dice todo: se buscaba precisamente promover la “comunión” con la Iglesia, y en absoluto, como sí comenzaba a dejar ya entrever *Concilium*, romper con la Tradición y el Magisterio. Por lo demás, precisa Cavalcoli, el término “*Communio*” también incluía en sí mismo el concepto de Revelación como “autocomunicación de Dios”.

Después el padre Cavalcoli hace ver cómo Rahner, como si fuera el autor y señor del Concilio, “comenzó



a girar por el mundo presentando una imagen falsa del mismo, como si el mismo Concilio propusiese un modernismo renovado. En cambio, Ratzinger, que había comprendido perfectamente el verdadero alcance innovador del Concilio, en su humildad lo acogía *tal como era*, y en su honestidad lo presentaba *así como era*, siendo muy cuidadoso de no presentar el mensaje conciliar en contraste con la interpretación que estaba ya dando del mismo Pablo VI, el cual estaba ya dando cuenta de las desviaciones, por lo que buscaba poner en guardia contra las falsas interpretaciones del mismo”⁶. Cavalcoli resume el “desencuentro”, por no decir “choque” entre Ratzinger y Rahner en estos términos: “Mientras Ratzinger había comprendido que el progreso y la reforma conciliares estaban en *continuidad* con el Magisterio precedente y con la Tradición, Rahner, influenciado por una idea hegeliana del progreso, entendido éste como *ruptura* o ‘negación’ del pasado, se colocaba en una dirección no coincidente con el Magisterio precedente, en particular con el de Pío XII, quien lo había censurado, por lo que pareciera que buscaba vengarse de la medida a la cual había sido sometido”⁷. Por lo demás, Cavalcoli añadirá que “esta tesis del *progreso en la continuidad* será como la estrella polar de la sucesiva teología ratzingeriana y constituirá uno de los puntos de fondo del programa de su pontificado; y será un medio eficaz y única vía válida para lograr la conciliación entre las facciones opuestas de los lefevrianos y de los modernistas, los cuales ya

⁶Las cursivas son del mismo Cavalcoli.

⁷Aquí también las cursivas son de Cavalcoli.

⁸Las cursivas son de Cavalcoli.



entonces estaban dividiendo a la Iglesia”⁸.

Sin duda, como bien dice el P. Cavalcoli, ese tema del “progreso en la continuidad”⁹ es una de las claves no sólo en el pensamiento de Benedicto XVI, sino en el desarrollo teológico del entonces teólogo Joseph Ratzinger hasta antes de su consagración como obispo en mayo de 1977, a los 50 años de edad, para luego ser creado cardenal al mes siguiente y ser designado como Arzobispo de Múnaco y Frisinga, en Baviera. Esto que señala Cavalcoli es del todo cierto y exacto, pues, como recordaremos, todo este tema salió una vez más a flote y de manera más que definida cuando, ya siendo Papa Benedicto XVI, Joseph Ratzinger insistió una y otra vez en que el Concilio debía leerse precisamente a través o por medio de una “hermenéutica de la continuidad”, y nunca desde una “hermenéutica de la ruptura”¹⁰. Benedicto también se refería a éstas como “reformas”: “reforma en la continuidad” versus “reforma en la ruptura”¹¹. El hecho es que, como bien sigue diciendo dice Cavalcoli, Ratzinger, ya antes de ser nombrado Obispo de Múnaco de Baviera, “aun y cuando seguía conservando la estima hacia Rahner, comenzó a apuntar en su teología algunos errores graves, los cuales ponían en peligro la fe”, por lo que también comenzó a “desenmascarar el fondo idealista, hegeliano e inmanentista de su teología, la cual finge una religiosidad sublime pero que en realidad es soberbia antropocéntrica”¹².

Palabras duras esas que dice el P. Cavalcoli al definir la teología rahneriana; sin embargo, nos parecen verídicas. Y no se trata aquí de juzgar a la persona en cuanto tal, claro está; lo que aquí se hace es un juicio de la teología de Rahner. Es más, seguramente hay parte de su producción teológica que no encierra problemas y que es valiosa e incluso loable; quizás, lo mismo que su intención. Porque, como dice el adagio, “*de internis necque Ecclesia*”. Sin embargo, también hay que señalar el hecho de que los problemas de fondo que pone la



visión teológica de Rahner en muchas de sus vertientes es, por decir lo menos, sumamente problemático. En efecto, el que un connotado teólogo tomista serio, con un largo camino de estudio y de predicación doctrinal, así como con una larga lista de publicaciones, libros y artículos, en los que siempre ha demostrado su profundo conocimiento de la doctrina católica, y muy en particular del pensamiento del Aquinate, el que alguien así, decimos, llegue a calificar la teología de Rahner como “idealista, hegeliana e inmanentista”, más aun, como “soberbia antropocéntrica”, no es poca cosa.

Ahora bien, lo que Cavalcoli también dirá es que es el mismo Ratzinger quien de alguna manera lo dice; ciertamente con gran delicadeza y caridad, como ha sido siempre su estilo al señalar los errores de doctrina en otros, pero al mismo tiempo con esas otras dos características de su pensamiento: claridad y valentía. Y esto debido a su incansable, sincero y auténtico amor a la verdad que siempre le ha acompañado en su vida, en su vida personal como en su vida de estudiante, de profesor de teología, de sacerdote católico, de Pastor, Obispo y Vicario de Cristo. Por eso señalará Cavalcoli que “la rectitud y la valentía de esta conducta de Ratzinger, la cual sabe renunciar a un amigo poderoso con tal de permanecer fiel al a verdad, pero que por lo

⁸Cfr. Cavalcoli Giovanni, “*Progresso nella continuità. La questione del Concilio Vaticano II e del postconcilio*”, Fede e Cultura, Verona 2011.

¹⁰Esta idea –o mejor dicho verdad- la desarrolló Benedicto XVI sobre todo en su famoso discurso ofrecido el 22 de diciembre del 2005 a la Cura Romana en ocasión de las felicitaciones navideñas.

¹¹Cfr. *Ibidem*.

¹²Las cursivas son de Cavalcoli.



mismo atrae sobre sí la hostilidad de los rahnerianos, le atrae también, por otro lado, la estima y confianza del Beato Pablo VI, quien lo elige en 1977 como cardenal de Mónaco, donde los rahnerianos querían levantar su fortaleza, denigrando y alejando de la enseñanza al pobre Romano Guardini, pío y grande teólogo, admirado por Ratzinger, pero despreciado por los rahnerianos". Como bien sabemos, en 1982 el Papa Juan Pablo II nombra al Cardenal Ratzinger prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, lo cual, como señala Cavalcoli, "se trataba de otra muestra clara de la estima y confianza de parte del Papado hacia el doctísimo, valiente y fiel hijo de la Iglesia y defensor de la fe". Ahora bien, dice Cavalcoli, por desgracia "la yerba maligna del rahnerismo se ha afirmado, y un número siempre creciente de teólogos y preladados queda fascinado por la aparente grandeza de este impostor, en la convicción equivocada y falsa de contar en él con un nuevo astro de la teología, superior a santo Tomás, y un guía e inspirador en la actuación del Concilio". Una vez más, duras y claras palabras de Cavalcoli, aunque, como ya antes comentaba, me parece que hemos de abstenernos de todo juicio sobre las personas y sus intenciones; mas resulta un poco más comprensible esto si se ve desde la óptica de un buen teólogo tomista que ha buscado ser siempre fiel a la Iglesia, incluso en lo que dice no sólo ya a los dictámenes sino a las recomendaciones del Magisterio ordinario con respecto al lugar que tanto en los seminarios y en la formación permanente del clero se ha de dar al magisterio tomista. También se entiende un poco mejor lo que aquí dice el padre Cavalcoli si tenemos en cuenta que él, habiendo sido docente de teología por muchos años, y habiendo palpado en mano los estragos que una teología poco o nada arraigada a la auténtica Tradición de la Iglesia ha podido causar en tantos seminarios y presbiterios, incluidos algunos Obispos, como bien señala el padre. Por lo demás, el P. Cavalcoli, en su constante deseo de ser fiel a la verdad y al Magisterio perenne de la Iglesia, también ha experimentado el amargo sabor del rechazo y castigo, a nuestro parecer injusto, al haber sido suspendido por un tiempo "a divinis" parcialmente por sus mismos superiores hace pocos años.

El hecho es que Pablo VI buscaba, en efecto, aclarar el verdadero sentido del Concilio en los años posteriores a éste, motivado por las casi inmediatas consecuencias en lo que dice precisamente a esa "hermenéutica de la ruptura" que señalaba el Papa Ratzinger. Mas, como anota Cavalcoli, "cuando un fanatismo colectivo se pone en movimiento, nadie logra ya frenarlo, a no ser una intervención de la Providencia, que tiene piedad de los hombres". Así, continúa diciendo este crítico de Rahner, "la lucha no era equitativa", pues "se multiplicaban los pedestales a favor de la luz tutelar de la renovación teológica". Además, prosigue, "quien no está a favor de Rahner es un 'inegrista', un retrógrado, un reaccionario, uno que está contra el Concilio". Así, varias "sedes episcopales son ocupadas por rahnerianos. Los seminarios se vacían y muchos sacerdotes y docentes se retiran y se convierten en modernistas". Por otra parte, los contestatarios se alían con los marxistas. Parece que se ha regresado a los tiempos de la confrontación entre católicos y luteranos del siglo XVI, con la diferencia de que hoy los luteranos, con la excusa del 'ecumenismo', se disfrazan de católicos". Después añadirá el P. Cavalcoli que "los daños que procura esta revolución son evidentes"; sin embargo, el padre se pregunta "cómo denunciar y contrastar a aquel que, el sapientísimo pero aislado Padre Fabro, agudísimo observador de la situación, llama 'el artífice principal del cataclisma'¹³". Una vez más: palabras duras, pero tristemente ciertas. Por lo demás, el término en italiano que utiliza Cavalcoli no sólo significa "cataclisma",



¹³Fabro Cornelio, "L'avventura della teologia progressista", Rusconi Editore, Milano 1974, p. 20.



sino incluso “catástrofe”, “devastación”, “desastre” ... Por tanto, ¿cómo denunciarlo? Acto seguido, el padre Cavalcoli referirá cómo en 1985 las Ediciones Paulinas publicaron la entrevista que hiciera el connotado periodista y escritor converso Vittorio Messori, la cual llevaba por título “Informe sobre la fe” (“*Rapporto sulla fede*” en el original italiano). Cavalcoli comenta que tanto rahnerianos como antirahnerianos se precipitaron para ver qué había dicho el Cardenal Ratzinger sobre el tema, su tema, el tema de ellos; por lo demás, también dirá que las mismas *Edizione Paoline* eran quienes publicaban las obras de Rahner traducidas del alemán al italiano¹⁴. Más allá del tono anecdótico y hasta jocoso de ello, fuera cierto o no, lo que sí es verdad es que – como anota el mismo Cavalcoli – “el Cardenal denuncia con claridad y tonos impresionantes los grandes males que debilitan y falsifican la fe. Sin embargo, sobre Rahner [no dijo] ni una palabra”. Por lo que, volviendo a la frecuencia simpática y hasta humorista, el padre añadirá que “los rahnerianos sacaron un suspiro de alivio y se sienten confirmados en sus errores. En cambio, muchos buenos católicos, obviamente antirahnerianos, se quedan desilusionados, perplejos y disgustados. Mas no pierden la valentía, ciertos, como lo están, de

su comunión con la Iglesia y el Papa”. Y concluirá con la siguiente anotación: “La lucha continúa”.

Y, como dice también Cavalcoli, “aunque Ratzinger no nombra Rahner” en aquella entrevista con Messori, “es evidente que se refiere a él y a sus secuaces cuando habla de ‘visión subjetiva de la teología’ (p. 72¹⁵), para la cual ‘el dogma es considerado como una jaula intolerable’ (ibid.), o cuando habla de la crisis de la en la Iglesia, es decir del ‘desencadenarse, al interior de la Iglesia, de fuerzas latentes agresivas centrífugas, fuerzas de un fácil optimismo o que ponían el énfasis en la modernidad’ (p. 28¹⁶), o cuando habla del malentendido modernista del mensaje conciliar: ‘Los Papas y los Padres conciliares esperaban una nueva unidad católica, pero, por el contrario, más bien se caminó hacia una disintimiento que –para usar las palabras mismas de Pablo VI– parecía pasar de la autocrítica a la autodestrucción. Nos esperábamos un nuevo entusiasmo, y en cambio más bien se terminó cayendo en el fastidio y en el desánimo. Se esperaba un salto hacia adelante, y, sin embargo, nos encontramos de frente a un proceso progresivo de decadencia, el cual se vino desarrollando bajo el signo de un reclamo por un presunto ‘espíritu del Concilio’, de tal manera que más bien lo desacreditó [al Concilio] (pp. 27-28)”¹⁷. Bien, se podría objetar la afirmación de Cavalcoli sobre que el futuro Papa Benedicto XVI tuviera en mente, o al menos principalmente, a Rahner al decir todo esto; en efecto, no podemos asegurar lo que está en la mente de otro con exactitud. Mas lo que sí es del todo presumible es el hecho de que al presentar este panorama el entonces Cardenal Ratzinger tuviera en mente todo ese movimiento de teología progresista –o de plano ‘modernista’– que siguió a un pensamiento demasiado abierto, vago en muchos de sus elementos, cuando no confuso o por lo menos ambiguo, que constituían precisamente toda una serie de propuestas teológicas de parte de Karl Rahner, cosa que se ha ido

¹⁴Aquí Cavalcoli, en una nota de pie de página, refiere que “de buena fuente se dice que Pablo VI pidió a las Ediciones Paulinas que dejaran de dar tanto apoyo a Rahner”; pero, añadirá que “no hubo nada que hacer”, ya que “eran muchos los intereses en juego, y no precisamente de carácter espiritual”. ¿Será? Una vez más preferimos nosotros suspender un juicio tal sobre los dirigentes de tal casa editorial. Mas, como dirían los italianos, “se non é vero, é ben trovato” (si no es verdad, está bien inventado), ya que es un hecho el que todo lo que publicaba el gurú de moda de la teología en aquellos tiempos, o que se publicaba sobre él, era pan caliente.

¹⁵“*Rapporto sulla fede*”, Edizione Paoline, Roma 1985; la cursiva es de Cavalcoli.

¹⁶Ibidem. Las cursivas son de Cavalcoli.

¹⁷Ibidem. Las cursivas también son de Cavalcoli.



confirmado más y más con el paso del tiempo. Por eso a continuación el padre Cavalcoli dirá que “en el curso de su servicio de más de veinte años a la Iglesia en la Congregación para la Doctrina de Fe, Ratzinger ha producido muchos documentos de condena de las ideas más o menos ligadas al rahnerismo. Sería demasiado largo hacer ahora el elenco de los mismos. El celoso Prefecto de la CDF ha logrado pescar, por así decirlo, los peces pequeños, mas no el pez gordo¹⁸, quizás en la esperanza del arrepentimiento del antiguo amigo, no tanto en cuanto amigo suyo, sino en cuanto *amigo de la Iglesia*”¹⁹.

Después Cavalcoli entrará de lleno a un texto concreto en el que ahora sí ya de manera directa Ratzinger critica la teología de Rahner en su raíz. Se trata de un apartado del libro de Ratzinger “La teoría de los principios teológicos”, el cual lleva como subtítulo: “Materiales para una teología fundamental”²⁰, en el que precisamente Ratzinger, dice Cavalcoli, “examina el modo con el cual Rahner afronta y resuelve la relación, en el cristianismo, entre el momento de lo universal y lo particular, es decir entra la particularidad del cristianismo como evento histórico y su universalidad como doctrina de salvación, o sea entre la inmutabilidad de sus valores esenciales y lo que ha sido el desenvolvimiento y la determinación temporal de la Revelación divina y la formación del cristianismo en la historia” (“*lo svolgersi e determinarsi temporale della Riverlazione divina e il formarsi del cristianismo nella storia*”). Y explica en seguida Cavalcoli: “Se trata, en sustancia, de una reflexión histórico-crítica sobre el misterio de la conjunción de lo divino y lo humano, o



sea del misterio de Cristo, principio del cristianismo y, por tanto, de la concepción cristiana del hombre. Ratzinger toca esta cuestión refiriéndose al humanismo rahneriano que encuentra en *Oyente de la Palabra*²¹. En efecto, “por lo tanto, el punto de partida es el examen de la concepción rahneriana del hombre. La definición aristotélica de *animal rationale* parece pedestre y banal a Rahner. En efecto, él pretende encontrar una más profunda y sublime, digna de la Revelación cristiana, y propone: *espíritu histórico autoconsciente trascendente sobrenatural*. A primera vista parece uno estar ante una concepción elevadísima”²². Pero –precisará Cavalcoli– “no nos dejemos engañar. Parecería que tal concepción fuera la platónica, la cual, sin duda, parece más espiritual que la aristotélica. Sin embargo, la Iglesia ha escogido esta última, en la interpretación que de ella hace santo Tomás. La Iglesia desconfía de los vuelos pindáricos que hacen cosquillas a la presunción humana”²³. Mas, como también reivindicará el padre Cavalcoli, la Iglesia

¹⁸Aquí se reenvía a una nota de pie de página en la que Cavalcoli dice que “es curioso el hecho de que una amiga de Rahner, una cierta Luise Rinsel, a la cual escribió 1800 cartas y cuya publicación fue prohibida por la dirección de la Compañía de Jesús, le había puesto [a Rahner] como sobrenombre “el pez”, y le echaba en cara de empujarla [*spingerla*] hacia el ‘relativismo’”.

¹⁹Las cursivas son de Cavalcoli.

²⁰Herder, Barcelona 1986. El texto es la traducción del original en alemán: “*Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*”, Verlag: Erich Wewel Verlag, Donauwörth 1982. Las citas que hace Cavalcoli de Ratzinger a lo largo de su análisis en las páginas que seguirán, son de este texto de Rahner, pero de la versión en francés: “*Les principes de la théologie catholique*” (aunque no precisa de qué edición se trata; por eso, aunque el padre Cavalcoli sí reporta las páginas en cada caso, nosotros omitiremos referir dicho dato).

²¹El texto en italiano lleva por título “*Uditori della Parola*” (Borla, Roma 1977) [Rahner Karl, “*Oyente de la Palabra*”, Herder, Barcelona 1976], que es precisamente el libro en el cual Rahner condensa de alguna manera su propuesta de antropología filosófico y teológica, o mejor su antropología filosófico-teológica más bien confusa, kantiana, hegeliana y heideggeriana a la vez –en italiano se diría: un “*pasticcio*”–, tema que, por lo demás, hemos ya comentado en nuestros anteriores artículos.

²²Las cursivas son de Cavalcoli.



“propone al hombre más bien una meta altísima, es decir la de la filiación divina a imagen de Cristo, *consortes divinae naturae* (II Pe 2, 4), pero todo esto sobre la base de un sano realismo, el cual, por otra parte, no olvide para nada los límites y los defectos de la naturaleza humana”²⁴. “En cambio –continúa diciendo Cavalcoli-, cuando se mira demasiado alto, puede que caigas en el error de alimentarte de ilusiones peligrosas, como las alas de cera de Ícaro²⁵, que se deshacen al acercarse al solo, y entonces el pobre Ícaro cae sobre la tierra. De esa forma, el sobrenaturalismo se convierte en naturalismo, y el excesivo espiritualismo cede el lugar al materialismo. Es eso lo que Ratzinger demuestra en este examen crítico que hace aquí [sobre el susodicho texto de Rahner]. Se comienza con el espíritu y se termina en la carne”.

Esto que dice el P. Cavalcoli nos parece del todo acertado, una intuición que pone el dedo en la llaga, por así decirlo, del rahnerianismo, es decir de esa tendencia en teología que nace precisamente de ese buscar amalgamar la tradición aristotélico tomista –o al menos tomista, como pretende hacer Rahner, lo cual queda expresado por él mismo en su otro texto emblemático “Espíritu en el mundo” (Herder, Barcelona 1963)²⁶- y la



filosofía moderna, la cual tradicionalmente y de manera ‘oficial’, por así decirlo, inicia con Descartes, pero que en realidad no alcanza su sistematización y total estructuración sino con Kant, el cual ya está permeado de una concepción luterana –en su caso pietista- del hombre. Es de ahí donde parte Hegel, para llegar a su propuesta de idealismo absoluto, el cual pasa, sobre todo, como bien sabemos, por Schelling y Fichte, todos ellos pensadores luteranos, con más o menos verdadera fe en el cristianismo. En fin, se trata de lo que el mismo Kant definía –esto sí con gran acierto- la “revolución copernicana” en Filosofía. Es sobre esta maqueta filosófica y este presupuesto que Calvacoli dirá que “Rahner concibe al hombre, por una aparte, como un ser ‘histórico’, ‘categorial’, empírico, precario y corrupto, a la manera existencialista y luterana, pero, por otra parte, lo reviste de atributos divinos o semi-divinos, o sea como espíritu o *cogito* siempre en acto de experiencia de Dios a priori atemáticamente a priori (*Vorgriff*) [*sempre in atto di sperimentare Dio atematicamente e originariamente a priori (Vorgriff)*], lo cual, finalmente, es sólo posible a la Autoconciencia divina, y, por lo tanto –afirmará Cavalcoli- se acerca aquí a la antropología hegeliana y gnóstica”. Y añade: “Sustancialmente, Rahner hace entrar el concepto de Dios en la misma definición del hombre, lo cual es algo profundamente erróneo además de presuntuoso, porque él *confunde las dos naturalezas*, cayendo en el panteísmo. Así, el resultado de todo esto es que el hombre ya no confía en un Dios distinto de él, sino que confía en sí mismo, ya que él [el hombre] ya es Dios”²⁷. Esta afirmación de Cavalcoli nos podrá parecer excesiva, y ciertamente no nos atrevemos a afirmarlo como una consciente y deliberado de Rahner, siendo éste un católico, sacerdote y jesuita. Pero el hecho es que su antropología teológica, la cual es a todas luces – como venimos diciendo- al menos confusa y ambigua al apartarse de la verdadera tradición filosófica y teológica de la Iglesia, llevada a las últimas consecuencias, sin

²³Referencia al poeta griego Píndaro, difícil y complicado, para nada lineal ni claro, dada su base de pensamiento que es una mezcla de varias raíces, así como lo es su mismo lenguaje, mezcla también diversos dialectos, todo lo cual también “hacia cosquillas” a la tentación de presunción en el lírico helénico.

²⁴Las cursivas también son de Cavalcoli.

²⁵Alusión al mito griego, el cual tiene como moraleja el que volar demasiado alto cuando se está equipado con alas de hechas de hilo y cera, es peligros, pues se pueden derretir las alas.

²⁶Del original: Rahner Karl, “*Geist in Welt*”, Verlag Herder, Freiburg 1939.

²⁷Las cursivas son de Cavalcoli.



duda puede terminar, siguiendo la lógica interna del pensamiento rahneriano, en ese panteísmo que denuncia el padre Cavalcoli. Por lo demás, es precisamente a eso a lo que lleva y en lo que termina el camino que trazaron los pensadores idealistas, de entre los cuales en el más emblemático es Hegel. Es por eso que la teología católica deber ser muy cuidadosa de coquetear con las propuestas de la filosofía idealista, pues cuando ha caído en sus redes, no ha causado sino eso: confusión, ambigüedad y extravíos.

A continuación, Cavalcoli explica más a fondo el error de Rahner a nivel de la metafísica –de una verdadera y auténtica metafísica, claro está-. Dirá él: “En otras palabras, Rahner confunde la *esencia* del hombre, *preexistente* y completa respecto a su actuar ya que es creada por Dios, con el *fin* último del actuar humano, que ciertamente es Dios. Pero, mientras cada uno de nosotros, en cuanto dotado de la específica naturaleza humana, es creado con una inclinación hacia Dios, en lo cual Rahner tiene razón; después cada uno de nosotros, a causa del libre albedrío, posee efectivamente la facultad de escoger o no a Dios como *fin* [último] de su vida, aunque manteniendo siempre la posibilidad, si así lo decide, de escoger otros fines creados, pero siempre, claro está, pagando las consecuencias de ello”²⁸. Por lo tanto, deduce Cavalcoli, “la tarea del hombre no es la de determinar o completar la propia esencia, como tampoco mucho menos lo es el especificar su propia esencia individual, como creen los idealistas y los marxistas, y como cree el mismo Rahner, porque esta esencia suya le ha sido ya dada por Dios; su tarea es la de reconocer las leyes y los fines de esta naturaleza, para actuar en conformidad con éstos, de tal manera que pueda alcanzar a Dios, quien es su último fin. Mas la consecución de tal fin no está asegurado de manera automática, a priori y para todos a fuerza de la simple naturaleza humana, sino que depende de nuestras buenas obras, con el auxilio de la gracia”.

En efecto, en esto que viene diciendo Cavalcoli consiste la diferencia entre la concepción luterana sobre la naturaleza humana, de los efectos del pecado en la



misma, de la obra de la Gracia en ella, y por ende todo lo que constituye el camino de la salvación eterna, y la concepción católica, las cuales son esencialmente diversas, precisamente porque su fundamento es totalmente distinto. Por ello, añadirá el padre que “a causa de esta concepción errónea del actuar humano, se da en Rahner el hecho de que la simple *facultad* o *posibilidad* de salvarse concedida a todos por Dios, se convierte para él en una realidad *necesaria* y *de hecho* [*necessaria* e *di fatto*]: para él todos, de hecho, se salvan. Y es que él [Rahner] confunde el ordenamiento [*ordinazione*] natural o esencial del *hombre* a Dios como fin último, con la elección personal [*scelta propria*] de cada hombre, elección que hace que, como dice Cristo, ‘uno será tomado y otro será dejado’ (Mt 24, 40). [Rahner] no admite el que uno pueda estar con Dios y otro no, que uno esté en gracia y el otro no, o que uno ahora se encuentre en gracia, y después ya no se encuentre en ella, sino que *todos*, a causa de su ‘esencia’ y ‘existencia’ humana, están siempre y necesariamente en gracia y en comunión con Dios”. Y concluirá Cavalcoli afirmando claramente que “sin embargo, todo eso es falso e incluso herético, pues es formalmente contrario a las enseñanzas de Cristo y de su Iglesia”²⁹. En esto que señala el padre Cavalcoli queda patente hasta dónde puede llegar, el límite, de la concepción rahneriana de la Gracia con su teoría –siempre confusa, vaga, etérea, ambigua- del “existencial sobrenatural”, a la cual subyace mucho de la concepción antropológica heideggeriana.

