

#152  
ENERO  
FEBRERO  
MARZO  
2024

## Cristología

†Mons. José Rafael Palma

- *Fides et ratio* cumple 25 años  
P. Jesús Villagrasa, L.C.
- La pasión por la verdad en la formación sacerdotal  
P. Jacobo Muñoz, L.C.
- La caridad como centro de la vida de la Iglesia según la *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II  
P. Ignacio Andereggen
- Contribución de Alfonso López Trujillo en la interpretación de las Conclusiones de Medellín  
Doctor Dumar Iván Espinosa Molina
- San Atanasio de Alejandría, obispo confesor y doctor de la Iglesia, defensor de la verdadera Encarnación del Verbo, de Cristo, según la Revelación Divina  
P. Alfonso López Muñoz, L.C.



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



### **Estimados hermanos sacerdotes, Pax Christi:**

Antes que todo les deseamos que la Celebración del Nacimiento del Hijo de Dios les haya traído abundantes bendiciones para su santificación personal y en orden a su ministerio al servicio de las almas y de su salvación eterna. También les deseamos un Año Nuevo 2024 lleno de la Gracia de Dios.

Ahora les ofrecemos este número primero del año de nuestra revista *Sacerdos*, esperando les sea de utilidad de cara a su formación integral:

Comenzando por el apartado de la dimensión humana, en esta ocasión se incluyen tres artículos: uno sobre la pasión por la verdad en la formación sacerdotal, basado en el testimonio y enseñanza-magisterio de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, el cual, a un año de su fallecimiento y seguramente llegada a mejor vida, sigue siendo un ejemplo luminoso de búsqueda, fidelidad y defensa de la verdad precisamente hoy, en estos tiempos confusos y ambiguos fuera y dentro de la Iglesia, mucho nos puede inspirar ese gran “cooperador de la verdad” que fue este gran Papa. Otro artículo aborda el tema del así llamado “cambio antropológico” y cómo este afecta al sacerdocio. Nos puede ayudar también a entender bien qué se entiende por tal “cambio”, pues, como sabemos, en este caso como en el del tan llevado y traído “cambio de época” se pueden extrapolar fácilmente los términos y las realidades mismas a las que aquellos apuntan. Y un tercer artículo aborda el tema de nuestro ser sacerdotes en sentido integral, pero como siempre la base y fundamento de todo es la parte humana de nuestro ser, sobre la que se construye nuestra espiritualidad por parte del Espíritu Santo, hemos pensado que su colocación en este rubro de lo humano era lo más conveniente.

En lo que dice a la dimensión propiamente espiritual de nuestro ser sacerdotal, se ofrecen dos artículos: uno que hace ver, partiendo de santo Tomás de Aquino, filósofo y teólogo por excelencia en la Iglesia, cómo la Caridad es el centro de la vida de la Iglesia, y por ende del cristiano, incluidos por supuesto nosotros, que somos los ministros principales de esa Caridad, al ser ésta otro nombre de la Gracia santificante. Un segundo trabajo es la continuación del tema la dirección espiritual –“oficio de amor”, como él la llamaba-, siempre según el magisterio de ese gran ejemplo y doctor de la Iglesia que fuera san Juan de Ávila, y el cual dedicó lo mejor de sus fuerzas precisamente a ponderar la gran vocación al sacerdocio y a ayudar en concreto a tantos sacerdotes en su camino de santidad y santificación de las almas.

En el rubro de la formación intelectual, presentamos en esta ocasión cuatro trabajos: en primer lugar uno sobre la Cristología, el cual constituye un excelente resumen del tratado homónimo, al menos en sus líneas generales, pero escrito de tal manera que nos ayude a volver a considerar, ponderar y valorar lo que somos nosotros mismos en cuanto “otros Cristos”. Un segundo texto trata el tema muy interesante, por ser este uno de esos tópicos que nunca prescriben, pues forman parte del misterio que somos los hombres, así como del mismo Misterio que es Dios mismo: la libertad de Dios y la indiferencia de su libertad, esto según la mente del gran teólogo, filósofo y jurista jesuita español del siglo XVI para el XVII que fue Francisco Suárez. Otro trabajo aborda la contribución que diera el Cardenal Alfonso López Trujillo a la correcta interpretación de las conclusiones de la segunda Asamblea de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, la cual se llevó en la ciudad de Medellín, Colombia, en aquel año turbio y complicado de 1968, que marcaría profundamente la cultura en general en los años y decenios por venir. El Cardenal López Trujillo, con su gran formación y capacidad y perspicacia, hace ver muy bien que una lectura sesgada y equivocada es la que llevó a muchos teólogos de la liberación a interpretar Medellín en la línea de su propio pensamiento erróneo y falso respecto al verdadero enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia con relación a cómo entender, afrontar y ofrecer vías de solución al tremendo problema de la injusticia de nuestros pueblos latinoamericanos. Como último artículo, este desde el ámbito filosófico, presentamos la reflexión del filósofo católico Gabriel Marcel sobre el “misterio” de la muerte y la inmortalidad. Quizás en estos últimos tiempos en que hemos tenido tanto contacto con estas realidades, por la pandemia del Covid-19, y últimamente las guerras que desgraciadamente están en curso –más allá de que la muerte siempre nos acompaña a lo largo y ancho de nuestra vida, la muerte de nuestros seres cercanos y queridos, pero también la propia muerte como posibilidad siempre presente-, nos puede ser útil esta meditación, sobre todo si vemos



este “misterio” desde el “Misterio” de Cristo, de su Muerte redentora y su Resurrección victoriosa.

Y en la sección dedicada a la pastoral, es decir a nuestro quehacer como pastores de almas, les dejamos aquí cuatro reflexiones: una sobre la relación de la razón con la fe, desde un punto de vista espiritual y práctico, pues hace ver que “cuando se margina a Dios y se pierde la fe, prácticamente también se pierde la razón”. La segunda versa sobre un tema de la teodicea, aunque también tiene que ver con la correcta interpretación de la Palabra de Dios (Biblia), y es el de si Dios puede acaso mandar algo malo. Una tercera reflexión versa sobre “qué hacer ante las confusiones doctrinales”, mientras que la última trata sobre “dos libros sobre algunos errores modernos en la Iglesia católica”. Todos estos escritos bien podrían haberse colocado en el apartado de “Temas de actualidad”, pero hemos optado por dejarlos en el rubro de la pastoral, dado que todos ellos poseen un enfoque precisamente pastoral, es decir pretende darnos herramientas con relación a cómo guiar a los fieles ante las situaciones complicadas que se han venido creando últimamente en el campo de la fe y la moral no sólo fuera sino también dentro de la Iglesia.

Como tema de actualidad, he aquí un artículo sobre la encíclica “*Fides et ratio*” de san Juan Pablo II sobre las relaciones entre la fe y la razón a los 25 años de su publicación (1998), los cuales se cumplieron justamente en este año 2023 que viene de expirar. Sin duda es un tema sobre el cual nos viene bien reflexionar en estos últimos tiempos, en los que pareciera que se acrecienta un profundo irracionalismo, al mismo tiempo que también se va perdiendo la fe, y ello entre los mismos cristianos, como bien comenta el autor del artículo antes mencionado: sobre cómo cuando se pierde la fe, también se pierde la razón, pero lo inverso también es verdad: cuando se pierde la razón, la razón auténtica que busca con sinceridad y por encima de todo la verdad, entonces se pierde asimismo la capacidad para la fe, para un genuino acto de fe. Y todo ello se vuelve más urgente cuando, como anotábamos antes, incluso al interior de la Iglesia atravesamos por un momento de poca claridad y falta de definición y confirmación de los fieles en la fe católica de siempre, fiel a la Palabra de Dios, a la Tradición bimilenaria y al Magisterio perenne de la Iglesia.

Finalmente –como solemos hacer– cerramos este número con un testimonio, mas en esta ocasión no de un hermano en el sacerdocio, sino de un verdadero gigante Padre de la Iglesia, san Atanasio, dado que en este año 2023 que acaba de concluir se cumplieron los 1650 años de su muerte. Y es que, como dice el proverbio, “un ejemplo vale más que mil palabras”, o bien como nos confiaba en gran Pascal –estamos también celebrando un aniversario luctuoso importante de este, a los 400 de su fallecimiento en 1623–: “sólo creo en los testigos que se dejan matar”; y porque, como nos enseñaba el gran Papa san Pablo VI, “el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los testigos que a los maestros, o si escucha a los maestros lo hace porque son testigos” (Pablo VI, *Discurso en la clausura de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos* (26 octubre 1974): AAS 66 (1974), p. 637; *Evangelii nuntiandi*, n. 41 (8 de diciembre de 1975), conviene recordar a este gran defensor de la verdad y la fe católicas, porque, en efecto, se trata de un verdadero mártir de la ortodoxia; mártir no de sangre, pero sí de persecución y destierros. Nos parece que, en los tiempos que corren, de tanta confusión y ambigüedad tanto fuera como dentro de la Iglesia, como ya decíamos, el testimonio de vida y de obra de este gran pastor y heraldo de la Encarnación del Verbo y del Único Salvador del mundo puede sernos de gran sostén y motivación en nuestra misión común de promoción y defensa de nuestra fe.

Bien, hermanos sacerdotes, permaneciendo unidos en El Señor y deseando que Dios les siga bendiciendo mucho en su persona y en sus apostolados respectivos para beneficio de la parcela del Pueblo de Dios al que sirven, nos despedimos de ustedes asegurándoles nuestras oraciones y encomendándonos a las de ustedes. En Cristo y Su Iglesia,

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



## ÍNDICE



### DIMENSIÓN HUMANA

**La pasión por la verdad en la formación sacerdotal** 9

P. Jacobo Muñoz, L.C.

**Cambio antropológico y sacerdocio** 30

P. Luis Alfonso Orozco, L.C.

**Sacerdotes de Cristo** 34

P. José Ángel Fernández Martín



### DIMENSIÓN ESPIRITUAL

**La caridad como centro de la vida de la Iglesia según la *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II** 38

P. Ignacio Andereggen

**La dirección espiritual para el Maestro Ávila como un auténtico "*amoris officium*": "*ministerio de amor*" (8)** 52

P. Antonio Rivero, L.C.



### DIMENSIÓN INTELECTUAL

**Cristología** 57

†Mons. José Rafael Palma

**La libertad de Dios y la indiferencia de su libertad en Francisco Suárez (I)** 67

Licenciado Juan González

**Contribución de Alfonso López Trujillo en la interpretación de las Conclusiones de Medellín** 88

Doctor Dumar Iván Espinosa Molina

**El "*misterio*" de la inmortalidad como exigencia de la experiencia de la "*intersubjetividad*" -o sea del amor humano y cristiano- en Gabriel Marcel** 104

P. Alfonso López Muñoz, L.C.

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



## DIMENSIÓN PASTORAL

- Cuando se margina a Dios y se pierde la fe, prácticamente se pierde la razón** 124  
P. José Juan Sánchez Jácome
- ¿Dios puede mandar algo malo?** 127  
P. Fernando Pascual, L.C.
- Qué hacer ante las confusiones doctrinales** 130  
P. Fernando Pascual, L.C.
- Dos libros sobre algunos errores modernos en la Iglesia católica** 131  
P. Fernando Pascual, L.C.



## ACTUALIDAD

- Fides et ratio cumple 25 años** 133  
P. Jesús Villagrasa, L.C.



## TESTIMONIO

- San Atanasio de Alejandría, obispo confesor y doctor de la Iglesia, defensor de la verdadera Encarnación del Verbo, de Cristo, según la Revelación Divina** 137  
P. Alfonso López Muñoz, L.C.

*\*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. Jaime Rivas, P. Octavio Pérez Ramírez, P. Marcelino Monroy, P. Javier Jaramillo, P. Eduardo Godínez, PP. Fernando Pascual, Antonio Rivero y Alex Yeung, LL.CC.

**Coordinación gráfica:** Lic. Hugo Toro Monjaraz

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



## AVISO



### “Ustedes serán mis testigos” (Hch 1,8)

**FECHA:**  
20 al 24 mayo 2024

**Impartidos por:**  
P. Roberto González, L.C.

Centro de Retiros Santa  
María de la Cascada en  
Amecameca

**Costo:**  
\$5,000.00 en  
habitación individual.

**Registro:**  
13:00 hrs. del lunes

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



**INFORMES**  
Programas Nacionales  
Gabriela Sordo  
Agps@caesc.com  
Cel: 5517298670

Acueducto Río Hondo 218, Lomas de Virreyes -  
C.P. 11000, Ciudad de México.

Síguenos: Centro Sacerdotal Logos  
[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)

## Contacto:

**Gabriela Sordo**

Coordinadora de Programas Nacionales

**Mail:** [logos@caesc.com](mailto:logos@caesc.com)

**Celular** 55.17.29.86.70

Acueducto Río Hondo 218,  
Lomas de Virreyes C.P. 11000,  
CdMx.

**Síguenos:**

**Centro Sacerdotal Logos**

[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)



AVISO



• PROGRAMAS INTERNACIONALES  
2024



**Curso de exorcismo**

**FECHA:**  
Mayo

**Dónde:**  
Roma, Italia

**Costo:**  
550€  
Traducción: + 300€



**INFORMES**  
Programas Internacionales  
Adriana Bellon  
logosinter@redmision.org  
Cel. +52-552800003

Acueducto Río Hondo 218, Lomas de Virreyes  
CP 11001, Ciudad de México.

Síguenos:  Centro Sacerdotal Logos  
[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)

## Contacto:

**Adriana Bellon**

Coordinadora de Programas Internacionales

**Mail:** logosinter@redmision.org

**Celular:** 55.28.60.56.93

Acueducto Río Hondo 218,  
Lomas de Virreyes C.P. 11000,  
CdMx.

**Síguenos:**

 **Centro Sacerdotal Logos**

[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)



## AVISO



## Curso para Formadores de Seminario

**FECHA:**  
del 1 de julio al 31 de julio

**Dónde:**  
Roma, en el Pontificio Colegio Internacional Maria Mater Ecclesiae (PCIMME)

**Costo:**  
2.650 €  
*Incluye: pensión completa, alojamiento en habitación individual, visitas culturales, procedimiento de solicitud de visa, seguro médico y honorarios legales.*

**INFORMES**  
Programas Internacionales

Adriana Bellon  
logosinter@redmision.org  
Cel. +52 5528605693

Acueducto Río Hondo 218, Lomas de Virreyes  
C.P. 11000, Ciudad de México.

**Síguenos:** Centro Sacerdotal Logos  
[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)

### Contacto:

**Adriana Bellon**

Coordinadora de Programas Internacionales

**Mail:** logosinter@redmision.org

**Celular:** 55.28.60.56.93

Acueducto Río Hondo 218,  
Lomas de Virreyes C.P. 11000,  
CdMx.

### Síguenos:

**Centro Sacerdotal Logos**

[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)





# La pasión por la verdad en la formación sacerdotal según Joseph Ratzinger

## INTRODUCCIÓN

No nos debe llamar la atención que, con motivo de los 70 años de Joseph Ratzinger, entonces prefecto de la Congregación de la Doctrina de la fe, un grupo muy selecto de escritores de todos los ámbitos: eclesial, filosófico, teológico, laico, escribieran entre todos, un libro titulado *Alla scuola della Verità*. Si por algo se ha caracterizado el Papa emérito Benedicto XVI es por su incansable búsqueda y defensa de la verdad. Es un tema que siempre le ha preocupado, desde sus tiempos como profesor: construir la vida sobre la roca firme de la verdad frente al relativismo reinante en la cultura que tanto perjudica al hombre.

Esta convicción ha estado siempre presente en su vida. En 2004, siendo entonces Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, tuvo un intercambio de conferencias y cartas con Marcello Pera que quedó reflejado en el volumen *Senza radici*, en el que Ratzinger calificará la falta de verdad y el relativismo como "el gran problema del mundo occidental"<sup>1</sup>.

Si este relativismo hace tanto daño a la cultura actual, también afecta a todos los jóvenes que entran en los seminarios y que serán un día los sacerdotes responsables de llevar el mensaje del Evangelio a la humanidad. Por eso, he querido investigar más a fondo este tema de fundamentar la propia vida en la verdad en la formación sacerdotal a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI. A él le correspondió vivir un período de gran desorientación en los seminarios, de gran crisis en el sacerdocio,



P. Jacobo Muñoz, L.C.  
Licenciado en Filosofía y Teología

especialmente en los años del postconcilio, y ver también cómo con el tiempo las directrices del Concilio Vaticano II se iban aplicando cada vez con más acierto llevando a una renovación de la formación sacerdotal en todo el mundo. ¿Qué enseñanzas nos ha dejado Joseph Ratzinger en relación a la formación de los sacerdotes? ¿Cómo podemos aplicarlo a los seminaristas de hoy día? ¿Cuál fue su experiencia en el seminario?

En la edición de las obras completas de Joseph Ratzinger, la *Libreria Editrice Vaticana* dedica un tomo entero, el volumen XII, para hablar del sacramento del orden sacerdotal, de la teología y del ministerio presbiteral, unido a un gran número de conferencias, de homilias y meditaciones sobre el sacerdocio. Dedicó incluso una parte a hablar específicamente de la formación en los seminarios. Junto a este volumen está la colección de encuentros que en tantas ocasiones en visita a su seminario en Roma o

<sup>1</sup>M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici, Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004, 97. Las traducciones son mías.



dirigiéndose a los sacerdotes y seminaristas en sus visitas apostólicas a las diferentes regiones de Italia y a tantos países, trataba siempre de encontrar un momento de encuentro con el clero local, con los religiosos y seminaristas de aquel país. En 2017, el P. Pietro Rossotti editó un libro que recoge los textos más relevantes sobre el tema de la formación de los seminaristas; desde su punto de vista, tal y como dice en el prefacio a este libro, la gran tentación es pensar en la formación de los seminaristas como un problema técnico, y es ahí donde el Papa Benedicto con sus indicaciones y sus intuiciones nos llevan a la esencia de la formación sacerdotal, a la verdad de la identidad sacerdotal<sup>2</sup>.

Este es un tema de crucial importancia para la Iglesia hoy día y para la Iglesia de todos los tiempos. Los pastores serán testimonios de la verdad, transmisores de la teología al pueblo de Dios, los defensores de la verdad que es Cristo frente a las doctrinas extrañas o al relativismo reinante.

La mirada y la experiencia del Papa Benedicto, que brotan de su propia formación, de los largos años pasados como profesor en diferentes facultades teológicas, del período de su vida como arzobispo y como pastor supremo de la Iglesia universal, nos deja una riqueza inmensa de enseñanzas y de principios formativos para aplicar en la formación de

los aspirantes al sacerdocio. Si bien los temas que aborda en relación con la formación sacerdotal son muchos, he querido utilizar esa columna central de su pensamiento acerca de la búsqueda de la verdad y la pasión por la misma como punto de vista desde el cual ver sus principios fundamentales sobre la formación de sacerdotes.

Con este fin, he querido tratar de profundizar en este tema viendo primero la experiencia personal en la formación del joven Joseph Ratzinger, especialmente en su paso por el seminario. Pienso que el ambiente de falsedad en el que creció en el ambiente de la Alemania del Tercer Reich tuvo que marcarle profundamente y le llevó a ser un profundo buscador y defensor de la verdad. Una segunda parte la dedicaré a la búsqueda y la experiencia de Dios, Verdad última, para el futuro sacerdote. Sobre esta experiencia personal de Dios tendrá que construir toda su vida. Una verdad última que es también misterio, que requiere abandonarse a Él, que necesita de la fe, quitarse las sandalias para acercarse a Él y para comprenderle mejor. La tercera parte estará dedicada a hacer la verdad sobre sí mismo. Toda la experiencia del seminario está orientada a hacer la verdad sobre sí mismo, para evitar construir sobre las arenas movedizas del subjetivismo, del relativismo, o una falsa libertad tan promovida por la cultura actual. La experiencia del seminario, el encuentro con los demás, el formar parte de una comunidad más amplia, la apertura de mente que requiere esa experiencia será el camino para el seminarista para encontrarse a sí mismo y descubrir mejor quién es con objetividad.

Si el Cardenal Ratzinger no duda en afirmar que la gran enfermedad de nuestro tiempo es el ser pobres de verdad, los seminaristas deben formarse para ser ricos en verdad, para construir su vida sobre la verdad y poder llevar a los hombres al encuentro de la Verdad.

<sup>2</sup>BENEDICTO XVI, *Called to Holiness, on love, vocation and formation*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2017, VII.