²⁸Las cursivas son del mismo Cavalcoli.

²⁹Las cursivas son de Cavalcoli.



Y Cavalcoli prosigue su análisis agudo y preciso de la concepción rahneriana del hombre y de sus facultades superiores, y de la Gracia, anotando claramente que “Rahner confunde el destino general y necesario del hombre, que es simplemente el de hacer un buen uso o un mal uso de la razón y de la voluntad (*animal rationale*) con el destino *propio* [personal] de cada uno, por el cual el individuo [*il singolo*], haciendo uso de su libre albedrío [*esercitando il libero albedrio*], puede orientarse hacia Dios, pero también puede ir en contra de Él [*ma anche essergli contrario*]. El hombre, es verdad, está hecho para un absoluto; pero depende de la libre elección [*libera scelta*] de cada uno el que este absoluto sea o no sea Dios; en cambio, para Rahner todos y cada uno, lo sepa o no, lo quiera o no lo quiera, está inclinado ‘atemáticamente’ y ‘trascendentalmente’ [*proteso ‘atemáticamente’ e ‘trascendentalmente’*] hacia Dios, y *no puede no alcanzarlo*, y no solo el Dios de la razón, sino el Dios de la fe, Cristo. Por tanto, todo hombre es necesariamente cristiano, e incluso todo hombre es bueno, santo y beato (‘cristiano anónimo’)³⁰. En este párrafo el padre Cavalcoli indica con toda claridad cómo a la base del pensamiento de Rahner está la concepción kantiana del conocimiento humano, cuando se refiere a ese “atemático” y a ese “trascendental”; y es precisamente Kant quien está a la base no sólo del idealismo absoluto de Hegel, como ya mencionábamos anteriormente, sino de la epistemología existencial heideggeriana, la cual está tan presente, vale la pena insistir, en la perspectiva antropológica de Rahner³¹. Por lo demás, hay que decirlo una vez más, nada más confuso, vago, etéreo y ambiguo que la teoría rahneriana de los “cristianos anónimos”, a la que se refiere aquí Cavalcoli. Porque o se cree en Cristo o no se cree, o se es bautizado –al menos con el bautismo “de deseo” o “de sangre”- o no se es cristiano. Otra cosa muy diversa es lo que los Santos Padres de la Iglesia entendían por “semillas del Verbo”.

Y refiriéndose de nuevo al texto de Ratzinger “Teoría de los principios teológicos” ya referido, “una cuestión que

afrenta Ratzinger en su libro –dice también Cavalcoli- es la relación entre el hombre *en cuanto hombre* y el hombre *en cuanto cristiano*. Ratzinger considera, por una parte, la *universalidad* del ser hombre, y, por otra, considera al cristianismo como evento o *particularidad* histórica. Ratzinger advierte que en Rahner la universalidad de la existencia humana está reservada sólo a la experiencia trascendental, esa que aquí Ratzinger llama ‘esencia general’. La categorialidad y, por tanto, los contenidos conceptuales de la Revelación, son relegados por Rahner al campo de lo ‘sectorial’, de lo particular y de lo contingente”³². Ante esto, proseguirá diciendo el P. Cavalcoli: “Ratzinger ve que también el evento histórico puede tener una esencia universal e inmutable, la cual interesa a todos. Lo cual es en grado eminente el caso del cristianismo. Ser hijos de Dios: eso es el cristianismo. Eso es un hecho. Pero también es un valor universal. Y así como existe la esencia del hombre, existe también la esencia del ser cristiano. Así como existe la esencia metafísica, así mismo existe la esencia histórica. El cristianismo ha sido y es un evento histórico. Surge de la acción de personajes históricos concretos, a partir de Jesucristo, la Virgen, San José, y también de los Evangelistas, los apóstoles, San Pablo... Por lo tanto, la Revelación contiene noticias históricas sobre personas, hechos, milagros y eventos, inmersos en el devenir histórico, juntamente con nociones teológicas y morales inmutables y eternas; y tanto unas



³⁰Las cursivas también son de Cavalcoli.

³¹Cfr. Mercant Simó Javier, “Los fundamentos filosóficos de la teología trascendental de Karl Rahner”, Leonardo da Vinci, Roma 2017 9 -en la colección DIVINITAS VERBI. Quaderni di epistemologia teologica-.

³²Las cursivas son de Cavalcoli.



como las otras poseen un valor universal. En el dato revelado, el hecho histórico concreto es la puerta de entrada al universal salvífico". Ahora bien –Cavalcoli sigue diciendo-, "Ratzinger apunta al hecho de cómo el cristianismo aparece como un hecho particular en la historia general de la humanidad. El valor universal de la salvación se lleva a cabo en ese evento dado [concreto] así como en aquel individuo dado [concreto]. La Revelación fue recibida por Israel y no así por los chinos o los romanos. El individuo, el evento particular, contiene lo universal, lo absoluto". Y entonces el P. Cavalcoli reporta el hecho de cómo en esto Ratzinger "se apoya en [si richiama] Von Balthasar: conceptos o nombres concretos, como esos que son propios del dato revelado (padre, hijo, espíritu, cruz, agua, aceite, fuego, pan, vino, eucaristía, bautismo, Jerusalén, Roma, etc...) ofrecen un significado especial o peculiar en cuanto mediador para una salvación universal". Por lo tanto, continúa Cavalcoli, "todo eso constituye la identidad propia e histórica de la Revelación y del cristianismo. La Revelación se ha expresado [o ha sido expresada] en esos conceptos y no en otros. Empero, se trata de conocimientos y de preceptos que tienen que ver con toda la humanidad, es decir se trata de realidades con un significado universal, y por lo tanto interesan a todos y se han de anunciar a todos. El hecho histórico introduce a la doctrina universal".

Todo esto que viene diciendo el padre Cavalcoli es algo que requiere una especial atención intelectual y reflexión profunda, pues lo que aquí refiere el padre sobre lo que dice Ratzinger es algo que requiere 'hilar muy fino', porque es precisamente en este ámbito donde se

manifiesta la concepción rahneriana –la cual, insistimos, es confusa, oscura, o por lo menos ambigua- del cristianismo en su dimensión histórica y trascendente a la vez. En efecto, el problema es lo que Rahner –influido por Kant, Hegel y Heidegger, como venimos diciendo- entiende por 'histórico' y por 'trascendente'. Por eso también dirá Cavalcoli que, a diferencia de cómo Ratzinger entiende estas dimensiones del cristianismo y del ser cristiano, "para Rahner existen dos planos del cristianismo: por un lado, el plano trascendental, apriorístico [*apriorico*], universal, atemático, implícito e inconsciente ('cristianismo anónimo'), y, por otro lado, el plano 'categorial', histórico, explícito y consciente, es decir el plano de los dogmas de la Iglesia [*la dogmatica ecclesiale*]. Aquí el cristianismo es un evento particular e historicidad. Y Ratzinger hace notar que el reducir, como hace precisamente Rahner, el cristianismo categorial eclesial a lo particular y al mero evento histórico significa relativizarlo y vaciar los datos de la Revelación de la universalidad propia de éstos [de esos datos]. Por otra parte, la pretensión de Rahner de identificar al hombre con el atemático y fantómico [*l'atematico e fantomico*] 'oyente de la Palabra' arranque al cristianismo su auténtico carácter realista y sobrenatural, y hace que se convierta [el cristianismo] en un humanismo vacío, el cual, en todo caso, se puede llenar con contenidos marxistas". Nos parece que esta anotación de Cavalcoli, siguiendo siempre el razonamiento de Ratzinger, es especialmente lúcido, pues hace ver cómo en un pensamiento como el de Rahner prácticamente todo puede caber. No por nada es de Rahner donde tiene, sin no totalmente al menos sí en parte, sus raíces algunas de esas teologías precisamente confusas y ambiguas, como es la así llamada 'teología política' –de Johannes Baptist Metz, de la cual teología se considera el padre, y a la cual ya nos referimos en algún artículo anterior- y varias de las 'teologías de la liberación', incluida la así hoy más de moda 'teología del pueblo'³³.

Ratzinger en cambio, en su análisis –dice Cavalcoli citando expresamente al Cardenal alemán- "comienza por observar que 'la fe cristiana reivindica la universalidad frente [con respecto] a la historia especial'. O sea que lo universal no es sólo lo 'trascendental', sino también lo 'categorial', como también lo son los conceptos propios del cristianismo. Sin embargo, observa Ratzinger, en



Rahner 'la historicidad en cuanto tal es absorbida en lo general', o sea en la experiencia transcendental". Vale la pena subrayar una vez más cómo en esto que señala Ratzinger y comenta Cavalcoli se ve también claramente la influencia no sólo de la epistemología kantiana, sino del concepto de historicidad heideggeriana, la cual es heredada en buena medida de Hegel. Y el padre Cavalcoli prosigue de manera incisiva en el tema, al decir que el mismo Ratzinger señala el hecho de que "para Rahner 'la historia de la salvación conduce al hombre a la propia esencia'"; de hecho, hace ver cómo Ratzinger cita textualmente a Rahner, cuando éste escribe que 'la historia del mundo significa historia de la salvación'; sin embargo, también refiere Cavalcoli cómo "Ratzinger hace ver que Rahner indentifica lo particular ('categorial') y lo general ('trascendental'), en cuanto que, como aclarará más adelante, reduce aquél a éste [*risolve quello in questo*], por lo que su posición se puede alrevesar, es decir llegar al a reducción [*risoluzione*] de éste en aquél". Por lo que concluye Cavalcoli –en la línea de lo que había puesto antes como tesis, en el sentido de que un sobrenaturalismo, es decir, un exceso del mismo, termina por ser un mero y llano naturalismo- diciendo que "si lo humano es lo cristiano, entonces el cristianismo se reduce [*si risolve*] en lo humano: el sobrenaturalismo produce la secularización". Y añadirá con agudeza y de manera simpática: "De la mística a la masticación" [*Dalla mistica a la mastica*]; es decir de lo demasiado sublime a lo demasiado terrenal, lo sublime a lo terrenal, de la alta mística a la simple y banal deglución y digestión. Los extremos se suelen tocar.

Mas Ratzinger será todavía más claro con relación a



esta postura de Rahner sobre el cristianismo; o más específicamente sobre la esencia del cristianismo³⁴; por lo demás, postura que, en última instancia, en realidad, como bien anota Cavalcoli, no hace sino vaciar al cristianismo de su esencia misma. Como bien refiere el padre Cavalcoli citando textualmente a Ratzinger: 'Rahner caracteriza el cristianismo como una toma de consciencia de aquello que, de hecho, está dado desde siempre' [*di ciò che è già da sempre dato*], es decir la experiencia transcendental". Es por eso que, según siempre Rahner, observa Cavalcoli –y lo que sigue es una cita textual que de Rahner hace el mismo Ratzinger-, "el cristianismo 'no es sino una especie, un sector de la historia categorial general de la Revelación'". Es decir, Ratzinger capta aquí con toda la claridad el postulado rahneriano que pretende que, en efecto, el ser humano, por el solo hecho de serlo, ya es cristiano: "cristianos anónimos" –así de sencillo!! ¿? -; cuando en realidad no es para nada así. Y es este tema donde el hegelianismo de Rahner parece más evidente: la "tesis"

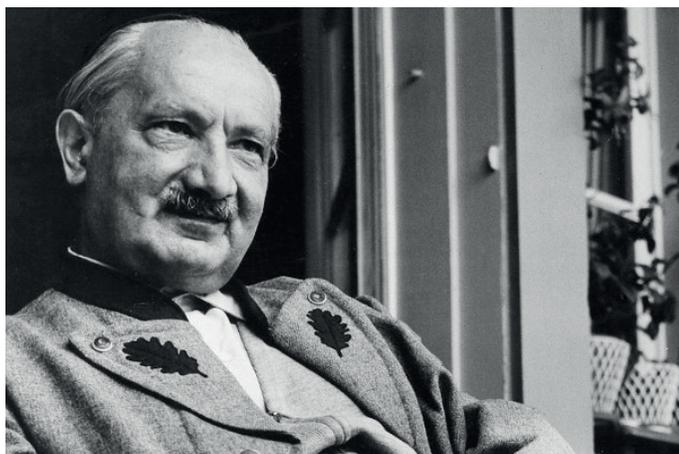
³³Cfr. Livi Antonio, "Antonio Livi. *Un teologo parla*", con Aurelio Porfiri, "Dogma, Teologia e Pastorale", Chorabooks, Hong Kong 2018, p. 12, en donde Livi afirma expresamente eso: que las diversas "ideologías teológico-políticas como la 'teología de la liberación' o la 'teología del pueblo', que se han afirmado en América Latina", "derivan de las ideas del alemán Johann Baptist Metz (autor del libro "*Zum Begriff der neuen politischen Theologie*"), el cual, por lo demás, fue discípulo de Karl Rahner, inspirador de todas las formas contemporáneas de falsa teología". Livi narrará en este mismo libro-entrevista que cuando le envió la primera edición (1990) de "Vera e falsa teologia" a Joseph Ratzinger, éste le escribió "una carta de felicitación" [*lettera di compiacimento*] (p.14).

³⁴De hecho, la obra cumbre de Rahner –y la cual también representa de alguna manera su 'testamento intelectual', "Curso fundamental de la fe", lleva como subtítulo: "Introducción al concepto de 'Cristianismo'" [La edición original en alemán es: "*Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*", Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1976]. Un estudio crítico y agudo sobre la concepción rahneriana de la fe católica, lo encontramos en: Mercant Simó Javier, "Il valore dottrinale dell'insegnamento cristiano dopo il Vaticano II. *L'interpretazione della fede cattolica secondo Karl Rahner*", Leonardo da Vinci, Roma 2019 –nueva edición, en la colección DIVINITAS VERBI. Quaderni di epistemologia teológica-



y la “antítesis” se resuelven –o también podríamos decir: se reducen la una a la otra, la una en la otra- en la “síntesis”.

Por lo demás, anota Cavalcoli, “Ratzinger señala que Rahner ‘elimina muchos elementos que tradicionalmente son considerados como propios [y podríamos añadir: específicos] del cristianismo’. Él [Ratzinger] denuncia el hecho de que en Rahner ‘la pretensión histórica específica de la fe cristiana puede ser reducida al carácter único del ‘Salvador absoluto’, el cual en Rahner sería un concepto de ‘hombre-Dios’ deducido de la esencia del hombre. En efecto, anota Ratzinger, Rahner ‘ha mostrado esta figura como necesaria y universal... A partir de la esencia del hombre se puede, por tanto, deducir al hombre-Dios como verdadero salvador del hombre’. Por eso para Rahner la única persona divina de Cristo en dos naturalezas [humano y divina] no es



un dato de fe, sino que se deduce necesariamente de la esencia del hombre. Por ende, para Rahner el dato revelado comporta un contenido ‘trascendental’, originario, inefable, atemático³⁵, del cual se deriva [si ricava] el ‘Salvador absoluto’, así como un dato ‘categorial’, histórico-positivo, que es el Cristo de los Evangelios y de los dogmas cristológicos” [*dogmi cristologici*]. En esto que hace ver Cavalcoli se aprecia claramente, una vez más, la matriz hegeliana del pensamiento rahneriano, más allá de lo que afirmaba al inicio Ratzinger sobre cómo “Rahner elimina muchos elementos que tradicionalmente son considerados como propios del cristianismo”. Así es, en Rahner se da una euforia excesiva –aunque quizás ya el término ‘euforia’ implica, de hecho, el exceso- por la modernidad, y muy especial por la filosofía moderna. Y es que – desgraciadamente es así, tal cual- el cogito cartesiano, la crítica kantiana, el idealismo absoluto de Hegel y el existencialismo –o quizás debiéramos decir mejor “el antropocentrismo existencial”- de Heidegger permean su –por así decir- “*approach*” teológico, dejando atrás, o por lo menos de lado –muy de lado!!- la verdadera Tradición de la Iglesia, así como su Magisterio perenne, no digamos ya la Palabra misma de Dios³⁶. Ahora bien, ello no es algo de poca monta y mucho menos banal, no; precisamente porque, como bien apunta el P. Cavalcoli, lo que se toca aquí, a lo que se afecta, es nada menos que a la Cristología misma, a los “dogmas cristológicos”. Y si esto no es delicado en teología, si esto no es grave, ¿qué sí lo será?!

En la misma línea de lo que se viene diciendo en relación

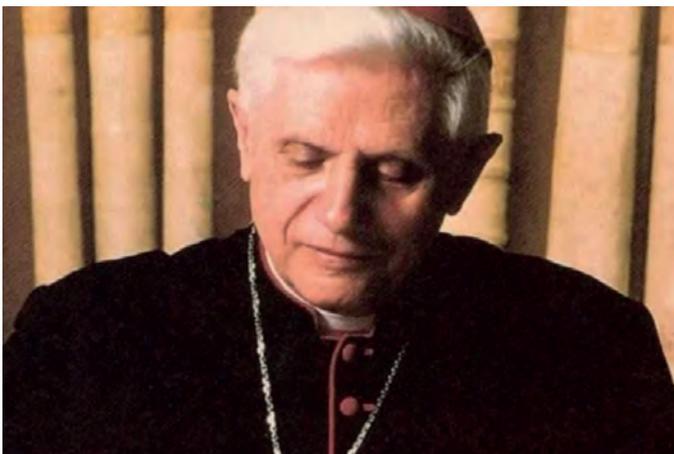
³⁵Aquí el padre Cavalcoli reenvía a su artículo “*Rivelazione originaria’ in Rahner*”, en *Sacra Doctrina*, 6 -1985-, pp. 537-559.

³⁶No por nada, como ya también en algún artículo anterior lo hemos anotado, un verdadero teólogo católico como Louis Bouyer, insistiría siempre en las fuentes de la verdad y del dogma católicos: la Palabra ya la Tradición, a las cuales solía añadir insistentemente la Liturgia, por ser ésta donde la Palabra es acogida, celebrada y vivida; y por ser la Tradición el ‘lugar’ en el que se conserva, se profundiza, se asimila y se anuncia la Palabra. Por lo demás, recordemos cómo el mismo Bouyer consideró a Rahner como un teólogo complicado y poco claro, pero sobre todo y precisamente muy poco arraigado en la verdadera y auténtica Tradición de la Iglesia. Son varios los momentos en que se refiere a él en este sentido más bien poco positivo. Bástenos aquí traer a colación aquella referencia implícita a Rahner en el Prefacio para la reedición de su “*Dictionnaire theologique*” (Desclée, Paris 1990; el original: Desclée et Cie., Tournai (Belgium) 1966), cuando anotaba que la precisamente la primera versión de esta obra se había escrito y publicado cuando el Concilio Vaticano II concluía. También decía ahí que “el autor se había esforzado por proporcionar una presentación objetiva de la doctrina común en la Iglesia Católica, haciendo un uso abundante de eso que a lo que se le había designado con el nombre de “retorno a las fuentes” [“*retour aux sources*”] (de las Sagradas Escrituras, de los Padres de la Iglesia, de la Liturgia)”. Después hará notar Bouyer que en realidad en esta reedición el texto permanecía inalterado, fuera de la referencia a los textos conciliares “desde entonces canonizados”, a la liturgia reformada por Pablo VI, y al nuevo código de derecho canónico” (1983).



a la Cristología, dirá Cavalcoli que asimismo “Ratzinger hace ver que para Rahner ‘el hecho de que Dios se haya hecho hombre es el caso más alto de la constitución de la esencial del hombre. Cristo es la representación y la realización de eso que es común al hombre’”. Y el padre reporta una cita que el mismo Ratzinger trae a colación al comentar este aspecto de la cristología rahneriana, cuando Rahner dirá que ‘el hombre, en su esencia, permanece continuamente en el sentido de esta relación (con Dios), ‘lo sepa explícitamente o no’’. Ahora bien, dirá el padre Cavalcoli, “para Rahner ciertamente [Cristo] es Dios, mas esto quiere decir que, entonces, Dios es el caso más alto de la realización del hombre”. ¿Qué decir de todo esto?! Lo evidente: que los papeles se invierten. Porque pareciera que es el hombre el punto de referencia para Dios, y no al revés, como debiera ser y como de hecho es. Una vez más aplicado el esquema hegeliano a este concreto punto de la Revelación, y, más en concreto, en lo que dice al núcleo fundamental de la Revelación respecto al misterio de Cristo, del Verbo Encarnado.

Mas, volviendo al tema del “cristianismo anónimo”, Cavalcoli hace presente también esto que dirá Ratzinger al respecto: “Quien asume la propia existencia dice sí a Cristo”. ¿De verdad es así? ¿Basta asumir la propia existencia para “decir sí a Cristo”, para haber ya dicho sí a Cristo? En pocas palabras: ¿De verdad basta ser humano para ser cristiano? Porque si es así, entonces



el cristianismo, de hecho, sale sobrando, ¿no? Más aun, nos atreveríamos a decir que, si así están las cosas, es Cristo mismo el que sale sobrando!! Esta conclusión es también el resultado no sólo de la Cristología a mero “Humanismo”, de la antropología teológica –verdaderamente *teológica*- reducida a antropología filosófica –y mala antropología filosófica!-, sino, más en general, se trata aquí de una reducción de una visión bíblica del hombre y de la historia de la salvación a una visión absolutamente intramundana, naturalista y horizontalista del ser humano, en la que ciertamente pueden caber todos los relativismos antropológicos –o mejor dicho *antropocéntricos*-, especialmente los de corte existencial, sobre todo ese que va de Hegel a Heidegger –y los seguidores contemporáneos de éste- pasando por Husserl, tan obsesionado precisamente por eso que él llamó “reducción fenomenológica”, pero que a pesar de todos sus esfuerzos con su conocida “*epoché*”, finalmente no escapa tampoco al gnoseologismo y consciencialismo del “*Cogito*” cartesiano, del idealismo en definitiva. En definitiva, lo que encontramos en Rahner, según Cavalcoli –pero también y sobre todo según el mismísimo Ratzinger- es precisamente eso: una “reducción” de la teología, una pulverización de la teología en general y de la cristología y del tratado de la Gracia en particular; una verdadera mundanización de lo divino, o mejor: una intra-mundanización incorrecta de la dimensión divina, una naturalización de lo sobrenatural, como bien hace ver a lo largo de su escrito el P. Cavalcoli. Y es que quizás es verdad que, en buena medida, Rahner ha sido el teólogo del siglo XX que más ha pretendido enseñar a la Iglesia “a rendirse ante el mundo”³⁷.

Pero volvamos a preguntarnos: ¿Basta ser humano [ser ser humano] para ser cristiano? Como también referirá aquí el padre Cavalcoli, Ratzinger también citará esa otra afirmación de Rahner cuando dice que “‘el cristiano no es el caso particular de eso que el hombre es en general, sino que es simplemente el hombre tal cual’”, a lo cual el mismo Ratzinger comentará que “‘para Rahner lo particular es lo general; lo general es lo particular

³⁷Cfr. Fontana Stefano, “*La nuova Chiesa di Karl Rahner. Il teologo che ha insegnato ad arrendersi al mondo*”, Fede e Cultura, Verona 2017. Ver también del mismo autor: “*Filosofía per tutti. Una breve storia del pensiero da Socrate a Ratzinger*”, Fede e Cultura, Verona 2018.



[Per Rahner il particolare é il generale; il generale é il particolare]". "Es decir –concluye Cavalcoli–: el individuo humano es el hombre en general. Pero el hombre en general es el cristiano. Por tanto, todo individuo [humano] es cristiano". De nuevo Hegel, sin más. Porque no se trata en todo esto de una perspectiva en el sentido en que un Von Balthasar habla de "el todo en el fragmento, en el sentido que le da el teólogo suizo a esa frase, es decir la integración del tiempo y de la historia en la Palabra, por ejemplo; y tampoco se trata de la visión leibniziana místico-cósmica, en el sentido de que cada "mónada" refleja el todo del universo, siempre desde su "punto de vista" –aunque, aun así, de forma limitada, pues sólo la mónada suprema, que es Dios, mónada en la que el mundo se refleja desde todos los puntos de vista, es decir que contiene todo el mundo de alguna manera–; no, de lo que se trata aquí es algo de nivel metafísico, en el orden del ser, como lo es también la conversión metafísica hegeliana entre el ser y el no ser, resultado tal conversión bidireccional, en la "síntesis" de los contrarios.

Pero después de estas anotaciones, siempre lúcidas y penetrantes, siempre esenciales, sustanciales de Ratzinger, Cavalcoli cita una vez más al Cardenal alemán en esto que éste anotará y que nos parece el centro de la cuestión y la verdadera gravedad del pensamiento de Rahner en relación al cristianismo: "El hombre en cuanto tal es una realidad insatisfactoria [*insoddisfacente*]. Es algo que debe ser superado y sobrepasado [*superato e sorpassato*]. (...) El cristianismo pierde todo su sentido, pues se ha reducido [*ricondotto*] a lo general (...)". Y entonces concluirá tajantemente Ratzinger diciendo: "El cristianismo, que no es otra cosa que la reflexión sobre lo general, es superfluo". ¿¡Más claro que esto?! Así es, insistimos, bajo la óptica rahneriana el cristianismo, y por ende Cristo mismo, salen sobrando!! ¿¡De qué manera se justifica el cristianismo en esa perspectiva que lo vacía de sentido, que lo hace ser "superfluo", como bien afirma Ratzinger?!

En definitiva, anotará Cavalcoli, contodará razón "Ratzinger objetará el que ser cristiano comporte la superación de lo humano [*un superamento dell'umano*³⁸]; y también



sacaré la consecuencia última de todo esto cuando dice que "si la Revelación se limitara a enseñarnos [*nell'insegnarce*] quién es el hombre, [en efecto] sería superflua, porque para ello bastan la razón, la ciencia y la filosofía". Así es; así de claro y sencillo. Como clarísima también es la conclusión a este punto de parte del mismo Ratzinger, reportada por Cavalcoli: "En esta trasposición espiritual de la deducción trascendental – que era también el punto de partida secreto– yo veo esta disolución de lo particular en lo general, lo cual contradice la novedad del cristianismo, y que al mismo tiempo reduce la liberación cristiana a una liberación ilusoria: así las cosas, entonces puedo dejar de lado la positividad eclesial [*io posso allora lasciar cadere la positività ecclesiale*] si, como sería el caso, ésta no es otra cosa que lo que ya está ahí en modo no reflejo [*se, in ogni caso, essa non è altra cosa che ciò che è già l'è in modo non riflesso*]. (...) Toda positividad cristiana sería así la simple realización del hombre en general. (...) El vacío [*la vacuità*] de la racionalidad general priva al hombre de un camino, y, sin embargo, exige de él una vez más la búsqueda de una opción concreta y particular. (...) La esclavitud del nihilismo no es menos que la esclavitud de la positividad. Aceptar simple y llanamente la condición humana, tal como ésta es, no es [para nada] una liberación, sino una condenación [*Accettare puramente e semplicemente la condizione umana, tale quale è, non è una liberazione, ma una dannazione*"]". Una vez más la claridad y capacidad de Ratzinger de ir a la esencia de la cuestión es realmente

³⁸Cavalcoli mismo resalta el término "superamento" en el texto.



admirable.

Ahora bien, como bien indica Cavalcoli, “Ratzinger observa que la simple asunción de la propia existencia en su concreción factual [*concretezza fattuale*], no es suficiente para seguir a Cristo, porque, considerando nuestra pecaminosidad y nuestras debilidades, en nuestra existencia hay cosas que deben ser corregidas o cambiadas a la luz de Cristo; es decir, no todo es bien, no todo es loable. En efecto, no siempre el hombre es lo que debería de ser”. Por otra parte, continúa diciendo el padre Cavalcoli, “lo particular no puede disolverse en lo general, la naturaleza no es simplemente posibilidad o potencia obediencial de un sujeto que ha sido ya transformado [*modificato*] por la gracia, a la cual Rahner llama ‘existencial sobrenatural’; lo categorial no puede desaparecer en lo trascendental”. Esto porque, como también hace notar Cavalcoli, “si el cristianismo no añade nada a lo que ya se encuentra en el preconsciente atemático [*nel preconscio atematico*], entonces es anulada su novedad y no se le permite su acción liberadora [*viene annullata la sua novità ed impedita la sua funzione liberatrice*]”. Por tanto, concluirá el mismo Cavalcoli: “Y aquí, para Ratzinger, la cosa se pone realmente grave” [*le cose si fanno veramente serie*]. Esto porque, como dirá el mismo Cavalcoli, se da entonces, “sobre todo, la posible inversión del idealismo en materialismo [*il possibile rovesciamento dell’idealismo nel materialismo*]”. Y entonces el padre Cavalcoli cita de nuevo literalmente a Ratzinger, cuando éste dice que “la insuficiencia de la fórmula espiritual en la cual la teología de la historia de Rahner se concreta, ilumina para mí la inversión inesperada de esta deducción trascendental en teologías de inspiración marxista”. Es lo que ya anotábamos antes sobre cómo un pensamiento tan – podemos decir con toda razón– “alrevesado” como el de Rahner, puede dar lugar –y, de hecho, lo ha dado– a interpretaciones por demás dispares, porque, como venimos insistiendo, en la estructura hegeliana del ser realmente *cabe todo*. Una vez más hemos de decir con Cavalcoli que el exceso de lo sobrenatural –o mejor dicho *pseudosobrenaturalismo*– termina en un exceso de lo natural –o mejor dicho *pseudonaturalismo*–. Y concluirá a este respecto Ratzinger: “Me parece que el problema específico de la síntesis de Rahner consista en el hecho de que él ha querido demasiado [*ha voluto troppo*]. Por

así decirlo, [Rahner] ha buscado la fórmula filosófica y teológica de alcance cósmico [*di portata cosmica*] que le permitiese deducir de manera coherente, a partir de fundamentos necesarios, la totalidad de lo real”.

Y en esto que viene diciendo Ratzinger de Rahner queda claro, una vez más, que en éste se manifiesta aquella pretensión hegeliana de querer abarcar todo lo real con las solas fuerzas humanas, casi como buscando emular la misma inteligencia divina y absoluta. ¿Acaso no se percibe aquí, finalmente, esa tendencia del pensador idealista alemán a querer colocarse en el mismo *punto de vista de Dios*, olvidando reconocer los límites propios de nuestra inteligencia humana, solo humana y por ende siempre limitada, contingente y falible? ¿No hay aquí acaso algo o mucho de esa “*hybris filosófica*” –y en este caso también teológica–, esa excesiva confianza en la propia razón a la cual aducíamos antes? Por su parte a este respecto, comentando este pasaje de Ratzinger, el mismo Cavalcoli dirá con gran tino: “Quien mucho abarca, poco aprieta, dice el proverbio. Es sintomático el hecho de que una teología con pretensiones exageradas, la cual, en efecto, pretende hacer partir el pensamiento de [desde] una experiencia inmediata del Absoluto, se convierta [*si rovesci*] en el más nefasto materialismo, de alguna manera así castigada por su misma soberbia [*quasi ad essere punita della sua superbia*]”. Los extremos se tocan –continúa diciendo Cavalcoli–: si se confunde la materia con el espíritu, se termina [*capita che*] confundiendo el espíritu con la materia. La única inmediatez que nos es concedida es esa de la *res sensibilis*. Por tanto, lo que ocurre es que, si el conocimiento busca la inmediatez, se corre el





riesgo de divinizar la realidad [cosa] material". Y es por eso que Cavalcoli también afirmará, sin medias tintas, que "en el problema de Dios, Rahner asocia el más pretencioso y arrogante gnosticismo, el cual se erige en juez de los dogmas de la Iglesia, al más total y evasivo agnosticismo, que con la excusa del 'Misterio absoluto', así como la incomprendibilidad y de la inefabilidad divinas, no sabe decirnos qué es lo que está detrás de la palabra 'Dios', es decir si detrás de ésta está el ser o está la nada"³⁹. Y entonces el P. Cavalcoli se pregunta: "¿Se debe callar sobre Dios? De acuerdo, pero si no eres capaz de decir qué es este 'Dios' del cual hemos de callar, ¿entonces cómo se puede saber sobre qué debemos callar? [come si fa a sapere su cosa si deve tacere?]" . De nuevo, se ve una vez más claramente el padre Cavalcoli hace ver cómo en el fondo el pensamiento de Rahner está sumamente impregnado de hegelianismo. Y con respecto a lo que dice también en relación a "erigirse en juez de los dogmas de la Iglesia", baste recordar la interpretación que Rahner da de Calcedonia, en la que se ve cómo para el teólogo alemán el apego a su propia interpretación está muy por encima de la interpretación oficial y tradicional de la Iglesia⁴⁰.

Mas volviendo al tema de esa "pretensión" totalizante y englobante de Rahner –como decimos, al mejor estilo hegeliano-, el P. Cavalcoli continúa citando

a Ratzinger en la crítica clarividente que éste hace al teólogo alemán, esta vez resaltando, de forma explícita y directa, la influencia del idealismo alemán en Rahner, y especialmente de Hegel, aunque también de Fichte, cuando señala el futuro Benedicto XVI que "la Revelación no nos da acceso a una fórmula de pensamiento cósmico. A ello se opone simplemente el misterio de la libertad. (...) Es aquí que se sitúa el error fundamental de Hegel. (...) No le es dado al hombre ver y leer el Todo en sí mismo [*il Tutto in se stesso*], sino que sólo lo puede presentir en aquello que hay de positivo y de particular. (...) El corazón del problema que presenta la síntesis de Rahner consiste, pues, en su concepción



³⁹Cfr. Fontana Stefano, "Chiesa gnostica e secolarizzazione. L'antica eresiae la disgregazione della fede", Fede e Cultura, Verona 2018.

⁴⁰Por lo demás, una interpretación, la de Rahner respecto a Calcedonia, del todo alrevesada, ambigua y oscura; por lo demás, suelen ser así sus escritos. Ya nos hemos referido en algún artículo anterior a aquello que decía Ratzinger en este sentido de que todo lo de Rahner es realmente complicado, y eso: "alrevesado". Peter Sewald le preguntaba sobre un texto sobre el celibato que habían escrito Rahner y Lehman; Ratzinger, en efecto, respondió así: "Aquello era tan enrevesado como todo lo de Rahner" ("Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald", Mensajero, Bilbao 2016, p. 201 [traducción del original en alemán: "Benedickt XVI. Letzte Gespräche mit Peter Seewald", Droemer Verlag, München 2012]). Por lo demás, Benedicto XVI ha sido siempre muy delicado y caritativo al señalar los límites del prójimo, también de sus colegas teólogos. Como cuando sin más puntualizaciones, en este mismo libro-entrevista, dirá que Rahner "provenía por completo de la escolástica, lo que le otorgaba una gran ventaja (...). Yo, en cambio, venía de la Biblia y de los padres". Nos parece, de hecho, que, con todo respeto obviamente, mucho se habría de puntualizar sobre ese juicio del Papa en relación a la "escolástica" de Rahner, pues en realidad, nos parece, en éste no se trata ni siquiera de una "neoescolástica", por moderna que ésta pudiera ser; más bien Rahner se ubica en el "neotomismo", y más en concreto en el así llamado "tomismo trascendental", del cual también ya hemos hablado en algún artículo anterior, y del cual han hecho ver tantos verdaderos "escolásticos" y "tomistas" sus grandes y evidentes contradicciones internas. Por lo demás, se ha demostrado el hecho de que en realidad Rahner manipula a santo Tomás, ya desde su tesis doctoral "Espíritu en el mundo" ("*Geist in Welt*"), lo cual hacen ver eminentes conocedores del verdadero Tomismo hodiernos, como son el P. Andereggen y el P. Mercant; de este último ver: Mercant Simó Javier, "La metafísica del conocimiento de Karl Rahner. Análisis de 'Espíritu en el mundo'", Documenta Universitaria, Girona 2017, estudio muy serio y a fondo que es una tesis doctoral del P. Mercant, de más de mil páginas de longitud (por cierto, dirigida por el P. Ignacio Andereggen).



de la libertad. (...) Fundamentalmente, Rahner, en gran medida, ha retomado el concepto de libertad propio de la filosofía idealista, una concepción de libertad que, en realidad, sólo es apropiado para el Espíritu absoluto –es decir a Dios-, pero para nada se ha de aplicar al hombre [*non conviene che allo Spirito assoluto –a Dio- e per nulla all'uomo*]. Explicará Cavalcoli que aquí “Ratzinger se refiere a la definición rahneriana de la libertad”; acto seguido cita de nuevo textualmente a Ratzinger, cuando éste dice ofrece una definición descriptiva del concepto de libertad en Rahner: “Es el acto con el que la persona, en orden autorealizarse, se pone en sus propias manos [*il rimettersi ultimo de la persona nelle proprie mani come autorealizzazione*]”, ya que, para Rahner, “la libertad se define como la capacidad de ‘realizarse a sí mismo [*la libertà è definita come la capacità di ‘realizzarsi se stessi*]”. Por lo que concluye Cavalcoli anotando que “es evidente el influjo de la concepción idealista del yo que ‘se constituye a sí mismo’ [*dell’io che ‘pone se stesso*], para decirlo con Fichte”. Por lo tanto, señalará el padre Cavalcoli, “Ratzinger observa que quien pretende intuir el Todo, identificándose con ese Todo, elabora una ética de la autoafirmación del yo absoluto, y, por lo tanto, una ética de la prepotencia y del dominio sobre los demás, por lo cual termina por favorecer el totalitarismo en política, como de hecho se ha verificado en los regímenes comunistas, nazistas y fascistas que tienen su origen en Hegel”⁴¹. Y cierra citando de manera literal a Ratzinger: “Pasa muy rápido de la constricción de la lógica a la constricción de la policía, a la que justifica como medio de libertad [*Passa molto presto dalla costrizione della lógica alla costrizione della polizia e giustifica quest’ultima come veicolo della libertà*]”. En esto que dice Ratzinger vuelve a quedar claro el paso de Hegel a Marx en cuanto a la libertad y la falta de ésta se refiere. Es por eso que tiene razón Cavalcoli al hacer ver cómo la teología de Rahner en sí misma sienta ya las bases precisamente para la teología de la liberación, y no sólo a través de sus discípulos, en especial Metz, como se comentaba más arriba.



Hacia el final de su ensayo, el padre Cavalcoli, resalta “algunos episodios sobresalientes” en lo que dice a la crítica que Ratzinger hace del pensamiento de Rahner. Por eso refiere que ya “en 1978, en un artículo en la *Theologische Revue* [Revista de Teología], Ratzinger denunciaba sin medios términos el modernismo rahneriano, haciendo ver en él [Rahner], aun y sin desconocer su grandeza en el pasado, ‘el que haya asumido demasiado precipitadamente los prejuicios modernos con respecto a las enseñanzas recibidas’⁴² [*la troppo veloce assunzione di moderni pregiudizi nei confronti delle dichiarazioni tramandate*]; lo cual era – dice Cavalcoli– un ir directo al corazón de la impostura rahneriana [*era un andare al cuore dell’impostura rahneriana*]. Y añadirá el padre Cavalcoli que “para Ratzinger era una cuestión de fidelidad a la Iglesia, de comunión con la Iglesia, lo cual era un valor que siempre ha estado en el centro de sus intereses”.

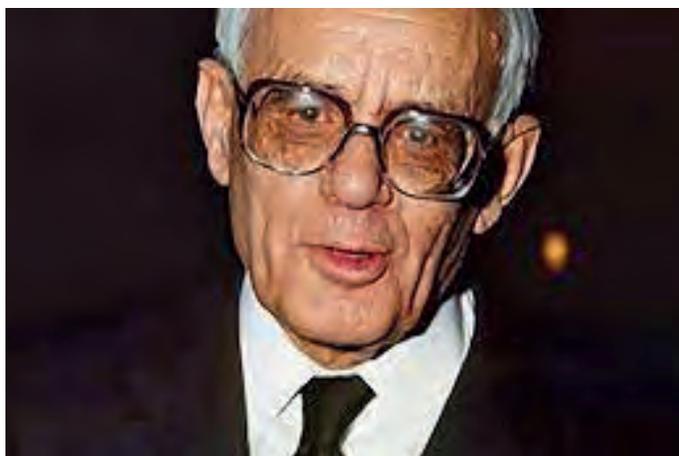
Por lo demás, continúa narrando Cavalcoli, “otro episodio de esta oposición a Rahner de parte de Ratzinger, lo cuenta David Berger, profundo conocedor de Rahner. Berger refiere que en 1979 había en Múnich [de Baviera] la necesidad de nombrar al nuevo docente de teología fundamental, ya que por ese entonces Ratzinger se había convertido en Cardenal Arzobispo de la ciudad”. Y entonces, el padre Cavalcoli cita a

⁴¹“Chi pretende di intuire il Tutto, osserva Ratzinger, identificandosi col Tutto, elabora un’etica della autoaffermazione dell’io assoluto, e quindi di prepotenza e del dominio sugli altri, per cui finisce col favorire il totalitarismo in politica, come si è verificato nei regimini comunista, nazisti e fascisti nati da Hegel”.

⁴²“Von verstehen des Glaubens. Ammerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens, in *Theologische Revue*, 74, 1978, p. 185. Por tanto, el artículo de Berger versa en concreto sobre el “Curso fundamental de la fe” (cfr. Nota de pie de página 34).



Berger cuando éste dirá que “Si bien Rahner había propuesto a su discípulo Johannes Baptist Metz como candidato para esta cátedra de enseñanza, Ratzinger no apoyó su candidatura, por lo cual el Ministro de Culto dio marcha atrás. Entonces Rahner acusó a Ratzinger de abuso de poder”. Tal cual. Y esto es perfectamente verosímil, pues tal reacción de Rahner concuerda con su manera de ser –según descrita por Cavalcoli en estas páginas, así como por otros-, pues seguramente habrá sido aquello un gran golpe a su probable orgullo



intelectual –que, por lo demás, a éste todos tendemos más o menos-. Asimismo –continúa narrando el padre Cavalcoli- “Berger refiere también que Rahner publicó en 1983, juntamente con Heinrich Fries un libro que, en la edición italiana del 1986 lleva el título: ‘Unión de las Iglesias: posibilidad real’⁴³. El Cardenal Ratzinger, por aquel entonces Prefecto de la CDF [Congregación para la Doctrina de la Fe] –prosigue Cavalcoli citando literalmente a Berger-, ‘vio en el libro una propuesta de acción que no era correcta, pues pretende la unidad por medio de un camino forzado [vide nel libro un’azione che non si può pretendere e che vuole spingere ad una cavalcata forzata verso l’unità]’⁴⁴. Cavalcoli añadirá que será también el mismo Berger “quien narra cómo en 1998 el Cardenal Ratzinger alentó al teólogo Heinz Jürgen Vogels a retomar una muy bien documentada crítica contra Rahner, misma que él [Vogels] había ya publicado con anterioridad en 1982 en la revista *Wissenschaft und Weisheit*. El escrito contenía –asegura Berger- ‘un análisis muy cuidadoso de muchos textos de Rahner, así como toda una serie de tesis que, con total evidencia, contradicen la doctrina de la Iglesia [un’analisi molto accurata di molti testi di Rahner, e tutta una serie di evidente contraddizioni con la dottrina della

⁴³Morcelliana, Brescia 1986.

⁴⁴“Von verstehen des Glaubens. Ammerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens, in *Theologische Revue*, 74, 1978, p. 94. Ver también la crítica que hace el P. Paulo Robles, jesuita como Rahner, a ese mismo texto, “Unión de las iglesias: posibilidad real” en su breve artículo, pero que dice lo esencial sobre Rahner, titulado “Prof. Karl Rahner y la unidad de las Iglesias. Rahndeer puso su mirada en el Papado dejando a un lado los dogmas de la fe, por una supuesta unidad de las Iglesias” (publicado por Catholic.net con referencia a la fuente: Is-Zarev: Catholic.net - Prof. Karl Rahner y la unidad de las Iglesias). El padre dirá que en realidad se trata de un falso ecumenismo, el cual, para lograrse, debe dejar de lado “la infabilidad papal, así como los demás dogmas del catolicismo; es decir, abandonar la verdad a favor de la unidad”; y cierra diciendo: “Así resulta fácil unir, pero también destruir”; y añadirá: “De todas formas, el argumento parece muy vendible, especialmente para las otras iglesias que lo recibieron con mucha alegría. Pero este no es el verdadero ecumenismo enseñado por el Papa Juan Pablo II en su encíclica ‘Ut unum sint’. Se trata de buscar la unión sin renunciar a la verdad y esto es lo que parece que está funcionando con los anglicanos y los luteranos. Algo muy distinto de lo que propone el P. Rahner que es dejar la verdad revelada por una supuesta unidad. Jesucristo nos reveló un Evangelio y nos entregó una Iglesia que no podemos deformar. Somos miembros de su Iglesia, la Iglesia de Jesucristo; la Iglesia no es nuestra”. El padre Robles dirá también que “no en vano, al hablar de Karl Rahner mucho de los sacerdotes del magisterio paralelo lo consideran su maestro y el mejor teólogo de la Iglesia en los últimos cien años”; en efecto, continúa el P. Robles, Rahner “sí fue un hombre de gran astucia, que supo introducir gradualmente grandes cambios en la concepción de la fe católica”, ya que “su posición fue de cautela reformista avanzó paulatinamente hasta una teología nueva de transformación radical que no conserva las grandes líneas de la Revelación Cristiana”. Y termina su comentario el P. Robles afirmando: “Por las aulas del viejo profesor pasaron miles de alumnos, la mayoría de ellos sacerdotes o futuros sacerdotes, futuros obispos, futuros superiores de congregaciones religiosas, etc., personas con mucha influencia en la Iglesia. Todos se fueron con una imagen de absoluta respetabilidad hacia su maestro, pero con una nueva concepción de la Iglesia y del Papado, distinta de la que nos dejó Jesucristo según la tradición cristiana”. El texto no requiere mayor comentario.

⁴⁵Vogels Heinz Jürgen, “Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben?”, en *Wissenschaft und Weisheit*, 53, 1990, pp. 185-203 (art. cit. pp. 95-96).



Chiesa]”⁴⁵.

Después de ese comentario sobre el texto de Berger, Cavalcoli trae a colación un texto del Apocalipsis –3, 16: las palabras “al ángel de la Iglesia que están en Laodicea”-, relacionándolo con lo que él llama “la suerte futura, quizás cercana, pero de cualquier manera inexorable, del rahnerianismo”: “Conozco tus obras, y que no eres ni frío ni caliente. (...) Así pues, porque eres tibio, y no eres ni frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca”. A lo cual añadirá Cavalcoli: “Así fue Rahner [ni frío ni caliente], y precisamente en eso está su fascinante insidia: no fue un enemigo abierto, pero tampoco un amigo sincero. Fue un maestro de la coexistencia de los contrarios, de la doblez, del oportunismo, de la mezcla del Evangelio con el mundo. Por tanto, él [Rahner] ha hecho escuela entre los soberbios, los impostores, los arrogantes, los desobedientes, los hipócritas, los oportunistas y los ambiciosos, mismos que hoy son legión”. Palabras duras de la Sagrada Escritura que Cavalcoli aplica a Rahner; y aun más duras las palabras de Cavalcoli sobre aquél. Pero una vez más nosotros creemos que no se han de aplicar como tales a la persona de Rahner, no debieran ser un juicio sobre él, ya que sólo Dios es dueño de los corazones humanos y los conoce a profundidad y con totalidad. Por lo demás, Karl Rahner ya fue juzgado a la hora de su muerte, acaecida en 1984. Tan sólo se han de aplicar a su pensamiento, así como a las consecuencias nefastas

que éste ha tenido en la teología católica.

Cavalcoli concluye su artículo con una invitación a escuchar “la exhortación del Apóstol”, cuando san Pablo dice en la segunda carta a los Corintios: “... repudiando lo que se calla por vergüenza, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, sino anunciando abiertamente la verdad, nos presentamos ante toda conciencia delante de Dios [*Rifiutando le dissimulazione vergognose, senza comportarci con astuzia, né falsificando la parola di Dio, ma annuziando apertamente la verità, ci presentiamo davanti a ogni coscienza, al cospetto di Dio*]” (II Cor 4, 2). “Disimulación”, “astucia”, “falsificación”. Una vez más juicios duros. Mas, nos permitimos insistir, hemos de aplicar todo esto no a la persona –por más que sea en estos casos muy difícil distinguir entre la persona y sus actos o su obra; esto lo tenemos muy claro-, sino a su teología, de manera especial a los puntos delicados y de plano erróneos, o por lo menos ambiguos, los cuales, sin embargo, al darse en temas teológicos de no poca monta, podemos decir que en lo general es casi toda su obra la que es realmente oscura y problemática, ya que precisamente estos puntos clave y los ámbitos de la teología que toca, se implican unos a otros.

Por nuestra parte, y dado que iniciamos este artículo refiriéndonos al sabio y santo P. Antonio Livi, quisiéramos concluir con algunas afirmaciones suyas, extraídas de la entrevista que concediera a Aurelio Porfiri, misma que fue publicada bajo el título “Dogma, Teología y Pastoral”⁴⁶, pues nos parece que son una buena síntesis de cuanto hemos querido decir en el presente trabajo, por una parte, y, por otra, hacen ver a todas luces tanto la influencia como las consecuencias concretas del pensamiento de Rahner y de cuantos lo han seguido –nos atrevemos a decir: ciegamente; más por prurito de innovación y originalidad y de moda que otra cosa-. Entre otras cosas, dirá ahí Livi:

“Yo demuestro, en mi tratado sobre la “Verdadera y la Falsa Teología” que es falso –en el sentido de que no coadyuva a la fe, y que, incluso más, la vacía de su

⁴⁶Cfr. Nota a pie de página 33.