## LA EXPERIENCIA DE LA FIDELIDAD A LA VERDAD EN LA PROPIA FORMACIÓN

### A. El seminario menor

El joven Joseph Ratzinger ingresó en el seminario menor de Traunstein a los 12 años, en 1939, impulsado por el ejemplo de su hermano que le había precedido en el mismo seminario y la invitación insistente de su párroco que sin duda veía en él las cualidades necesarias para una posible vocación sacerdotal<sup>3</sup>. Desde pequeño había crecido en el seno de una familia tradicional católica y había hecho la experiencia sencilla de la fe, de las tradiciones y de las fiestas litúrgicas de su querida Bavaria. En su libro autobiográfico<sup>4</sup> narra con candor sus experiencias de niño, el ambiente familiar y cómo la experiencia de Dios fue creciendo en él de una manera natural. El testimonio de los sacerdotes que había conocido tuvo un influjo decisivo sobre él. Las tradiciones religiosas en el pueblo reflejaban la simbiosis entre la vida campesina y la fe de la Iglesia: nacimiento y muerte, matrimonio y enfermedad, siembra y cosecha, todo estaba comprendido en la fe<sup>5</sup>.

Cuenta por ejemplo cómo en el tiempo de Pascua, todos los miembros de la Iglesia en el pueblo acudían a la confesión, desde los grandes campesinos, los



verdaderos propietarios de la tierra, hasta la genta más sencilla y humilde. Todos se arrodillaban en el confesionario, los terratenientes al igual que sus criadas y criados. Delante de Dios y del sacerdote, en ese momento de humillación de la persona, las diferencias sociales no existían<sup>6</sup>. Por este motivo no nos debe llamar la atención esa respuesta generosa a la invitación del sacerdote de ir al seminario, a pesar de las dificultades económicas que eso suponía para sus padres, dado que tenían que pagar por la formación en el seminario, además del sacrificio de no contar ya en la casa con los dos hermanos que se habían marchado para servir a Dios.

### B. Un mundo en conflicto

Sin embargo, los pequeños Ratzinger no crecen aislados de la realidad política y social de su país. En 1939, cuando Joseph entra el seminario, su país comenzará una guerra mundial que marcará el rumbo de la historia del siglo XX y dejará secuelas en la geografía y política mundial de las siguientes décadas. Es en este ambiente donde el pequeño irá forjando ya desde esa edad el amor por la verdad. A causa del régimen del Tercer Reich, el seminario tuvo que cerrar en varias ocasiones, interrumpir los estudios o trasladar la sede del seminario temporalmente. Los estudiantes tendrían que volver a sus casas en repetidas ocasiones, adaptarse a la situación, buscar otros lugares donde continuar la propia formación o estudiar por su parte. Así pasaron los siguientes 6 ó 7 años, hasta el final de la guerra y del Tercer Reich. Lo que les presentaba el Estado todopoderoso como el ideal de una nación perfecta contrastaba con sus convicciones más profundas. La Iglesia hizo todo lo posible por dismantelar la falacia y la mentira del nacionalsocialismo.

“Ya entonces empecé a darme cuenta de que con la lucha en defensa de las instituciones desconocían en parte la realidad. Porque, en efecto, la sola

<sup>3</sup>Cf. J. RATZINGER, *Mi vida, autobiografía*, Ediciones Encuentro, Madrid 1977, 54.

<sup>4</sup>Cf. *Ibid.*

<sup>5</sup>E. GUERRIERO, *Benedict XVI, his life and thought*, Ignatius Press, San Francisco 2018, 39.

<sup>6</sup>Cf. J. RATZINGER, *Mi vida, autobiografía*, 56



garantía institucional no sirve para nada, si no existen las personas que la sostengan con sus propias convicciones personales”<sup>7</sup>.

Algunos profesores se habían entusiasmado con las nuevas ideas e intentaban imponerlas a todo costo; por otra parte, otros ancianos del pueblo se resistían a dejar sus convicciones más profundas. En su casa, su padre desde el inicio se opuso al nuevo régimen y sirvió de guía segura para sus hijos.

### C. El paso al seminario mayor

Llegando el final de la guerra, el joven Ratzinger fue llamado a prestar servicio a su patria y él mismo hará la experiencia que tuvieron que hacer la gran mayoría de jóvenes alemanes de su edad. Muchos años más tarde contará cómo en diciembre de 1944, cuando le llamaron al servicio militar, el comandante de la compañía les preguntó a los jóvenes reclutas qué querían ser en el futuro. Cuando Joseph respondió que quería ser sacerdote católico, el subteniente replicó: “entonces tiene usted que buscarse otra cosa. En la nueva Alemania ya no hay necesidad de curas”<sup>8</sup>. El joven Ratzinger sabía que esa “nueva Alemania estaba llegando a su fin y que después de las devastaciones tan enormes que aquella locura había traído al país, habría más que nunca necesidad de sacerdotes”<sup>9</sup>.

En otra ocasión cuenta cómo apenas cuando tenía 14 años, varias personas empezaban a contar historias de personas que comenzaban a desaparecer. Un día los nazis llegaron a recoger a uno de los primos hermanos de su padre, que había nacido con síndrome de Down, y al poco tiempo llegó la noticia de que había fallecido. A otra persona cercana a la familia que había caído en demencia cuando falleció su esposo se la llevaron y “murió” al poco tiempo. Esas falsedades del régimen nazi no podían dejar de tener una huella profunda en el joven seminarista.

“Mis años de *teenager* fueron arruinados por un régimen funesto que pensaba tener todas las respuestas; su influjo creció –filtrándose en las escuelas y los organismos civiles, así como en la política e incluso en la religión– antes de que pudiera percibirse claramente que era un monstruo. Declaró proscrito a Dios, y así se hizo ciego a todo lo bueno y verdadero. Muchos de los padres y abuelos de ustedes les habrán contado el horror de la destrucción que siguió después. Algunos de ellos, de hecho, vinieron a América precisamente para escapar de este terror”<sup>10</sup>.

Esta experiencia de la guerra, del totalitarismo del Tercer Reich, de la mentira sistemática como forma de gobierno que llevó a cuatro millones de sus compatriotas a dar sus vidas por la utopía del triunfo del Reich, dejó en el joven Joseph una huella que no se borrará. Poco después también conocería más de cerca las consecuencias de otro sistema totalitario, el comunismo y los estragos que causarían en naciones enteras y en gran parte del mundo. Ante esta experiencia de la mentira y del sufrimiento causado por la misma, en el corazón del joven seminarista se fue afianzando cada vez más el deseo de fundamentar su vida y la vida de sus hermanos los hombres en la roca sólida de la verdad.

<sup>7</sup>J. RATZINGER, *Mi vida, autobiografía*, 52.

<sup>8</sup>BENEDICTO XVI, *Encuentro con los seminaristas del Seminario Mayor Romano* (17 de febrero de 2007).

<sup>9</sup>Ibid.

<sup>10</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso en el Seminario de San José, Yonkers, Nueva York con ocasión del encuentro con los jóvenes y seminaristas* (19 de abril de 2008).



#### D. Sus inicios como profesor

Otro episodio que muestra cómo esa pasión por la verdad se fue forjando desde el inicio de su formación fue la presentación de su tesis doctoral para la habilitación como profesor de teología. En su biografía, Ratzinger lo presenta como uno de los episodios más difíciles de su vida, de hecho, él mismo lo llama “el drama de la libre docencia”<sup>11</sup>.

Su tesis era la puerta que abriría el paso a su futuro como maestro de teología. El joven aspirante a profesor siempre se había interesado por San Agustín, por lo que pareció natural que el tema fuera sobre Buenaventura, más concretamente el concepto de revelación. Sin embargo, su propuesta sobre el actuar histórico de Dios en el cual la verdad se revela gradualmente, siguiendo a Buenaventura, era novedosa y algo arriesgada en las posturas teológicas de aquel tiempo. Él era consciente de la oposición que esto engendraría. Comportaba un riesgo mayor en cuanto que sus padres habían dejado el pueblo donde vivían y donde habían establecido su amado hogar y se habían trasladado para vivir con él, contando en su nueva misión como profesor de teología. Sin embargo, por su fidelidad a la verdad y a su propuesta teológica, fue capaz de poner en juego todo su futuro académico y el proyecto de su vida por lo que él sentía que Dios le pedía.

El revisor de su proyecto de tesis la rechazó “porque no respondía a los criterios de rigor científico requeridos para las obras de aquel género”<sup>12</sup>. Para el aspirante a profesor fue como si le hubiese caído un rayo desde el cielo sereno. Sin la tesis para la habilitación no podría ser admitido a ser profesor y su futuro quedaba en entredicho; ¿debería renunciar a ser profesor? ¿qué haría con sus padres que habían dejado su casa para trasladarse allí con él? Sus proyectos para el futuro, todos orientados a la enseñanza de la teología, habían sido fallidos. Su tesis fue considerada como muy progresista, teniendo en cuenta que todavía quedaba la sombra



del modernismo en la teología de entonces y algunas de las propuestas de Ratzinger eran consideradas muy innovadoras. Fue entonces cuando revisando las correcciones que le había hecho el profesor se dio cuenta de que la última parte no tenía muchas modificaciones y decidió presentar nada más esa parte de la tesis que había preparado y que en sí misma tenía la materia suficiente. Esto le sirvió para pasar la habilitación y pudo comenzar a ejercer como profesor, pero quedó claro que él no podía renunciar a lo que él creía que era justo, fundado en el estudio y la tradición de la Iglesia y los padres apostólicos, en obediencia a la Iglesia.

Pienso que este es otro episodio donde el joven profesor va forjando su pasión por la verdad, a pesar del costo de poner todo su futuro en juego. Me viene a la mente aquí el ejemplo de otro gran teólogo del siglo XX, Henri De Lubac, que tuvo que sufrir la incompreensión y la sospecha por parte de la Iglesia. En su caso fue acusado formalmente de modernismo. Le quitaron la facultad de enseñar y sus libros fueron retirados de las escuelas y de los institutos de formación. A pesar de eso, De Lubac no perdió nunca su amor por la verdad y su fidelidad y veneración por la Iglesia<sup>13</sup>. Su Santidad Juan Pablo II lo creará Cardenal en 1983.

Como profesor, Ratzinger también menciona cómo le ayudó la lectura de la obra de John Henry

<sup>11</sup>J. RATZINGER, *Mi vida, autobiografía*, 119.

<sup>12</sup>J. RATZINGER, *Mi vida, autobiografía*, 124.

<sup>13</sup>H. DE LUBAC, *Meditaciones sobre la Iglesia*, Ediciones Encuentro, Madrid 1980, 81.



Newman respecto a la formación de la conciencia y la experiencia de su fidelidad a la verdad. Un profesor compañero suyo, Alfred Läßle, llegó a decir que en aquellos años en torno a 1946 no era un estudio más, sino que era su pasión. “La doctrina de Newman sobre la conciencia se convirtió entonces para nosotros en el fundamento de aquel personalismo teológico, que nos atrajo a todos con su encanto”<sup>14</sup>. Su coherencia con la verdad llevó a Newman a grandes sufrimientos y persecuciones en todo el proceso hacia su conversión del protestantismo al catolicismo<sup>15</sup>. En este proceso, en la búsqueda de la verdad que le llevó a la fe católica, tuvo que dejar sus amistades, su cultura tradicional protestante y todo un sistema de vida.

#### E. “*Cooperatores veritatis*”

Toda esta experiencia personal en el seminario y después en sus años de profesor quedarán plasmadas en la elección de su escudo cuando es llamado a ser arzobispo de Munich. En el mismo, la leyenda *Cooperatores veritatis*, tomado de la Tercera Carta de San Juan: “por eso debemos acoger a tales personas, para hacernos colaboradores en la obra de la Verdad” (3Jn 1,8), expresa el rumbo que quiso dar a su ministerio episcopal y luego pontificio.

Esto quedó aún más de manifiesto cuando en la homilía ante los cardenales electores el 18 de abril de 2005, en la Misa *Pro eligendo Summo Pontifici*, comentará cómo los últimos decenios de la vida del mundo y de la Iglesia se han visto marcados por un relativismo galopante que es en el fondo una falta de verdad, confundida entre un gran número de vientos de doctrina. Mencionaba que el pensamiento de los hombres de ese tiempo y el de muchos cristianos había sido zarandeado por las olas del marxismo, del liberalismo, del colectivismo, del individualismo, del misticismo religioso y del agnosticismo.

“A quien tiene una fe clara, según el Credo de

la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse ‘llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina’, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo el propio yo y sus antojos”<sup>16</sup>.

Para el Cardenal Ratzinger, hablando al resto de los cardenales que se disponían a elegir al próximo Papa, uno de los grandes retos para la Iglesia de entonces era hacer frente a ese relativismo reinante y que amenazaba con infiltrarse también en algunos sectores de la Iglesia. Es providencial cómo los cardenales entendieron también, a la luz del Espíritu Santo, que el hombre para guiar a la Iglesia en los próximos años era el mismo que les estaba hablando.

En su homilía continuaba explicando que, frente a ese relativismo, como cristianos tenemos la medida del Hijo de Dios, el Hombre verdadero. No es madura una fe que sigue las olas de la moda y la última novedad; adulta y madura es una fe profundamente arraigada en la amistad con Cristo. Cristo como Dios no es solamente amor. En Él coinciden la verdad y la caridad. En la medida en que nos acercamos a Cristo, también en nuestra vida, la verdad y la caridad



<sup>14</sup>J. RATZINGER, *Discurso con motivo del centenario de la muerte del cardenal John Henry Newman*, Roma 28 de abril de 1990.

<sup>15</sup>Cf. F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, «John Henry Newman, pensamiento y corazón en búsqueda de la verdad en Corintios XIII», *Revista de teología y pastoral de la caridad* n. 126 (2008), 395.

<sup>16</sup>J. RATZINGER, *Homilía en la Misa «Pro eligendo Pontifice»* (18 de abril de 2005).



## DIMENSIÓN HUMANA

se funden. La caridad sin la verdad sería ciega; la verdad sin la caridad sería como címbalo que retiñe. Algo que en la misma homilía mencionaría de paso, lo haría después el título de una de sus encíclicas, *Caritas in veritate*: “El amor -‘caritas’- es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz. Es una fuerza que tiene su origen en Dios, Amor eterno y Verdad absoluta”<sup>17</sup>.

De ahí que nuestra misión en el fondo sea ser cooperadores de la verdad, *cooperatores veritatis*. Esta misma idea la repetirá constantemente durante su Pontificado; años después, ya casi al final del mismo, volverá al mismo tema al publicar su mensaje para la jornada mundial de la paz. No se puede construir un mundo en la justicia y la paz si falta la educación en la verdad y la libertad. Para ejercer su libertad, el hombre debe superar por tanto el horizonte del relativismo y conocer la verdad sobre sí mismo, sobre el bien y el mal.

“Hoy en día, un insidioso obstáculo en la educación es la masiva presencia en nuestra sociedad y cultura de ese relativismo que, no reconociendo nada como definitivo, deja como último criterio solamente el propio yo y sus deseos. Con este horizonte relativista, por lo tanto, una educación real no es posible sin la luz de la verdad...”<sup>18</sup>.



La experiencia del joven seminarista y de sus primeros años de formación le marcarán todo su ministerio y toda su vida. Los cardenales, al elegirle como Pastor supremo, harán que este *motto* principal de su magisterio quede como un legado para toda la Iglesia.

### BUSCAR LA VERDAD DE DIOS Y CENTRAR TODA LA VIDA EN ÉL

Para el Papa Benedicto, en su pasión por la verdad, la formación del seminarista, que será un hombre consagrado a Dios, otro Cristo en la tierra, la prioridad tiene que ser centrar toda su vida en la Verdad que es Él mismo, hacer la experiencia profunda del Dios que se hace presente en la vida, la sostiene y la guía.

#### A. Fundamentar toda la vida en Dios como verdad última

Como el Papa les explicaba a los seminaristas del centro de Italia<sup>19</sup>, hoy vivimos en un contexto en el que la cultura quiere mostrarnos una humanidad autosuficiente, capaz de llevar a cabo sus proyectos por sí sola y, por lo tanto, la presencia de Dios no es necesaria. Una cultura en que la figura de Dios es excluida de sus opciones y decisiones. Un ambiente permeado por el racionalismo cerrado en sí mismo, autorreferencial, en el que sólo lo comprobable por las ciencias exactas es creíble. Todo lo demás resulta subjetivo, la experiencia de Dios es considerada no esencial. Es una experiencia a la que se enfrentan con frecuencia los formadores de los seminarios al recibir a los jóvenes que han crecido en ese contexto. En un ambiente cultural en el que la visión sobrenatural y la fe tienen cada vez menos peso, los jóvenes que se acercan al seminario buscan con facilidad poner sus seguridades en el éxito individual, en su realización personal, en la aprobación de los demás, de las redes sociales, en los triunfos considerados desde un punto de vista muy humano.

<sup>17</sup>BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), n. 1.

<sup>18</sup>BENEDICTO XVI, *Mensaje para Jornada mundial de la paz* (1 de enero de 2012).

<sup>19</sup>Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a un grupo de seminaristas italianos de los seminarios regionales de las regiones Las Marcas, Apulia y Abruzos-Molise* (29 de noviembre de 2008).



Cada vez es más difícil creer, acoger la Verdad que es Cristo, consagrar la propia vida al Evangelio. A pesar de eso, este hombre que se esfuerza por ser autosuficiente y por no depender de nadie más que de sí mismo, se muestra con frecuencia desorientado y preocupado por su futuro, en busca de certezas y deseoso de puntos de referencia seguros. El hombre de hoy, como el de todos los tiempos, tiene necesidad de Dios, incluso sin darse cuenta.

Dios es la verdad última a la que toda razón tiende naturalmente, impulsada por el deseo de recorrer a fondo el camino que se le ha asignado. Dios no es una palabra vacía ni una hipótesis abstracta; al contrario, es el fundamento sobre el que se ha de construir la propia vida. Vivir en el mundo *veluti si Deus daretur* conlleva la aceptación de la responsabilidad que impulsa a investigar todos los caminos con tal de acercarse lo más posible a él, que es el fin hacia el cual tiende todo<sup>20</sup>.

Dios como verdad última es la única roca cierta sobre la que se puede construir la propia identidad. Si esto es verdad para cualquier persona, mucho más para los jóvenes en formación. El seminarista sabe que esta verdad última tiene un rostro, el Hijo de Dios que se hizo hombre, y por lo tanto conocerlo a él es conocer la verdad plena, gracias a la cual se encuentra la libertad: "Conoceréis la verdad y la



verdad os hará libres" (*Jn 8,32*).

El Papa cuenta su propia experiencia cuando fue nombrado arzobispo de Munich y Frisinga en 1977, en una situación de crisis<sup>21</sup>. El número de vocaciones se había reducido notablemente. Pronto entendió que uno de sus objetivos principales sería la construcción de un seminario y poner los fundamentos sólidos en la formación de los futuros sacerdotes de la diócesis. Hasta ese momento el seminario era una casa prestada por un noble en el siglo XV. En 1981, el entonces arzobispo Ratzinger tuvo la alegría de colocar la primera piedra del nuevo edificio y puso estas palabras en esa piedra: "Como piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo" (*1Pe 2,5*).

Para el Cardenal, la síntesis de lo que debería ser un seminarista es una morada viviente de Dios que crece y se desarrolla en este mundo. Hombres nuevos que no han nacido ni de la carne ni de la sangre, sino por obra del Espíritu Santo. La experiencia de Cristo, la escucha del Espíritu Santo, la verdad de Dios son la roca firme sobre la cual construir la propia vocación sacerdotal<sup>22</sup>. La casa construida sobre el fundamento del Espíritu Santo, sobre Dios, es el único verdadero edificio que dura más que la construcción exterior de los ladrillos, lo que constituye el corazón de la formación en el seminario.

Esta misma idea es la que les dice a los seminaristas en Yonkers algunos años después, ya como Supremo Pontífice: "¿Han notado ustedes que, con frecuencia, se reivindica la libertad sin hacer jamás referencia a la verdad de la persona humana? Hay quien afirma hoy que el respeto a la libertad del individuo hace que sea erróneo buscar la verdad, incluida la verdad sobre lo que es el bien. En algunos ambientes, hablar de la verdad se considera como una fuente de discusiones o de divisiones y, por tanto, es mejor relegar este tema al ámbito privado. En lugar de la

<sup>20</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso en la visita a la Pontificia Universidad Lateranense* (21 de octubre de 2006).

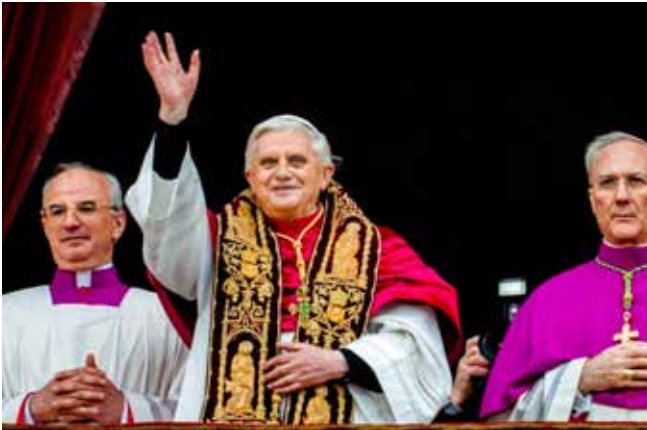
<sup>21</sup>Cf. J. RATZINGER, *Discurso con motivo de la celebración del 400 aniversario del Seminario de Würzburg*, mayo de 1989, en ID., *Opera Omnia*, XII, librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 476.

<sup>22</sup>Cf. J. RATZINGER, *Discurso con motivo de la celebración del 400 aniversario del Seminario de Würzburg*, 477.





## DIMENSIÓN HUMANA



verdad –o mejor, de su ausencia– se ha difundido la idea de que, dando un valor indiscriminado a todo, se asegura la libertad y se libera la conciencia. A esto llamamos relativismo. Pero, ¿qué objeto tiene una «libertad» que, ignorando la verdad, persigue lo que es falso o injusto? ¿A cuántos jóvenes se les ha tendido una mano que, en nombre de la libertad o de una experiencia, los ha llevado al consumo habitual de estupefacientes, a la confusión moral o intelectual, a la violencia, a la pérdida del respeto por sí mismos, a la desesperación incluso y, de este modo, trágicamente, al suicidio? Queridos amigos, la verdad no es una imposición. Tampoco es un mero conjunto de reglas. Es el descubrimiento de Alguien que jamás nos traiciona; de Alguien del que siempre podemos fiarnos. Buscando la verdad llegamos a vivir basados en la fe porque, en definitiva, la verdad es una persona: Jesucristo<sup>23</sup>.

Como dice el Papa a los seminaristas, parece que en el contexto actual hablar de la verdad de la persona humana, incluso de la verdad sobre lo que está bien o lo que está mal, implica una falta de tolerancia, de respeto a la libertad de la otra persona. Y, sin embargo, nada más lejos de la realidad. Sin la referencia a la verdad falta el mismo fundamento de la persona. Por eso para el seminarista la roca firme sobre la

cual edificar su llamado será el descubrimiento de Alguien que jamás nos traiciona, la Verdad que es el fundamento de todas las verdades, especialmente en el seguimiento de la propia vocación. Esa verdad sobre la que el seminarista debe edificar el edificio de su vida es Jesucristo, frente al relativismo que solamente lleva a una mayor confusión, a una libertad falsa, ese Alguien del que siempre podemos fiarnos, que debe convertirse en roca firme de toda nuestra vida. “Sé que aquí se busca la verdad y de este modo, en última instancia, se busca a Cristo, porque él es la Verdad en persona”<sup>24</sup>.

B. Abandonarse” en la verdad misma de la palabra del Dios viviente

Profundizando en esta misma idea del Papa Benedicto sobre fundar toda la vida sobre la Verdad que es Cristo, él insistirá en que la formación sacerdotal está fundamentada en el misterio de Dios, sin olvidar que es al mismo tiempo un misterio de fe. Solamente desde la fe podemos “tocar” al Dios viviente. Cuando nos abandonamos a Él, una especie de arroyo oculto de vida divina nos invade y nos llena, pues la fe es un encuentro con el misterio de Dios<sup>25</sup>. Creer quiere decir “abandonarse” en la verdad misma de la palabra del Dios viviente, sabiendo y reconociendo humildemente que sus planes son insondables y fuera del alcance de nuestra razón y nuestra lógica humana. Esta fe no puede ser para el seminarista algo que se quita y se pone, sino el hábito que nos permite entablar una relación directa con el Dios vivo. Una fe que permea las actitudes, los pensamientos, las acciones e intenciones, como una segunda naturaleza<sup>26</sup>.

En la XLVIII Jornada Mundial de oración por las vocaciones, el Papa recordaba acerca del llamado de Dios a seguirle que es una invitación personal a confiar en Él, a fiarse, dejando a un lado las seguridades personales: “La propuesta que Jesús

<sup>23</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso en el Seminario de San José, Yonkers, Nueva York con ocasión del encuentro con los jóvenes y seminaristas* (19 de abril de 2008).

<sup>24</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso en la visita a la Pontificia Universidad Lateranense* (21 de octubre de 2006).

<sup>25</sup>Cf. JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptoris Mater* (25 de marzo de 1987), n. 17.

<sup>26</sup>Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con los religiosos, las religiosas, los seminaristas y los representantes de los movimientos eclesiales de Czestochowa, Polonia* (26 de mayo de 2006).



hace a quienes dice '¡Sígueme!' es ardua y exultante: los invita a entrar en su amistad, a escuchar de cerca su Palabra y a vivir con Él; les enseña la entrega total a Dios y a la difusión de su Reino según la ley del Evangelio: 'Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero si muere, da mucho fruto' (Jn 12,24); los invita a salir de la propia voluntad cerrada en sí misma, de su idea de autorrealización, para sumergirse en otra voluntad, la de Dios, y dejarse guiar por ella; les hace vivir una fraternidad, que nace de esta disponibilidad total a Dios (cf. Mt 12, 49-50), y que llega a ser el rasgo distintivo de la comunidad de Jesús: 'La señal por la que conocerán que sois discípulos míos, será que os amáis unos a otros'" (Jn 13, 35)"<sup>27</sup>.

Una gran tentación para el seminarista puede ser el pretender llegar a poseer y a comprender la verdad de Dios, el no aceptar la limitación de la propia razón, el querer explicarse todo desde la razón, sin abrirse a Cristo, el no abrirse al Dios de las sorpresas cuyo pensamiento simplemente supera infinitamente a nuestros razonamientos humanos.

Este es un tema central en las reflexiones del Papa: la vocación, el seguimiento de Cristo; es una invitación a la fe, a entrar en el misterio. Como toda la vida de la Iglesia, como la Iglesia misma, no se puede entender sin entrar en esa dimensión misteriosa. Nuestra razón humana nunca podrá abarcar el misterio de Dios, la verdad de Dios. Hay tantos elementos que escapan a la lógica humana, pues la lógica de Dios va mucho más allá de nuestra pobre razón humana. En la Universidad Gregoriana, el Papa Benedicto les recordaba a los profesores y a los seminaristas: "No basta conocer a Dios para poder encontrarlo realmente; también hay que amarlo. El conocimiento se debe transformar en amor. El estudio de la teología, del derecho canónico y de la historia de la Iglesia no es solo conocimiento de las proposiciones de la fe en su formulación histórica y en su aplicación práctica; también es siempre inteligencia de las



mismas en la fe, en la esperanza y en la caridad. Sólo el Espíritu escruta las profundidades de Dios (cf. 1Co 2,10); por tanto, sólo escuchando al Espíritu se puede escrutar la profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios (cf. Rm 11, 33). Al Espíritu se le escucha en la oración, cuando el corazón se abre a la contemplación del misterio de Dios, que se nos reveló en el Hijo Jesucristo, imagen del Dios invisible (cf. Col 1,15), constituido Cabeza de la Iglesia y Señor de todas las cosas (cf. Ef 1,10; Col 1,18)"<sup>28</sup>.

Sólo a la luz del Espíritu Santo el seminarista irá internándose cada vez más en el misterio de Dios y del propio llamado y formará un hábito de escucha, de atención a la acción de Dios en su vida, a leer toda su vida y su historia a la luz de un Dios que le ama y que le ha llamado a ser su testigo entre los hombres.

### C. Poned vuestros ojos en Él

A los seminaristas en Madrid en 2011 les invitaba a reflexionar: "¿Cómo vivir estos años de preparación, de formación en el seminario? Ante todo, deben ser años de silencio interior, de permanente oración, de constante estudio y de inserción paulatina en las acciones y estructuras pastorales de la Iglesia.

Como seminaristas, estáis en camino hacia una meta santa: ser prolongadores de la misión que Cristo

<sup>27</sup>BENEDICTO XVI, *Mensaje en la XLVIII Jornada Mundial de oración por las vocaciones* (15 de mayo de 2011).

<sup>28</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso durante su visita a la Pontificia Universidad Gregoriana* (3 de noviembre de 2006).

<sup>29</sup>BENEDICTO XVI, *Homilía en la Catedral de la Almudena con ocasión de una Santa Misa con los seminaristas* (20 de agosto de 2011).



recibió del Padre. Llamados por Él, habéis seguido su voz y atraídos por su mirada amorosa avanzáis hacia el ministerio sagrado. Poned vuestros ojos en Él, que por su encarnación es el revelador supremo de Dios al mundo y por su resurrección es el cumplidor fiel de su promesa. Dadle gracias por esta muestra de predilección que tiene con cada uno de vosotros”<sup>29</sup>.

Ante todo, el seminarista está llamado a configurar toda su vida con la de Cristo, aprendiendo de Él, contemplándole en el silencio y la oración. Configurarse con Él es la tarea de toda la vida. Comienza con el bautismo, continúa con los años de juventud y el ingreso en el seminario y sigue con la ordenación sacerdotal y el ministerio. Poner los ojos en Él, en ese Buen Pastor que da la vida por las ovejas. Para imitar en esto a Cristo, el corazón tiene que ir madurando, estando a disposición del Maestro. Meditar a fondo en el misterio de Cristo, viviendo los años de formación con una profunda alegría, humildad, claridad mental y una fidelidad radical al evangelio.

En este caso, en Madrid, el Papa invitaba a los seminaristas a llevar a la práctica esa verdad fundamental de Cristo. Fijar los ojos en Cristo e imitarle no se puede reducir a una actitud intelectual, sino a una identificación que lleva al servicio de los demás, a imitarle en su caridad hasta el extremo con todos, sin rehuir a los alejados y pecadores, de forma que con la ayuda real que reciban se conviertan y vuelvan al buen camino. Sólo así, al experimentar en los seminaristas una vida hondamente enraizada en Cristo, las almas percibirán esa novedad de vida y se sentirán atraídos con fuerza a quienes de veras buscan a Dios, la verdad y la justicia.

A los seminaristas alemanes, en vísperas de la Jornada Mundial de la Juventud en Colonia, les decía: “El seminario es un tiempo de camino, de búsqueda, pero sobre todo de descubrimiento de Cristo. En efecto, sólo si hace una experiencia personal de

Cristo, el joven puede comprender en verdad su voluntad y por lo tanto su vocación. Cuanto más conoces a Jesús, más te atrae su misterio; cuanto más lo encuentras, más fuerte es el deseo de buscarlo. Es un movimiento del espíritu que dura toda la vida, y que en el seminario pasa, como una estación llena de promesas, su ‘primavera’”<sup>30</sup>.

#### D. Adquirir la medida de la plenitud en Cristo

En esta búsqueda de la verdad de Dios, el Papa invita a adquirir la medida de la plenitud en Cristo. Como él mismo dijo en la homilía en el solemne inicio del ministerio petrino como obispo de Roma sobre el miedo a renunciar a algo precioso en nuestra vida si dejamos entrar a Cristo, a renunciar a la propia libertad y a encontrarnos en la angustia. Y, sin embargo, en esa ocasión, él mismo repetía: “¡No! quien deja entrar a Cristo no pierde nada, nada –absolutamente nada– de lo que hace la vida libre, bella y grande. ¡No! Sólo con esta amistad se abren las puertas de la vida. Sólo con esta amistad se abren realmente las grandes potencialidades de la condición humana”<sup>31</sup>.

Solamente cuando abrimos las puertas a Cristo, a su verdad en nuestra vida, ensanchamos nuestro corazón y experimentamos la plenitud de Cristo.



<sup>30</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso en la Iglesia de San Pantaleón de Colonia con ocasión del encuentro con los seminaristas* (19 de agosto de 2005).

<sup>31</sup>BENEDICTO XVI, *Homilía en la Santa Misa de imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del obispo de Roma* (24 de abril de 2005).

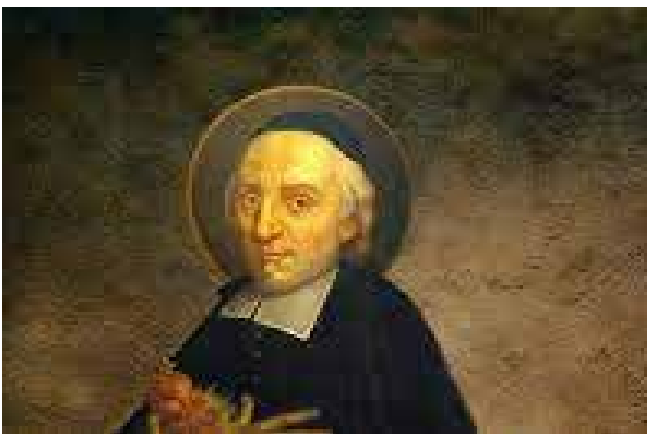
<sup>32</sup>Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso al Pontificio Colegio Etiópe en el Vaticano* (29 de enero de 2011).



A los seminaristas del Colegio Etíope en el Vaticano les recordaba que Cristo no suprime las cualidades características de la persona, al contrario, las eleva, las ennoblece y, haciéndolas suyas, las llama a servir a su ministerio y su obra<sup>32</sup>. La riqueza personal, su cultura, su historia, sus cualidades y defectos, todo ello forma parte de ese plan de Dios para cada persona que está llamada a encontrar en Cristo su plenitud. Como tantas paradojas en el evangelio que están llamadas a ser vividas por todos los cristianos, de manera especial los futuros sacerdotes están invitados a perderse para llegar a transformarse en Cristo, con toda la belleza de las cualidades personales revestidas y ennoblecidas por el amor de Dios.

Para el Papa Benedicto, el Hijo de Dios es el hombre verdadero, la medida del verdadero humanismo<sup>33</sup>. En Él encontramos nuestra plenitud. Cristo es el que nos enseña lo que es bueno y nos da el criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre el engaño y la verdad. En Cristo está la verdad, en Él está la medida, la guía para nuestras vidas y el camino a seguir.

E. Una relación personal con Cristo, camino, verdad y vida



Además de encontrar en Cristo la guía, la plenitud, el ideal al que debe tender toda la vida del seminarista, el Papa Benedicto recuerda con frecuencia a los aspirantes al sacerdocio que esto se logrará estableciendo una relación personal con Él. A los seminaristas de las regiones de Las Marcas, Apulia y Abruzos-Molise les decía que "los años de seminario tienen un valor enorme como tiempo destinado a la formación y al discernimiento. Durante esos años, el primer lugar lo debe tener la búsqueda constante de una relación personal con Jesús, una experiencia íntima de su amor, que se adquiere sobre todo a través de la oración y el contacto con las Sagradas Escrituras, leídas, interpretadas y meditadas en la fe de la comunidad eclesial"<sup>34</sup>.

Nada puede sustituir esa relación personal en la intimidad del corazón. Es Cristo mismo el único que puede cambiar el corazón humano y renovarnos interiormente.

Todo seminarista está llamado a hacer la experiencia de San Pablo al encontrarse con Jesús: "lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo" (Fil 3, 7-9).

En la Audiencia general del 19 de agosto de 2009, reflexionando sobre el ejemplo de San Juan Eudes, que quiso concentrar sus esfuerzos apostólicos en la formación del clero diocesano respondiendo a la urgente necesidad de la formación de sacerdotes según las directrices del Concilio de Trento, el Papa Benedicto comparaba los años de formación al tiempo que los apóstoles estuvieron con Cristo: "el tiempo del seminario se debe ver como la actualización del momento en el que el Señor Jesús, después de llamar a los Apóstoles y antes de enviarlos a predicar, les pide que estén con él (cf. Mc 3, 14)"<sup>35</sup>. El período del seminario se convierte por tanto en

<sup>33</sup>Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Santa Misa de imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del obispo de Roma* (24 de abril de 2005).

<sup>34</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso a un grupo de seminaristas italianos de los seminarios regionales de Las Marcas, Apulia y Abruzos-Molise* (29 de noviembre de 2008).

<sup>35</sup>BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (19 de agosto de 2009).



un tiempo privilegiado para estar con Cristo, pasar tiempo con Él, contemplarle, escucharle, convivir con Él. Es a través de esta convivencia con Él en los ratos de oración, en la lectura de las Sagradas Escrituras, en la adoración, en las celebraciones litúrgicas, donde se aprende lo que Cristo lleva en el corazón y el joven seminarista se va identificando con Aquél que es camino, verdad y vida.

A los seminaristas del Seminario Romano, el Papa Benedicto les hablaba de la necesidad de permanecer en el amor de Dios y les decía en 2010, insistiendo en este punto: "

El Señor dice: 'No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer'. Ya no siervos, que obedecen al mandamiento, sino amigos que conocen, que están unidos en la misma voluntad, en el mismo amor. La novedad, por lo tanto, es que Dios se ha dado a conocer, que Dios se ha mostrado, que Dios ya no es el Dios ignoto, buscado pero no encontrado o sólo adivinado de lejos. Dios se ha dejado ver: en el rostro de Cristo vemos a Dios, Dios se ha hecho 'conocido', y así nos ha hecho amigos"<sup>36</sup>.

En esa convivencia diaria con Él, en ese pasar el tiempo juntos, no sólo Cristo les va revelando quién es, sino que el seminarista se va dejando conocer por el Maestro, sin miedo a presentarse tal cual es, sin las

multitudes, sin los filtros, sin las máscaras. Con cuánta frecuencia encontramos en los evangelios que Cristo sabía lo que pensaban, conocía lo que tenían en su mente y en el corazón, ya se tratase de sus enemigos, los fariseos o de sus discípulos. En la vida diaria del seminarista el joven aprende a presentarse a Cristo con sencillez, con transparencia, y así irá haciendo la verdadera experiencia de Cristo como pastor, como padre y hermano que le guía y le acompaña en su vida. El futuro sacerdote sabe que solamente en esa relación verdadera, sincera, existencial con Cristo se podrá constituir sobre un fundamento sólido su vida y su misión.

#### HACER LA VERDAD SOBRE SÍ MISMO

Además de que el seminarista llegue a fundar toda su vida espiritual sobre la roca de la verdad que es Dios, siguiendo el pensamiento del Papa alemán, la pasión por la verdad tiene que llevar al joven a que haga la verdad sobre sí mismo, de lo contrario estará construyendo sobre arena. Este conocimiento propio, acompañado por la ayuda de los formadores, le llevará a adquirir la madurez necesaria para llegar a ser sacerdote según el corazón de Cristo.

#### A. No os amoldéis al espíritu del mundo

Hacer la verdad para Benedicto XVI significa descubrir la Verdad que es Dios y también encontrarse consigo mismo, hacer la verdad sobre uno mismo para que toda la persona se vea transformada por el amor de Cristo y llegue a ser un hombre nuevo según el Evangelio.

A los alumnos del Seminario Romano les dirigió una *Lectio Divina* en 2012 explicando los primeros versículos del capítulo 12 de la Carta a los Romanos<sup>37</sup>: "En éstos, San Pablo exhorta a los cristianos de Roma de una manera que no sólo tiene una amonestación moral, sino que también quiere significar consuelo, atención al otro, ternura paterna y bondad. Y ¿a qué les exhorta?, a 'ofreced vuestros cuerpos' (*Rm* 12,1). La unidad indivisible entre alma y cuerpo, en el

<sup>36</sup>BENEDICTO XVI, *Lectio Divina a los seminaristas del Seminario Romano* (12 de febrero de 2010).

<sup>37</sup>BENEDICTO XVI, *Lectio Divina a los seminaristas del Seminario Romano* (15 de febrero de 2012).



cuerpo que somos nosotros mismos. Construir una sólida vida sobrenatural sobre la base de las virtudes humanas. Por eso le dice Jesús a la samaritana que adorarán al Señor en espíritu y en verdad. Adorar en espíritu y en verdad quiere decir realmente entrar a través del Espíritu Santo en el Cuerpo de Cristo, en la verdad del ser. Y así llegamos a ser verdad y nos transformamos en glorificación de Dios”.