⁴⁷Livi Antonio, “Antonio Livi. Un teologo parla”, o. cit., p. 12.



verdadero significado- todo discurso teológico que no tenga la consistencia de un saber científico, sino que sea mera retórica; así como es falso todo sistema teológico que, en lugar de presuponer la verdad del dogma y de interpretarlo en los términos racionales que le son propios, pretende más bien enjuiciarla [la verdad del dogma] y reformularla en nombre de una presunta verdad superior”⁴⁷. Y más adelante, prosigue el mismo Livi diciendo que “el falso teólogo presume de estar guiado, inspirado directamente por el “Espíritu”, y cae en el error gnóstico de considerarse más inteligente, más culto, más avanzado, más capaz de penetrar con mayor profundidad que los simples fieles o teólogos del pasado, incluidos los doctores de la Iglesia, pudieran hacerlo. Esta soberbia intelectual es típica de esos líderes iniciadores de escuela, como el jesuita Karl Rahner, cuyos secuaces se conforman con jurar ‘*in verbo magistri*], como hacen el cardenal alemán Walter Kasper o el obispo italiano Bruno Forte”. Por una parte, pues, está esa “*hybris philosophica*” de la que antes hablábamos, como constante tentación del filósofo y del teólogo; por otra, tenemos a tantos seguidores de líderes que, como se suele decir, “hacen escuela”, pero no precisamente escuela en favor de la verdad,

del Evangelio, de la Tradición y del Magisterio perenne de la Iglesia –como lo es la verdadera escolástica, cuyo máximo exponente, tanto en lo que dice a ciencia y sabiduría como en lo que respecta a santidad, ha sido y sigue siendo santo Tomás de Aquino-, sino en favor de la propia idea, del pensamiento personal. En efecto, en eso se puede discernir si un pensador, si un filósofo o un teólogo son auténticos y auténticamente pensadores, filósofos o teólogos: si son humildes o no lo son. Porque la humildad es signo de la verdad. Por eso santa Teresa, gran mística, inteligente y sabia, que sabía lo que decía, más allá de la no siempre claridad u orden de su exposición, tenía toda la razón y decía una verdad mucho más profunda de lo que ella misma se habrá podido imaginar, cuando decía que “la humildad es andar en la verdad”⁴⁸.

Ahora bien, se podría pensar que cuanto se ha venido diciendo a lo largo de nuestro artículo se reduce a un problema tan sólo teórico, es decir que atañe ‘tan sólo’ al mundo de las ideas, de los conceptos, pero que, en realidad no toca la vida de los fieles, de todos los cristianos, de la Iglesia en general. Desgraciadamente no es así. No sólo porque la vida sigue al pensamiento, sino porque los dogmas y las verdades de fe son las que dan la fuerza, la certeza y la motivación para la vida moral, es decir para los comportamientos concretos de las personas⁴⁹. Por eso, más adelante Livi, en ese mismo libro, dirá que “la reducción de las enseñanzas oficiales del Magisterio en materia moral a meras opiniones teológicas basadas sobre categorías filosóficas antiguas o nuevas –las nuevas serían aquellas que se inspiran en la antropología transcendental de Karl Rahner – y sobre presuntas adquisiciones de las ciencias humanas, [tal reducción] abre el camino a una ulterior reducción epistemológica, para la cual el Magisterio elimina de la pastoral el componente doctrinal y se limita a sugerir nuevas tácticas de ‘diálogo’ con la que es considerada

⁴⁸Santa Teresa de Jesús, “Las Moradas”, VI, 10, 7.

⁴⁹Esto es así porque, como enseña la Escolástica, que en esto como en otros tantos ámbitos sigue a Aristóteles, es la realidad la que mide el pensamiento y no al revés, es decir los principios estructuran el pensamiento: los principios metafísicos estructuran la mente y sus principios de conocimiento propios. Por ende, es la realidad la que “enseña” a la mente a pensar. Por ello Locke, contra Descartes y Leibniz y sus teorías de las ideas innatas, teoría que por lo demás viene desde Platón, decía que la mente, al inicio, era como un pizarrón en blanco (“*tamquam tabula rasa*”).

⁵⁰Livi Antonio, “Antonio Livi. Un teólogo parla”, o. cit., p. 64. En este sentido, de las consecuencias de una “falsa teología”- que en el caso de Rahner termina reduciéndose a una mera “filosofía religiosa”-



la cultura del hombre moderno, la cual, se piensa, ha de informar también la conciencia de los fieles católicos”⁵⁰. Esto que dice Don Antonio Livi nos parece una gran intuición, la intuición de una gran verdad, de una verdad delicada que apunta a algo sumamente grave. Porque una vez que se reduce el Magisterio a mera teología, entonces el Magisterio se desnaturaliza, como se desnaturaliza también la teología, ya que se convierte en ejercicio autónomo de reflexión “teológica”, pero en el mismo momento en que ya no *depende* del Magisterio, el cual depende a su vez de la Palabra de Dios y de la Tradición, entonces su verdadera y auténtica *función* se esfuma, y pasa a ser una mera “filosofía religiosa”, como bien anota Livi, y que es con lo que concluye el libro. En efecto, dice Livi, todo ese “enredo de contradicciones [en el que se encuentra en buena medida, o al menos en muchos de sus ámbitos y espacios, la teología católica desde hace ya tiempo hasta hoy [sobre todo a partir del Concilio], mismas que se derivan de la intencional *reducción metodológica del Magisterio a mera teología*”, se dan “precisamente en el momento en el que se verificaba la *reducción metodológica de la teología a mera ‘filosofía religiosa*. Y es justamente esta doble reducción metodológica lo que ha permitido la usurpación, por parte de la teología, de esa autoridad carismática que, in *rebus fidei et morum*, compete únicamente al Magisterio [*Ed è proprio questa duplice riduzione metodologica ciò che ha consentito l’usurpazione, da parte della teologia, di quella autorità carismatica che, in rebus fidei et morum,*

spetta solo al Magistero]”⁵¹.

En efecto, lo que hemos podido constatar en los últimos decenios es eso: la prevalencia de “reduccionismos”, mismos que tienen como consecuencia las ideologías dentro de la teología misma, y de manera especial la ideología del “relativismo”; o mejor, y para decirlo con el Papa Benedicto XVI: “la dictadura del relativismo”. Pero cerremos con este último pensamiento de Livi, que tiene que ver con lo que siempre fue su preocupación de raíz: la verdad, la defensa de la verdad en general y de la verdad católica en particular, que, en última instancia, no pueden sino coincidir, porque la verdad es una y esa verdad es Dios en Cristo, así como toda la creación, salida de Sus Manos. De ahí su insistencia en aquello que Livi caracterizó como “Lógica alética”, es decir una Lógica que busca la concordancia con el mismo ser, con la manifestación misma del ser, y que ha de llevar también únicamente a la verdad objetiva del ser, puesto que no puede llevar a otro lado ni a otra cosa. En fin, una Lógica que echa raíces en el ser mismo, tanto el ser de la inteligencia humana que capta el ser de las cosas que le rodean, como el ser de las cosas mismas. Livi lo pondrá en los siguientes términos, mismos que tienen como trasfondo precisamente a la teología modernista, la cual ha pretendido con el Magisterio eso mismo que Livi veía con clarividencia y que reportábamos en el párrafo inmediato anterior:



“Para orientar a todos los fieles hacia las consideraciones oportunas que hacen más cierta su fe –sin dar espacio a las deformaciones mal intencionadas de la actualidad eclesial llevadas a cabo por los medios de comunicación– es necesario sustraer el debate al contexto (indebido) de ideologías contrapuestas y volver a llevarlo al contexto que le es propio, es decir a las categorías epistemológicas de la teología fundamental, que son las únicas que pueden ofrecer los criterios de discernimiento con respecto a lo que exige la fe auténtica de todo católico. Gracias a estas categorías epistémicas los fieles pueden darse cuenta, en las propuestas pastorales, lo que se debe (o al menos lo que se puede) aceptar en

⁵¹ Íbid., p. 66.



cuanto lógicamente relacionado con la fe de la Iglesia, distinguiéndolo claramente de lo que, por el contrario, deber ser rechazado en cuanto es contrario a la fe de la Iglesia y que se sostiene únicamente por argumentos de falsa retórica, no importando si ello está inspirado por una ideología conservadora o bien reformadora. En otras palabras, se trata de distinguir entre lo que debe ser creído porque es legítimamente propuesto por el Magisterio, en cuanto se trata de una aplicación segura del Evangelio, y aquello que tan sólo se puede convenir o compartir en tanto que es propuesto por una autoridad privada en forma hipotética, siendo en realidad una mera opinión. Estas distinciones epistémicas [epistemológicas] fundamentales nos ayudarán, por una parte, a poder rechazar decididamente cualquier propuesta incompatible con la fe de la Iglesia, y, por otra, a no dar nuestro asentimiento de fe a aquellas propuestas que, aun y cuando fueran compatibles con la fe de la Iglesia, se trata de meras hipótesis teológicas sobre las cuales el Magisterio no se ha pronunciado todavía”⁵².

⁵²Ibid., p. 8.



Lineamientos para la educación cristiana desde el magisterio de san Juan Pablo II



Luis Madrazo, L.C.
Licenciado en Teología Moral
Y Ciencias Religiosas

Introducción

Juan Pablo II, en la exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio*, recordaba a los padres cristianos que, en virtud del sacramento del matrimonio, su misión educativa queda consagrada también a la educación cristiana de sus hijos:

Para los padres cristianos la misión educativa, basada, como se ha dicho, en su participación en la obra creadora de Dios, tiene una fuente nueva y específica en el sacramento del matrimonio, que los consagra a la educación propiamente cristiana de los hijos, [...] y los enriquece en sabiduría, consejo, fortaleza y en los otros dones del Espíritu Santo, para ayudar a los hijos en su crecimiento humano y cristiano¹.

La educación cristiana debe ayudar al hombre a responder a las preguntas que se le presentan a su inteligencia y a afrontar las tentaciones que se le ofrecen

a su sensibilidad. Una correcta educación cristiana debe adelantarse a las dificultades que debe enfrentar el hombre en todas las etapas de su vida para ayudar a prevenirlas. También debe ayudar a los jóvenes a cultivar los hábitos que les permitirán fortalecer su voluntad y evitar que ésta ceda ante los reclamos seductores del mundo, sobre todo durante la adolescencia².

Una buena educación cristiana debe buscar que los jóvenes se sientan protegidos y amados. Por ello, la educación cristiana no puede reducirse a fórmulas o procedimientos. El cristiano tiene necesidad de un continuo apoyo sobrenatural que encontrará en la oración y en los sacramentos. La educación cristiana también debe iluminar la inteligencia con los motivos que regulan los comportamientos religiosos y con los motivos que regulan los comportamientos cristianos, que son tan contrastados por el mundo³.

Los padres están llamados a exponer a sus hijos los contenidos necesarios para su crecimiento cristiano y eclesial:

¹JUAN PABLO II, exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 38: *Acta Apostolicae Sedis*, 74 (1982), 81-191. De ahora en adelante se citará como FC. Las traducciones al español están tomadas de www.vatican.va.

²Cf. P. GOUYON, *L'educazione cristiana alla luce del Vaticano II*, ELLE DI CI, Colle Don Bosco (Asti) 1966, 35.

³Cf. *Ibid.*



La misión de la educación exige que los padres cristianos propongan a los hijos todos los contenidos que son necesarios para la maduración gradual de su personalidad desde un punto de vista cristiano y eclesial. Seguirán, pues, las líneas educativas recordadas anteriormente, procurando mostrar a los hijos a cuán profundos significados conducen la fe y la caridad de Jesucristo. Además, la conciencia de que el Señor confía a ellos el crecimiento de un hijo de Dios, de un hermano de Cristo, de un templo del Espíritu Santo, de un miembro de la Iglesia, alentará a los padres cristianos en su tarea de afianzar en el alma de los hijos el don de la gracia divina⁴.

¿Cuáles son los contenidos que los padres han de ofrecer a sus hijos? El Papa Juan Pablo II, en *Familiaris consortio*, indica que el contenido de la educación cristiana debe incluir varios aspectos y debe ayudar a los cristianos a que valoren el don de la fe, que aprendan a dar culto a Dios por medio de la liturgia, que vivan la realidad de hombres nuevos, que conozcan a Cristo, que colaboren con el crecimiento del cuerpo místico, que sepan irradiar la esperanza cristiana, y que ayuden a extender el cristianismo en el mundo. El Papa, para indicar el contenido de la educación cristiana, cita el número 2 de la declaración *Gravissimum educationis*

que dice lo siguiente:

El Concilio Vaticano II precisa así el contenido de la educación cristiana: «La cual no persigue solamente la madurez propia de la persona humana [...] sino que busca, sobre todo, que los bautizados se hagan más conscientes cada día del don recibido de la fe, mientras se inician gradualmente en el conocimiento del misterio de la salvación; aprendan a adorar a Dios Padre en espíritu y en verdad (cf. Jn 4,23), ante todo en la acción litúrgica, formándose para vivir según el hombre nuevo en justicia y santidad de verdad (Ef 4,22-24), y así lleguen al hombre perfecto, en la edad de la plenitud de Cristo (cf. Ef 4,13), y contribuyan al crecimiento del Cuerpo místico. Conscientes, además, de su vocación, acostúmbrense a dar testimonio de la esperanza que hay en ellos (cf. 1 Pe 3,15) y a ayudar a la configuración cristiana del mundo»⁵.

En el presente trabajo no se estudiarán todos los aspectos del contenido de la educación cristiana; serán analizados solo los siguientes: la educación en la fe, la educación a la oración y a la vida sacramental, y la educación a la caridad.

I. Educación permanente en la fe

Tanto la Iglesia como la familia tienen necesidad de ser educadas continuamente en la fe. La razón la ofrece el Papa: «la pequeña Iglesia doméstica, como la gran Iglesia, tiene necesidad de ser evangelizada continua e intensamente. De ahí deriva su deber de educación permanente en la fe»⁶.

La fe, don de Dios al hombre, es también una virtud teologal y simultáneamente una disposición estable del espíritu, es decir, un hábito o actitud interior duradera. Por esto exige que el hombre creyente la cultive siempre, cooperando activa y conscientemente con la gracia que Dios le ofrece⁷.

⁴FC, 39.

⁵Ibid.

⁶FC, 51.



La definición de fe que nos ofrece el *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica* es la siguiente:

La fe es la virtud teologal por la que creemos en Dios y en todo lo que Él nos ha revelado, y que la Iglesia nos propone creer, dado que Dios es la Verdad misma. Por la fe, el hombre se abandona libremente a Dios; por ello, el que cree trata de conocer y hacer la voluntad de Dios, ya que «la fe actúa por la caridad» (Ga 5,6)⁸.

«El hogar cristiano es el lugar en que los hijos reciben el primer anuncio de la fe»⁹ del cual, los padres, son los primeros mensajeros:

Por la gracia del sacramento del matrimonio, los padres han recibido la responsabilidad y el privilegio de evangelizar a sus hijos. Desde su primera edad, deberán iniciarlos en los

misterios de la fe, de los que ellos son para sus hijos los «primeros [...] heraldos de la fe» (*Lumen gentium*, 11). Desde su más tierna infancia, deben asociarlos a la vida de la Iglesia. La forma de vida en la familia puede alimentar las disposiciones afectivas que, durante toda la vida, serán auténticos cimientos y apoyos de una fe viva¹⁰.

Los padres deben educar a sus hijos en la fe desde que son pequeños; para ello se preocuparán de darles un testimonio de vida llevada en consonancia con el Evangelio; han de ser ejemplo de oración y de participación activa en la vida parroquial:

La educación en la fe por los padres debe comenzar desde la más tierna infancia. Esta educación se hace ya cuando los miembros de la familia se ayudan a crecer en la fe mediante el testimonio de una vida cristiana de acuerdo con el Evangelio. La catequesis familiar precede, acompaña y enriquece las otras formas de enseñanza de la fe. Los padres tienen la misión de enseñar a sus hijos a orar y a descubrir su vocación de hijos de Dios (cf. *Lumen gentium*, 11). La parroquia es la comunidad eucarística y el corazón de la vida litúrgica de las familias cristianas; es un lugar privilegiado para la catequesis de los niños y de los padres¹¹.

En la familia se debe transmitir una fe genuina y fuerte, alimentada por la palabra de Dios, celebrada en los sacramentos y vivida en el testimonio¹². Hablar de transmisión de la fe en las familias «quiere decir promover en ellas una sólida experiencia religiosa y defender así a los padres, a los hijos y a los ancianos del peligro de la indiferencia y de la dispersión»¹³.

⁷JUAN PABLO II, Audiencia general, 19 de junio de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VIII,1, 1919-1920. (La traducción está tomada de www.vatican.va).

⁸*Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 386.

⁹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1666.

¹⁰*Ibid.*, 2225.

¹¹*Ibid.*, 2226.

¹²JUAN PABLO II, *Mensaje enviado a los participantes de la XII asamblea plenaria del Consejo Pontificio para la familia*, 29 de septiembre de 1995, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. XVIII,1, 672-677. (Las traducciones de este mensaje están tomadas del *Enchiridion de la familia. Documentos magisteriales y pastorales sobre la familia y la vida, 1965-1999*, Palabra, Madrid 2000, 938-939).

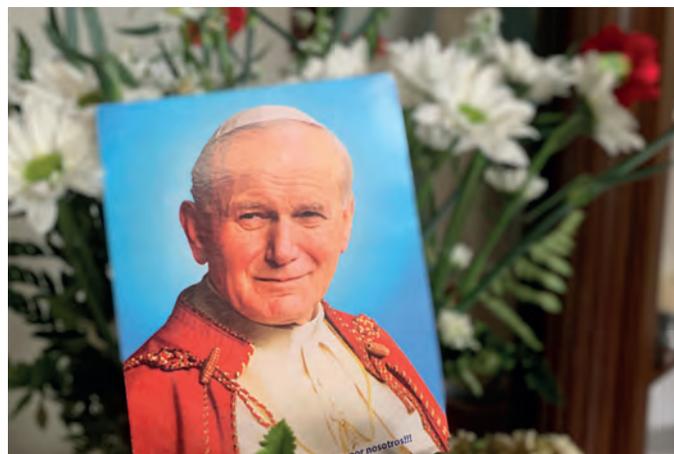


La fe, que se recibe en el bautismo, debe desarrollarse. Y esto es posible mediante la educación cristiana que los hijos reciben en la familia:

El cristiano puede tender a su fin último solo a través de la fe (y de la gracia). Esta fe, con la cual él colabora activamente mediante el concurso de su inteligencia y el consentimiento de su voluntad, debe ser educada. El germen de esta fe, depositado en él con el bautismo, debe desarrollarse y, por otra parte, el joven cristiano no puede completarse sino haciendo crecer este germen que es favorecido por una educación cristiana¹⁴.

Para favorecer a la educación cristiana de sus hijos, los padres son los primeros que deben vivir su fe ejercitándola en todas las situaciones de la vida, así serán capaces de percibir en ellas la voluntad de Dios. Han de tener la voluntad de Dios como el único criterio para sus elecciones aun sabiendo que viviendo así se va contra corriente en el mundo actual¹⁵. Los padres son los primeros testigos de la fe para sus hijos:

Los padres no solo son los primeros sino, en la mayoría de los casos, también son los testimonios más importantes de la fe. Los niños se dan cuenta muy precozmente si es importante vivir en unión íntima con Dios; teniendo confianza de que Él nos guía, en la comunión con Jesucristo y advirtiendo que la fuerza del Espíritu Santo nunca falta. Advierten muy precozmente si sus padres aman a la Iglesia, el culto y los sacramentos, pero sobre todo advierten si ellos buscan seriamente vivir su fe¹⁶.



Para que la fe pueda ser transmitida en la familia es necesario el esfuerzo conjunto, relevante y urgente de la comunidad eclesial. Todo esto porque la Iglesia se enfrenta con sociedades cada vez más secularizadas y complejas, en las que los valores religiosos ya no están a la base, sino que hay en ellas una grande indiferencia¹⁷. Y también, porque vivimos «en un marco social y cultural en el que actúan múltiples fuerzas, que tienden a alejarnos de la fe y de la vida cristiana»¹⁸.

En la actualidad, un obstáculo particularmente insidioso para la obra educativa es la masiva presencia, en nuestra sociedad y cultura, del relativismo que, al no reconocer nada como definitivo, deja como última medida solo el propio yo con sus caprichos; y, bajo la apariencia de la libertad, se transforma para cada uno en una prisión, porque separa al uno del otro, dejando a cada uno encerrado dentro de su propio «yo». Por consiguiente, dentro de ese horizonte relativista no es posible una auténtica educación, pues sin la luz de la verdad, antes

¹³Ibid.

¹⁴P. GOUYON, *L'educazione cristiana...*, 32.

¹⁵Cf. L. CICCONE, *Etica sessuale. Persona, matrimonio, vita verginale*, ARES, Milano 2004, 347.

¹⁶JUAN PABLO II, *Discurso al episcopado austriaco*, 24 de junio de 1988, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. XI,2, 2151-2152. (La traducción al español es mía).

¹⁷Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje enviado a los participantes de la XII asamblea plenaria del Consejo Pontificio para la familia*, 29 de septiembre de 1995, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. XVIII,1, 672-677.

¹⁸BENEDICTO XVI, *Discurso en la ceremonia de apertura de la asamblea eclesial de la diócesis de Roma*, 6 de junio de 2005, en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Vol. I, 201.



o después, toda persona queda condenada a dudar de la bondad de su misma vida y de las relaciones que la constituyen, de la validez de su esfuerzo por construir con los demás algo en común. Así pues, es evidente que no solo debemos tratar de superar el relativismo en nuestro trabajo de formación de las personas; también estamos llamados a contrarrestar su predominio destructor en la sociedad y en la cultura. Por eso, además de la palabra de la Iglesia, es muy importante el testimonio y el compromiso público de las familias cristianas¹⁹.

En estas sociedades los adolescentes, por el ambiente en el que viven, son inducidos hacia el secularismo y la indiferencia religiosa; en ello tienen bastante influjo los medios de comunicación y la escuela²⁰. Este ambiente propone un estilo de vida que contrasta con la fe que las familias cristianas viven y buscan transmitir a sus hijos. Muchas veces esta transmisión de la fe encuentra obstáculos en la falta de diálogo entre padres e hijos. Otras veces la transmisión de la fe encuentra obstáculos como: el poco tiempo que los padres dedican a sus hijos por el trabajo; otras



veces la dificultad viene cuando las familias se han dividido por el divorcio, aunque es bueno constatar que no pocas veces los cónyuges abandonados se esfuerzan para educar a sus hijos cristianamente²¹.

La familia cristiana está llamada a participar de un modo activo, propio, original y responsable en la misión que tiene la Iglesia de transmitir la fe. La participación de la familia en esta misión es complementaria a la misión de los pastores de la Iglesia. Por ello, si la familia no cumple su cometido la Iglesia se queda sin un elemento insustituible²².

Dado que participa de la vida y misión de la Iglesia, la cual escucha religiosamente la Palabra de Dios y la proclama con firme confianza, la familia cristiana vive su cometido profético acogiendo y anunciando la Palabra de Dios. Se hace así, cada día más, una comunidad creyente y evangelizadora²³.

Para que la familia pueda ser transmisora de la fe es necesario que sus miembros «vivan una vida cristiana auténtica, que se traduce en testimonio diario, hecho de actitudes concretas y comunes, de atención al otro y a la comunidad doméstica en su conjunto»²⁴. Para poder llevar esta vida cristiana auténtica, la familia necesita poner los medios específicos y aplicar modalidades peculiares:

Ante todo, el contacto constante con la comunidad cristiana, con la parroquia y con los momentos que ella ofrece para la alimentación de la fe. En particular, debe subrayarse la importancia de la santificación del domingo: en él los miembros de las familias pueden

¹⁹BENEDICTO XVI, *Discurso en la ceremonia de apertura de la asamblea eclesial de la diócesis de Roma*, 6 de junio de 2005, en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Vol. I, 206-207.

²⁰Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje enviado a los participantes de la XII asamblea plenaria del Consejo Pontificio para la familia*, 29 de septiembre de 1995, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. XVIII,1, 672-677.

²¹Cf. *Ibid.*

²²*Ibid.*

²³FC, 51.

²⁴JUAN PABLO II, *Mensaje enviado a los participantes de la XII asamblea plenaria del Consejo Pontificio para la familia*, 29 de septiembre de 1995, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. XVIII,1, 672-677.



renovarse juntos en las fuentes de la Palabra y de los sacramentos. En efecto, la familia, aun siendo Iglesia, no es autosuficiente por lo que respecta a los medios de la salvación. [...] Además las diversas formas de catequesis parroquial o de participación en los movimientos de espiritualidad son necesarias no solo para los niños y los jóvenes, sino sobre todo para los cónyuges. Por otra parte, es importante que también entre las paredes domésticas se vivan momentos significativos de fe. [...] La familia cristiana sabe crear momentos sencillos pero intensos: meditar juntos una página de la Escritura, leer un salmo y rezar el rosario meditando los misterios del Señor y de la Sagrada Familia. La santificación del trabajo, doméstico y externo, encuentra apoyo interior en estos valiosos momentos de recogimiento que culminan en la ofrenda espiritual de la misa dominical²⁵.

Además de estos medios hay un sin número de ocasiones en los que los miembros de la familia pueden ejercitar su fe, por ejemplo:

El nacimiento de un hijo, el bautismo y los demás sacramentos de la iniciación cristiana, que implican a los padres en la preparación. ¿Y qué decir de los momentos de prueba, de tentación y de dolor? Afrontar las situaciones difíciles fortalece la fe de las familias; si encuentran la luz de la palabra de Dios y la solidaridad de los hermanos²⁶.

Otro medio necesario para que la familia pueda vivir una auténtica vida cristiana y poder transmitir la fe es el de ayudar a los hijos a formar una conciencia capaz de aceptar los criterios de la fe:



No deberá descuidarse la formación de las conciencias para la aceptación de los criterios de fe frente a los desafíos culturales y sociales. Esto es necesario, sobre todo, para los niños y los adolescentes, que, insertándose en la sociedad y haciendo uso de los medios de comunicación, también entran en contacto con modelos de pensamiento y de comportamiento diferentes de los inspirados por la fe cristiana. En el período de la adolescencia frecuentemente se interrumpe la transmisión de la fe. Eso sucede a menudo en las situaciones en las que falta el diálogo con los padres y la confrontación con la fe de los adultos. La aparición de la conciencia crítica y del sentido de la personalidad en el adolescente, si va acompañada por testimonios auténticos de fe, no solo evitará que se sienta perdido, sino que, por el contrario, lo conducirá a la elaboración de un proyecto de vida adecuado²⁷.