“Encontramos la misma realidad también en el capítulo cuarto del Evangelio de san Juan, donde el Señor dice a la samaritana: En el futuro no se adorará en esa colina o en aquella otra, con estos u otros ritos; se adorará en espíritu y en verdad (Jn 4,21-23). Ciertamente, es espiritualización, salir de estos ritos carnales, pero este espíritu, esta verdad no es cualquier espíritu abstracto: el espíritu es el Espíritu Santo, y la verdad es Cristo. Adorar en espíritu y en verdad quiere decir realmente entrar a través del Espíritu Santo en el Cuerpo de Cristo, en la verdad del ser. Y así llegamos a ser verdad y nos transformamos en glorificación de Dios. Llegar a ser verdad en Cristo exige nuestra implicación total”<sup>38</sup>.

El Papa les invita a revestirse de Cristo, que es la verdad, siguiendo la reflexión de San Pablo, en toda la persona, no conformándonos al espíritu del mundo. La formación de la persona implica renunciar al mundo y habla especialmente de dos seducciones: la del tener y la del poder de los medios de comunicación social. El mundo, con su avidez de tener, no representa ya un instrumento para favorecer la vida del hombre, sino que se transforma en un poder que lo oprime. No nos sometamos a este poder, más bien utilicémoslo como medio; pero con la libertad de los hijos de Dios. Luego está el poder de los medios de comunicación que fácilmente nos llevan a un mundo falso, un mundo de apariencias que al final cuenta más que la realidad misma. Con qué facilidad esto lleva al hombre a no seguir la verdad de su ser, sino que quiere sobre todo aparentar, ser conforme a estas realidades. Como cristianos, no queremos la apariencia, sino la verdad, y esto nos da libertad, la verdadera libertad cristiana: el librarse de esta necesidad de agradar, de hablar como la masa



crea que debería ser, y tener la libertad de la verdad. El no conformismo del cristiano nos redime, nos restituye a la verdad.

Siguiendo con la reflexión que hace el Papa, San Pablo continúa exhortando a la comunidad de Roma a “transformaos por la renovación de vuestra mente” (Rm 12,2), a vivir en la verdad. Transformarnos a nosotros mismos, dejarnos transformar por el Señor en la forma de la imagen de Dios, transformarnos cada día de nuevo, a través de su realidad, en la verdad de nuestro ser. Y “renovación”; esta es la verdadera novedad: que no nos sometamos a las opiniones, a las apariencias, sino a la Gracia de Dios, a su revelación. Renovar la mente, la manera de razonar, de manera que toda la persona sea madura en su pensar, en sus sentimientos, en sus afectos, de modo que aparezca realmente en el hombre la imagen de Dios.

He querido comenzar este apartado con este discurso de Benedicto XVI, pues refleja su convicción de que en la formación del sacerdote toda la persona no es un espíritu desencarnado, sino que hacer la verdad tiene que llevar a integrar todas las dimensiones de su ser, la dimensión espiritual, la dimensión humana, los pensamientos y los actos. Solamente así el hombre se realiza como persona. San Juan lo expresaría así en su primera carta: “

Este es el mensaje que hemos oído de él y que os anunciamos: Dios es Luz, en él no hay tiniebla

<sup>38</sup>BENEDICTO XVI, *Lectio Divina a los seminaristas del Seminario Romano* (15 de febrero de 2012).



alguna. Si decimos que estamos en comunión con él y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos la verdad. Pero si caminamos en la luz, como él mismo está en la luz, estamos en comunión unos con otros” (1Jn 1,5-7).

Solamente a la luz de la verdad, el seminarista llega a realizar el proyecto de Dios sobre su persona. El hombre nuevo en Cristo que no se deja llevar por los criterios del mundo, “sino que obedece a la verdad de nuestro ser que habita profundamente en nosotros y que se nos da nuevamente en el Bautismo”<sup>39</sup>.

#### B. Verdad y libertad

“Fuisteis llamados a la libertad” (Gal 5,13). La libertad es el gran sueño de la humanidad de todos los tiempos. Ser libres, sentirnos libres, sin ser esclavos ni de nada ni de nadie. El Papa Benedicto, hablando de la libertad a los estudiantes del Seminario Romano<sup>40</sup>, les explicaba cómo Lutero estaba buscando esa libertad cuando llegó a la conclusión de que la regla monástica, la jerarquía y el magisterio eran un yugo de esclavitud del que era necesario librarse. Posteriormente, todo el periodo de la Ilustración está dominado por este deseo de libertad, y hasta el mismo marxismo se presentó como un camino hacia la libertad. Con qué facilidad, viviendo en una cultura imbuida de un falso concepto de libertad, el joven que se llega al seminario puede vivir con estos parámetros.

Y el Papa les invitaba a reflexionar ¿qué es la libertad? La absolutización del yo es la degradación del hombre. El libertinaje no es la libertad; hacer lo que yo quiero cuando y como quiero. Al contrario, seremos realmente libres si nos hacemos servidores de los demás. Me puedo aislar y comportarme como yo quiera, hacer mi propia verdad, cuyo punto de referencia es lo que yo pienso, lo que creo que me va a llevar a la felicidad. Es lo opuesto a la verdad de nuestro ser. Nuestra verdad es que ante todo somos creaturas, creaturas de Dios, y vivimos en relación

con Él; de lo contrario, caemos en la mentira y en ella, al final, nos destruimos.

Por esto, para el Papa Benedicto es fundamental, para que el seminarista pueda ver a Dios y orientarse hacia Él, conocerle, conocer Su voluntad, insertarse en Su voluntad, entrar cada vez más en el espacio de la verdad, de quién es él como creatura. Libertad y verdad para que comprenda quién es él en relación con los demás, con sus formadores, con sus compañeros en el seminario, con las almas. “Toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Ga 5,14).

C. El seminario, escuela de comunión para conocerse a sí mismo

Para el Papa Benedicto el seminario es el lugar apropiado para descubrir que no estamos aislados, que somos parte de la comunidad del presbiterado, de la Iglesia. En ese ambiente descubro mejor la verdad sobre quién soy yo mismo.

Así como Cristo llamó a los apóstoles, a los doce, a formar un grupo para fundamentar sobre ellos su Iglesia, así continúa llamando a jóvenes a seguirle.

“¿A qué se debe el seminario; qué significa este período?, me impresiona sobre todo cada vez más el modo en que san Marcos, en el tercer capítulo de su



<sup>39</sup>BENEDICTO XVI, *Lectio Divina* a los seminaristas del Seminario Romano (15 de febrero de 2012).

<sup>40</sup>Cf. BENEDICTO XVI, *Lectio Divina* a los seminaristas del Seminario Romano (20 de febrero de 2009).

<sup>41</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso en el Seminario de Friburgo de Brisgovia con ocasión del encuentro con los seminaristas* (24 de septiembre de 2011).



## DIMENSIÓN HUMANA

Evangelio, describe la constitución de la comunidad de los Apóstoles: ‘El Señor instituyó doce’” (Mc 3,14)<sup>41</sup>.

De esta manera, el seminario se convierte en el ambiente y el tiempo propicio para que los seminaristas pasen de ser un “yo” que sigue a Cristo a un “nosotros”. En este contexto, en el intercambio diario con los demás compañeros, con los formadores y con los profesores, el seminarista se va conociendo mejor a sí mismo, su identidad y su misión. En la comunión y las relaciones con los demás, el joven va forjando una personalidad estable, caracterizada por el equilibrio afectivo, el dominio de sí y va adquiriendo progresivamente una conciencia formada de acuerdo a la verdad, o sea, “que llegue a ser una persona responsable, capaz de tomar decisiones justas, dotada de juicio recto y de una percepción objetiva de las personas y de los acontecimientos”<sup>42</sup>. Esto le llevará también a adquirir la equilibrada autoestima, que le conduzca a la toma de conciencia de las propias cualidades para ponerlas al servicio de los demás.

En ese encuentro con los demás el seminarista también descubre la verdad de su historia propia, de su pasado, de su personalidad, y aprende a verla desde Dios, desde la fe. Es fundamental que



llegue a hacer la verdad de sí mismo en la apertura con los formadores y los directores espirituales, reflexionando sobre las experiencias vividas y sus experiencias apostólicas. Aprende a descubrir en sus compañeros a sus hermanos, con sus historias particulares, con sus cualidades y defectos, para pasar a un amor que le saque de sí mismo y le lleve a identificarse cada vez más con su llamado y su misión.

Según el Papa, el ejercitarse en ese apoyo mutuo es algo fundamental para el seminarista, aprender a acoger al otro en su diferencia y aprender que él tiene que soportarme a mí en mi diferencia. De esta manera, llegaremos a ser un “nosotros” que formará una comunión, bien sea en una parroquia, en la Iglesia local o en una comunidad religiosa. Al mismo tiempo, hay que aprender a mirar más allá del nosotros concreto y limitado de mi grupo de compañeros, de mi lugar de origen, de mi parroquia, para abrirse a la realidad del Cuerpo Místico de la Iglesia de la que somos parte y que constituye la verdad de quienes somos, la comunidad entera de los fieles, de hoy y de todos los tiempos.

“El ‘nosotros’ es la comunidad entera de los fieles, de hoy, de todos los lugares y todos los tiempos... Nosotros somos Iglesia: ¡Seámoslo! Seámoslo precisamente en el abrirnos, en el ir más allá de nosotros mismos y en serlo junto a los otros”<sup>43</sup>.

El interés por las otras iglesias, por la situación de los cristianos de otras regiones, de los cristianos perseguidos, de las dificultades y los retos de la Iglesia, ayudan al joven a sentirse parte de una realidad que trasciende las fronteras de la propia cultura y le abren a un horizonte mucho más amplio que es la Iglesia.

D. Actitud de humildad, de escucha, de respuesta al llamado de Dios

<sup>42</sup>CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 94.

<sup>43</sup>BENEDICTO XVI, Discurso en el Seminario de Friburgo de Brisgovia con ocasión del encuentro con los seminaristas (24 de septiembre de 2011).





En su visita al Seminario de San José en Yonkers, en Nueva York, el Papa Benedicto pone el ejemplo de los santos cuyas imágenes presidían la sala donde estaba dándoles el discurso y les decía cómo la vocación a ser sacerdote es ante todo una respuesta al llamado de Dios, es Él el que tiene la iniciativa, el que llama<sup>44</sup>. Si el seminarista quiere vivir en la verdad, lo primero es escuchar en el fondo de su corazón la invitación de Cristo a seguirle. Esta invitación a escuchar el llamado de Dios se fundamenta en la humildad, algo que el Cardenal Ratzinger fue capaz de reflejar en su propia vida. Al mismo tiempo que es un teólogo profundamente sabio, es una persona profundamente humilde. Jesús Bastante, en su libro *Benedicto XVI, el nuevo Papa*, se referirá a él como “un cerebro privilegiado de nuestro tiempo”<sup>45</sup>. El día de su elección, al dirigirse al pueblo de Dios, les dirá: “Después del gran papa Juan Pablo II, los señores cardenales me han elegido a mí, un simple y humilde trabajador de la viña del Señor. Me consuela que el Señor sepa trabajar con instrumentos insuficientes, y me confío a vuestras oraciones”<sup>46</sup>.

Esa es la experiencia propia del Papa Benedicto y es la misma experiencia que quiere para todos los sacerdotes. Sólo así el hombre puede llegar a la verdad, desde la humildad y el reconocimiento de

las propias limitaciones. Por eso, el mismo día de la elección y ante las preguntas incesantes de los periodistas de todo el mundo sobre su plan para el pontificado, diría con sencillez en su primera homilía como Papa: “mi verdadero programa de gobierno es no hacer mi voluntad, no seguir mis propias ideas, sino de ponerme, junto con toda la Iglesia, a la escucha de la palabra y de la voluntad del Señor y dejarme conducir por Él, de tal modo que sea él mismo quien conduzca a la Iglesia en esta hora de nuestra historia”<sup>47</sup>.

Esta actitud de humildad frente a la verdad también será algo que refleja continuamente en sus discursos y conversaciones con los seminaristas. Algo esencial para el aspirante a las órdenes sagradas. Esta humildad le permitirá al seminarista reconocerse a sí mismo como alguien llamado y, por lo tanto, en actitud permanente de escucha y de respuesta a la iniciativa divina.

El camino de la vocación, como recordaba el Papa Benedicto en el mensaje para la Jornada mundial de oración por las vocaciones en 2009, es ante todo un don divino que se sitúa en el amplio proyecto de amor y salvación que Dios tiene para cada hombre y para la humanidad entera. Es el amor de Dios el que llama a unos hombres a llevar adelante la misión de difundir su mensaje por todo el mundo. Dios sigue llamando. Esa iniciativa del amor divino está en el corazón de toda vocación, y requiere una actitud de humildad, de escucha del Espíritu Santo. La vocación no nace de un deseo personal de realización personal ni de ayudar a los demás. Nace del amor de Dios.

“¿Quién puede considerarse digno de acceder al ministerio sacerdotal? ¿Quién puede abrazar la vida consagrada contando sólo con sus fuerzas humanas? Una vez más conviene recordar que la respuesta del hombre a la llamada divina, cuando se tiene conciencia de que es Dios quien toma la iniciativa

<sup>44</sup>Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en el Seminario de San José, Yonkers, New York, con ocasión del encuentro con los jóvenes y seminaristas* (19 de abril de 2008).

<sup>45</sup>J. BASTANTE, *Benedicto XVI, el nuevo Papa, La esfera de los libros*, Madrid 2005, 103.

<sup>46</sup>J. BASTANTE, *Benedicto XVI, el nuevo Papa*, 28.

<sup>47</sup>BENEDICTO XVI, *Homilía en la Santa Misa de imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del obispo de Roma* (24 de abril de 2005).



y a Él le corresponde llevar a término su proyecto de salvación, nunca se parece al cálculo miedoso del siervo perezoso que por temor esconde el talento recibido en la tierra (cf. Mt 25,14-30), sino que se manifiesta en una rápida adhesión a la invitación del Señor, como hizo Pedro, que no dudó en echar nuevamente las redes pese a haber estado toda la noche faenando sin pescar nada, confiando en su palabra (cf. Lc 5,5)<sup>48</sup>.

Solamente se es capaz de responder al llamado poniendo la confianza en Dios, de quien brota todo don, desde el reconocimiento con humildad de la propia incapacidad con las fuerzas humanas para corresponder a la grandeza del ministerio sacerdotal. Una invitación que implica abandonarlo todo gustosamente para abrazar el plan de Dios con la confianza puesta en Él, que ha dado la vida por nosotros.

#### E. Dejarse plasmar

En ese mismo discurso que hemos mencionado antes en la ceremonia del aniversario del seminario en Würzburg<sup>49</sup>, el Cardenal Ratzinger invitaba a los seminaristas a dejarse plasmar, dejarse podar para poder madurar. Ser contruidos, en pasivo. Ser purificados para poder llegar a ser verdaderos sacerdotes.

Utilizando la imagen de las piedras vivas que forman parte del edificio del seminario, el Cardenal comentaba que cada uno de los seminaristas debe tomar sobre sí el destino de la piedra de una construcción: se tiene que dejar plasmar, adaptarse al puesto en el cual resulte necesario, se debe dejar unir al conjunto, de manera que no puede simplemente ir donde quiere. Este proceso de purificación es sumamente necesario para el joven seminarista. "Ser contruidos" en un sentido pasivo, dejarse formar, podar. Sin esto, el tiempo del seminario sería un tiempo sin frutos. Sólo el dolor de



la purificación sana. Si falta esta purificación, es fácil que surjan descontentos, insatisfacciones, personas autorreferenciales, encerradas en sí mismas.

Es en este proceso de purificación donde el joven va encontrando la verdad sobre sí mismo, donde van cayendo las apariencias, los elementos superfluos de la propia personalidad, donde se va purificando la vocación como el oro en el crisol, donde van desapareciendo las impurezas hasta llegar a ser un discípulo de Cristo. Dejarse plasmar quiere decir prestarse a la acción del Espíritu Santo, de los formadores, de los directores espirituales. En este sentido, el joven seminarista sabe que es el Espíritu Santo el protagonista de la formación y gran parte de su tarea será dejar que Él haga su obra, dejar que el gran escultor vaya esculpiendo en la piedra bruta la imagen del sacerdote, la imagen de Cristo. Esto requiere una gran docilidad y apertura: "extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras" (Jn 21,18).

#### F. Pasión por la verdad<sup>50</sup>

Educarse a la verdad, una verdad que con frecuencia es incómoda para el hombre. Para el rabino Jacob Neusner, en el libro conmemorativo de los 70 años del Ratzinger<sup>51</sup>, esa pasión por la verdad le llevará al Cardenal Ratzinger a constituirse como

<sup>48</sup>BENEDICTO XVI, *Mensaje para la jornada mundial de oración por las vocaciones* (20 de enero de 2009).

<sup>49</sup>J. RATZINGER, *Discurso con motivo de la celebración del 400 aniversario del Seminario de Würzburg*, 486.

<sup>50</sup>Cf. J. RATZINGER, *Discurso con motivo de la celebración del 400 aniversario del Seminario de Würzburg*, 487.

<sup>51</sup>Cf. J. NEUSNER, *Dal pensiero storico a quello paradigmatico nel giudaismo rabbinico*, in AA.VV. *Alla scuola della verità, i settanta anni di Joseph Ratzinger*, Edizioni San Paolo, Milano 1997, 291.



guía y defensor de la verdadera teología contra la hegemonía del historicismo, que tantos estragos causó en la interpretación de las escrituras a inicios del siglo XX.

Dirigiéndose a los seminaristas en el discurso preparado para el aniversario del Seminario de Würzburg, el Cardenal Ratzinger habla de que el primer objetivo de la formación debe ser formar hombres auténticos que vivan a fondo las virtudes. Entre las virtudes que señala, la primera es la pasión por la verdad.

La verdad educa al desinterés personal y a la verdadera libertad. Puedo evitarme tantos problemas si hago una pequeña concesión a la mentira o aceptar las consecuencias de la fidelidad a la verdad. ¿Por qué disturbar la armonía, la paz del grupo? ¿Por qué quedar en ridículo? Tantos santos a lo largo de la historia dieron su vida por fidelidad a esa verdad. De esta manera, el conformarse al grupo llega a ser una tiranía contra la verdad.

El Cardenal Ratzinger decía en esa ocasión a los estudiantes que no dudaba en afirmar que la gran enfermedad de nuestro tiempo es el ser pobres de verdad y que los resultados se hacían ver por todas partes. Para el seminarista, para el futuro sacerdote, el renunciar a la verdad, el adaptarse al grupo, el seguir la corriente de lo más fácil, es renunciar a sus raíces como persona, lo que le constituye un ser humano; una traición a lo más íntimo de su ser. Cuando se construye sin esta verdad se edifica sobre arena. La coherencia con la verdad, aunque implique sufrimiento, es el presupuesto de una verdadera comunidad. En el duro trabajo de la formación, en los años de seminario, en la paciencia que exige el crecimiento humilde en las virtudes, y en la verdad se madura interiormente, el hombre se libera de sí mismo y se hace libre para Dios. No se edifica una vida con el simple parámetro del grupo ni tampoco con un parámetro creado por nosotros mismos. El joven seminarista se debe dejar formar por el "espíritu que da vida" (1Cor 15,45). A la luz de Dios,

en la docilidad a su Espíritu Santo, el seminarista irá construyendo su vida sobre la roca sólida de la verdad de su Creador, del mundo y de sí mismo.

G. La fidelidad al hombre requiere la fidelidad a la verdad

En 2009, en la visita a la República Checa, el Papa se dirigió al mundo académico<sup>52</sup>. Les habló como profesor sobre esa sed de conocimiento de todo hombre que impulsa a toda generación a ampliar el concepto de razón y a beber en las fuentes de la fe. La universidad, más aún, cualquier institución educativa, encuentra su significado en la capacidad de ser responsable frente a la verdad. Si quiere ser fiel al hombre al que trata de educar tiene que ser fiel a la verdad que el hombre busca. Cuando en los jóvenes de hoy se despierta la comprensión de la plenitud y unidad de la verdad, experimentan el placer de descubrir que la cuestión sobre lo que pueden conocer les abre el horizonte de la gran aventura de cómo deben ser y qué deben hacer. Es preciso retomar la idea de una formación integral, basada en la unidad del conocimiento enraizado en la verdad.