Una familia en la que la oración, la ayuda amorosa y la formación en la fe son objeto de una constante preocupación, aportará innumerables beneficios no solo para los mismos miembros

²⁵*Ibid.*

²⁶*Ibid.*

²⁷JUAN PABLO II, *Mensaje enviado a los participantes de la XII asamblea plenaria del Consejo Pontificio para la familia*, 29 de septiembre de 1995, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. XVIII,1, 672-677.

²⁸JUAN PABLO II, *Homilía en Filipinas*, 19 de febrero de 1981, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. IV,1, 414. (La traducción está tomada de: A. SARMIENTO FRANCO - J. ESCRIVÁ IVARS, *Enchiridion Familiae*, Rialp, Madrid 1992, Vol. IV, 3056; de ahora en adelante se citará solamente como *Enchiridion Familiae*).



de la familia, sino también para la Iglesia y la sociedad²⁸.

Las familias cristianas constituyen un recurso decisivo para la educación en la fe, para la edificación de la Iglesia como comunión y su capacidad de presencia misionera en las situaciones más diversas de la vida, así como para ser levadura, en sentido cristiano, en la cultura generalizada y en las estructuras sociales²⁹.

Una vez analizada la importancia de la familia para la educación de los hijos en la fe, pasemos a examinar el tema de la educación a la oración y a la vida sacramental.

II. Educación a la oración y a la vida sacramental

El Papa Juan Pablo II recuerda a los padres que tienen la responsabilidad primaria de enseñar a sus hijos a rezar. Lo dice en estos términos:

Quisiera que [...] regresarais a vuestras casas con esta convicción profunda: tenemos que orar en familia cada día; tenemos la responsabilidad primaria de enseñar a nuestros hijos a orar, convencidos de que «un elemento fundamental e insustituible de la educación para la plegaria es el ejemplo concreto, el testimonio vivo de los padres» (FC, 60, 2)³⁰.

«La familia como célula de la sociedad es piedra viva de la comunidad eclesial y, al mismo tiempo, también el primer lugar de oración»³¹. «La familia es una "Iglesia doméstica". La Iglesia es un lugar en el que nos reunimos, pero sobre todo, es el lugar en el



cual rezamos»³². Las conversaciones que se tienen en familia son conversaciones abiertas y francas. En ellas se comunica todo: lo que se piensa, lo que se hace, lo que se dice, lo que se es. Esta apertura es posible porque estamos seguros de que seremos escuchados y comprendidos³³; la conversación de los miembros de la familia los prepara para la oración: «Este "entretenerse" en familia es un gimnasio para el "entretenerse" con Dios que es la oración: escuchar lo que Él dice y hablarle»³⁴.

Juan Pablo II explica que la oración y los sacramentos deben ocupar un lugar muy importante en la vida de la familia cristiana. Solo si la familia le da a la oración y a los sacramentos el lugar que tienen, podrá cumplir su vocación de ser un signo del amor de Dios en el mundo:

La familia cristiana está llamada a ser en el mundo un signo del amor fiel de Dios a su pueblo. Pero para poder serlo, la familia cristiana es invitada ante todo a recibir y a llenarse del amor de Dios. Pues la familia ha sido destinada por la

²⁸BENEDICTO XVI, *Discurso en la ceremonia de apertura de la asamblea eclesial de la diócesis de Roma*, 6 de junio de 2005, en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Vol. I, 201.

³⁰JUAN PABLO II, *Discurso a las familias provenientes de todo el mundo*, 25 de marzo de 1984, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VII,1, 785. (La traducción está tomada de *Enchiridion Familiae*, Vol. V, 4061).

³¹JUAN PABLO II, *Homilía en Liechtenstein*, 8 de septiembre de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VIII,2, 612-614. (La traducción está tomada de *Enchiridion Familiae*, Vol. V, 4320).

³²M.A. MAGRASSI, *La preghiera nella famiglia*, en *Quaderni de L'Osservatore Romano*, Collana diretta da Mario Agnes, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, Vol. 24, 105. (Las traducciones de este artículo son mías).

³³Cf. *Ibid.*

³⁴M.A. MAGRASSI, *La preghiera nella famiglia*, 105.



Providencia a ser una comunidad en diálogo con Dios. Por ello, la oración y los sacramentos deben ocupar un lugar prominente en la vida familiar³⁵.

Como en todos los campos de la educación, también en la educación a la oración es muy importante el ejemplo de los padres:

Elemento fundamental e insustituible de la educación a la oración es el ejemplo concreto, el testimonio vivo de los padres; solo orando junto con sus hijos, el padre y la madre, mientras ejercen su propio sacerdocio real, calan profundamente en el corazón de sus hijos, dejando huellas que los posteriores acontecimientos de la vida no lograrán borrar³⁶.

Hay una relación profunda y vital entre la oración de la comunidad familiar y la oración litúrgica de la Iglesia. De hecho, una de las finalidades de la primera es la de servir de preparación para la segunda, como explica el Concilio Vaticano II.

Una finalidad importante de la plegaria de la Iglesia doméstica es la de constituir para los hijos la introducción natural a la oración litúrgica propia de toda la Iglesia, en el sentido de preparar a ella y de extenderla al ámbito de la vida personal, familiar y social. De aquí deriva la necesidad de una progresiva participación de todos los miembros de la familia cristiana en la Eucaristía, sobre todo los domingos y días festivos, y en los otros sacramentos, de modo particular en los de la iniciación cristiana de los hijos³⁸.

Otra finalidad de la oración es la de llevarnos a la

conversión: «La oración tiene por finalidad nuestra conversión, es decir, como explicaba San Cipriano, la disponibilidad interior y exterior, la voluntad de abrirse a la acción transformante de la gracia»³⁹.

En *Familiaris consortio* se explica que la oración privada presenta gran variedad de formas, entre las que se mencionan: Las oraciones de la mañana y de la noche, la lectura y la meditación de la Palabra de Dios, la preparación a los sacramentos, la devoción y consagración al Corazón de Jesús, las varias formas de culto a la Santísima Virgen María, la bendición de la mesa y las expresiones de la religiosidad popular⁴⁴.

Entre las varias formas de culto a la Santísima Virgen María el rosario tiene una particular importancia. Al tema del rosario el Papa Juan Pablo II le dedicó la carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae*. En ella recomienda vivamente el rezo del rosario en familia. Explica que el rosario es una oración para pedir a Dios por la paz del mundo; que es una oración que ayuda a combatir las fuerzas disgregadoras que atacan a la familia, que es una oración de y por la familia, que es una oración que ayuda a contemplar los misterios de la vida de Cristo,



³⁵JUAN PABLO II, Homilía en Uhuru Park - Nairobi (Kenya), 18 de agosto de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VIII,2, 463-464. (La traducción está tomada de *Enchiridion Familiae*, Vol. V, 4315).

³⁶FC, 60.

³⁸FC, 61.

³⁹JUAN PABLO II, *Mensaje para la jornada mundial de las misiones*, 7 de junio de 1981, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. IV,2, 73-76. (La traducción está tomada de www.vatican.va).

⁴⁴Cf. FC, 61.



que es una oración que ayuda a combatir las dificultades que impiden la comunicación en la familia y que es una oración por los hijos. Recomienda a los padres que recen el rosario junto con sus hijos⁴⁵.

La oración no es algo accidental sino esencial en la vida de todo cristiano. «No hay que olvidar nunca que la oración es parte constitutiva y esencial de la vida cristiana considerada en su integridad y profundidad»⁴⁶. Si esto es así, también la oración en familia es muy importante e influye mucho en la vida de cada uno de sus miembros; los ayuda a cultivar las virtudes sobrenaturales, los une entre sí y los ayuda a infundir el espíritu cristiano en la sociedad:

La oración es esencial para la vida de cualquier cristiano; pero la oración en familia tiene su propio carácter específico. Por tratarse de una forma de oración participada, tiene que ser configurada y adaptada de acuerdo con las dimensiones y el carácter de cada familia. Pocas actividades influyen tan profundamente en una familia como su oración en común. La oración transmite reverencia hacia Dios y

respeto hacia los demás; sitúa las alegrías y las penas, las esperanzas y las desilusiones, todos los acontecimientos y circunstancias en la perspectiva de la misericordia y la providencia de Dios. La oración en familia abre el corazón de cada uno de sus miembros al Sagrado Corazón de Jesús y ayuda a la familia a estar más unida y más dispuesta a servir a la Iglesia y a la sociedad⁴⁷.

Otro texto del Papa que nos ayuda a entrever la importancia que tiene la oración para la familia cristiana es el siguiente:

Es muy importante la oración en la comunidad familiar: la oración de los padres con los hijos, la oración común de los esposos, y antes aún la oración de los novios. Por la oración especialmente se transforma la familia en «iglesia doméstica», a la que los antiguos escritores cristianos llamaban con acierto «iglesita», pequeña iglesia⁴⁸.

Para entender la importancia de la oración también ayuda examinar cuáles son los frutos que de ella se derivan: la unidad de la familia y la salvación de sus miembros. «Una familia que reza unida, se mantiene unida; una familia que ora es una familia que se salva. ¡Actuad de manera que vuestras casas sean lugares de fe cristiana y de virtud, mediante la oración rezada todos juntos!»⁴⁹.

Otros frutos de la oración son la posibilidad de renovarse en la búsqueda del bien y en el sentido de Dios, y el ofrecer un ambiente favorable para que puedan florecer las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada:

⁴⁵Cf. JUAN PABLO II, *carta apostólica Rosarium Virginis Mariae*, 16 de octubre de 2002, 6, 41 y 42, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. XXV,2, 522-551. (La traducción está tomada de www.vatican.va).

⁴⁶FC, 62.

⁴⁷JUAN PABLO II, *Homilía en Uhuru Park - Nairobi (Kenya)*, 18 de agosto de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VIII,2, 463-464.

⁴⁸JUAN PABLO II, *Homilía en la parroquia de la Asunción de Santa María Virgen en Tusculano (Italia)*, 10 de febrero de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VIII,1, 464. (La traducción está tomada de *Enchiridion Familiae*, Vol. V, 4257).

⁴⁹JUAN PABLO II, *Discurso a las familias provenientes de todo el mundo*, 25 de marzo de 1984, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VII,1, 785.



Que no falte en las familias la oración en común, según las mejores tradiciones de vuestros pueblos, a fin de ir renovándose constantemente en el bien y en el sentido de Dios. En ese clima podrán florecer las necesarias vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa, que son signo de bendición y de predilección por parte de Dios⁵⁰.

Hay una relación directa entre la oración de la familia cristiana y su participación en la vida y la misión de la Iglesia. Este hecho también muestra la importancia de la oración: «La efectiva participación en la vida y misión de la Iglesia en el mundo es proporcional a la fidelidad e intensidad de la oración con la que la familia cristiana se una a la Vid fecunda, que es Cristo»⁵¹.

La oración es, pues, esencial en la vida del cristiano y de la familia cristiana, pero, para muchos es difícil rezar y no siempre se entiende su importancia:

A pesar de la gran renovación registrada por doquier, continúa siendo difícil para muchos



cristianos, que rezan poco. A veces incluso se preguntan: ¿Para qué sirve rezar? ¿Es compatible con nuestro sentido moderno de eficiencia? ¿No hay quizá algo de mezquino en el responder con la oración a las necesidades materiales y espirituales del mundo?⁵².

El Papa en el mismo mensaje dice que ante estos problemas las familias cristianas están llamadas a mostrar que «la oración cristiana es inseparable de nuestra fe en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de nuestra fe en su amor y en su potencia redentora, que actúa en el mundo. Por eso, nuestra oración debe ser ante todo ésta: “Señor, acrecienta nuestra fe” (Lc 17 6)»⁵³. El Pontífice continúa diciendo que es muy importante el ejemplo de los padres y de la comunidad cristiana para que los hijos puedan buscar a Dios y tengan una visión cristiana de la vida:

La oración de los padres, como la de la comunidad cristiana, será para los hijos una iniciación en la búsqueda de Dios y en la escucha de sus invitaciones. El testimonio de vida encuentra entonces todo su valor. Supone que los hijos aprendan en familia, como consecuencia normal de la oración, a tener una visión cristiana del mundo según el Evangelio⁵⁴.

El cristiano por ser templo de Dios está llamado a rezar venciendo la tentación de la pereza: «La cuestión clave es: que todo hombre rece [...] que no se aleje de la oración, que no se deje nunca vencer por la tentación de no rezar, de la pereza espiritual [...], que regrese a la oración, aún a costa de los más grandes esfuerzos»⁵⁵.

«El matrimonio y la familia deben ser una escuela de fe y un lugar de oración común. Le atribuyo precisamente

⁵⁰JUAN PABLO II, Homilía en la Misa del encuentro con las familias cristianas de Panamá, 5 de mayo 1983, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VI,1, 579-586.

⁵¹FC, 62.

⁵²JUAN PABLO II, *Mensaje para la jornada mundial de las misiones*, 7 de junio de 1981. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. IV,2, 73-76.

⁵³JUAN PABLO II, *Mensaje para la jornada mundial de las misiones*, 7 de junio de 1981. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. IV,2, 73-76.

⁵⁴Ibid.

⁵⁵JUAN PABLO II, *Homilía en la parroquia de la Asunción de Santa María Virgen en Tusculano* (Italia), 10 de febrero de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VIII,1, 464-465.



a la oración en familia un grande significado. Esta oración da fuerza para superar muchos problemas y dificultades»⁵⁶, porque la oración diaria es necesaria para todos independientemente de su edad o vocación:

Ciertamente, los fieles que han recibido el don de la vocación a una vida de especial consagración están llamados de manera particular a la oración: por su naturaleza, la consagración les hace más disponibles para la experiencia contemplativa, y es importante que ellos la cultiven con generosa dedicación. Pero se equivoca quien piense que el común de los cristianos se puede conformar con una oración superficial, incapaz de llenar su vida. Especialmente ante tantos modos en que el mundo de hoy pone a prueba la fe, no solo serían cristianos mediocres, sino «cristianos con riesgo». En efecto, correrían el riesgo insidioso de que su fe se debilitara progresivamente, y quizás acabarían por ceder a la seducción de los sucedáneos, acogiendo propuestas religiosas alternativas y transigiendo incluso con formas extravagantes de superstición. Hace falta, pues, que la educación en la oración se convierta de alguna manera en un punto determinante de toda programación pastoral⁵⁷.

Juan Pablo II afirma que la oración es la fuerza que cambia nuestra vida porque en ella nos encontramos con Cristo, por ello exhorta a todos a orar independientemente de su edad o de su vocación: «Os exhorto a todos, niños, muchachos y adultos, laicos y sacerdotes, religiosos y religiosas, sanos y enfermos, impedidos y ancianos: ¡orad! Sí, manteneros fieles a la oración cotidiana. La oración es la fuerza que verdaderamente cambia y libera nuestra vida; en la oración tiene lugar el auténtico “encuentro con la vida”»⁵⁸.



La oración es la primera condición para que las familias cumplan los deberes que Cristo y la Iglesia les proponen, por ello el Papa exhorta: «Recemos para que las familias cristianas oren; para que oren mucho. Es la primera condición para que cumplan los deberes que Cristo y la Iglesia les proponen»⁵⁹.

La transformación del mundo se realiza por medio de la promoción humana. La familia cristiana está llamada a ofrecer su servicio a esta transformación, pero será capaz de prestar este servicio solo por medio de la oración y de la participación litúrgica: «de la unión vital con Cristo, alimentada por la liturgia, de la ofrenda de sí mismo y de la oración deriva también la fecundidad de la familia cristiana en su servicio específico de promoción humana, que no puede menos de llevar a la transformación del mundo»⁶⁰.

Con todo nuestro corazón debemos animar la oración familiar y la vida sacramental de la familia, centrada en torno a la Eucaristía. Porque la vitalidad de la familia cristiana deriva de su unión con Cristo en la vida de gracia que está alimentada por medio de la liturgia y a través de

⁵⁶JUAN PABLO II, *Homilía en Colonia (Alemania)*, 15 de noviembre de 1980, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. III,2, 57188-1196. (La traducción al español es mía).

⁵⁷JUAN PABLO II, *carta apostólica Novo Millennio ineunte*, 6 de enero de 2001, 36, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. XXIV,1, 87-127. (La traducción está tomada de www.vatican.va).

⁵⁸JUAN PABLO II, *Homilía en Liechtenstein*, 8 de septiembre de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VIII,2, 612-616.

⁵⁹JUAN PABLO II, *Ángelus*, 12 de octubre de 1980, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. III,2, 850. (La traducción está tomada de www.vatican.va).

⁶⁰FC, 62.



la oración familiar⁶¹.

El Papa explica que los sacramentos, en especial la Eucaristía y la confesión, deben ocupar un lugar muy especial en la vida de la familia:

Lo más importante de todo es la Eucaristía, en la que se conmemora y renueva la alianza de amor de Cristo con la Iglesia y en la que el esposo y la esposa encuentran fuerza y alimento para su propia alianza matrimonial. El sacramento de la Penitencia ofrece a los miembros de la familia la gracia necesaria para la conversión y para la superación de cualquier división que el pecado haya podido provocar en un hogar. «Mientras mediante la fe descubren cómo el pecado contradice no solo la alianza con Dios, sino también la alianza de los cónyuges y la comunión de la familia, los esposos y todos los miembros de la familia son alentados al encuentro con Dios 'rico en misericordia', el cual, infundiendo su amor más fuerte que el pecado, reconstruye y perfecciona la alianza conyugal y la comunión familiar» (FC, 58)⁶².

A su vez, en la carta *Dies Domini*, el pontífice exhorta a los padres a que eduquen a sus hijos a participar en la Misa dominical:

Se ha de recordar que corresponde ante todo a los padres educar a sus hijos para la participación en la Misa dominical, ayudados por los catequistas, los cuales se han de preocupar de incluir en el proceso formativo de los muchachos que les han sido confiados la iniciación a la Misa, ilustrando el motivo profundo de la obligatoriedad del precepto. A ello contribuirá también, cuando las circunstancias lo aconsejen, la celebración de Misas para niños, según las varias modalidades previstas por las normas litúrgicas⁶³.

En una homilía, Juan Pablo II estimulaba a cumplir el precepto dominical como una manifestación concreta de amor a Dios: «Manifestad a Dios, por medio de la fiel participación en las celebraciones eucarísticas del domingo y de los días feriales, que lo amáis y honráis sobre todas las cosas y al mismo tiempo, estad dispuestos a dar a este amor una expresión concreta y comunitaria»⁶⁴.

Los padres cristianos son los primeros mensajeros del Evangelio ante sus hijos; su testimonio es muy importante para poder desempeñar su ministerio de educadores:

En virtud del ministerio de la educación los padres, mediante el testimonio de su vida, son los primeros mensajeros del Evangelio ante los hijos. Es más, rezando con los hijos, dedicándose con ellos a la lectura de la Palabra de Dios e introduciéndolos en la intimidad del Cuerpo —eucarístico y eclesial— de Cristo mediante la iniciación cristiana, llegan a ser plenamente padres, es decir engendrados no solo de la vida corporal, sino también de aquella que, mediante la renovación del Espíritu, brota de la Cruz y Resurrección de Cristo⁶⁵.



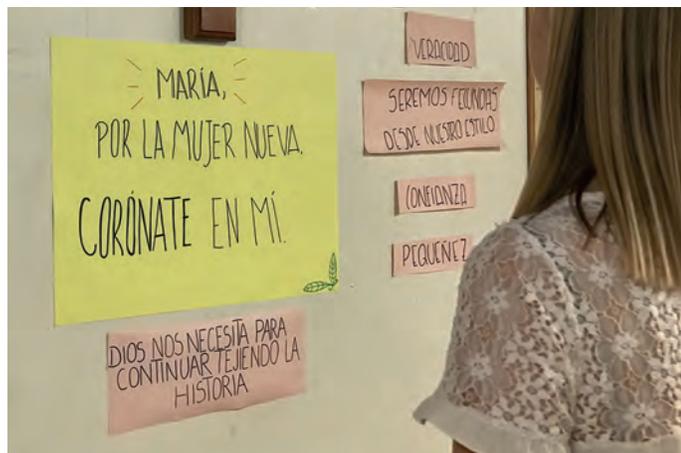
⁶¹JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de Estados Unidos de América en visita «ad limina apostolorum»*, 24 de septiembre de 1983, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VI,2, 627.

⁶²JUAN PABLO II, *Homilía en Uhuru Park - Nairobi (Kenya)*, 18 de agosto de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VIII,2, 463-464.

⁶³JUAN PABLO II, *carta apostólica Dies Domini*, 31 de mayo de 1998, 36, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. XXI,1, 1127-1190. (La traducción está tomada de www.vatican.va).

⁶⁴JUAN PABLO II, *Homilía en Liechtenstein*, 8 de septiembre de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. VIII,2, 612-614.

⁶⁵FC, 39.



Una vez examinada la importancia de la oración y de la vida sacramental para la educación cristiana de los hijos, pasemos al tema de la caridad, la cual es el corazón del mensaje cristiano.

III. Educación a la caridad

Un aspecto esencial de la educación cristiana de los hijos es educarlos a la caridad. Consideremos qué es la caridad según el *Compendio del Catecismo de la Iglesia*:

La caridad es la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor a Dios. Jesús hace de ella el mandamiento nuevo, la plenitud de la Ley. Ella es «el vínculo de la perfección» (Col 3,14) y el fundamento de las demás virtudes, a las que anima, inspira y ordena: sin ella «no soy nada» y «nada me aprovecha» (1 Co 13,2-3)⁶⁶.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma que «la caridad tiene por frutos el gozo, la paz y la misericordia. Exige la práctica del bien y la corrección fraterna; es benevolencia; suscita la reciprocidad; es siempre desinteresada y generosa; es amistad y comunión»⁶⁷.

La caridad ha de vivirse primero en el seno de la familia. Cuando en una familia se practica la caridad existe una gran comunión de personas y un grande respeto entre todos sus miembros; todas estas virtudes no tardarán en extenderse hacia fuera de la familia:

Animada y sostenida por el mandamiento nuevo del amor, la familia cristiana vive la acogida, el respeto, el servicio a cada hombre, considerado siempre en su dignidad de persona y de hijo de Dios. Esto debe realizarse ante todo en el interior y en beneficio de la pareja y la familia, mediante el cotidiano empeño en promover una auténtica comunidad de personas, fundada y alimentada por la comunión interior de amor. Ello debe desarrollarse luego dentro del círculo más amplio de la comunidad eclesial en el que la familia cristiana vive. Gracias a la caridad de la familia, la Iglesia puede y debe asumir una dimensión más doméstica, es decir, más familiar, adoptando un estilo de relaciones más humano y fraterno⁶⁸.

Juan Pablo II hacía ver que el ideal del cristiano es la vivencia de la caridad y más que nunca en nuestros tiempos: «La caridad debe ser de verdad el ideal del cristiano siempre, pero especialmente en nuestra sociedad moderna tan necesitada de bondad, comprensión, misericordia, paciencia, perdón, entrega. Vivid, pues, con gran alegría el ideal de la caridad»⁶⁹.

Con la renovada proclamación del mandamiento nuevo de la caridad, la Iglesia anima y guía a la familia cristiana al servicio del amor, para que imite y reviva el mismo amor de donación y sacrificio que el Señor Jesús nutre hacia toda la humanidad⁷⁰.

«Con su ejemplo, más aún que con sus palabras, los padres enseñarán a sus propios hijos a ser generosos con los más débiles, a compartir su fe y sus bienes materiales

⁶⁶*Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 388.

⁶⁷*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1829.

⁶⁸FC, 64.

⁶⁹JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 20 de febrero de 1980, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol.III,1, 431-432. (La traducción está tomada de www.vatican.va).

⁷⁰FC, 49.



con los niños y jóvenes que todavía no conocen a Cristo o que son las primeras víctimas de la pobreza e ignorancia»⁷¹. Los padres han de ser conscientes de que «las diferencias entre las personas obedecen al plan de Dios que quiere que nos necesitemos los unos a los otros. Esas diferencias deben alentar la caridad»⁷². Las familias cristianas han de practicar esta caridad según el espíritu del Evangelio, es decir, viendo en todos los hombres la imagen de Dios:

Para que el servicio al hombre sea vivido en la familia de acuerdo con el estilo evangélico, hay que poner en práctica con todo cuidado lo que enseña el Concilio Vaticano II: «Para que este ejercicio de la caridad sea verdaderamente irreprochable y aparezca como tal, es necesario ver en el prójimo la imagen de Dios, según la cual ha sido creado, y a Cristo Señor, a quien en realidad se ofrece lo que al necesitado se da» (*Apostolicam actuositatem*, 8)⁷³.

En la carta apostólica *Novo millennio ineunte*, en el número 50, el Papa, hace ver que hoy en día millones de personas se han quedado al margen del progreso y viven en condiciones que lesionan su dignidad. Presenta ante los ojos de los cristianos el panorama de las ingentes necesidades de los hombres de nuestro tiempo y hace un apelo a hacer un acto de fe en Cristo y continuar con la tradición de la caridad que ha tenido muchísimas manifestaciones en los siglos precedentes. Exhorta a corroborar con la caridad de las obras la caridad de las palabras⁷⁴. Por ello,

La familia debe vivir de manera que sus miembros aprendan el cuidado y la responsabilidad respecto de los pequeños y mayores, de los enfermos o disminuidos, y de los pobres. Numerosas son las familias que en ciertos momentos no se hallan en condiciones de prestar esta ayuda. Corresponde entonces a otras



personas, a otras familias, y subsidiariamente a la sociedad, proveer a sus necesidades. «La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo» (St 1, 27)⁷⁵.

La caridad a la que está llamada la familia cristiana es universal, es decir ha de dirigirse hacia toda la sociedad sin encerrarse en sí misma:

La familia cristiana, mientras con la caridad edifica la Iglesia, se pone al servicio del hombre y del mundo, actuando de verdad aquella «promoción humana», cuyo contenido ha sido sintetizado en el Mensaje del Sínodo a las familias: «Otro cometido de la familia es el de formar los hombres al amor y practicar el amor en toda relación humana con los demás, de tal modo que ella no se encierre en sí misma, sino que permanezca abierta a la comunidad, inspirándose en un sentido de justicia y de solicitud hacia los otros, consciente de la propia responsabilidad hacia toda la sociedad»⁷⁶.