El hombre tiene sed de verdad. Hoy en día, con el crecimiento masivo de la información y de la tecnología, surge la tentación de separar la razón de la búsqueda de la verdad. Sin embargo, la razón, una



<sup>52</sup>Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en el Castillo de Praga con ocasión del encuentro con el mundo académico* (27 de septiembre de 2009).



vez separada de la orientación humana fundamental hacia la verdad, comienza a perder su dirección. Acaba por secarse, bajo la apariencia de modestia, cuando se contenta con lo meramente parcial o provisional, o bajo la apariencia de certeza, que deriva en relativismo y lleva a perder la firmeza de la verdad.

El deseo de libertad y de verdad es un elemento irrenunciable a nuestra humanidad. Nunca puede ser eliminado y, como ha demostrado la historia, sólo se puede negar poniendo en peligro la humanidad misma.

*H. Todo lo que es verdadero, noble... tenedlo en cuenta*

El Papa Benedicto, tomando pie de las palabras de San Pablo a los filipenses "todo lo que es verdadero, noble, justo, puro, amable, laudable, todo lo que es virtud o mérito, tenedlo en cuenta" (*Flp 4,8*), invita a los seminaristas a la integración de todas las facultades del hombre como camino de la maduración de la persona. La verdad sobre sí mismo implica que el joven haya conseguido un equilibrio justo entre corazón y mente, razón y sentimiento, cuerpo y alma, y que sea humanamente 'íntegro', verdadero.

En su Carta a los seminaristas<sup>53</sup> abría el corazón a los jóvenes estudiantes para el sacerdocio y les ponía en guardia de las consecuencias de la falta de integración



de los diferentes elementos de la personalidad. Es de suma importancia lograr esa madurez que integra todos los elementos de la persona, que responde a la verdad misma de la persona humana, que no se puede diseccionar, separar o compartimentar; donde las emociones, los sentidos, las experiencias vividas, la inteligencia, la voluntad, la sexualidad, el corazón, todo lleve a la persona a su plenitud.

Por ejemplo, el Papa les hablaba de un elemento tan importante como la sexualidad en la propia formación de la persona. El Supremo Pontífice les decía cómo en la sociedad actual este elemento de la sexualidad, por desgracia, se convierte en algo banal y destructivo al no quedar integrado en el desarrollo equilibrado de la persona y las consecuencias tan tristes que esto había tenido en la vida y ministerio de algunos sacerdotes, refiriéndose a los abusos. La sexualidad es un don del Creador, pero también una tarea que tiene que ver con el desarrollo del ser humano. La verdad sobre la persona humana es que es una unidad en la que no se pueden dejar aspectos apartados sin atender debidamente.

## CONCLUSIÓN

Como hemos visto en este artículo, para el Papa Benedicto, al hablar a seminaristas en tantas ocasiones, la pasión por la verdad es algo que está inscrito en lo más profundo del corazón del hombre. Sólo la verdad permite al hombre edificar su vida sobre fundamentos sólidos y no sobre las arenas movedizas del relativismo. En un mundo en continuo cambio, los jóvenes carecen con frecuencia de anclajes sólidos, de la sólida convicción de la verdad que sostenga las decisiones fundamentales de la existencia personal.

Es algo que él también tuvo que experimentar como pastor y responsable último de la formación de futuros sacerdotes. Cuántos jóvenes llegaban con ilusión a tratar de responder un llamado de Dios, pero se veían envueltos en esa atmósfera de relativismo de la cultura dominante: "¡Cuántos vientos de doctrina

<sup>53</sup>Cf. BENEDICTO XVI, *Carta a los seminaristas*, Ciudad del Vaticano, 18 de octubre 2010.



hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento!... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro... se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos. Nosotros, en cambio, tenemos otra medida: el Hijo de Dios, el hombre verdadero. Él es la medida del verdadero humanismo. No es 'adultá' una fe que sigue las olas de la moda y la última novedad; adulta y madura es una fe profundamente arraigada en la amistad con Cristo. Esta amistad nos abre a todo lo que es bueno y nos da el criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre el engaño y la verdad"<sup>54</sup>.

Para el Papa alemán es fundamental construir la propia vida sobre la Verdad de Dios, sobre su único Hijo, "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6), y aprovechar los años de seminario para profundizar en la experiencia de Cristo y en las riquezas insondables de la Sagrada Escritura en las que Él se revela para hacerlas vida: "Dios es la verdad última a la que toda razón tiende naturalmente, impulsada por el deseo de recorrer a fondo el camino que se le ha asignado. Dios no es una palabra vacía ni una hipótesis abstracta; al contrario, es el fundamento sobre el que se ha de construir la propia vida"<sup>55</sup>.

Cuando falta esa pasión por la verdad y, por lo tanto, no se ha edificado en la sólida roca de la Verdad de Dios, la confianza se va dejando de lado y crece la desconfianza en sí mismo, "provocando muchas veces un gran vacío existencial"<sup>56</sup>. Falta la luz y todo se vuelve a veces confuso para el joven, ya no le es posible distinguir el bien del mal, la senda que lleva a la realización de la vocación de aquella que nos deja confusos, sin una dirección fija. Estas situaciones pueden suponer no sólo un momento pasajero de desconcierto sino el abandono del camino y la pérdida de la vocación.

Esa pasión por la verdad, que tiene que llevar al seminarista a centrar toda su vida en Dios, le tiene que llevar también a hacer la verdad sobre sí mismo, sobre la persona, en el contacto con los demás, en el salir del propio mundo individual para formar parte de la comunidad del seminario, de la Iglesia, en una actitud de respeto, de búsqueda sincera que sólo se alcanza desde una profunda humildad.

La verdad se convierte así no sólo en la roca sobre la que construir la vida, sino que está unida indisolublemente a la misión de evangelizar el mundo, hambriento de verdad, la luz que ilumina al hombre sumido en la oscuridad. El mismo Papa Benedicto llegó a ser un punto de referencia privilegiado para comprender los retos a los que enfrenta la Iglesia de hoy día, los pastores que van a llevar el mensaje de salvación a todos los rincones de la tierra. En un mundo que no entiende de argumentos de fe, sobrenaturales, quizás la búsqueda de la verdad sea un lenguaje común que pueda abrir al hombre a descubrirse a sí mismo. En esta cruzada, el Papa no está solo, sino que sabe que toda la Iglesia y especialmente sus pastores, tienen que ser maestros de verdad en el mundo de hoy.

Palabras clave: Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, seminaristas, formación, Cristo, verdad.

(publicado en *Ecclesia*.  
*Revista de cultura católica*,  
37 No.3 (2023), 249-277)

<sup>54</sup>J. RATZINGER, *Homilía en la Misa «Pro eligendo Pontifice»* (18 de abril de 2005).

<sup>55</sup>BENEDICTO XVI, *Discurso en la visita a la Pontificia Universidad Lateranense* (21 de octubre de 2006).

<sup>56</sup>FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la plenaria de la CIVCSA* (28 de enero de 2017).



P. Luis Alfonso  
Orozco, LC  
Doctor en Teología  
Licenciado en Filosofía

# Cambio antropológico y Sacerdocio

## Signo de los tiempos

Hoy se habla bastante de un cambio antropológico muy fuerte en los tiempos que nos toca vivir. Conviene precisar bien qué se entiende por este cambio, si en realidad es algo que afecta la esencia del ser humano o más bien se trata de cambios accidentales no en la persona sino en el mundo y la cultura, en los hábitos de vida y en la percepción de los valores morales y religiosos, pero con repercusiones importantes en la conducta y costumbres de la gente y de la sociedad.

El mundo, la sociedad en que nos toca vivir ha conocido profundas transformaciones en pocas décadas. Vivimos en la época digital, de las comunicaciones al alcance de la mano e instantáneas. Antes -se decía- los niños nacían "con el pan bajo el brazo"; hoy parece que nacen con el teléfono entre sus deditos. Desde muy pequeños ya los acostumbran a asomarse al mundo de internet. Crecen y se comunican con los otros por medio de "chats" y redes sociales, pero tiene un precio, pues después les cuesta mucho socializar y hablar cara a cara con las personas.

Pero entonces, ¿ha cambiado el ser humano, el tipo de persona del tercer milenio es diverso a los del siglo pasado, o quizá el mundo actual es muy diverso al de nuestros padres? La naturaleza humana en su esencia es la misma: no ha cambiado, y no cambiará porque no depende de la técnica ni de ninguna ciencia. Dios sigue creando hombres y mujeres iguales que Adán y Eva, con la misma naturaleza y con la herida del pecado original, pero también redimidos por Cristo.

## ¿Qué ha cambiado entonces?

Veamos:

- Es innegable que hoy tenemos personas más frágiles, jóvenes con miedo al futuro y al compromiso. Prefieren tener perros que hijos. La familia y las relaciones matrimoniales se han vuelto más vulnerables.
- El subjetivismo -del cual surge también el relativismo moral- impera en las mentes y conductas de mucha gente; ya no es la voluntad de Dios y sus mandamientos, que muchos no conocen, lo que rige su conducta.
- El mundo moderno exalta la libertad individual hasta las estrellas, hasta considerarla como el valor intangible y que no se puede cuestionar. Sin embargo, una libertad sobre exaltada va a la deriva y desemboca en el libertinaje, que no conduce a la persona hacia su madurez. Puesto que tenemos libertad también hay responsabilidad, como su contrapeso y reclamo de toda acción humana. Viktor Frankl lo expresa con firmeza:
- "La libertad no es la última palabra. La libertad sólo es una parte de la historia y la mitad de la verdad (...) De hecho, la libertad corre el peligro de degenerar en nueva arbitrariedad a no ser que se viva con responsabilidad. Por eso yo recomiendo que la estatua de la Libertad en la costa este de Estados Unidos se complemente con la estatua de la Responsabilidad en la costa oeste"<sup>1</sup>

<sup>1</sup>V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*", Herder, Barcelona 1980, 126.



- Las causas son varias, p. ej.: el pensamiento débil o ‘pensiero debole’<sup>2</sup> que prefiere la anarquía al orden, los gustos y sentimientos a la lógica racional. Se suma a esto el relativismo hedonista que impera en los medios y en la cultura, además de un fuerte materialismo como único horizonte vital para muchos.

- El consumismo de cosas, objetos y donde la persona se ve mezclada cuando se olvida su dignidad y se le trata como un objeto desechable. La cultura del descarte, como también lo ha señalado en varias ocasiones el Papa Francisco<sup>3</sup>.

- El mundo laboral es altamente competitivo: exige individuos expertos en un área concreta donde puedan producir; las universidades producen técnicos, pero no siempre hombres y mujeres expertos en humanismo y conforme a los valores morales. El estrés laboral es fuerte por los rendimientos que se exigen. Desaparece la persona y se perfila el hombre-máquina, incluso en las fantasías del cine se habla del androide y robots del futuro.

- Una causa primordial por la que el hombre pierde la brújula es el alejamiento de Dios: por olvido e ignorancia de la trascendencia de la vida humana. Muchos no piensan casi en la vida eterna y en lo que nos espera después de la muerte temporal. Al vivir tan pegados a la tierra y tan inmersos en lo meramente temporal, no reflexionan en la vida eterna que es el destino final de todo ser humano.

- La fe se debilita y a ella le sigue el empobrecimiento de la razón. Como resultado se nota una alteración de los valores humanos: los valores universales se han invertido, como una pirámide puesta al revés, y lo mismo la pirámide



demográfica. Una nación que se resiste a engendrar nuevas vidas hipoteca fuertemente su futuro. El “invierno demográfico”, una expresión que usaba con frecuencia el Papa Benedicto XVI al referirse a Europa, que ya campea en muchas naciones ricas.

- No hay que olvidar las “dietas” modernas. Hay 3 dietas rigurosas a que nos somete el mundo: dieta de la mente (no pienses, sólo opina); de la voluntad (no ames, no te comprometas, vive para ti); dieta de la fe (no creas en Cristo, cree en lo que quieras, tú escoge).

- Pero el corazón humano no ha cambiado; Dios es fiel a su proyecto. A pesar de que el panorama descrito pueda resultar desalentador y cuesta arriba, Dios está presente en el mundo en la historia de cada ser humano y Él es fiel. Cree en el hombre.

- Jesucristo es el Redentor de la humanidad de todos los siglos. Por lo tanto, todos los seres humanos de la historia, hasta que Dios disponga su fin, ya alcanzan la redención de Cristo y tienen el remedio contra el pecado que es el verdadero mal de la humanidad. La Iglesia tampoco cambiará en su misión.

<sup>2</sup>“Pensiero debole” es un concepto acuñado por el italiano Gianni Vattimo.

<sup>3</sup>“Vidas descartadas”, “vidas indignas” porque no cumplen el criterio de utilidad. La sociedad actual usa esta vara de medir y pierde - explica el Papa - “lo que hace valiosa la vida humana”. “En esta situación de pérdida de los auténticos valores, se pierden también los deberes inalienables de la solidaridad y la fraternidad humana y cristiana” (Cf. Papa Francisco, 30 de enero de 2020)



### Sacerdotes del III milenio: es la época que nos tocó vivir

- Es la época que nos tocó vivir y eso Dios lo dispone en su sabiduría. No escogimos nosotros cuándo nacer ni dónde. Es nuestro tiempo, donde estamos llamados a dar frutos; contamos con toda la gracia y poder de Cristo en su Iglesia, y por ello al final Cristo nos pedirá cuentas de nuestra vida.
- Nuestro tiempo no es ni mejor ni peor que siglos pasados. Por el hecho de contar con la información inmediata de lo que sucede en el mundo, a la mano, a muchos les parece que el mal está omnipresente y que la nuestra es una época desastrosa, la peor de la historia: esta impresión se genera por la sobreabundancia de información en los medios de masas<sup>4</sup>.
- Somos hijos de nuestro tiempo, y por el hecho de ser sacerdotes no estamos inmunes a los males que padece toda persona; caemos en los mismos vicios y pecados, si nos descuidamos.
- El sacramento del Orden nos configuró sacramentalmente con Jesucristo; pero nuestra configuración moral con Él es nuestra tarea diaria.
- San Agustín rezaba y pedía a Dios el don de conocerse bien: *noverim Te, noverim me* (Señor, que te conozca, que me conozca). También ver en Gaudium et Spes 22, donde se señala que el misterio del hombre sólo se resuelve desde el misterio de Cristo.
- Conocer el corazón humano es la llave para entrar en él y ayudar a la gente a que se encuentre con Cristo Salvador.
- Seamos sacerdotes expertos en humanismo

cristiano. El presbítero, por su formación y con la gracia de Cristo que en él opera, tiene la llave para entrar en el corazón de la gente y conducirla hacia el Señor.

Crisis vocacional: hoy nos toca sembrar

Otro signo de nuestro tiempo es la escasez de vocaciones al sacerdocio y la vida consagrada. Los ingresos en los seminarios y noviciados se precipitan, y muchos de los que entran muestran una inmadurez impropia a su edad, pero que es también reflejo del ambiente relativista del que proceden. Si es un hecho que los ingresos disminuyen, debemos procurar que la formación que reciben sea sólida y que abarque las cuatro áreas de la formación integral: la espiritual, la humana, la intelectual o académica y la pastoral.

Al tiempo que también debemos sembrar el campo con semillas cristianas para que surjan familias numerosas, con hondos valores cristianos, en donde crecerán las vocaciones a la vida consagrada. La pastoral de la familia es el campo principal de nuestra siembra paciente pero perseverante.

En resumen, este cambio antropológico, del que se habla tanto no lo es en la esencia de la naturaleza humana, pero sí repercute muy fuerte



<sup>4</sup> Los medios de comunicación tienen un esqueleto compuesto por una rara mezcla de impacto, espectáculo y vida breve: hoy todos ven un programa y mañana dirigen la mirada a otro evento; todos lloran ante el desastre y luego ríen con la puntada chistosa. Evangelizar en las ondas, entrecruzándose con la pornografía o el consumismo, abre desafíos que piden visión muy madura, atractivo deslumbrante y cimiento de roca. De lo contrario, las imágenes enemigas te diluyen (cf. Rafael Llanes, "Universo Hollywood").





## DIMENSIÓN HUMANA



en las costumbres, en las ideas y pensamientos que influyen el modo de vivir de la gente. Los creyentes viven inmersos en este ambiente cultural relajado y su fe también lo padece, si no están bien firmes y la practican. Es un signo del tiempo presente en que nos toca evangelizar.

Lecturas recomendadas:

Constitución del Vaticano II *Gaudium et Spes*; El hombre light (Enrique Rojas); El hombre en busca de sentido (Viktor Frankl).

Test CAS

Para cerrar, dejo este sencillo test de autoconocimiento. Se lo puede uno aplicar a sí mismo y sugerirlo a otras personas. Por sus siglas, corresponde a las tres palabras que lo conforman: conocimiento propio - aceptación o realismo, que no es resignación, - y superación, que es el elemento propulsor para salir del conformismo y seguir el mandato evangélico hacia la perfección.

### Conócete:

- Cuál es mi temperamento, mis cualidades y defectos
- Cómo soy; mis hábitos y costumbres buenos y malos
- Detectar mi defecto o pasión dominante

### Acéptate:

- No es "resígnate", "ni modo, así soy, que se aguanten los demás..."
- Realismo desde la fe
- Dónde estoy, qué necesito actualmente
- El defecto/vicio o apego que me da guerra

### Supérate:

- Con la gracia de Dios, qué virtud(es) me conviene cultivar
- Contra mi vicio dominante, oponer la virtud que me hace falta
- Nunca es tarde
- Ser constante



# Sacerdotes de Cristo



**Pbro. José Ángel Fernández Martín**  
Párroco  
Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús  
Arquidiócesis de México

## Hablar del sacerdocio no sólo resultaría amplio y abundante, sino delicado y profundísimo.

Me parece que mucho ayudaría encuadrar el tema si partimos y compartimos de la propia experiencia personal.

San Juan Pablo II, que fue todo un modelo sacerdotal, decía en una ocasión: **"Cada vocación es una historia de amor única e irrepetible"**. Y de verdad que así se las gasta Dios, porque, de hecho, toda persona, prescindiendo de la vocación sacerdotal, sea cual sea su propio estado de vida, consciente de las maravillas que el Señor obra en cada una de sus criaturas, si es alguien que vive de fe, confirmará esto que decimos, aunque le "llueva en su milpita" con amargas experiencias personales, familiares, de enfermedad o de muerte, de crisis morales o económicas, etc., si es una persona de fe -repito- se gozará y bendecirá a cada momento a nuestro buen Dios por ser un Padre amoroso y providente, que nada se le escapa, porque a todos y a cada uno de nosotros nos conoce muy bien y nos lleva de su mano (los problemas vienen cuando nos soltamos).



Con este presupuesto, y sin olvidar nunca de que Dios es el que llama: *"No son ustedes los que me han elegido, soy yo quien los ha elegido"* (Jn 15,16), **el Señor elige y llama a quien quiere, cuando quiere y como quiere...** Libremente llama y libremente se responde sí o no. Y Él sabrá por qué éste sí y aquel no, que humanamente se ve más capaz; y Él de antemano ya sabe quién perseverará, quién se echará para atrás, quien le será fiel y quien le traicionará. Él nos conoce, Él corre el riesgo porque sabe de lo que somos capaces, y respetando siempre nuestra libertad, dejará de nuestra parte que fluya la generosidad en diversa intensidad, dependiendo ya de cada quien la propia entrega en su consagración.

Ahora bien, para que podamos conocer, valorar y comprender (si no todo, al menos algo) no sólo el sacerdocio en general, sino a nuestros sacerdotes en particular, es preciso tomar en cuenta algunos factores que son decisivos y marcan definitivamente para toda la vida a las personas (y aquí se podrían aplicar para todas las demás vocaciones: al matrimonio, religiosas, etc.).

Destaco cinco factores que influyen en toda vocación:

### 1) LA FAMILIA Y EL ENTORNO

No cabe duda de que "la familia es la célula de la sociedad", y una sociedad sana dependerá de una familia limpia, de un hogar que, aunque pobre y humilde, pero con valores morales y convicciones acendradas, podrá ofrecer individuos civilizados y personas con altos ideales de entrega y superación para beneficio de la cultura, las artes, el deporte, la política y, claro está, para la Iglesia: ministros con tres "s": sanos, sabios y santos.



## DIMENSIÓN HUMANA



### 2) LA FORMA DE SER DE CADA PERSONA

Obviamente somos muy distintos cada uno. Desde la misma familia, cada hermano es diferente al otro, como distinto es cada dedo de la mano, y la madre los ama a todos ellos; sin embargo, cada uno, cada persona tiene su propia forma de ser, su psicología, su temperamento, su carácter, sus capacidades y deficiencias, etc., en una palabra: carismas y cualidades propias con las que Dios tuvo a bien bendecir a determinada persona de cualquier época, clase y condición, y que este sujeto supo aprovechar lo poco o lo mucho que el Señor le dotó para bien suyo, de la sociedad y gloria del Creador. Y todos tenemos algo que Dios nos ha dado, pero no lo hemos sabido aprovechar.

### 3) LA HISTORIA DE SU VOCACIÓN

Para cada persona, creada a imagen y semejanza de Dios, con un valor y una dignidad grandiosa, existe un plan hermoso y maravilloso, un proyecto de amor y de felicidad para lo cual fue puesto en esta tierra. Toca a cada uno de nosotros buscar y encontrar dicho proyecto, que es precisamente su vocación o llamada específica, para la cual quiere el Creador que se realice plenamente como ser humano, de acuerdo a sus capacidades y talentos, para que lejos de todo egoísmo, y pensando solamente en servir dándose a los demás, explote al máximo esa capacidad de amor que tiene en su corazón y sea feliz en el matrimonio o en la virginidad en la vida consagrada como sacerdote de Cristo o religioso(a).

Recomiendo aquí leer el No. 11 de la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, de san Juan Pablo II.

### 4) SU FORMACIÓN EN EL SEMINARIO

Hablando más específicamente de la vocación al sacerdocio ministerial, aquí entramos ya a la formación de los candidatos. Si formar laicos cristianos es importante, tanto y más es formar futuros pastores del Pueblo de Dios. ¡Formar formadores!: ¡vaya tarea tan grave y delicada! Es algo análogo (semejante) a la tarea que Dios ha encomendado a los padres de familia para educar a sus hijos. Pero aquí ya suponemos personas adultas, jóvenes conscientes de que el Señor ya les ha hecho una especial llamada de predilección y, por tanto, deben dejarse modelar y formar en esas cuatro áreas dentro del Seminario: humana, espiritual, intelectual y apostólica. Algunos documentos de la Iglesia fundamentales para la formación de seminaristas son: *La formación Sacerdotal*, del Concilio Vaticano II; *El Celibato Sacerdotal*, del Papa Pablo VI; y *Pastores Dabo Vobis*, del Papa Juan Pablo II; y otros más... Invariablemente, según como vemos actualmente a nuestros sacerdotes, así fueron formados o deformados en el Seminario. Y si notamos a alguno distinto, mejor, más virtuoso o con cierta espiritualidad, seguramente recibió ayuda o formación extra, por otros buenos sacerdotes o algún movimiento apostólico.

### 5) SU EXPERIENCIA MINISTERIAL

Algo que marca mucho o influirá en la proyección de los recién ordenados presbíteros (y ya desde Diáconos), será la acogida, el apoyo y acompañamiento formativo que les toque en sus primeros destinos: párrocos idóneos y comunidades parroquiales vivas, que de veras les ayuden (y se dejen ayudar), pues son jóvenes sacerdotes sin experiencia en el pastoreo. Además de que nunca deberán descuidar los medios de su santificación que son básicos: la **celebración diaria de la santa Misa**, el **rezo completo del oficio divino o liturgia de las horas**, la **oración y meditación personal**, un **rato diario de estudio** y de **lectura espiritual**, el **rezo del Rosario** y de la devoción a la Virgen, la **Confesión frecuente** y la **Dirección espiritual**, los



**deberes pastorales, el contacto con el presbiterio y el obispo, etc.**

**Conclusión.** Ya el tiempo, con sus vicisitudes, curtirá y madurará al “padrecito” que, como sabio y prudente ministro del Señor, no descuidará jamás esas cuatro áreas seminarísticas, antes bien, las prolongará y adaptará a su estilo de vida sacerdotal, pues **la formación nunca termina**. Y así tendremos a ese fiel, servicial, alegre, sano, sabio y santo sacerdote que el Pueblo de Dios, con gran intuición, identificó desde hace siglos: “el **SACERDOTE** es **¡OTRO CRISTO!**”.

Pidámosle mucho a Jesús, Buen Pastor, para que nunca nos falten sacerdotes santos.

**“El sacerdote es verdadero mediador entre Dios y los hombres”**

Sto. Tomás de Aquino

**“Necesitamos sacerdotes plenamente dedicados al ministerio, convencidos del misterio del que son portadores”**

Juan Pablo II

**“Necesitamos sacerdotes entusiastas de su entrega total al Señor en el celibato”**

Juan Pablo II

**“Todo aquel que se acerque al sacerdocio debe volver sazonado con la sal de su palabra”**

San Gregorio Magno

Una promesa de san Juan Bosco, fundador de los Salesianos:



**“Un sacerdote es la mayor bendición para una familia, y todos los que ofrecen sus hijos a la Iglesia serán bendecidos por muchas generaciones.**

**Tienen el cielo asegurado”.**

#### **EL SACERDOTE ASÍ DEBE SER:**

Vivir en medio del mundo  
sin desear sus placeres;  
ser parte de cada familia  
sin pertenecer a ninguna;

participar en todos los sufrimientos,  
penetrar en todos los secretos,

curar todas las llagas;  
ir de los hombres a Dios  
y ofrecerle sus oraciones,  
volver de Dios a los hombres  
y traerles el perdón y la esperanza;

tener un corazón de fuego  
por la caridad,  
y un corazón de bronce  
por la castidad,  
enseñar y perdonar,  
consolar y bendecir siempre.

¡Dios mío, qué vida!  
Y ésta es tu vida:



## ¡SACERDOTE DE CRISTO!

### ORACION POR LOS SACERDOTES

Dios Todopoderoso y Eterno, mira con amor el rostro de tu Hijo, y por amor a Él que es el Sumo y Eterno Sacerdote ten misericordia de tus sacerdotes. Acuérdate, oh compasivo Señor, que ellos no son sino frágiles y débiles seres humanos. Remueve en ellos el don de la vocación que de modo admirable se consolidó por la imposición de las manos de tus Obispos. Mantenlos siempre cerca de Ti. No permitas que el enemigo les venza, para que nunca se hagan partícipes de la más mínima falta contra el honor de tan sublime vocación.

Señor Jesús, te pido por tus fieles y fervorosos sacerdotes, así como por los sacerdotes infieles y tibios; por los sacerdotes que trabajan en su propia tierra o los que te sirven lejos, en lugares

o misiones distantes; por tus sacerdotes tentados, por los que sienten la soledad, el tedio o el cansancio; por los sacerdotes jóvenes o por los que estén a punto de morir, así como por las almas de sacerdotes en el purgatorio.

Pero, sobre todo, te encomiendo los sacerdotes que más aprecio: el sacerdote que me bautizó o me ha absuelto de mis pecados; los sacerdotes a cuyas Misas he asistido y me han dado Tu Cuerpo y Sangre en la Comunión; los sacerdotes que me han aconsejado, me han consolado o animado y aquellos a quienes de alguna forma les estoy más en deuda.

Oh Jesús, mantenlos a todos cerca de tu Corazón y bendícelos abundantemente en el tiempo y en la eternidad. AMÉN.



P. Ignacio Andereggen  
Doctor en Teología  
Doctor en Filosofía

# La caridad como centro de la vida de la Iglesia según la *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II

La Caridad constituye la perfección, pues se refiere a Dios. También se refiere al prójimo, como lo muestra el Evangelio, y eso fructifica en la Iglesia, que es la obra perfecta del Espíritu Santo, del amor de Dios volcado sobre nosotros.

El Espíritu Santo perfecciona tanto a la Iglesia como a las personas unidas con Dios individualmente. El Concilio Vaticano II tiene una magnífica constitución sobre la Iglesia, la *Lumen Gentium*, donde se explica la radicación trinitaria del misterio de la Iglesia, y a partir de allí se explica también la perfección de la vida cristiana. Así, en su preámbulo, establece que:

Por ser Cristo luz de las gentes, este sagrado Concilio, reunido bajo la inspiración del Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con su claridad, que resplandece sobre el haz de la Iglesia, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. Mc 16, 15). Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano, insistiendo en el ejemplo de los Concilios anteriores, se propone declarar con toda precisión a sus fieles y a todo el mundo su naturaleza y su misión universal.<sup>1</sup>

La Iglesia es un sacramento y, al mismo tiempo, signo e instrumento de la unión con Dios y

con los hombres, porque ella significa principalmente la caridad como obra del Espíritu Santo. Esa caridad es amor y unión íntima con Dios y entre los hombres, no sólo entre algunos, sino entre todos ellos, pues Jesucristo es Cabeza de todos ellos y todos tienen la vocación universal a la santidad.

El Concilio muestra cómo surge la Iglesia de la presencia de la Palabra y del Espíritu Santo enviados por Dios. El Padre es el que comienza la vida trinitaria y el mismo que comienza el misterio de la Iglesia, enviando al Hijo y al Espíritu Santo:

El Padre Eterno creó el mundo universo por un libérrimo y misterioso designio de su sabiduría y de su bondad, decretó elevar a los hombres a la participación de la vida divina y, caídos por el pecado de Adán, no los abandonó, dispensándoles siempre su auxilio, en atención a Cristo Redentor, que es *la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura* (Col 1,15).<sup>2</sup>

Cita el Concilio aquí el texto de la *Carta a los Colosenses* que hemos recordado ya en el Himno Cristológico, que se enlaza con un párrafo de la *Carta a los Romanos*:

A todos los elegidos desde toda la eternidad *el Padre los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que este sea el primogénito*

<sup>1</sup> LG 1.

<sup>2</sup> LG 2.



*entre muchos hermanos* (Rm 8, 19). Determinó convocar a los creyentes en Cristo en la Santa Iglesia, que fue ya prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento, constituida en los últimos tiempos, manifestada por la efusión del Espíritu Santo, y se perfeccionará gloriosamente al fin de los tiempos.<sup>3</sup>

La Iglesia es, por lo tanto, el fruto de la presencia de Cristo y del Espíritu Santo en el mundo. A los que creen en Cristo se les da el Espíritu Santo, y de esta manera tienen la vida divina y constituyen la Iglesia.

A continuación, se expone el Concilio acerca de la misión y obra del Hijo; luego lo hace acerca del Espíritu Santo como santificador de la Iglesia:

Vino, pues, el Hijo, enviado por el Padre, que *nos eligió en Él antes de la creación del mundo, y nos predestinó a la adopción de hijos*, porque *en Él se complació restaurar todas las cosas* (cf. Ef 1, 4-5, 10). Cristo, pues, en cumplimiento de la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio, y efectuó la redención con

su obediencia. La Iglesia, o reino de Cristo, presente ya en el misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios.<sup>4</sup>

La Iglesia es signo visible e invisible de la unión del género humano con Dios. Es además sacramento, no en el sentido en que lo son los siete sacramentos, sino de manera analógica. En efecto, se trata de un signo sensible de una realidad espiritual; sin embargo, se trata en cierta manera de la raíz y del fin de los sacramentos, que nos insertan en la Iglesia y perfeccionan a la misma, especialmente el de la Eucaristía, que el Concilio también recuerda:

Cuantas veces se renueva sobre el altar el sacrificio de la cruz, en que *nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolado* (I Cor 5, 7), se efectúa la obra de nuestra redención. Al propio tiempo, en el sacramento del pan eucarístico se representa y se produce la unidad de los fieles, que constituyen un solo Cuerpo en Cristo (cr. 1 Cor 10,17). Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos.<sup>5</sup>

La unidad de todos los hombres tiene su punto culminante en la Eucaristía, que es precisamente el sacramento de la unidad y de la caridad, el sacramento de la presencia de la Palabra de Dios y, junto con ella, de la presencia del Espíritu Santo. Por ello, en la Eucaristía obra Jesucristo como sacerdote principal y obra también el Espíritu Santo, lo cual es simbolizado en la *epiclesis* o imposición de las manos sobre las ofrendas antes de la consagración.

El Concilio nos recuerda la misión del Espíritu Santo como santificador de la Iglesia:

Consumada, pues, la obra, que el Padre confió al Hijo en la tierra (cf. Jn 17, 4), fue enviado el

<sup>3</sup> *Ibidem.*

<sup>4</sup> LG 3.

<sup>5</sup> *Ibidem.*



Espíritu Santo en el día de Pentecostés, para que santificara a la Iglesia, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu (cf. Ef 2, 18). Él es el Espíritu de la vida, o la fuente del agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn 4, 14; 7, 38-39), por quien vivifica el Padre a todos los hombres muertos por el pecado hasta que resucite en Cristo sus cuerpos mortales (cf. Rm 8; 10; 11). El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (1 Cor 3, 16; 6, 19), y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (cf. Gal 4, 6; Rm, 15; 16, 26). Con diversos dones jerárquicos y carismáticos dirige y enriquece con todos sus frutos a la Iglesia (cf. Ef 4, 11-12; 1 Cor 12-4; Gal 5, 22), a la que guía hacia toda verdad (cf. Jn 16, 13) y unifica en comunión y ministerio. Hace rejuvenecer a la Iglesia por la virtud del Evangelio, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: “¡Ven!” (cf. Ap 22, 17). Así se manifiesta toda la Iglesia como *una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*.<sup>6</sup>

A esta doctrina hacía referencia ya San Cipriano. Este Padre de la Iglesia africano decía que la Iglesia es un pueblo, una comunidad de hombres reunida por la misma unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que es la unidad que constituye al ser divino, y que es comunicada de manera misteriosa y sobrenatural a los hombres.<sup>7</sup>

La unidad que tenemos los hombres en el orden de la naturaleza es imperfecta, especialmente porque nosotros nos distinguimos no solamente en cuanto somos personas, sino también en cuanto poseemos una materialidad distinta, que es fuente de imperfección, tanto en la unidad de los hombres como en la de las demás creaturas. Por ello, la



unidad humana, en la humanidad misma, no se realiza perfectamente. Pero cuando participamos de la unidad divina, la unidad del género humano es llevada a una perfección que es sobrenatural.

El Concilio desarrolla esta visión a lo largo de todo este documento acerca de la Iglesia de una manera precisa, extrayendo todas las consecuencias respecto de las categorías de fieles que hay en la Iglesia. En el capítulo quinto sintetiza la vida de la Iglesia según estas categorías de fieles, a partir de la llamada universal a la santidad. Esa santidad es la misma vida de Dios comunicada en la vida de la Trinidad, la cual es a su vez comunicada a los hombres, y de ella participamos más o menos perfectamente, de una manera más o menos cercana.

La Iglesia, cuyo misterio expone este sagrado Concilio, creemos que es indefectiblemente santa, ya que Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y el Espíritu llamamos “el solo Santo”, amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a sí mismo por ella para santificarla (cf. Ef 5, 25-26), la unió a sí mismo, como su propio Cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios.<sup>8</sup>

Se trata siempre de la misma idea, esto es, que la Iglesia surge del Padre y está constituida por

<sup>6</sup> LG 4.

<sup>7</sup> Cf. SAN CIPRIANO, *De Orat. Dom.*, 23, PL 4, 553

<sup>8</sup> LG 39





las presencias del Hijo y del Espíritu Santo. "Por eso, todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *Porque esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (1 Tes 4, 3; Ef 1, 4)".<sup>9</sup>

Por tanto, lo que hay de no-santo en los miembros de la Iglesia no pertenece a ella, como explicaba el Cardenal Journet, contemporáneo al Concilio, el cual participó como perito en el mismo e influyó en la redacción de los documentos, en especial respecto de aquellos que hacen referencia a la concepción de la Iglesia.<sup>10</sup>

Esto significa que en la medida en que sus miembros tengan algo que no corresponda a la santidad -esto es, el pecado-, en esa medida no pertenecen a la Iglesia, pues para estar en la Iglesia hay que ser santo. Por ello decía San Pablo que "esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación"

Esta santidad de la Iglesia se manifiesta incesantemente y se debe manifestar en los frutos de gracia que el Espíritu Santo produce en los fieles; se expresa de múltiples modos en todos aquellos que, con edificación de los demás, se acercan en su propio estado de vida a la cumbre de la caridad; pero aparece de modo particular en la práctica de los que comúnmente llamamos consejos evangélicos. Esta práctica de los consejos, que por impulso del Espíritu Santo algunos cristianos abrazan, tanto en forma privada como en una condición o estado admitido por la Iglesia, da en el mundo, y conviene que lo dé, un espléndido testimonio y ejemplo de esa santidad.<sup>11</sup>

Todos los hombres estamos llamados a la santidad, muy especialmente los que somos miembros de la Iglesia de Cristo en acto, porque estamos unidos a Cristo por la caridad. Ello significa

no sólo la presencia de esa caridad del Espíritu Santo, sino también la fructificación y difusión de esa caridad. Por esto, subraya el Concilio que no se trata solamente de que la caridad pueda fructificar, sino que debe hacerlo, a la vez que tiene que dar testimonio y ejemplo ante el mundo.

Esta vida en la Iglesia y en el Espíritu Santo significa un seguimiento de Cristo, que se traduce en la práctica de los consejos evangélicos, a saber, pobreza, castidad y obediencia, los cuales son medios excelentes para la vida de la santidad.

El Concilio conecta toda esta llamada a la santidad, que corresponde a todas las categorías de fieles, con estos consejos evangélicos, y muestra cómo pueden ser abrazados de distintas maneras.

Nuestro Señor Jesucristo predicó la santidad de vida, de la que Él es Maestro y Modelo, a todos y cada uno de sus discípulos, de cualquier condición que fuesen. *Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto* (Mt 5, 48). Envió a todos el Espíritu Santo, que los moviera interiormente, para que amen a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas (cf. Mc 12, 30), y para que se amen unos a otros como



<sup>9</sup>*Ibidem*

<sup>10</sup>Cf CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, vol. II, 2ème edition, 1951, introduction, pág. XXXII-XXXIII.

<sup>11</sup>LG 39.



Cristo nos amó (cf. Jn 13, 34; 15, 12). Los seguidores de Cristo, llamados por Dios, no en virtud de sus propios méritos, sino por designio y gracia de Él, y justificados en Cristo Nuestro Señor, en la fe del bautismo han sido hechos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo santos; conviene, por consiguiente, que esa santidad que recibieron sepan conservarla y perfeccionarla en su vida, con la ayuda de Dios.<sup>12</sup>

Aquellos que siguen a Cristo plenamente, es decir, los que tienen la gracia, ya son santos, pues la gracia es la vida divina. Ella significa la contraposición con el mundo, de la cual hablamos anteriormente.

Por otro lado, la santidad debe fructificar. En efecto, ella es dinámica, y tiende a la perfección que se da en la vida eterna y que comienza en esta vida. De aquí el mandato evangélico: "Sed perfectos como es perfecto el Padre que está en los cielos", reafirmado por este documento.

La perfección consiste, en primer lugar, en el amor a Dios movido por el Espíritu Santo; también consiste en el amor al prójimo, que es consecuencia del amor a Dios. Esto es así porque Dios ama realmente a los hombres. Por ello, el amor al prójimo



se realiza como amor divino.

Para ilustrar esta llamada universal a la santidad, el Concilio apela, además de a varias fuentes patrísticas, a la doctrina de Santo Tomás en la *Suma de Teología*, donde se manifiesta que la caridad, que está en la esencia de la vida cristiana y que corresponde a todos los cristianos, es lo fundamental de la perfección.<sup>13</sup> Esa perfección corresponde a todos los estados de la vida cristiana.

Todos estamos llamados a vivir, sea los preceptos evangélicos, sea los consejos evangélicos. Por esto, todos estamos llamados a la santidad, aunque no practiquemos de manera estricta los consejos evangélicos como en la vida religiosa.

Consideremos, entonces, el pensamiento del Doctor Angélico con respecto a este punto. Enseña Santo Tomás:

Se dice que la perfección consiste en algo de dos modos: en sí misma y esencialmente, y secundariamente. En sí misma y esencialmente, la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad: principalmente en el amor a Dios y secundariamente en el amor al prójimo, que son el objeto principal de los preceptos de la ley divina, según dijimos antes. Ahora bien: el amor a Dios y al prójimo no están mandados con limitación alguna, de modo que lo que es más caiga bajo consejo, como da a entender la misma forma del precepto, que exige perfección al igual que cuando se dice: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón*; en efecto, *todo y perfecto significan lo mismo*, según el Filósofo en el tercer libro de la *Física*, y cuando dice: *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, puesto que cada uno se ama a sí mismo con todas sus fuerzas<sup>14</sup>

Estos preceptos evangélicos estaban ya

<sup>12</sup> LG 40

<sup>13</sup> Cf *Sth* II-II, q. 184, a. 1.