Los esposos cristianos, en virtud de la gracia recibida en el sacramento del matrimonio, están

⁷¹JUAN PABLO II, *Mensaje para la jornada mundial de las misiones*, 7 de junio de 1981, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. IV,2, 73-76.

⁷²*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1946.

⁷³FC, 64.

⁷⁴Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 50.

⁷⁵*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2208.

⁷⁶FC, 64.



llamados a trabajar en el apostolado en favor de las familias y han de tener en cuenta que,

Este apostolado se desarrollará sobre todo dentro de la propia familia, con el testimonio de la vida vivida conforme a la ley divina en todos sus aspectos, con la formación cristiana de los hijos, con la ayuda dada para su maduración en la fe, con la educación en la castidad, con la preparación a la vida, con la vigilancia para preservarles de los peligros ideológicos y morales por los que a menudo se ven amenazados, con su gradual y responsable inserción en la comunidad eclesial y civil, con la asistencia y el consejo en la elección de la vocación, con la mutua ayuda entre los miembros de la familia para el común crecimiento humano y cristiano, etc. El apostolado de la familia, por otra parte, se irradiará con obras de caridad espiritual y material hacia las demás familias, especialmente a las más necesitadas de ayuda y apoyo, a los pobres, los enfermos, los ancianos, los minusválidos, los huérfanos, las viudas, los cónyuges abandonados, las madres solteras y aquellas que en situaciones difíciles sienten la

tentación de deshacerse del fruto de su seno, etc.⁷⁷.

En este trabajo, dedicado a la educación propiamente cristiana, se vio que los padres, en virtud del sacramento del matrimonio, quedan consagrados a la educación cristiana de sus hijos. La gracia que reciben en este sacramento los capacita y los fortalece con una ayuda especial del Espíritu Santo para ello. Hablando del contenido de la educación cristiana se ha dicho que abarca numerosos aspectos: valorar y vivir el don de la fe recibida en el bautismo, el conocimiento de Cristo, la práctica de la caridad, el esfuerzo por hacer crecer el cuerpo místico de Cristo, la vivencia de la oración y de los sacramentos, el saber dar testimonio de la esperanza cristiana, etc.

Al exponer el tema de la educación en la fe se dijo que los padres están llamados a anunciar la fe por primera vez a sus hijos desde que son pequeños; han de hacerlo continuamente ya que la fe es una virtud y como tal debe cultivarse incesantemente. Son los padres quienes, con su ejemplo de coherencia en la vivencia de la fe, dan un lúcido testimonio a sus hijos y se convierten en auténticos transmisores de la fe. Se mencionaron algunas de las dificultades que enfrentan los padres para transmitir la fe a sus hijos. La principal dificultad proviene de la sociedad actual, profundamente secularizada e infectada por el relativismo, que contrasta fuertemente los criterios de la fe. También se ofrecieron algunos medios de los cuales deben servirse para poder transmitir la fe a sus hijos. Entre ellos se encuentra la participación a la misa dominical, la búsqueda de la voluntad de Dios como único criterio válido para guiar el obrar cotidiano, etc.

En el apartado de la oración y de la vida sacramental, se vio la relación estrecha que existe entre ellos, ya que la



⁷¹JUAN PABLO II, *Mensaje para la jornada mundial de las misiones*, 7 de junio de 1981, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. IV,2, 73-76.

⁷²*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1946.

⁷³FC, 64.

⁷⁴Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 50.

⁷⁵*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2208.

⁷⁶FC, 64.

⁷⁷*Ibid.*, 71.



oración hecha en familia prepara e introduce a la oración litúrgica de la Iglesia. Los padres tienen la obligación primaria de educar a sus hijos a la oración, rezando con ellos y dándoles el propio ejemplo de oración. Se vieron los frutos de la oración hecha en familia: la unión, la salvación eterna de sus miembros, fuerza para la superación de los problemas, etc.; de ello se entiende fácilmente que la oración es esencial en la vida de todo cristiano y de toda familia. Fueron expuestos varios tipos de oración a los que el Papa Juan Pablo II invita a las familias. La vitalidad de la familia depende de su unión con Cristo la cual se alcanza mediante los sacramentos en especial de la Eucaristía y la confesión.

En el apartado de la caridad fue visto que es la virtud teologal más importante. San Pablo dice que el que no tiene caridad no es nada. Por ello los padres han de preocuparse por dar a sus hijos ejemplo de las tres virtudes teologales y muy especialmente de la caridad. La caridad es difusiva; si se vive dentro de la familia no tardará en manifestarse hacia afuera con obras concretas de caridad. La familia que vive la caridad descubre a Cristo en todos los hombres y es creativa en las manifestaciones de caridad material y espiritual.

Me parece importante resaltar que el concepto de educación depende del concepto que se tenga de persona y de su destino. Ello pone de manifiesto la necesidad que hay hoy de una sana antropología, es

decir, la necesidad de que se tenga un concepto de persona que esté de acuerdo con la realidad: la persona es una unidad de cuerpo y alma⁷⁸, y su fin último es Dios⁷⁹. Ya que el fin último del hombre es Dios, una de las tareas principales del educador es educar para la comunión con Dios.

La educación es un proceso largo y difícil, pero es necesario para que el hombre pueda completarse. Su misma naturaleza lo exige. Así mismo, es necesario sostener la posibilidad que la persona tiene de conocer la verdad y el bien, sin los cuales su vida pierde el sentido. El amor y la verdad son la meta a la que está llamado todo hombre, y los padres y los otros educadores han de ser testigos de que esto es posible.

El derecho-deber de la tarea educativa de los padres se fundamenta en la realidad de que ellos son educadores porque son padres. La tarea educativa de los padres, me parece, es una espada de dos filos. Por un lado, da a los padres el derecho primario de educar a sus hijos y por ello todos los demás educadores prestan solo una ayuda subsidiaria. Por otro lado, la tarea educativa es un deber de los padres; funciona como arma contra los mismos padres cuando sientan la tentación de delegar totalmente a otros la misión de educar a sus hijos.

Una buena educación debe ayudar al educando a usar bien de su libertad. También uno de los cometidos esenciales de la educación es lograr que el educando sea una persona responsable, es decir que responda a Dios, a los demás y a sí mismo. Ante las dificultades resulta indispensable la esperanza en Dios, que es la que al fin de cuentas sostendrá tanto al educador como al educando en el largo y fatigoso proceso de la educación.

La actividad procreativa y educadora de la familia es un reflejo de la obra creadora de Dios. La familia es insustituible en la labor educativa. Esta labor es su objetivo esencial y su tarea principal. El valor más importante en el que los padres han de educar a sus hijos es, sin duda, el amor. Es en la familia donde se aprende a amar y a ser amado, y cuando se ama se aprende lo que

⁷⁸Cf. *Gaudium et spes*, 14.

⁷⁹*Ibid.*, 41.



quiere decir ser una persona. La vitalidad de la familia depende de su unión con Cristo la cual se alcanza por medio de la oración y de los sacramentos, en especial de la Eucaristía y de la confesión.

Palabras clave: Educación cristiana, familia, padres, Iglesia católica, fe, sacramentos, oración, caridad.

Agradecemos a la revista Ecclesia y sus autores, el permitirnos publicar este artículo.



¿Es una creencia considerar el aborto un asesinato?



Pbro. José Juan Sánchez Jácome
Licenciado en Teología Moral
Arquidiócesis de Xalapa

Comienza el programa y aparece una vez más otro tema que tiene implicaciones morales. Cada vez que aparecen este tipo de temas la discusión se construye desde los parámetros del pensamiento políticamente correcto, desde el poder avasallador de la ideología de género.

Ninguno quiere correr el riesgo que lo relacionen con un pensamiento que se presume superado y relacionado con tiempos que ya quedaron atrás. Su rating depende de eso, de su pensamiento progre, fresco y con características de vanguardia.

No quieren ser sorprendidos como las personas que ellos han presentado en sus programas de noticias, prácticamente exhibiéndolos por no alinearse al pensamiento políticamente correcto; parece que son más programas-show que noticieros.

Hay ciertamente diferencias en los enfoques y algunos desacuerdos entre ellos. De repente, alguna postura desbordante para defender apasionadamente su planteamiento. Pero en estos programas de debate prácticamente piensan igual; el escenario y el montaje arreglado parece que alcanza hasta el mismo discurso, con un pensamiento aseado, estilizado, y desde la perspectiva de lo que ahora se considera progreso en México.

Desde esta perspectiva de pensamiento sus razonamientos son previsibles. El tema se hace apasionante y uno de ellos llega a decir: «Yo respeto las creencias de la gente que considera que el aborto es un



asesinato». Así lo dijo. ¡Impresionante! No doy crédito. Busqué después el programa para cerciorarme de estas palabras y, efectivamente, así se expresó.

Lo peor es que lo dijo el periodista que yo más había valorado por su estilo de concordia, porque siempre se conduce sin ostentación y con pronunciamientos de verdadera conciliación. Otros de los participantes en el debate parece que actúan, y hay sobre todo uno que acapara mucho el debate y se pronuncia con estilo prepotente.

Pero la frase sigue calando hondo y me remitió a los tiempos de Galileo. ¿Dónde quedó la ciencia? ¿Qué hay de las evidencias científicas? ¿Es una creencia que la unión del óvulo y el espermatozoide originan una nueva vida, o es un dato científico que no quiere ser reconocido?



En otro tipo de temas se hubieran indignado. Pero en esta ocasión para sus colegas pasa desapercibida esta expresión anticientífica, a diferencia de expresiones, frases y declaraciones que se presentan con frecuencia en sus programas para poner en evidencia, ridiculizar o simplemente para hacer un tratamiento lúdico de pronunciamientos que ellos consideran retrógrados. Sería una frase digna de todo un debate, de todo un programa.

Alineados con este pensamiento cada vez evitan más la palabra aborto y están unificados con la expresión «interrupción del embarazo», que también ya está permeando en nuestros ambientes. Como son muy escuchados y seguidos, se asumen sus posturas y hasta sus expresiones.

Donde hay un asesinato, sólo ven la interrupción de un proceso. Y lo dicen con una frialdad y una naturalidad que realmente estremece. Todos se alinean al poder del más fuerte, ninguno se arriesga a defender al débil, al indefenso. Y defender al más fuerte representa para ellos progreso.

¿Dónde quedó la ciencia? ¿Qué representa para ellos la embriología? ¿Tiene algún valor para ellos la genética? El pensamiento políticamente correcto es más poderoso y determinante que los datos científicos, y condiciona a todos por igual. Así quedó manifestado en esta afirmación.

Costó aceptar que la tierra gira alrededor del sol. ¿Cuánto tiempo se necesitará para aceptar que la unión

del óvulo y el espermatozoide no es una creencia? ¿Cuánto tiempo pasará para que sumemos esta evidencia científica para frenar los asesinatos que se cometen en nombre de la ley? Ahí la cuestión, aunque nunca vaya a ser debatida en este tipo de programas.

El pensamiento políticamente correcto desconoce las evidencias científicas y llega incluso a alinear a las personas reprimiendo el llamado de la propia conciencia. Nos toca estar del lado de la ciencia y de la conciencia a pesar del linchamiento mediático y considerar, como sostenía Chesterton, que: "En tiempos de transgresión obligatoria, lo realmente subversivo es la más estricta ortodoxia".



Retos de la bioética



Fernando Pascual, L.C.
Doctor en Filosofía
Licenciado en Teología

La bioética se encuentra en estado de asedio. La investigación avanza con rapidez, abre fronteras, promete conquistas. La bioética va "detrás", con buena voluntad y con no pocos obstáculos.

¿Cómo valorar los descubrimientos que se suceden con rapidez vertiginosa? ¿Cómo estar al día ante las novedades de los laboratorios y las prisas de los periodistas?

Esta situación de asedio no debería apartar a la bioética de su vocación original: tratar argumentos y problemas que quizá a algunos parecen "viejos", pero que tocan la vida de millones y millones de personas. Anticoncepción, aborto, comportamientos peligrosos, alcohol, droga, epidemias, desnutrición, uso de medicinas, esterilidad, son temas que conservan una actualidad rabiosa y en los que la bioética tiene que hacer oír su voz, sin quedar atrapada en los problemas de última hora.

Necesitamos, por lo tanto, una bioética de amplio respiro, capacitada para estudiar los temas más novedosos, sin dejar por ello de ofrecer la justa atención a los temas "clásicos" que afectan a la mayoría de la población. El ambiente y la ecología, el sistema sanitario y la relación entre el médico y el enfermo, la diferencia entre tratamientos proporcionados y desproporcionados, han de ser afrontados y discutidos al mismo tiempo que se ofrece un juicio de valor sobre la semiclación, sobre la transferencia nuclear de material genético humano a óvulos de animales, sobre la ingeniería genética aplicada a los cereales, etc.

Queremos ahora reflexionar sobre algunos importantes retos de la bioética, de hoy y de siempre, porque la bioética no puede quedar encerrada en los temas de última hora, en la noticia que acaba de salir en la prensa mundial. Tiene que afrontar, como algo prioritario, los problemas que más tocan a la vida de la gente, esos de cada día, de cada hora, en la familia y en el trabajo, en el hospital y en la calle.

Consideraremos primero los retos más generales, comunes, "clásicos", en el contexto del mundo actual. En segundo lugar, veremos algunos nuevos retos de la bioética, "de frontera", según los avances científicos que son objeto de atención en el mundo periodístico y que tienen gran interés para muchos laboratorios y para los gobiernos, pero que tardarán años, quizá muchos años, antes de llegar a ofrecer aplicaciones concretas para la gente.

I. Retos "clásicos" de la bioética

1. Vida sexual y fecundidad humana

La transmisión de la vida es posible desde la relación sexual potencialmente fecunda entre un hombre y una mujer. Como sabemos, la vida humana tiene no sólo una larga gestación (alrededor de 9 meses), sino que implica un proceso de atenciones y de responsabilidades que involucran por mucho tiempo a los padres después del parto, debido al hecho de que cada hijo nace en una situación muy indigente, necesitado de casi todo¹.

Los retos bioéticos relativos a la esfera sexual son

¹Sobre la indigencia que caracteriza al ser humano y lo hace diferente a la gran mayoría de los mamíferos, cf. L. PRIETO, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid 2008.



enormes. Vamos a situarlos en el contexto cultural que viven millones de seres humanos en muchos lugares del planeta.

a. Nos encontramos con sociedades que trivializan la sexualidad y que incluso la fomentan casi sin límites entre los adolescentes, los jóvenes y los adultos.

Por ejemplo, existen programas de "educación sexual" que se limitan casi a una simple información fisiológica, con muy pocos contenidos éticos, y orientados a una meta errónea: "disfruta de tu cuerpo, pero sin violencias y sin correr peligros para tu salud". En muchos ambientes familiares los padres aceptan este modo de pensar, y lo transmiten a los propios hijos.

En esta perspectiva, parece que los objetivos más importantes a alcanzar serían los siguientes: evitar los embarazos en las adolescentes, y evitar las enfermedades de transmisión sexual (ETS).

Las consecuencias de esta mentalidad están a la vista de todos: adolescentes acostumbrados al disfrute sexual sin responsabilidad, jóvenes incapaces de noviazgos maduros, embarazos de chicas jóvenes, matrimonios frágiles, aumento de las ETS, y la terrible opción de muchas mujeres que "solucionan" un embarazo no deseado a través del aborto.

b. De la mano de lo anterior se ha desarrollado la *cultura anticonceptiva*, en la cual se busca vivir el "sexo seguro" (sin hijos y sin enfermedades), o se controla al

máximo la llegada de un hijo para el momento planeado por la pareja (o por la mujer "single").

La cultura anticonceptiva ha llevado a los siguientes resultados: trivialización del sexo, vida matrimonial en crisis, retraso excesivo en la llegada del primer hijo, fuerte disminución de la natalidad (en algunos países se ha llegado ya al "invierno demográfico" y ha empezado a ser visible la disminución de la población), daños reales sobre todo en la mujer (que no consigue tener hijos cuando lo desea, bien por lo avanzado de su edad, bien como consecuencia de todo el arsenal de sustancias y de técnicas anticonceptivas usadas durante años y años). Las profecías de Pablo VI en la encíclica *Humanae vitae* se han hecho, tristemente, realidad.

c. La *ideología de género* (se usa con frecuencia el término *gender*) está marcando profundamente el modo de ver la sexualidad humana, hasta distorsiones que ofuscan su sentido genuino. Según esta ideología, lo sexual dependería de cada uno y estaría desligado de su base natural y de su orientación hacia la vida familiar y hacia la procreación humana. Se llega a este modo de pensar cuando se acoge una incorrecta visión sobre el ser humano y cuando se adopta una actitud de rechazo hacia la ley moral natural.

Aludiendo a la ideología de género, el Papa Benedicto XVI explicaba:

Lo que con frecuencia se expresa y entiende con el término 'gender', se reduce en definitiva a la auto-emancipación del hombre de la creación y del Creador. El hombre quiere hacerse por sí solo y disponer siempre y exclusivamente por sí solo de lo que le atañe. Pero de este modo vive contra la verdad, vive contra el Espíritu creador. Ciertamente, los bosques tropicales merecen nuestra protección, pero también la merece el hombre como criatura, en la que está inscrito un mensaje que no significa contradicción de nuestra libertad, sino su condición. Grandes teólogos de la Escolástica calificaron el matrimonio, es decir, la unión de un hombre y una mujer para toda la vida, como sacramento de la creación, que el Creador



mismo instituyó y que Cristo, sin modificar el mensaje de la creación, acogió después en la historia de la salvación como sacramento de la nueva alianza. El testimonio en favor del Espíritu creador presente en la naturaleza en su conjunto y de modo especial en la naturaleza del hombre, creado a imagen de Dios, forma parte del anuncio que la Iglesia está llamada a transmitir. Partiendo de esta perspectiva, sería conveniente releer la encíclica *Humanae vitae*: el Papa Pablo VI tenía la intención de defender el amor contra la sexualidad como consumo, el futuro contra la pretensión exclusiva del presente, y la naturaleza del hombre contra su manipulación (Benedicto XVI, discurso a la curia, 22 de diciembre de 2008).

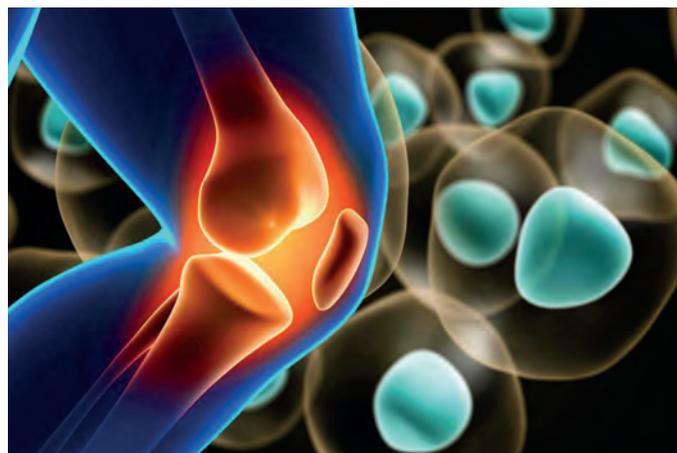
d. Desde los países más ricos diversos grupos de poder financian y apoyan campañas en los países pobres o en vías de desarrollo para que nazcan menos hijos, como si de esta manera se promoviese un mundo más rico y más justo. Tales campañas no se quedan en la simple información, sino que llevan a distribuir preservativos, a ofrecer y colocar espirales en las mujeres. En algunos casos, a través de presiones más o menos directas, se obliga a las mujeres a esterilizarse, o las esterilizan sin su consentimiento. No faltan quienes incluyen, en estas campañas, el recurso al aborto como si se tratase de un método válido para evitar el nacimiento de los hijos.

Frente a esta mentalidad antivida y frente al mito que ha establecido la ecuación "más hijos = más pobreza; menos hijos = más riqueza", el Papa Benedicto XVI expresó un juicio de gran actualidad:

La pobreza se pone a menudo en relación con el crecimiento demográfico. Consiguientemente, se están llevando a cabo campañas para reducir la natalidad en el ámbito internacional, incluso con métodos que no respetan la dignidad de la mujer ni el derecho de los cónyuges a elegir responsablemente el número de hijos y, lo que es más grave aún, frecuentemente ni siquiera respetan el derecho a la vida. El exterminio de millones de niños no nacidos en nombre de la lucha contra la pobreza es, en realidad, la

eliminación de los seres humanos más pobres. A esto se opone el hecho de que, en 1981, aproximadamente el 40% de la población mundial estaba por debajo del umbral de la pobreza absoluta, mientras que hoy este porcentaje se ha reducido sustancialmente a la mitad y numerosas poblaciones, caracterizadas, por lo demás, por un notable incremento demográfico, han salido de la pobreza. El dato apenas mencionado muestra claramente que habría recursos para resolver el problema de la indigencia, incluso con un crecimiento de la población. Tampoco hay que olvidar que, desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy, la población de la tierra ha crecido en cuatro mil millones y, en buena parte, este fenómeno se produce en países que han aparecido recientemente en el escenario internacional como nuevas potencias económicas, y han obtenido un rápido desarrollo precisamente gracias al elevado número de sus habitantes. Además, entre las naciones más avanzadas, las que tienen un mayor índice de natalidad disfrutaban de mejor potencial para el desarrollo. En otros términos, la población se está confirmando como una riqueza y no como un factor de pobreza (Benedicto XVI, Mensaje para la celebración de la jornada mundial de la paz, 1 de enero de 2009, n. 3).

e. Frente a esta situación, la bioética está llamada a descubrir las raíces antropológicas correctas con las que





mostrar y justificar los valores relativos a la procreación y a la sexualidad, para enseñar la importancia de la "ecología del hombre" de la que habló Benedicto XVI en el discurso antes citado del 22 de diciembre de 2008. Para ello, hace falta proponer una educación en la que la virtud de la castidad sea vista como ayuda para vivir en su verdadero sentido la condición sexual de los hombres y de las mujeres. Al mismo tiempo, resulta urgente defender el valor del matrimonio y de la familia como lugares propios para la transmisión de la vida, algo que no se limita a la grandeza y maravilla de la procreación, sino que conlleva una serie de tareas educativas a diversos niveles (humano, intelectual, higiénico, social, religioso) durante los primeros años (y no sólo en esos años) de vida de los hijos.

2. Aborto

Las ideologías que han promovido el desenfreno sexual, que han visto el embarazo como una carga para las mujeres, que han considerado el nacimiento de hijos como causa de la pobreza en muchas familias, han fomentado en casi todo el mundo la mentalidad pro aborto.

Hasta hace pocas décadas, ideas religiosas (especialmente debidas al cristianismo) y de otro tipo llevaron a muchos países a considerar el aborto como un delito. A partir de la mitad del siglo XX, el mundo moderno ha visto una tendencia inversa y creciente a favor de la legalización del aborto.

La estrategia seguida para lograr el aborto mal llamado



seguro y legal (no puede ser llamado "seguro" un acto que busca la muerte de un hijo) ha sido parecida en algunos países. Primero se pedía despenalizar el aborto en los casos extremos (cuando la mujer había sido violada o cuando corría grave riesgo de morir por el embarazo). Luego se aprobaba el aborto para más casos (de tipo psicológico, económico, etc.), sobre todo para combatir el aborto clandestino y sus secuelas (por ejemplo, la muerte de mujeres que abortaban en lugares sin los requisitos higiénicos necesarios).

Al final se solicitaba el aborto legalizado (incluso a veces financiado con dinero del estado) para la mayor parte de los casos. En algunos países se ha llegado a pedir el aborto totalmente libre durante las primeras semanas del embarazo, es decir, sin tener que aducir ningún motivo para solicitarlo. No han faltado lugares donde el aborto ha sido impuesto desde el gobierno como medio para detener el aumento de la población, con la consiguiente supresión masiva de miles y miles de inocentes. En otros lugares el aborto se ha convertido en práctica ordinaria para eliminar a los fetos femeninos, porque los padres preferían tener un hijo y no una hija.

En muchos países del "mundo libre", es posible abortar por los motivos más triviales. Hay quien aborta para poder ir de vacaciones, o para conservar la línea, o si el hijo tiene labio leporino, o si tiene una raza que pondría en graves apuros la fama de la madre. La mayoría de las veces los motivos parecen más "serios", pero nunca un ser humano debería solucionar los propios problemas a través de la eliminación de otro ser humano, especialmente si ese "otro" es el propio hijo.

La situación ha llegado a extremos insospechados. No resulta fácil determinar cuántos millones de abortos (legales y clandestinos) se producen al año en el mundo. A la vez, hay organismos no gubernamentales y organismos internacionales que trabajan de modo sistemático para que sea legalizado el aborto en aquellos estados que todavía tutelan la vida de los hijos antes de nacer. Todo ello hace que el aborto se haya convertido en un auténtico desastre mundial, además de ser un drama que deja secuelas profundas en millones de mujeres que han llevado a la muerte a un hijo (a veces a varios).



La bioética no puede limitarse a describir esta situación. Necesita promover una reflexión sana y unos principios éticos justos para revertir la tendencia que ha llevado a la difusión del aborto, y para lanzar campañas de información y de ayuda a todos, especialmente a las mujeres, para reconocer el valor de la vida; es urgente poner en marcha más ayudas concretas y eficaces para aquellas mujeres que viven el embarazo en situaciones de especial dificultad.