<sup>14</sup> *Sth* II-II, q. 184, a. 3, c.



en el Antiguo Testamento<sup>15</sup>, y son retomados en el Nuevo: ellos significan ya la perfección de la vida cristiana. Los consejos, en cambio, son, según las palabras de Santo Tomás, recomendaciones como las que da un amigo a otro<sup>16</sup>; son recomendaciones que nos hace Cristo como un amigo, para alcanzar más rápidamente y con medios más adecuados la perfección. Los consejos, por lo tanto, se refieren directamente a los medios para alcanzarla. Pero, ¿cuál es el fin del precepto? Santo Tomás responde a esta cuestión:

*El fin del precepto es la caridad, como dice el Apóstol en 1 Tim 1, 15. Ahora bien: no se pone medida al fin, sino a los medios, como dice el Filósofo en el primer libro de la Política, del mismo modo que el médico no pone medida a la salud, sino sólo a la medicina o dieta que ha de usar para curar. Así es evidente que la perfección consiste esencialmente en los mandamientos. Por eso dice San Agustín, en el libro Acerca de la perfección de la justicia: ¿Por qué, pues, no ha de exigirse al hombre esta perfección, aunque nadie la alcance en esta vida?.*<sup>17</sup>

Hay que decir, entonces, que el precepto principal es la caridad, el amor a Dios, al prójimo e,

incluso, a los enemigos.

En el mismo lugar, Santo Tomás hace referencia a los consejos, que son los medios para llegar a esa perfección a la cual se refiere el mandamiento:

De manera secundaria e instrumental, la perfección consiste en los consejos. Tanto unos como otros se ordenan a la caridad, pero de modo distinto. Los mandamientos tienen como fin apartar lo que es contrario al acto de caridad que la hace incompatible con ellos, mientras que los consejos se ordenan a apartar los obstáculos al acto de caridad que, sin embargo, no se oponen a la misma, como son el matrimonio, la dedicación a negocios temporales, etc. Por eso dice san Agustín en *Enchirid.: Todo cuanto manda Dios, como: No fornicarás, y todo lo que aconseja, como: Es bueno para el hombre no tocar a una mujer, se hace rectamente cuando se relaciona con el amor a Dios y al prójimo por Dios, tanto en esta vida como en la futura. Por eso, en las Colaciones de los Padres dice el abad Moisés: Los ayunos, las vigiliyas, la meditación de las Escrituras, la pobreza y la privación de todos los bienes, no son perfección, sino instrumentos de la misma, porque no consisten ellas en fin de esa forma de vida, sino que se llega al fin a través de ellas. Y previamente había dicho: Trabajamos por llegar a la perfección de la caridad a través de estos grados.*<sup>18</sup>

La doctrina del Concilio Vaticano II conserva la visión tradicional y, al mismo tiempo, la desarrolla según las circunstancias actuales, en las cuales adquiere un lugar importante la vida y acción de los laicos, que son los que comúnmente no siguen en sentido estricto los consejos evangélicos de la pobreza, la castidad y la obediencia.

<sup>15</sup>Cf. Dt 6, 5; Jos 22, 5; Lv 19, 18.34.

<sup>16</sup>Cf. *Sth I-II*, q. 108, a. 4, sc.

<sup>17</sup>*Sth II-II*, q. 184, a. 3, c.

<sup>18</sup>*Ibidem*.



La perfección de la vida cristiana no consiste en los consejos, sino que consiste en los preceptos, especialmente los que se refieren a la caridad. Por lo mismo, ellos son medios para vivir esos preceptos, en especial el de la caridad, que es la que permanece en la vida eterna. Esto significa que se vive más perfectamente la caridad, con menos obstáculos y peligros, cuando se practican los consejos evangélicos, los cuales resumen todos los consejos que da Cristo en el Evangelio.

El Concilio Vaticano II describe exhaustivamente, a partir de las Sagradas Escrituras, en qué consiste esa perfección a la cual todos estamos llamados: todos estamos llamados a vivir la perfección de la gracia divina, de la participación de la naturaleza divina, y por consiguiente es necesario, con la ayuda de Dios, conservar esa santidad que recibimos y perfeccionarla en nuestra vida.

La vida divina es dinámica en cuanto refleja la vida infinita de Dios en el ámbito de lo creado. Esa vida infinita no puede ser reflejada en una medida ya cumplida, en cuanto que vivimos y dependemos principalmente del orden natural, pues eso se realiza perfectamente en la vida eterna, en la cual poseemos una condición sobrenatural. Por ello, la vida cristiana es esencialmente dinámica y tiende al crecimiento y a la perfección. Esta es la razón por la cual:



Les amonesta el Apóstol a que vivan *como conviene a los santos* (Ef 5, 3), y que *como elegidos de Dios, santos y amados, se revistan de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestia, paciencia* (Col 3, 12) y produzcan los frutos del Espíritu para su santificación (cf. Gal 5, 22; Rm 6, 22). Pero como todos tropezamos en muchas cosas (cf. Sgo 3, 2), tenemos continua necesidad de la misericordia de Dios y hemos de orar todos los días. *Perdónanos nuestras deudas* (Mt 6, 12). Fluye de ahí la clara consecuencia que todos los fieles, de cualquier estado o condición, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, que es una forma de santidad que promueve, aun en la sociedad terrena, un nivel de vida más humano.<sup>19</sup>

Esto significa que la presencia del Evangelio en el mundo, la presencia de la gracia, transforma a la vida humana. Y eso es lo que observamos en la historia del Cristianismo, pues todo lo que de bueno hay en la civilización occidental, procede de la acción de la gracia divina, de la presencia del Evangelio que asume los elementos naturales y los perfecciona. Estos elementos naturales estaban incluso en las culturas antiguas; pero, librados a sí mismos, producen el mismo efecto que produce el *mundo*. Es decir, así como los hombres en su propia vida, en cuanto desconectados de Dios, tienden a ejercitar el odio, la división y la discordia, así también todos los elementos de la naturaleza entran en conflicto recíproco a causa de la caída en el pecado original. Por eso mismo, la acción de la gracia en la historia de la cultura produce un progreso humano, como remarca aquí el Concilio Vaticano II.

Para alcanzar esa perfección, los fieles, según las diversas medidas de los dones recibidos de Cristo, siguiendo sus huellas y amoldándose a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, deberán

<sup>19</sup> LG 40.



esforzarse para entregarse totalmente a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Así la santidad del Pueblo de Dios producirá frutos abundantes, como brillantemente lo demuestra en la historia de la Iglesia la vida de tantos santos.<sup>20</sup>

La vocación a la santidad no sólo implica algo personal, sino también algo comunitario, vale decir, se refiere también a los demás. Por una parte, no puede lograrse esta perfección de manera individual, sino que hace falta una vida eclesial. Por otra, esta perfección por sí misma implica una difusividad, pues radica en el ser y en la unidad de la Santísima Trinidad, que es comunicación de la vida divina, de la vida interior de Dios, según las tres divinas Personas. Por ende, la vida cristiana es esencialmente apostólica.

La Iglesia no sólo constituye la perfección de la vida cristiana, considerada en su elemento fundamental que es la caridad del Espíritu Santo, sino que además es perfeccionadora. Lo es de una manera cultural, como decíamos más arriba, y lo es de las personas y de las comunidades que va engendrando a lo largo del tiempo, que son comunidades eclesiales en cuanto participan y están informadas por esta vida del Espíritu Santo. Esto es lo que vemos, dice el Concilio, a lo largo de la historia en la vida de los santos.

Cristo es el Modelo y Maestro fundamental, nos enseña el Concilio; sin embargo, lo que Él hace se manifiesta de muchas maneras particulares, por decirlo así, en la vida de tantos santos a lo largo de la historia. La santidad es esencialmente la misma en todos los estados de vida, sea para los laicos, sea para los sacerdotes, o para los religiosos. Dado que -como explica el Sagrado Concilio- una misma es la santidad.

[...] que cultivan en cualquier clase de vida y de profesión los que son guiados por el espíritu de Dios y, obedeciendo a la voz

del Padre, adorando a Dios y al Padre en espíritu y en verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, para merecer la participación de su gloria. Según eso, cada uno según los propios dones y las gracias recibidas, debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que excita la esperanza y obra por la caridad.<sup>21</sup>

Este es un aspecto muy importante, porque, unifica toda la vida cristiana. La humildad, la paciencia y la mansedumbre no son cosas propias de los religiosos sino de todos los que están en la Iglesia, en cuanto todos tienen el precepto de la caridad, en la medida misma en la cual están en la Iglesia. El Concilio enseña que la participación en la condición de Cristo, que carga con la cruz, es propia de todos los que están en la Iglesia, teniendo todos la llamada a la perfección consistente en la caridad.

A continuación, el documento enumera las diversas categorías de fieles y explica cómo cada uno está llamado a la perfección. En primer lugar, se ocupa de aquellos que reciben el sacramento del orden sagrado, especialmente de los obispos, que tienen que ser perfectos en la vida espiritual, como nos recuerda también Santo Tomás, citado por el Concilio a este respecto, y que se basa a su vez en la doctrina de la Iglesia:



<sup>20</sup>*Ibidem*

<sup>21</sup>LG 41.



Es menester, en primer lugar, que los pastores del rebaño de Cristo cumplan con su deber ministerial, santamente y con entusiasmo, con humildad y fortaleza, según la imagen del Sumo y Eterno sacerdote, pastor y obispo de nuestras almas; cumplido así su ministerio, será para ellos un magnífico medio de santificación. Los escogidos a la plenitud del sacerdocio reciben como don, con la gracia sacramental, el poder ejercitar el perfecto deber de su pastoral caridad con la oración, con el sacrificio y la predicación, en todo género de preocupación y servicio episcopal, sin miedo de ofrecer la vida por sus ovejas y haciéndose modelo de la grey (cf. 1 Pe 5, 13). Así incluso con su ejemplo, han de estimular a la Iglesia hacia una creciente santidad. Los presbíteros, a semejanza del orden de los Obispos, cuya corona espiritual forman participando de la gracia del oficio de ellos por Cristo, eterno y único Mediador, crezcan en el amor de Dios y del prójimo por el ejercicio cotidiano de su deber; conserven el vínculo de la comunión sacerdotal; abunden en toda clase de bienes espirituales y den a todos un testimonio vivo de Dios, emulando a aquellos sacerdotes que en el transcurso de los siglos nos dejaron muchas

veces con un servicio humilde y escondido, preclaro ejemplo de santidad, cuya alabanza se difunde por la Iglesia de Dios.<sup>22</sup>

La Iglesia tiene un orden jerárquico, que es un orden espiritual. En efecto, no consiste sólo en la recepción del carácter del orden sacramental, esto es, en la recepción del sacramento mismo, sino también en la caridad. Por ello, el Pueblo de Dios refleja fundamentalmente la condición de los obispos y sacerdotes. A propósito de esto decía San Juan Crisóstomo que cuando el pueblo es decadente es porque los obispos y los sacerdotes lo son; en cambio, cuando el pueblo es floreciente es porque los obispos y los sacerdotes también son florecientes<sup>23</sup>. Esto es necesario entenderlo desde un punto de vista espiritual, del cual habla aquí el Concilio.

Más adelante, la *Lumen Gentium* hace referencia también a los diáconos y a los fieles laicos:

Conviene que los cónyuges y padres cristianos, siguiendo su propio camino, se ayuden el uno al otro en la gracia, con la fidelidad en su amor a lo largo de toda la vida, y eduquen en la doctrina cristiana y en las virtudes evangélicas a la prole que el Señor les haya dado. De esta manera ofrecen al mundo el ejemplo de un incansable y generoso amor, construyen la fraternidad de la caridad y se presentan como testigos y cooperadores de la fecundidad de la Madre Iglesia, como símbolo y al mismo tiempo participación de aquel amor con que Cristo amó a su Esposa y se entregó a sí mismo por ella. Un ejemplo análogo lo dan los que, en estado de viudez o de celibato, pueden contribuir no poco a la santidad y actividad de la Iglesia. Y por su lado, los que viven entregados al duro trabajo conviene que en ese mismo trabajo humano busquen su perfección, ayuden a sus conciudadanos,

<sup>22</sup>*Ibidem*.

<sup>23</sup> Citado en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Catena Aurea in Matthaeum*, XXI, 2.



traten de mejorar la sociedad entera y la creación, pero traten también de imitar, en su laboriosa caridad, a Cristo, cuyas manos se ejercitaron en el trabajo manual, y que continúa trabajando por la salvación de todos en unión con el Padre; gozosos en la esperanza, ayudándose unos a otros en llevar sus cargas, y sirviéndose incluso del trabajo cotidiano para subir a una mayor santidad, incluso apostólica.<sup>24</sup>

El Concilio considera, en el conjunto de la vida humana, que todas las actividades y todos los estados están ordenados a la santidad. Sin embargo, como no puede ser de otra manera, se apoya directamente sobre la doctrina evangélica, y evita toda idealización de la condición de la vida humana. Esto significa que no es el trabajo mismo, considerado naturalmente, el que lleva a la perfección; tampoco conduce a ella la complicación de todo aquello que hay que soportar en la vida humana. Por el contrario, aquello por lo cual se llega siempre a la perfección es la caridad.

Para ejercitar esta caridad es necesario, en cuanto es posible, favorecer todo lo que contribuye a ella y eliminar todo aquello que la obstaculiza. A esta eliminación de todos los obstáculos se refiere directamente el precepto. En efecto, el precepto de la caridad hace que, por la claridad del mandato divino, expresada de modo positivo y negativo -es decir, cuando se nos dice todo lo que debemos y lo que no debemos hacer, como está en el Evangelio de muchas maneras-, podamos ejercitar positivamente la caridad, reflejo de la vida divina.

Pero también existen otros medios, más o menos perfectos, para ejercitar esta caridad. Ellos consisten en los consejos evangélicos, pero no sólo en ellos, sino también en otros, de los cuales nos habla aquí el Concilio. Esos medios, además de los consejos evangélicos, están constituidos por todas las actividades del mundo. Como son el trabajo y la vida familiar y social, en todos sus aspectos



naturales, en cuanto están ejercitadas por la caridad. Este documento se refiere a la auténtica caridad, es decir, a la que supone la fe, que supone a su vez la unión con la Santísima Trinidad, y que es expresión de esa unión. Así lo expresa el Documento, cuando advierte:

Sean también que están unidos de una manera especial con Cristo en sus dolores por la salvación del mundo todos los que se ven oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques y otros muchos sufrimientos o padecen persecución por la justicia: todos aquellos a quienes el Señor en su Evangelio llamó Bienaventurados, y a quienes: *El Señor [...] de toda la gracia, que nos llamó a su eterna gloria en Cristo Jesús, después de un poco de sufrimiento, nos perfeccionará Él mismo, nos confirmará, nos solidificará* (1 Pe 5, 10). Por consiguiente, todos los fieles cristianos, en cualquier condición de vida, de oficio o de circunstancias, y precisamente por medio de todo eso, se podrán santificar de día en día, con tal de recibirlo todo con fe de la mano del Padre Celestial, con tal de cooperar con la voluntad divina, manifestando a todos, incluso en el servicio temporal, la caridad con que Dios amó al mundo.<sup>25</sup>

En otras palabras, no hay ninguna

<sup>24</sup> LG 41.



circunstancia de la vida que excluya la perfección, sino que todas las maneras de vivir que corresponden al orden natural pueden ser informadas por la caridad. Evidentemente esto hay que considerarlo no sólo en un momento determinado -en el que una persona trata de ejercitar la caridad en circunstancias que son muy cambiantes-, sino que debe considerarse dinámicamente. Es necesario considerar toda la evolución de la vida personal, ver su proyección, lo cual se hace especialmente en la respuesta a la vocación que tiene cada uno.

La vocación, considerada en su efecto en la persona llamada, es principalmente una *respuesta*, y después una elección. Y es una respuesta porque la vocación *en cuanto tal* es divina, pues es una *llamada de Dios*; a esa llamada hay que seguirla, si bien puede o no hacerse, y hacerse más o menos perfectamente. Por esto, al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que en cualquier circunstancia se puede llegar a la perfección, que consiste principalmente en la caridad, y que no hay impedimentos, obstáculos o circunstancias desfavorables que impidan su ejercicio, porque todo -y quizá especialmente lo negativo- sirve para ejercitar la caridad.

Debemos siempre recordar la necesidad de ser fieles a la llama divina, para que la gracia de Dios nos siga asistiendo, y para que no se produzca implícitamente un obstáculo al ejercicio de la caridad en el resto de la vida. Cuando la respuesta a la vocación que cada uno tiene delante de Dios no es adecuada -por falta de generosidad, por miedo, o por muchas razones, que siempre tienen que ver con la debilidad, con la ignorancia, y con el pecado- se debe a un obstáculo implícito, el cual se proyecta por toda la vida futura. Este señala como un auto-condicionamiento de la voluntad, y como un impedimento también para la gracia que Dios nos puede dar en las circunstancias adversas que puedan sobrevenir.

Por tanto, es capital que en cualquier momento negativo de la vida cristiana se ejercite

plenamente la caridad. Esto significa que, por un lado, no hay ninguna circunstancia adversa, y, por otro, que es necesario en los momentos más decisivos, en los que se preparan las acciones futuras -especialmente el ejercicio de la actividad en toda la vida futura-, que la respuesta sea generosa y conforme a la caridad misma.

*Dios es caridad y el que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en Él* (1 Jn 4, 16). Y Dios difundió su caridad en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado (cf. Rm 5, 5). Por consiguiente, el don principal y más necesario es la caridad con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Él. Pero a fin de que la caridad crezca en el alma como una buena semilla y fructifique, debe cada uno de los fieles oír de buena gana la Palabra de Dios y cumplir con las obras de su voluntad, con la ayuda de su gracia, participar frecuentemente en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, y en otras funciones sagradas, y aplicarse de una manera constante a la oración, a la abnegación de sí mismo, a un fraterno y solícito servicio de los demás y al ejercicio de todas las virtudes. Porque la caridad, como vínculo de la perfección y plenitud de la ley (cf. Col. 3, 14), gobierna todos los medios de santificación, los informa y los conduce a



<sup>25</sup> *Ibidem*.

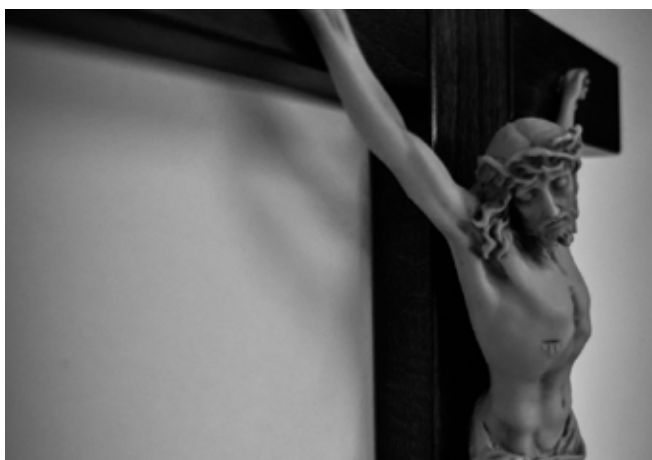




su fin. De ahí que el amor hacia Dios y hacia el prójimo sea la característica distintiva del verdadero discípulo de Cristo.<sup>26</sup>

Todas las circunstancias de la vida pueden transformarse en medios de santificación, siempre que la respuesta a Dios sea adecuada en la caridad, si hay un impedimento, inmediatamente los medios que Dios nos ofrece extrínsecamente -e incluso negativamente- dejan de ser tales. En efecto, sólo se convierten verdaderamente en medios cuando se ejercita realmente la caridad. Por supuesto que dentro de los medios hay un orden, siendo los principales los que el mismo Cristo recomienda: esos son los consejos evangélicos.