Al mismo tiempo, es urgente mejorar la asistencia (todavía muy insuficiente) a quienes ya han incurrido en el aborto, de forma que puedan sanar su corazón y orientar sus energías interiores para promover el bien y para ayudar eficazmente a otras mujeres que viven con dificultad la propia experiencia del embarazo o de la maternidad.

3. Problemas de comportamiento

Aunque sea de una forma breve, es necesario recordar que la bioética también tiene que hablar sobre los peligros para la vida o para la salud de la persona que son consecuencia de comportamientos elegidos libremente. En concreto, la bioética está llamada a pronunciarse sobre la seguridad en el trabajo, sobre la sana alimentación, sobre el peligro en las carreteras, sobre el abuso de sustancias como pueden ser la droga, el alcohol y el tabaco, sobre los "deportes extremos", y un largo etcétera.

Numerosos comportamientos ponen en peligro no sólo la propia integridad física, sino también la de otras personas. Por eso hace falta promover una cultura de la prudencia, de la seguridad, del cuidado, que venza la inercia de sociedades en las que el riesgo llega a ser presentado incluso como un reto o como un camino para la autoafirmación. Igualmente, la bioética tiene que seguir con atención de qué manera el mundo del trabajo puede ganar en seguridad para evitar accidentes y situaciones de peligro que dejan miles y miles de heridos y de muertos cada año.

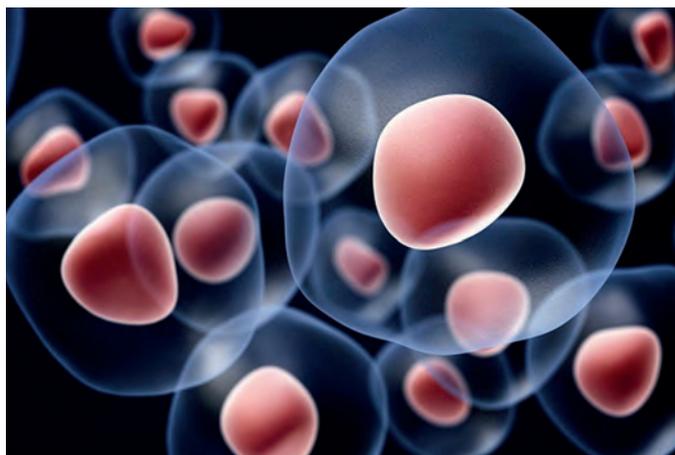
Un capítulo importante se refiere al abuso de sustancias que provocan la pérdida de la propia conciencia y

responsabilidad moral, además de producir enormes daños a nivel físico, psíquico y social. La droga y el alcohol necesitan una atención más incisiva y eficaz por parte de los estudiosos de bioética, para así indicar a la sociedad qué medios concretos ayudan a erradicar los males del alcoholismo y de la drogadicción en millones de seres humanos.

Ciertamente, estos temas tocan en lo profundo toda la vida social. No basta con avisar de los peligros y denunciar los actos que dañan a la gente. Hay que saber dialogar con las autoridades públicas, con los educadores, con las familias, para que se transmitan aquellos valores y aquellas virtudes que preparan a los niños y adolescentes a ser responsables y a evitar comportamientos que luego se pagan a un precio excesivamente alto.

Igualmente, es necesario ofrecer la asistencia necesaria a tantas personas que han sucumbido por causa de un accidente o por vicios arraigados, de forma que la sanidad pública y los grupos sociales puedan ayudarles y acompañarles a alcanzar la curación (donde sea posible) o a convivir con la enfermedad de modo digno y adecuado.

La prevención será mucho más eficaz si está acompañada de una buena enseñanza sobre la higiene, el deporte, las maneras correctas de comer, etc. Millones de personas en algunos países pobres sufren por enfermedades debidas a una nutrición poco balanceada o al consumo de agua en malas condiciones, o simplemente por culpa de la falta de alimentos. En cambio, en los





países “desarrollados” son millones los que padecen problemas surgidos a causa de la obesidad.

Tener presente esto puede llevar a un cambio radical en los estilos de vida y a mejoras profundas en muchos pueblos y aldeas donde ahora se sobrevive de modo muy precario, y puede abrir los ojos a muchas personas que están a veces obsesionadas por los costosos progresos médicos de la medicina para pocos (en los países ricos) y muy poco interesadas por la situación en la que viven hermanos nuestros abrumados por la pobreza y la falta de cultura.

4. Medicina y atención a los enfermos

El tema de la enfermedad ocupa un lugar privilegiado en los estudios bioéticos, en parte porque la bioética profundiza y amplía la así llamada deontología médica, y en parte porque la ética de la vida tiene que ayudar en la búsqueda de respuestas correctas a la hora de afrontar la enfermedad, propia o ajena.

Como acabamos de ver, muchas enfermedades surgen desde comportamientos humanos irresponsables o desde situaciones de pobreza. Todo ello explica el que millones de personas contraigan enfermedades que podrían haber sido evitadas con relativa facilidad con vacunas (como la de la poliomielitis), con una mayor higiene y con una dieta mejor equilibrada. Además, muchas personas que contraen o que heredan ciertas enfermedades no reciben la atención debida, sea por falta de medicinas, sea porque los equipos médicos son insuficientes para cubrir todas las necesidades que surgen (por motivos de pobreza o de mala organización: hay países ricos en los que una cita médica sólo se consigue después de meses de espera).

Todos los seres humanos, también quienes viven en una situación económica más favorecida, están bajo la constante amenaza de la enfermedad: llega a todas las edades y a veces en forma totalmente imprevista. Existen, es verdad, hospitales con tratamientos muy sofisticados, pero los costes están creando serios problemas tanto a nivel particular (el enfermo y su familia) como a nivel social. El estado tiene la misión de ayudar en todo lo que fuera posible para que los

avances médicos estuviesen disponibles para todos, pero la situación económica concreta de muchos países impone opciones de ahorro que crean problemas humanos concretos, a veces muy dramáticos, en aquellas personas que no tienen los medios para pagar los gastos necesarios para una buena atención sanitaria.

Un dato relevante que ha surgido en las últimas décadas consiste en el hecho de que, en los países más desarrollados, y en países en vías de desarrollo, se ha dado un notable alargamiento de la esperanza de vida. Este fenómeno ha traído consigo un aumento cada vez más consistente de enfermedades propias de la ancianidad, lo cual implica dificultades de peso en la vida familiar y exige a la sociedad una mayor inversión (no sólo económica) para atender el número elevado de enfermos crónicos. Como ejemplo, bastaría recordar las muchas familias que cuidan a ancianos afectados durante años y años por el Alzheimer o por otras enfermedades que disminuyen enormemente la autonomía de las personas.

Esta situación ha llevado al resurgimiento de grupos que piden la legalización de la eutanasia, pues con la misma, según los defensores de la “muerte dulce”, se evitarían sufrimientos físicos y psicológicos prolongados en el tiempo; y porque (este motivo tiene un peso mayor del que aparece en la prensa) se ahorrarían importantes cantidades de dinero público que ahora los gobiernos tienen que destinar a la atención de la población de más edad o a los enfermos “terminales”.





Una temática que ha recibido gran atención desde los últimos años es la que ha surgido con la aparición del SIDA (en inglés, AIDS) y con el resurgimiento de otras enfermedades de transmisión sexual (ETS), como vimos al hablar de la sexualidad humana. El SIDA es, en la actualidad, una epidemia que afecta la vida de millones de personas, especialmente en el África subsahariana, aunque también en otras partes del planeta, hasta el punto de provocar un número muy elevado de muertes y una disminución sensible de la esperanza de vida en los países más afectados.

Corresponde a la comunidad internacional y a los gobiernos locales tomar aquellas medidas eficaces y éticamente aceptables que permitan evitar nuevos contagios y que lleven a una atención adecuada a los enfermos. Es una injusticia lamentable constatar cómo en los países más ricos quienes han sido contagiados por el virus del SIDA reciben una asistencia médica bastante buena (aunque no en todos los casos), mientras que en los países más pobres carecen de medicinas básicas.

Respecto de la prevención, conviene recordar que la mejor manera de evitar el contagio consiste en modificar aquellos comportamientos que difunden la enfermedad. Una educación a la castidad y a la fidelidad conyugal, como ha sido ya comprobado en algunos

lugares de África, lleva a resultados positivos y respeta principios éticos válidos también ante circunstancias más difíciles².

Conviene añadir aquí que la atención ofrecida al SIDA no debería provocar una desatención hacia otras enfermedades sumamente perniciosas y que afectan a millones de personas, como la malaria, la disentería o la tuberculosis, algunas de las cuales podrían disminuir drásticamente con mejoras higiénicas y con acciones concretas sobre las causas, en vez de haber aumentado en las últimas décadas como ha ocurrido en algunos lugares del planeta. En este sentido, buscar maneras eficaces para detener e incluso erradicar la transmisión de la malaria en las zonas más pobres, como ha sido posible en lugares donde la enfermedad estaba muy arraigada, es una obligación que afecta a toda la comunidad humana.

La búsqueda de una atención integral al enfermo y la salvaguarda del sentido genuino del actuar de los profesionales sanitarios llevan a la bioética a desarrollar, profundizar y mejorar (donde haga falta) los códigos deontológicos formulados desde hace siglos en el mundo de la medicina. A la vez, hace falta una profunda reflexión para comprender el sentido y lugar de la enfermedad en la existencia humana, según una visión ética y antropológica correcta, que ayude a descubrir que nunca una discapacidad puede convertirse en un motivo para olvidar la dignidad de la persona enferma. El profesional sanitario, la familia y la sociedad, están llamados a ofrecer aquellas atenciones que correspondan mejor a cada caso, en el respeto de los principios de justicia y de beneficencia, y con una actitud de escucha de las peticiones legítimas que pueda formular el mismo enfermo, el cual no puede ser tratado, como recordaba desde su experiencia como paciente el Papa Juan Pablo II, simplemente como alguien que sólo obedece, sino como parte activa en las decisiones sanitarias.

Para ello, en casi todo el mundo urge revisar y mejorar los

²Sobre el modo correcto de afrontar el SIDA en el contexto de una válida visión sobre la sexualidad humana y la vida familiar, cf. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Los valores de la familia contra el sexo seguro* (1 de diciembre de 2003), en www.vatican.va, link breve <http://tinyurl.com/cne9u4>.



sistemas sanitarios en sus distintos niveles, para ofrecer consultas médicas eficaces y ágiles, para organizar los hospitales de modo realmente humano y acogedor, para acompañar a los enfermos también en sus hogares con una asistencia eficaz, para subvencionar, en los casos que lo ameriten, los costos de aquellos tratamientos básicos que necesitan los más pobres. Resulta una injusticia a erradicar el que todavía en algunos lugares no se atiende a un enfermo necesitado de una atención urgente si no muestra su tarjeta de crédito o si carece de documentos exigidos por quienes dirigen un centro sanitario.

Un capítulo importante se refiere al modo de tratar a los enfermos en su última fase (los así llamados enfermos "terminales"), y a las opciones médicas a adoptar respecto de los mismos. Como criterio general, hay que evitar dos extremos sumamente perniciosos. El primer extremo consiste en el ensañamiento terapéutico, entendido como esfuerzo por prolongar inútilmente y a un costo muy elevado (de dolor físico y espiritual) un proceso de muerte a través de intervenciones médicas excesivas. El segundo extremo sería la aceleración de la muerte a través del abandono terapéutico o incluso a través de acciones orientados directamente a provocar la muerte del enfermo (es decir, a través del recurso a la eutanasia). Frente a estos dos extremos hace falta recurrir a una buena medicina, en la que tienen una importancia cada vez mayor los así llamados "cuidados paliativos", y a un trato integral (familiar, espiritual) que ofrezca al enfermo las atenciones debidas a su situación y según su dignidad intrínseca.

Sería necesario mencionar otros aspectos de la medicina que harían demasiado largo el presente trabajo, especialmente respecto a las obligaciones de los médicos y de todos los que tienen alguna responsabilidad, directa o indirecta, hacia los enfermos, inclusive las compañías farmacéuticas. Como ayuda para tener una visión general sobre esta temática es de gran utilidad la lectura de algunos documentos de la Iglesia de perenne actualidad. En concreto, recordamos tres: el primero, publicado en 1995 por el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios, que tiene por título *Carta de los agentes sanitarios*, con numerosas referencias a otros textos y documentos de interés; el segundo, la encíclica de Juan Pablo II, *Evangelium vitae* (1995), con importantes reflexiones sobre la enfermedad y el valor del enfermo; el tercero, sumamente actual por su hondo valor teológico, la Carta apostólica del mismo pontífice que lleva como título *Salvifici doloris* (1984), sobre el sentido y valor del sufrimiento humano.

5. Transplantes de órganos y muerte cerebral

Las investigaciones sobre los transplantes de órganos y tejidos, a partir de la segunda mitad del siglo XX, han abierto nuevos horizontes al mundo de la medicina. Gracias a estas investigaciones, resulta posible "salvar" la vida de miles de personas que, de otra manera, morirían en poco tiempo por problemas de diverso tipo. Ello ha generado una importante demanda de órganos que muchas veces no encuentra una oferta suficiente para atender las necesidades de todos.

Esta situación origina nuevos problemas a la bioética. ¿Cuándo se puede realizar un transplante de órganos? ¿Cómo obtener órganos vitales, como el corazón o el hígado? ¿Según qué criterios se seleccionan a los destinatarios de un transplante cuando existen muchas peticiones y pocos órganos disponibles?

La fuerte demanda de órganos ha provocado, en casos aislados, pero tristemente reales, una de las situaciones más injustas del mundo moderno: la compra o el robo de órganos. Personas de los países más pobres sucumben, bajo la desesperación que les agobia, a las ofertas de quienes les ofrecen un puñado de dinero a cambio de un riñón o de sangre. Otras veces son



secuestrados niños o jóvenes con el fin de arrancarles algún órgano, algo que a veces llega a convertirse en un crimen en toda regla. En ocasiones, personas víctimas de un accidente de tráfico o de trabajo no son reanimadas adecuadamente porque llevaban una tarjeta que las declaraba potenciales donadores de córneas o de otras partes de su cuerpo; de este modo, se provoca su muerte y se aprovechan sus órganos para satisfacer las necesidades. Para paliar estos problemas, los gobiernos y los organismos internacionales están llamados a poner en marcha acciones eficaces de forma que se haga imposible un tráfico de órganos que tanto ofende la dignidad humana.

Junto a los anteriores problemas, se ha generado un amplio debate sobre la manera correcta de definir la muerte de un posible donante, pues las técnicas de reanimación y una serie de aparatos muy sofisticados pueden mantener en una "vida aparente" cuerpos humanos que en realidad podrían estar ya muertos. Las discusiones en torno a la noción de muerte cerebral o muerte encefálica (en sus distintas variantes y según parámetros no uniformes entre los estudiosos) muestran lo complejo de la situación y lo urgente que es establecer una serie de principios básicos para garantizar el respeto que merece cualquier ser humano mientras viva. Sería sumamente grave establecer criterios erróneos que permitan declarar la muerte de quien todavía está vivo para obtener órganos "frescos" y en buen estado.

Sobre este punto, el Papa Benedicto XVI ofreció unas ideas que vale la pena tener presentes:

La ciencia, en estos años, ha hecho progresos ulteriores para constatar la muerte del paciente. Es bueno, por tanto, que los resultados alcanzados reciban el consenso de toda la comunidad científica para favorecer la búsqueda de soluciones que den certeza a todos. En un ámbito como éste no se puede dar la mínima sospecha de arbitrio y, cuando no se haya alcanzado todavía la certeza, debe prevalecer el principio de precaución. Para esto es útil incrementar la búsqueda y la reflexión interdisciplinaria de manera que se presente a



la opinión pública la verdad más transparente sobre las implicaciones antropológicas, sociales, éticas y jurídicas de la práctica del trasplante. En estos casos, de todos modos, debe asumirse como criterio principal el respeto por la vida del donante de manera que la extracción de órganos sólo tenga lugar tras haber constatado su muerte real (cf. *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 476) (discurso de Benedicto XVI a los participantes en el congreso internacional sobre el tema "Un don para la vida. Consideraciones sobre la donación de órganos", 7 de noviembre de 2008).

Si hasta ahora hemos evidenciado algunos problemas, es importante subrayar la parte positiva: hace falta promover una cultura de la donación bien entendida. El gesto por el cual un ser humano ofrece una parte (sin poner en peligro su propia vida) de sí mismo al dar sangre o al poner a disposición un órgano no vital muestra el aprecio hacia la dignidad de quien vive bajo una enfermedad grave y espera un trasplante que pueda ofrecer una ayuda para su situación. En el discurso apenas citado, el Papa invitaba a la promoción de una cultura que permita hacer un buen uso de los progresos en este nuevo ámbito de la medicina:

La senda que hay que seguir, hasta que la ciencia descubra nuevas formas posibles y más avanzadas de terapia, tendrá que ser la de la formación y difusión de una cultura de la solidaridad que se abra a todos sin excluir a nadie. Una medicina de los trasplantes



coherente con una ética de la donación exige el compromiso de todos por invertir todo esfuerzo posible en la formación y en la información para sensibilizar cada vez más a las conciencias en un problema que afecta diariamente a la vida de muchas personas. Será necesario, por tanto, superar prejuicios y malentendidos, disipar desconfianzas y miedos para sustituirlos con certezas y garantías, permitiendo que crezca en todos una conciencia cada vez más difundida del gran don de la vida.

6. Problemas relativos al ambiente y a la ecología

La bioética tiene mucho que decir frente a los temas relativos al ambiente y a la ecología. El desarrollo tecnológico moderno ha generado nuevos problemas debidos a diversos factores, como el abuso de recursos naturales de por sí limitados, la alteración de equilibrios climáticos, la contaminación atmosférica, la generación de desechos de difícil eliminación o de alta toxicidad, la desaparición de especies vivientes (plantas o animales), y un largo etcétera.

Además, nuevas tecnologías permiten intervenir sobre los seres vivos, hasta el punto de modificar el genoma de animales y plantas. Es cierto que los cruces genéticos y la invención de especies ya se ha dado en el pasado, pero las posibilidades actuales son enormes, y exigen por lo mismo un mayor sentido de responsabilidad. Ello no significa generar miedos irracionales o situaciones de pánico ante conquistas que resultarían benéficas para el hombre y para el mismo ambiente (especialmente en algunos países pobres, que pueden ser ayudados, por ejemplo, a través de semillas genéticamente modificadas y adaptadas a su situación), ni tampoco crear el extremo opuesto, que lleva a considerar que todo lo técnicamente posible es de por sí lícito, sin sopesar con prudencia las repercusiones a corto y a largo plazo que la aplicación de una nueva biotecnología produzca en los complejos equilibrios de la vida terrestre.

La preocupación por el ambiente y la ecología nace de una exigencia ética fundamental: el planeta Tierra es el habitáculo donde transcurrimos la etapa temporal de nuestra existencia humana. El hombre no es un

dueño despótico de la creación, sino el administrador y custodio de un patrimonio de vida que viene del mismo Dios y que nos permite gozar de salud, de alimentos, y de la compañía de tantas bellezas entre los animales y las plantas que viven a nuestro lado.

Ciertamente, la preocupación ecológica no puede llevar a un menoscabo de las obligaciones fundamentales que tenemos hacia el ser humano. Sería absurdo, pero no es difícil que ocurra, que se organicen movilizaciones populares en favor de los bosques mientras se guarda un silencio cómplice ante la existencia de clínicas donde cada año son abortados cientos (a veces miles) de seres humanos. Como también sería absurdo invertir millones de dólares o de euros para limpiar un río mientras en las orillas del mismo mueren cada año cientos (o miles) de personas por carecer de las medicinas básicas para el tratamiento de la malaria.

La bioética tiene, por lo tanto, que estudiar y proponer soluciones para tutelar el ambiente en el que vivimos. Sobre esto, el Papa Benedicto XVI indicaba lo siguiente:

La conservación del medio ambiente, la promoción del desarrollo sostenible y la atención particular al cambio climático son cuestiones que preocupan mucho a toda la familia humana. Ninguna nación o sector comercial puede ignorar las implicaciones éticas presentes en todo desarrollo económico y social. La investigación científica demuestra cada vez con más claridad que el impacto de la actividad humana en cualquier lugar o región





puede tener efectos sobre todo el mundo. Las consecuencias del descuido del medio ambiente no se limitan a la región inmediata o a un pueblo, porque dañan siempre la convivencia humana, y así traicionan la dignidad humana y violan los derechos de los ciudadanos, que desean vivir en un ambiente seguro (Mensaje de Benedicto XVI a los participantes en el VII Simposio sobre "Religión, ciencia y medio ambiente", 1 de septiembre de 2007).

II. Algunos nuevos retos para la bioética

Vamos ahora a ofrecer una visión ágil de algunos problemas "de frontera", de temáticas que han surgido desde los progresos de la investigación científica y que, sin que toquen a números grandes de la población (aunque a veces sí afectan a muchas personas), son objeto de atención continua en los debates bioéticos por la presión de algunos grupos de investigadores y compañías farmacéuticas, apoyados por los medios de comunicación, y por las esperanzas que se han generado en la sociedad desde las informaciones casi constantes sobre los nuevos horizontes de la medicina. De modo especial, nos centraremos en los temas que se refieren a la fase inicial de la vida humana y a los últimos descubrimientos en el ámbito de la medicina reparadora.

1. La fecundación artificial

No buscamos ahora esbozar un cuadro global de los continuos progresos que se han dado en el ámbito de la reproducción artificial, sobre todo desde que se empezó a aplicar la fecundación "in vitro" a la especie humana, una práctica que tiene como punto de arranque simbólico el nacimiento de la primera "bebé probeta" (Louise Brown) en 1978.

Una vez que la técnica se ha introducido ampliamente en el mundo de la procreación humana y que ha generado grandes esperanzas entre quienes desean tener un hijo, millones de personas han recurrido y siguen recurriendo a las clínicas de fertilidad. En muchos casos, se trata de parejas (casadas o en unión libre) afectadas por diversos problemas de esterilidad. En otros casos, sobre todo

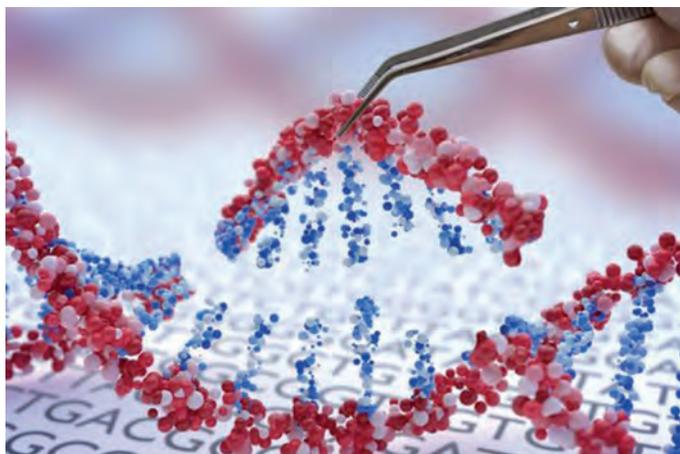
desde hace pocos años, también acceden parejas que no quieren tener un hijo con una enfermedad genética determinada, o que desean conseguir con certeza un hijo dotado de ciertas características escogidas previamente (según motivos "médicos" o de otro tipo).

Para contentar al mayor número posible de personas, los investigadores ofrecen diversos caminos para alcanzar el resultado solicitado por los padres (o por una mujer en solitario). La lista de posibilidades técnicas es larga: inseminación artificial (homóloga o heteróloga), fecundación in vitro (con la posibilidad de congelar a los "embriones sobrantes") con sus diversas variantes (ZIFT, TET, ICSI, SUSM), diagnóstico preimplantatorio, donación de embriones y de óvulos, etc.

Los gobiernos y los parlamentos han intervenido, en ocasiones con poca competencia técnica y con escasa atención a los principios éticos en juego, para regular este nuevo ámbito de la medicina. La línea seguida en muchas leyes ha sido la de contentar al mayor número posible de personas, dejando de lado el respeto debido a la vida o la salud de los embriones, u olvidando cuál sea la modalidad correcta de ayudar (no sustituir) a los padres en su dimensión procreadora.

En esta carrera por contentar todas las peticiones, no se ha ofrecido la suficiente atención al tema que sería más importante: el problema de la esterilidad. La mayor parte de las técnicas usadas no curan la esterilidad, sino que establecen un dominio del laboratorio sobre la generación de nuevas vidas humanas.





Los resultados han sido y siguen siendo dramáticos. Aunque han nacido miles y miles de niños gracias a la fecundación in vitro, se calcula que en muchos casos por cada niño nacido con la FIVET o la ICSI han fallecido, en el camino, unos nueve embriones. Se ha llegado a peticiones absurdas y discriminatorias: se pide un niño de una raza determinada, o con un ADN concreto; o incluso, el caso fue real, se llegó a solicitar la "producción" de un hijo que fuese completamente sordo para contentar a una pareja de lesbianas que también eran sordas.

Cientos de miles de embriones están congelados a más de 190 grados bajo cero en espera de lo que decidan sus padres, o se encuentran en estado de completo abandono. Se crean debates jurídicos sumamente complejos, por ejemplo, si un hijo quiere saber quién fue su padre (un donador anónimo de esperma), o si una lesbiana exige ser pagada por el padre (legalmente anónimo) de un hijo obtenido a través de inseminación artificial, o si una mujer que donó sus óvulos quiere luego conocer la identidad de los hijos nacidos gracias a ella.

Ante esta situación, es necesario un esfuerzo serio y eficaz, a través de una educación capilar y de leyes bien elaboradas, para que ningún hijo empiece a existir como simple resultado de la intervención técnica, y para que nunca sean usados, en la procreación, gametos de donadores anónimos. En otras palabras, hace falta una campaña orientada a suprimir las técnicas de fecundación extracorporea (sobre todo las más usadas, FIVET e ICSI) y a prohibir la donación de esperma o de

óvulos.

La Iglesia ha intervenido ampliamente en estas temáticas con dos instrucciones de la Congregación para la doctrina de la fe. La primera, titulada *Donum vitae*, fue publicada en febrero de 1987. La segunda, *Dignitas personae*, apareció en diciembre de 2008 y supuso una actualización de lo ya indicado en 1987 a la luz de los nuevos problemas en el ámbito de las técnicas reproductivas y de otros descubrimientos científicos.

Presentar de modo adecuado por qué muchas técnicas de fecundación artificial violan el respeto debido al embrión en su vida/salud y en el modo correcto de transmitir la vida (en el matrimonio, como fruto del amor, entre los esposos) es uno de los grandes retos de la bioética. Al mismo tiempo, será de gran ayuda educar a los jóvenes y a los adultos en el respeto hacia la fecundidad, indicando qué comportamientos pueden dañar el funcionamiento correcto del propio sistema reproductivo, y cuáles permiten conservarlo en buenas condiciones, lo cual llevaría a una disminución notable de la esterilidad y de la infertilidad. Ello no implica dejar de lado la investigación sobre aquellas técnicas que permitan curar a las parejas que no pueden tener hijos, siempre que tales técnicas respeten el sentido genuino de la procreación humana.

De la mano de lo anterior, es urgente mejorar los sistemas de adopción de forma que pueda ofrecerse a tantos miles de hijos abandonados el cariño de parejas que los acogerán con un profundo sentido de responsabilidad, según un criterio que recomiendan algunos especialistas en el tema: la adopción es dar un hijo a unos padres, pero sobre todo es dar unos padres a un hijo.

2. Células madre (troncales) y medicina regenerativa

Una de las fronteras más recientes de la medicina contemporánea consiste en la búsqueda de caminos para reparar órganos y tejidos humanos que hayan sufrido daños por diversas causas (enfermedades o accidentes). Para ello, se está trabajando, y ya se ha llegado a algunas aplicaciones concretas, en el estudio



de cultivos de diversas líneas celulares. Tocamos así el tema de las investigaciones con células madre o células troncales (en inglés, *Stem cells*), un ámbito relacionado con las posibles aplicaciones que tales investigaciones tendrán en el ámbito de la medicina regenerativa.

La bioética se encuentra ante estudios y experimentos de no fácil comprensión y con noticias que provocan en la opinión pública un vivo interés, en parte por las esperanzas de curación ante enfermedades sumamente graves (como el Alzheimer), en parte por los debates ante los medios usados para obtener células madre.

De un modo genérico, podemos decir que las células madres pueden tener dos orígenes: desde células extraídas de individuos con un suficiente desarrollo fisiológico (fetos, niños, adultos), o desde células obtenidas a través de la destrucción de embriones. Las primeras reciben el nombre de células madre adultas, y las segundas son conocidas como células madre embrionarias. Podrían darse más posibilidades, por ejemplo, conseguir células madre desde embriones sin destruirlos, o "reprogramar" (desespecializar) células madre adultas hasta convertirlas en células madre embrionarias, etc.

Aquí podemos ofrecer un criterio que vale, en general, para cualquier tipo de experimentación: nunca puede ser justo un experimento que implique daños graves en los seres humanos que participen en tal experimento. Este criterio se aplica en dos perspectivas: no es correcto perjudicar (o incluso destruir) la vida de un ser humano en vistas a curar (potencialmente) a otro; y no es correcto poner en marcha un experimento potencialmente terapéutico para un enfermo si los riesgos del mismo son muy elevados, tanto que llegarían a neutralizar los beneficios esperados.

Desde esta perspectiva, resulta claro que nunca será justo obtener células madre embrionarias desde la destrucción de embriones. Todos aquellos grupos de presión que piden con insistencia que sea posible usar los mal llamados "embriones sobrantes" están simplemente defendiendo que unos seres humanos tengan permiso para destruir y usar como si se tratase de animales de laboratorio a otros seres humanos, los

más débiles, los más frágiles, los más necesitados: los embriones.

Igualmente será injusta cualquier técnica que intente producir embriones humanos simplemente para usarlos (y destruirlos) luego en diferentes tipos de experimentos. Como también es injusto cualquier experimento que implique manipular óvulos hasta el punto de activarlos a través de una transferencia nuclear o de otra manera, si no existe certeza (una certeza difícilmente alcanzable) que tales óvulos no se han convertido en embriones humanos, aunque estén tan "dañados" que sea imposible que se desarrollen de modo correcto. La breve existencia de un embrión, intencionalmente "fabricado" como no viable según la técnica usada, no otorga ningún permiso para usarlo como objeto, como material biológico de interés para los laboratorios.

Respecto de las células madre adultas (obtenidas desde seres humanos suficientemente desarrollados) hay muchas esperanzas y no existen objeciones éticas graves, pues en principio resultaría posible obtenerlas sin provocar daños en el donante. Queda por recordar que el uso de tales células supone haber alcanzado la certeza suficiente (dentro de los límites de la ciencia empírica) de que no se vayan a producir daños en quienes las reciban en un trasplante.

Para este tema, como para cualquier experimentación realizable desde seres humanos y sobre seres humanos, vale la idea según la cual no todo lo técnicamente posible se convierte de modo automático en algo





moralmente aceptable, según una fórmula que aparece en la instrucción *Donum vitae*. Contamos, además, con un juicio autorizado en la instrucción *Dignitas personae*, que habla sobre las células madre en los nn. 31-35, y que ofrece los criterios éticos sobre este nuevo ámbito de la investigación biomédica³.

3. Clonación

En estrecha relación con los dos ámbitos apenas considerados (reproducción artificial, células madre) ha surgido un amplio debate sobre la clonación humana, especialmente desde que en 1997 fuera publicada la noticia sobre la clonación de la oveja Dolly, y desde las posteriores noticias sobre clonaciones conseguidas en otros mamíferos. El debate cobra una especial viveza ante noticias que aparecen de vez en cuando, algunas de las cuales han resultado ser un auténtico fraude, sobre posibles clonaciones de embriones humanos.

Numerosos países y la comunidad internacional en su gran mayoría han expresado su condena respecto del posible recurso a la clonación reproductiva, orientada a conseguir el nacimiento de seres humanos idénticos (al menos respecto del ADN en el núcleo) a otros seres humanos. Sin embargo, se ha producido división de opiniones a la hora de juzgar sobre la licitud o ilicitud de la mal llamada "clonación terapéutica" de embriones humanos.

¿De qué se trata? La "clonación terapéutica" sería una técnica con la que se obtendrían (hipotéticamente) embriones humanos destinados a "donar" (a través de su destrucción) células madre embrionarias, con las que se podrían realizar diversos experimentos, orientados especialmente a dos fines: para conocer mejor qué mecanismos químicos y de otro tipo explican la diferenciación celular en las distintas etapas de desarrollo embrionario; y para obtener células madre embrionarias con las que realizar cultivos celulares y trasplantes con los que curar a personas enfermas, evitando los problemas de rechazo que suelen producirse si el ADN



de las células o tejidos transplantados es distinto del que posee el sujeto beneficiado.

El juicio ético ante estas dos posibilidades es claro: nunca será correcto posesionarse del inicio de nuevas vidas humanas, como se haría con técnicas que, además de recurrir a la fecundación extracorpórea, estarían orientadas a imponer un ADN determinado a un embrión humano, que así sería tratado casi como si fuera un objeto o un animal de laboratorio. Es más grave la situación cuando no sólo se impone un ADN al embrión clonado, sino que además tal embrión es destinado a su destrucción (en la "clonación terapéutica"), como ha recordado de modo claro la instrucción *Dignitas personae* en los nn. 28-30.

Queda en discusión un procedimiento, todavía en fase experimental, de transferencia a un óvulo de un núcleo de una célula adulta que haya sido alterado, lo que permitiría, hipotéticamente, que el resultado de tal transferencia no llegase a ser nunca un embrión. Tal técnica recibe el nombre de ANT (*Altered Nuclear Transfer*). Ante esta nueva posibilidad ha de aplicarse el criterio de cautela: mientras no exista certeza de que el resultado de esta técnica no sea un embrión humano, tales experimentos no pueden ser llevados a cabo sobre óvulos humanos, como recuerda *Dignitas personae* en el n. 30⁴.

³ La documentación sobre las células madre es enorme. Como fuente informativa y como reflexión ética es útil el siguiente estudio: J. SUAUDEAU, *Le cellule staminali: dall'applicazione clinica al parere etico*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia e questioni etiche*, volume 2, EDB, Bologna 2006, 309-418 (con una amplísima bibliografía actualizada).



4. Genoma humano, ingeniería genética y diagnóstico prenatal

El mundo de la biología está alcanzando notables progresos en el conocimiento del genoma humano y en aquellas técnicas que puedan introducir modificaciones en el mismo o en otros seres vivos.

Estamos ante un tema novedoso, aunque en el pasado hubo formas más o menos serias para cruzar diversos tipos de plantas o animales, si bien se carecía de conocimientos sobre el ADN, su funcionamiento y sus posibilidades. En la actualidad, los laboratorios pueden modificar los cromosomas de plantas y de animales, sea en su origen (es decir, en los gametos que darán lugar a un nuevo individuo, o en el embrión en sus momentos iniciales), sea en sucesivas fases de desarrollo (con alteraciones de algunas células que no modificarían, en principio, la estructura de todo el organismo vivo, sino sólo la de algunos de sus tejidos u órganos).

La aplicación de estas técnicas en el mundo de las plantas y de los animales también es objeto de estudio de la bioética, que recomendará no poner en marcha aquellos experimentos que puedan provocar daños de gravedad en el equilibrio ecológico de una región o de todo el planeta. Al mismo tiempo, es necesario evitar miedos excesivos que puedan bloquear investigaciones bien llevadas (por ejemplo, sobre los organismos genéticamente modificados, OGM) orientadas a ofrecer importantes beneficios a un nivel de riesgo suficientemente bajo.

Respecto del ser humano, son válidas aquellas investigaciones orientadas a intervenir sobre el gen de algunas células de un individuo adulto para ayudarlo a superar una enfermedad, en el respeto de los criterios que regulan la experimentación biomédica. Este tipo de actuación es conocida como terapia génica sobre células somáticas, y es considerado positivamente en la instrucción *Dignitas personae* (n. 26).

En cambio, es éticamente incorrecto la ingeniería genética cuando se aplica para modificar el ADN completo de un individuo (al intervenir sobre los gametos o sobre el cigoto) en orden a conseguir un ser humano adulto al que se le haya impuesto un cierto modo de ser, o intervenir en su información genética simplemente para "mejorarlo", sin que exista ninguna necesidad médica para tal intervención. Sobre el tema contamos con el juicio autorizado de *Dignitas personae*, nn. 26-27.

Los estudios sobre el genoma humano han llevado a un notable progreso en las técnicas diagnósticas, incluso antes del nacimiento, para conocer aquellos factores de riesgo que predisponen o que provocan de modo inevitable enfermedades o defectos más o menos graves. El uso de este conocimiento en clave terapéutica (para ofrecer una ayuda a las personas en el decurso de su vida, incluso en la etapa prenatal) es perfectamente legítimo y promoverá una medicina mucho más precisa y personalizada. Pero es totalmente injusto usar los estudios genéticos para establecer discriminaciones y para aumentar una práctica ya presente en muchas sociedades: la que convierte el diagnóstico prenatal en una especie de sentencia de muerte, al recurrirse de modo casi automático al aborto eugenésico cuando se descubre en el hijo alguna enfermedad cromosómica.



⁴Sobre el tema de la clonación y de algunas técnicas de transferencia nuclear, cf. M. LÓPEZ BARAHONA - S. ANTUÑANO ALEA, *La clonación humana*, Ariel, Barcelona 2002; PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Reflexiones sobre la clonación*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; F. PASCUAL, «Clonación, antropología y ética», *Alpha Omega* 10 (2007), 225-244.



A este respecto, es oportuno evocar las palabras dirigidas por el Papa Benedicto XVI a un congreso organizado por la Academia Pontificia para la Vida con el título "Las nuevas fronteras de la genética y el riesgo de la eugenesia" (21 de febrero de 2009):

Es necesario confirmar que toda discriminación ejercida por cualquier poder sobre personas, pueblos o etnias en virtud de diferencias debidas a reales o presuntos factores genéticos es un atentado contra la misma humanidad. Hay que confirmar con fuerza la misma dignidad de todo ser humano por el hecho mismo de haber llegado a la vida. El desarrollo biológico, psíquico, cultural o el estado de salud no pueden convertirse nunca en un elemento de discriminación. Es necesario, por el contrario, consolidar la cultura de la acogida y del amor que testimonian concretamente la solidaridad hacia quien sufre, derribando las barreras que la sociedad levanta con frecuencia discriminando a quien tiene una discapacidad o sufre patologías, o peor aún, llegando a la selección y el rechazo de la vida en nombre de un ideal abstracto de salud y de perfección física.

III. A modo de conclusión

Los retos que la bioética está llamada a afrontar son numerosos y exigen un trabajo continuo de actualización y de estudio para establecer puentes a través de los cuales hacer presentes a los hombres y mujeres de

nuestro tiempo principios éticos y urgencias que afectan a millones de personas en el mundo contemporáneo.

Como vimos al inicio, la bioética necesita encontrar caminos eficaces para no sucumbir al estado de asedio en el que actualmente vive. La continua sucesión de noticias sobre descubrimientos científicos y las discusiones sobre tantos temas de frontera no pueden convertirse en motivos para perder de vista lo fundamental.

El núcleo de toda actividad médica y científica consiste en reconocer la dignidad de cada ser humano en las distintas fases de su existencia, lo cual permite elaborar aquella ética capaz de promover una medicina a la medida del hombre. "La confianza en la ciencia no puede hacer olvidar el primado de la ética cuando está en juego la vida humana" decía Benedicto XVI en el discurso, antes citado, del 21 de febrero de 2009.

La bioética sostendrá o promoverá, entonces, sistemas sociales y políticos atentos a la salud, al trabajo seguro y al ambiente; modos de vida y comportamientos en los que se conserve el patrimonio de la propia integridad física y psicológica. De este modo, se convertirá en el mejor aliciente de la "movilización general" (usando una fórmula empleada por Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium vitae*, n. 95) que ayude a contrarrestar tantos signos de la cultura de la muerte, para que cada vez sea más real y concreta una auténtica cultura de la vida. Ese es quizá el mayor reto de la bioética, de ayer, de hoy y de siempre.



Homilía durante la misa de comunidad por el eterno descanso del P. Joseph Southwood, L.C. con su familia y la familia del Regnum Christi (conectados por Zoom)



P. Alfonso López Muñoz, L.C.
Doctor en Filosofía
Licenciado en Teología Dogmática

Tecamachalco, Naucalpan, Edo. de México, 24 de enero de 2021

"Dichosos los que mueren en El Señor. Que descansen de sus fatigas, porque sus obras los acompañan" (Apocalipsis 14, 13). Eso es lo que hoy, por medio de esta "Acción de Gracias" –eso significa "Eucaristía": dar las gracias, las gracias sinceras, las gracias de corazón–, estamos celebrando y agradeciendo.

Queridos hermanos, queridos amigos, querida familia:

Querida y amada familia de sangre de nuestro queridísimo padre Joseph: su adorada mamá: Sra. Eileen; sus hermanos queridísimos: Diana, Nancy, Mary, Tim, Theresa, Barbara, John, sister Catherine (religiosa que trabaja con la gente más pobre e inmigrantes en Loreto, Italia, ciudad en donde, dentro de la Basílica de la "Santa Casa", según una tradición-leyenda, se encuentra la casita donde vivió la Sagrada Familia),

Roseanne y Tom; queridos sobrinos y sobrinos nietos; queridos familiares, parientes y amigos del padre Joseph; querida familia Southwood, a quienes su querido hijo, hermano, tío y tío abuelo amó tanto... De vez en cuando él nos platicaba de ustedes, de quienes se sentía bendecido, agradecido, santamente orgulloso, e igualmente amado. Seguramente él ya se ha reunido con su querido papá, Duane (quien, por cierto, ¡¡este año pasado hubiera cumplido cien años de vida!!... ¡ya los cumplió en la Eternidad!), así como con su hermano Mike, quien también se le adelantó en el viaje definitivo, el vuelo al cielo.

Querida familia religiosa del padre Joseph: su amada Congregación religiosa, la Legión de Cristo, con la que siempre estaba agradecido, especialmente a través de la persona de sus superiores; a la cual fue llamado por Dios hace casi treinta y seis años; en la que había profesado como religioso hace casi treinta y ocho; para, finalmente, ser ordenado sacerdote hacía más de



22 años. Nuestro querido padre Joseph amó sincera, real y fielmente a la Legión, en la que se entregó totalmente a su misión en cada una de las misiones y responsabilidades que Dios, a través de los superiores, le encargó a lo largo de su vida religiosa y sacerdotal para el bien de la Iglesia y de las almas (sea como capellán en *Oaklawn Academy* en los Estados Unidos y en diversos colegios, masculinos y femeninos, de la Legión en México; también fungió durante varios años como director de la Primaria Ceyca; y en los últimos años formó parte del equipo auxiliar de la Sección de señores del *Regnum Christi* del poniente de la ciudad de México). Durante estas últimas semanas en las que Dios permitió la dura prueba de la enfermedad, y por medio de la cual Dios también lo probó y lo purificó "como oro en el crisol", para poder aceptarlo "como un holocausto agradable", como decía la primera lectura tomada del libro de la Sabiduría (cfr. Sabiduría 3, 1-9), durante estos sus últimos días de su vida, decimos, en varias ocasiones nos dijo que ofrecía el dolor y el sufrimiento por su familia y por la Legión.

Querida Comunidad, la última a la que perteneció el padre Joseph y a la cual se dio, se donó con extraordinaria caridad y generosidad total a cada uno de nosotros, sus hermanos legionarios; y cabe decir que él también se preocupó siempre y con admirable dedicación a hacer más bello nuestro Centro, pues a lo largo de los años en que fungió como gerente primero y como vice-superior después no se cansó de proponer a los superiores innumerables mejoras y de llevarlas a cabo, buscando con ello, sobre todo, hacer más agradable, más cordial y más feliz nuestra vida de Comunidad. En el fondo,

el padre Joseph buscó en todo momento hacer más legionaria nuestra vida y nuestra convivencia como familia religiosa.

¡Sí, le debemos mucho, querido padre Joseph!... Sí, le quedaremos a deber, por todo su amor, entrega y cariño a cada uno de nosotros. Porque usted siempre buscó ser eso que nos piden nuestras Constituciones seamos el uno para el otro como legionarios: "un padre, un hermano y un amigo". Y porque, me parece, todos nosotros estaríamos de acuerdo en que esas palabras de san Pablo que escuchábamos en la segunda lectura, bien las podemos aplicar tal cual al bueno del padre Joseph: "Por eso lo sobrellevo todo por amor a los elegidos, para que ellos también alcancen, en Cristo Jesús, la salvación, y con ella, la gloria eterna" (cfr. 2ª Carta del apóstol san Pablo a Timoteo 2, 8-13). En efecto, el P. Joseph nunca perdió de vista esta meta final de nuestra fe y de toda vida cristiana: la salvación y la gloria eterna, las cuales también pedimos a Dios, por medio de esta Eucaristía, que él, el padre Joseph, las haya ya alcanzado por la Misericordia de Dios.

Y es que como hombre cristiano y sacerdote de fe firme y auténtica, nuestro querido padre Joseph creyó que "es verdad" eso que "decimos creer", como también sentenciaba el gran Apóstol: "Si morimos con Él, viviremos con Él; si nos mantenemos firmes, reinaremos con Él". En cambio, también afirmará después Pablo: "Si lo negamos, Él también nos negará". Mas concluirá diciendo que "si le somos fieles, Él permanece fiel". Y el padre Joseph le fue fiel. Fiel a Su Amor, fiel a su Señor Jesucristo, con el cual estaba configurado por el sacramento del Orden y al cual se esforzaba de seguir e imitarlo cada día. Y cada día con más amor y con mayor fidelidad. De ello somos nosotros testigos en la Comunidad.

Pero si alguna virtud le distinguía, ésta era la bondad, misma que se traducía en la entrega a todos por igual. Sí, el padre era alguien siempre disponible para todos. Sabíamos que con él podíamos contar, que a él podíamos recurrir en cualquier momento y circunstancia. Y si ya humanamente el padre Joseph era un hombre bueno por naturaleza –misma que heredó de sus papás y que aprendió de su familia de origen-, lo fue sobre todo por



virtud. Sí, él fue un hombre “justo” en el sentido en que también nos hablaba de ellos, los “hombres justos”, la Sabiduría (cfr. Primera lectura). En efecto, el padre Joseph buscó siempre ser justo, bueno, fiel a Dios y a los hombres sus hermanos. Y por eso vivió en paz y se fue en paz, sin deber nada a nadie; más bien somos los demás los que le quedamos a deber a él. ¡Sí, le debemos mucho, querido padre Joseph! ¡Sí, le quedaremos a deber! En efecto, el padre Joseph devolvió a Dios y regaló al prójimo todo el amor del que fue capaz, y por eso también alcanzó el amor de Dios y del prójimo. Así fue él: por donde pasó dio amor y cariño; y como “amor con amor se paga” –como diría santa Teresita-, por eso recibió tanto cariño por doquier. Cosechó lo que sembró. E incluso si en algún lugar o en algún momento no encontró amor, él siguió aquel consejo de san Juan de la Cruz que dice: “Donde no hay amor, pon amor y sacarás amor”. Esto el padre Joseph lo sabía, y lo sabía muy bien. Y, sobre todo, sabía ponerlo por obra.

Por eso, decimos, vivió en paz, y por eso murió también en paz. Porque, como insiste el texto del libro de la Sabiduría: “Las almas de los justos están en las Manos de Dios”, por lo que “los justos están en paz”. Y además añadirá que los justos, “después de breves sufrimientos, recibirán una abundante recompensa, pues Dios los puso a prueba y los halló dignos de sí”. Y seguramente Dios halló al padre Joseph “digno de Él”, sí, digno de Dios, a quien siempre buscó amar ‘con todo su ser, con toda su alma, con todo su corazón y con todas sus fuerzas’, como Dios mismo espera y nos pide que lo amemos; no porque nuestro pobre amor aumente Su Amor ni Su Gloria, claro está; sino porque alamarlo aumenta en nosotros Su mismo Amor, y así nos invita, al final de nuestras vidas, a entrar en esa Su Gloria, que no es sino su Amor Infinito y la Eterna Felicidad, que es Él, Dios mismo.

Por todo ello, querido padre Joseph, ¡le vamos a extrañar! Sí, sin duda deja él un hueco muy grande en este nuestro pobre mundo; y no sólo porque era enorme físicamente!!, sino porque enorme, ¡y aún más grande!, era su corazón. De manera especial extrañaremos esa virtud tan cristiana y tan de él, del padre Joseph: la alegría. Sí, echaremos de menos esa incansable, inagotable alegría que derramaba en donde estuviese y

por donde pasara; sí, echaremos de menos su calurosa simpatía y sus bromas, sin duda agudas, pero siempre cálidas y respetuosas; asimismo, echaremos de menos sus francas, sinceras y estrepitosas carcajadas, que se escuchaban casi en toda la casa, ¡llenando los tres pisos de la misma! Tal cual. El padre Joseph fue un hombre y sacerdote de verdad alegre porque fue un hombre y sacerdote de verdad feliz. Y es que, como decían un par de mensajes que escribieron dos señoras que le conocían bien, mas cada una por su lado, pero que coincidieron tanto en el fondo como en las palabras: “El padre Joseph era un corazón puro”. Sí, su felicidad brotaba de su fe, pero también de su sencillez de espíritu y de la pureza de su corazón.

Por ello podemos estar también ciertos de que el padre Joseph recibió el llamado de Dios, la invitación a la Casa del Padre siempre pero en especial durante los últimos días y las últimas horas de su hermosa vida, y al mismo tiempo seguramente escuchaba, de fondo, el salmo responsorial que hemos rezado: “¡Vayamos con alegría a la Casa del Señor!”; a lo cual, él, el P. Joseph, respondido con el corazón –pues ya no podía hablar, pero probablemente sí escuchaba, también con el corazón–: “¡Qué alegría cuando me dijeron: ‘Vayamos a la Casa del Señor!’”. Hoy ya nos dice, con la última estrofa del salmo, ya desde una ‘mejor vida’, eso que también nosotros esperamos y pedimos por él en esta Santa Misa: “Por el amor que tengo a mis hermanos, voy a decir: ‘La paz esté contigo, y por la casa del Señor, mi Dios, pediré para ti todos los bienes’”. Sí, seguramente, Dios mediante, el padre Joseph ya se encuentra





pidiendo ante Dios Nuestro Señor “todos los bienes” para cada uno de los miembros de su familia de sangre: su amada mamá, sus queridos hermanos, sobrinos y sobrinos nietos; así como para cada uno de nosotros, su familia religiosa y espiritual en la Legión y en el *Regnum Christi*; y, por supuesto, para todos sus amigos –que son abundantes- y cuantos tuvieron la gracia y el gusto de conocerlo y ser objeto de su grande, de su enorme y bondadoso corazón. Sí, seguramente el buen padre Joseph ya recibió y pide para todos nosotros “todos los bienes”. Pero sobre todo el gran bien, que es Dios mismo, el Amor Eterno.

Que la Santísima Virgen María, de quien el padre Joseph fue un hijo devoto, fiel y confiado, le alcance el premio merecido a su amor y fidelidad a Dios y al prójimo: la vida que no termina, la vida verdadera, la vida eterna. Y también a nosotros: que interceda nuestra Madre del Cielo para que un día nos podamos reunir con todos nuestros seres queridos y a quienes hemos amado y nos han amado, incluido nuestro querido P. Joseph. Así sea.