Así como Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su caridad ofreciendo su vida por nosotros, nadie tiene un mayor amor que el que ofrece la vida por Él y por sus hermanos (cf. 1 Jn 3, 16; Jn 15, 13). Pues bien, ya desde los primeros tiempos algunos cristianos se vieron llamados, y siempre se encontrarán otros llamados, a dar este máximo testimonio de amor delante de todos, principalmente delante de los perseguidores. El martirio, por consiguiente, con el que el discípulo llega a hacerse semejante al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, asemejándose a



Él en el derramamiento de su sangre, es considerado por la Iglesia como un supremo don y la prueba mayor de la caridad. Y si ese don se da a pocos, conviene que todos vivan preparados para confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle por el camino de la cruz en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia. La santidad de la Iglesia se fomenta también de una manera especial en los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos, entre los que descuella el precioso don de la gracia divina que el Padre da a algunos (cf. Mt 19, 11; 1 Cor 7, 7) de entregarse más fácilmente sólo a Dios en la virginidad o en el celibato, sin dividir con otro su corazón (cf. 1 Co 7, 32-34). Esta perfecta continencia por el reino de los cielos siempre ha sido considerada por la Iglesia en grandísima estima, como señal y estímulo de la caridad y como un manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo. La Iglesia considera también la amonestación del Apóstol, quien, animando a los fieles a la práctica de la caridad, les exhorta a que *sientan en sí lo que se debe sentir en Cristo Jesús, que se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo [...] hecho obediente hasta la muerte (Flp 2, 7-8), y por nosotros se hizo pobre siendo rico (2 Cor 8,9).* Y como este testimonio e imitación de la caridad y humildad de Cristo, habrá siempre discípulos dispuestos a darlo, se alegra la Madre Iglesia de encontrar en su seno a muchos, hombres y mujeres, que sigan más de cerca el anonadamiento del Salvador y la ponen en más clara evidencia, aceptando la pobreza con la libertad de los hijos de Dios y renunciando a su propia voluntad, pues esos se someten al hombre por Dios en materia de perfección, más allá de lo que están obligados por el precepto, para asemejarse más a Cristo obediente. Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles

<sup>26</sup>LG 42.



cristianos a buscar la santidad y la perfección de su propio estado. Vigilen, pues, todos por ordenar rectamente sus sentimientos, no sea que en el uso de las cosas de este mundo y en el apego a las riquezas, encuentren un obstáculo que las aparte, contra el espíritu de pobreza evangélica, de la búsqueda de la perfecta caridad, según el aviso del Apóstol: *Los que usan de este mundo, no se detengan en eso, porque los atractivos de este mundo pasan* (cf. 1 Cor 7, 31).<sup>27</sup>

El Concilio recuerda, entonces, la doctrina de San Pablo, la cual resume el Evangelio con esta exhortación: “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo”<sup>28</sup>. Esto significa que la vida cristiana es una experiencia espiritual, como venimos diciendo, porque procede de la experiencia de la Palabra divina que ilumina el intelecto, y del Espíritu Santo que, juntamente, mueve el afecto.

Por esto, a propósito de esta reflexión el Concilio cita la *Suma Teológica* de Santo Tomás en la cuestión 184 de la *secunda secundae*, donde explica que la caridad es el vínculo de la perfección que gobierna todos los medios de santificación. La caridad es el resumen de la perfección y la que produce la verdadera vida cristiana, no sólo como

unión individual del hombre con Dios, sino también como unión comunitaria.

Se considera que una cosa es perfecta cuando alcanza el fin propio, que es su última perfección. Ahora bien: la caridad es la que nos une a Dios, que es el fin último de la mente humana, ya que *el que permanece en caridad permanece en Dios y Dios en él*, como se dice en 1 Jn 4, 16. Por tanto, la perfección cristiana consiste principalmente en la caridad.<sup>29</sup>

En efecto, la perfección cristiana consiste principalmente en la caridad, que es la que hace tener “los mismos sentimientos de Cristo”, que consisten en una unidad de visión de la realidad y, también, en una experiencia espiritual inseparable de esta unidad de visión. Parece algo extraño, dice el Aquinate, que esa unidad en la visión de la inteligencia pueda venir de algo afectivo, esto es, de la caridad, y sin embargo es así.

Parece que la perfección de los juicios humanos consiste, ante todo, en que convengan en la unidad de la verdad, según lo que se dice en 1 Cor 1, 10: *Sed perfectos en el mismo pensar y en el mismo sentir*. Ahora bien: esto se logra mediante la caridad, que realiza la armonía. Por eso también la perfección de los juicios reside radicalmente en la caridad.<sup>30</sup>

Todo esto implica que el único modo de lograr una armonía intelectual es con la caridad. Santo Tomás era una persona evangélica, un religioso, un predicador de una orden mendicante, y por eso tenía presente ante todo el valor del Evangelio. Por ello se da cuenta de que el modo de pensar puede ser solamente ordenado y armónico cuando proviene de la caridad. Cuando esto no es

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Flp 2, 5.

<sup>29</sup> Sth II-II, q. 184, a. 1, c.

<sup>30</sup> Sth II-II, q. 184, a. 1, ad 1.



así, cuando es fruto simplemente de la naturaleza, tiende tarde o temprano a la desarmonía, a ese odio del cual antes hablábamos, que está implícito y es propio de este mundo, como nos decía Jesucristo en el Evangelio. El mundo odia a los que piensan de la misma manera; los que piensan de la misma manera -si ese pensamiento es realmente armónico, y no es fruto de una violencia o de una imposición ideológica exterior-, son los que tienen la misma visión de la realidad como fruto de una unión más profunda y de la radicación en la realidad de Dios.

Todos los medios son medios para la perfección cuando son medios para la caridad. Pero cuando esos medios producen división, como frecuentemente sucede, estas realidades dejan de ser medios. Son realidades naturales, no redimidas por la gracia de Cristo, libradas a sí mismas, no informadas por la caridad.

Esto sucede, incluso, con los pensamientos. San Pablo nos habla de "tener un mismo sentir"<sup>31</sup>, es decir, nos invita a una armonía de los juicios: esto es tener la "mente de Cristo"<sup>32</sup>. Esto no significa otra cosa que tener la mente del Hijo de Dios, el cual piensa incluso con la humanidad llena del Espíritu Santo, llena del amor sustancial de Dios.

Por esto, nosotros reflejamos la vida de Dios cuando pensamos en unidad a partir de la Palabra divina, que incluye todo otro pensamiento, pues en ella está incluida toda la sabiduría. Y también reflejamos esa vida cuando tenemos la misma experiencia que produce el Espíritu Santo, es decir, cuando tenemos el mismo amor que produce el Espíritu de Dios. Ambas cosas son inseparables; más aún, en esta vida, en cierta manera, viene primero la caridad que el pensamiento, puesto que, como dice Santo Tomás en la primera parte de la Suma Teológica, es mejor amar a Dios que conocerlo<sup>33</sup>. Esto es así porque en esta vida no podemos conocer la esencia divina mientras que, en cambio, sí podemos amarla. De esta manera, permanecemos realmente



conectados con la esencia divina, lo cual está en el centro del mensaje evangélico.

*Este artículo fue tomado del libro "EXPERIENCIA ESPIRITUAL. Una introducción a la vida mística".*

*Con la autorización de su autor,  
el P. Ignacio Andereggen.*

<sup>31</sup> Cf. Rm 15,5

<sup>32</sup> 1 Cor 2, 16.

<sup>33</sup> Cf. Sth I, q. 82, a. 3,c.



**P. Antonio Rivero, L.C.**  
 Doctor en Teología  
 Espiritual  
 Licenciado en Filosofía  
 Licenciado en  
 Humanidades Clásicas

# La dirección espiritual para el Maestro Ávila como un auténtico “*amoris officium*”: “ministerio de amor” (8)

¿Qué consejos da san Juan de Ávila a los religiosos y religiosas?

Una vez que vimos los consejos que el Maestro Ávila daba a los sacerdotes, pasemos ahora a analizar los que recomendaba a religiosos y religiosas que le escribían.

El aprecio del Maestro Ávila por la vida religiosa es evidente en todos sus escritos. Es más, dice el padre Juan Esquerda Bifet:

ofrece una doctrina prácticamente completa sobre sus elementos esenciales: seguimiento evangélico radical como desposorio con Cristo, vida fraterna, disponibilidad para la caridad (misión). Dirigió espiritualmente a muchas personas consagradas, dedicó algunos sermones sobre estos temas en monasterios de monjas y redactó algunas pláticas para los padres y novicios jesuitas de Montilla. Buena parte del epistolario se dirige a personas consagradas. Es un hecho notorio el que algunos de sus discípulos eran religiosos (como San Juan de Dios y Fr. Luis de Granada). No pocos discípulos ingresaron en instituciones de vida consagrada (como la Compañía de Jesús). Sería interesante estudiar este aprecio y sintonía, precisamente a partir de su condición de sacerdote diocesano, que tiene que cuidar y fomentar todas las vocaciones. Las formas de vida consagrada, a las que se dirige el

Maestro, oscilaban entre los monasterios de clausura, las Órdenes antiguas y renovadas, los clérigos de vida apostólica y las vírgenes consagradas en forma privada<sup>1</sup>.

Para la renovación de la vida religiosa propone una mejor selección<sup>2</sup>.

Prácticamente todos los consejos que recomienda a las religiosas y monjas en su vida espiritual o ascética se reducen a saber discernir su vocación y, una vez escogida la vocación, a valorar el don de su desposorio con Cristo en pobreza, castidad y obediencia, viviendo sus votos en clave de amor.

¿Cómo podemos resumir los consejos que da a los religiosos y religiosas en su discernimiento personal, motivado siempre por ese “*amoris officium*”?

Para su consagración y seguimiento radical como desposorio con Cristo y así alcanzar la santidad, les da consejos, primero, para su vida espiritual, y, después, para su vida ascética. Veamos esto con un cierto orden.

## **Consejos para la vida espiritual de los religiosos y religiosas**

Les pide, primer consejo, saber discernir bien su vocación. Es el Espíritu Santo quien mueve a

<sup>1</sup>JUAN ESQUERDA BIFET, *Diccionario de san Juan de Ávila...*, 797.

<sup>2</sup>Cf. Carta 141, 45ss.



abrazar el estado religioso. Todo se deja "por amor a Jesucristo... Más quiere agradarle a Él y servirlo que ser señor de toda la redondez de toda la tierra"<sup>3</sup>. El Espíritu Santo mueve a vivir "en cruz" con Cristo "obediente, pobre, desechado"<sup>4</sup>.

Propone los siguientes puntos para quienes quieren ser religiosos:

Las recetas generales que se deben dar a los que quieren servir al Señor...son cuatro: La primera, que frecuenten los sacramentos de la confesión y comunión...La segunda, que sean muy amigos de la lección...Libros que son más acomodados para esto: *Passio duorum, Contemptus mundi, Los Abecedarios espirituales...Los Cartujanos* son muy buenos; *Opera Bernardi, Confesiones* de san Agustín. La tercera cosa es la oración, en la cual es menester mucho tiento...Y después de haber leído, mediten un poco por la mañana en un paso de la pasión con todo sosiego de ánima, contentándose con aquella vista sencilla y humilde, acatando a los pies del Señor y esperando su limosna y misericordia... Todo se ha de hacer con el más sosiego que pudieren, para que, si Dios

lo quisiere hablar, no los halle tan ocupados en hablarlo todo ellos que calle Dios... La cuarta cosa es que entiendan en obras de caridad, cada uno según pudiese...ni todo se ha de gastar en recogimiento, ni todo en acción exterior...La unción del Espíritu Santo le enseñará...<sup>5</sup>.

Segundo consejo, les hace tomar conciencia de su puesto en la Iglesia. Ahí está el sermón 18. En los sermones dirigidos a los fieles en general no deja de aludir frecuentemente con aprecio a la vida consagrada. De los religiosos dice que son "el corazón" de la Iglesia: "¿Sabéis qué son los religiosos en el cuerpo místico de la Iglesia? El Papa es la cabeza; los brazos, los caballeros; el corazón, los religiosos. Él es el primero que vive y el postrero que muere; él es la fuente del calor, él es el que está más guardado"<sup>6</sup>.

Un tercer consejo que les da a las religiosas es el *mirarse en el espejo de Cristo Esposo* y vivir la consagración y sus votos en clave de desposorio. La carta 224, a una doncella que quería entrar en religión, está dedicada toda ella a los votos o profesión de los consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia), motivando todos los contenidos como desposorio con Cristo.

Los tres votos tienen como objetivo conservar el corazón de las cosas terrenas y vanas<sup>7</sup>, purificar el corazón de la afición de las cosas terrenas y poder amar a Cristo con corazón indiviso. Estas son las palabras de nuestro santo:

son instituidos para limpiarse y purificar el ánimo del amor de sí mismo, conviene a saber: de la mala afición cerca de las cosas exteriores o interiores o carnales, procurando con toda diligencia despojarse de sí mismo y de todas las cosas de este mundo y vestirse de caridad

<sup>3</sup>Sermón 29, 476.478.

<sup>4</sup>Sermón 29, 564.

<sup>5</sup>Carta 1, 291-322. 331-333.346-352.

<sup>6</sup>Sermón 18, 428-429.

<sup>7</sup>Cf. Carta 224, 47, ss.



e inflamarse en amor de Jesucristo, de tal manera que sea una misma cosa con Él<sup>8</sup>.

El *sentido de desposorio* es el prisma para entender esta consagración: "Las madres monjas, las religiosas y doncellas... han de mirarse en Jesucristo, viéndose como en un espejo, no tengan alguna mancha en la cara... porque su Esposo no las deseche"<sup>9</sup>. La entrega total es por un amor de totalidad<sup>10</sup>.

Las pláticas 15 y 16 están también dedicadas al tema de la vida religiosa. Respectivamente dichas pláticas se dirigen a las monjas de Santa Clara de Montilla y del monasterio de la Cruz en Zafra. La línea predominante es la del desposorio con Cristo. Se entra en la vida consagrada "a tratar amores con vuestro esposo Jesucristo"<sup>11</sup>.

Las cartas 40 y 224 están dedicadas a la profesión religiosa por medio de los votos. Pero el tema aparece continuamente en sermones y cartas. La profesión se resume en un "sí": "Decir a Dios de sí. Vaso sois, echad toda la hiel, y recibiréis miel... Podad de vos todo lo que Dios no es... Y quien tal *Sí quiero* ha de dar, menester ha pedir la gracia del Señor para ser bien casada"<sup>12</sup>. El ofrecimiento es de totalidad: "Pueda darle su corazón todo como morada sosegada y apacible"<sup>13</sup>; "ofrézcase en perpetuo don a Aquel cuyo es por muchos títulos"<sup>14</sup>.

La dimensión escatológica de los votos es también clara y determinante: "De todo corazón se pase al siglo por venir... el cual no tanto consiste en tiempo presente o futuro, cuanto en espíritu"<sup>15</sup>.



Esta descripción tan evangélica y hermosa de la vida consagrada no impide recordar que tiene lugar en los servicios más humildes hechos por amor. En el sermón para la toma de velo de la Condesa de Feria (Ana Ponce de León), en el monasterio de Santa Clara de Montilla, invita a los presentes a descubrir el verdadero valor de la vida consagrada: "¿Sabéis a qué entra en el monasterio? A fregar, si se lo mandaren, si le pareciere a su prelada; a cocinar, si fuere menester; a abajarse, a ser esclava de las otras y a besar la tierra que las otras huellan"<sup>16</sup>.

Les deja bien claro que Cristo será su Esposo:

Amad, hermana, a nuestro Señor, y no tengáis reposo hasta que Él este don os conceda. Amadle, y con reverencia; que éste es el amor que le agrada. No le tengáis en menos porque se os comunique, mas admiraos cómo una alteza tan grande se abajó a una tan profunda vileza<sup>17</sup>.

<sup>8</sup> Carta 224, 291-296.

<sup>9</sup> Sermón 27, 152-153.

<sup>10</sup> Cf. Sermón 54, 234ss.

<sup>11</sup> Plática 15, 4.

<sup>12</sup> Carta 40, 68ss, 188ss

<sup>13</sup> Carta 142, 5-6.

<sup>14</sup> Carta 142, 22.

<sup>15</sup> Carta 142, 66-68.

<sup>16</sup> Sermón 76, 359-360.

<sup>17</sup> 4SJAOC Carta 24, 160-164.



Para ese desposorio hay que ir con el alma preparada:

Quien tal esposo aguarda, no ha de ir fea ni llena de andrajos; y quien tal *Sí quiero* ha de dar, menester ha pedir la gracia del Señor para ser bien casada...Idos a los pies de Él, y confesadle vuestra flaqueza y pobreza, y suplicadle que os vista y atavíe de la ropa de sus entrañas, que otro si Él, no os puede dar la mejor joya para bien parecer<sup>18</sup>.

Si no, hay que pedirle que Él mismo supla nuestra pobreza:

Él os vestirá y dotará y hermoseará; suplicádselo vos estos días, entendiendo en el pedir perdón de los años que no le habéis mirado a Él, sino a vos; del tiempo que habéis vivido con vos, no con Él; del tiempo que os habéis amado y a Él no, sino para vos; y lavad vuestra faz con agua de lágrimas por los años que no habéis conocido ni amado como debíades a quien siempre os miraba, guardaba y amaba<sup>19</sup>.

Una esposa de Cristo no ofende a su Esposo Cristo:

Mirad que no hagáis cosa que no sea digna de esposa de Cristo, Acordaos que habéis ofrecido vuestro cuerpo en sacrificio a Cristo nuestro Señor...la lengua ha de ser ajena de hablar vanidades; las orejas, de oídas; los ojos, puestos en tierra; el atavío, ni preciado, ni curioso, ni sucio, y desde los pies hasta la cabeza ha de ser vestida de honestidad. En el ánimo ha de ser paloma, pues es esposa del Cordero, para que así sean para en uno; y pues en tan alta empresa Dios os ha puesto, no tengáis la vida baja<sup>20</sup>.

Una esposa de Cristo cuida el don de

la virginidad: "Porque el cuerpo de la virgen particularmente es de Cristo y tierra suya, que le acude, no con treinta o sesenta tanto, mas con ciento tanto, por ser la virginidad la cosa más alta que, en lo que toda a la carne, puede haber"<sup>21</sup>.

Para ello: "Y para esta soledad de corazón, mucho os aprovechará la comunicación poca de fuera, que bien sabéis vos que otro rato tan alegre no ha como cuando estamos solos con Dios...meteos en las llagas de Cristo, que allí dice Él que mora su paloma, que es el ánima que en simpleza le busca"<sup>22</sup>.

Una esposa de Cristo tendrá que sufrir, claro está. Pero el dolor ofrecido a Cristo nos alcanza la vida eterna. A una abadesa la consuela en la muerte de su hermano:

Témpenos el dolor de ella el gozo que de la ganancia de él tenemos... ¿Qué diremos o qué haremos? Sea el nombre de Jesucristo bendito, que nos quiso atribular para purgar nuestros pecados, y despertar nuestros ojos, que estaban muertos de sueño. Basta debe esto para que recordemos y del todo nos desasemos de este mundo, no teniendo en él cosa en que poner el corazón.... Licencia



<sup>18</sup> 4SJAOC Carta 40, 162-164.166-169.

<sup>19</sup> 4SJAOC Carta 40, 173-189.

<sup>20</sup> 4SJAOC Carta 40, 113-127.

<sup>21</sup> Carta 40, 48-51.

<sup>22</sup> Carta 47, 52-54.79-81.



tiene vuestra merced para sentir este golpe, mas no para se desmayar; pues así como lo primero es cosa cristiana y es fruto de amor, así lo segundo es cosa contra la obediencia que a nuestro Señor se debe en todo lo que con nosotros hace y contra la confianza que Él manda tener en medio de los trabajos...Con el dolor se purgan los pecados, y despertaremos de nuestra tibieza, y de hecho nos despediremos de esta vida, y cobraremos nuevos deseos de la otra...No tenemos, señora, por qué quejarnos; porque si el atribulado es pecador, es purgado; y si es justo, es probado para ser coronado. Entendamos en llorar nuestros pecados, para que presto, sin carga de ellos, volemós al Señor, donde están descansando los que aquí lloraron y reinan los que aquí tuvieron cruz...todo es barato con alcanzar tan grande bien<sup>23</sup>.

Esos dolores y sufrimientos son el precio que pide Cristo a su Esposa: "Y alentaos mucho para tomar sobre vuestros hombros el suave yugo de nuestro Señor que en el monasterio os echarán. Y aunque trabajos se os ofrezcan, tenedlos en poco a trueco de ser esposa de Cristo"<sup>24</sup>.



La comparación entre el estado de vida consagrada y estado matrimonial, le lleva a esta distinción a la luz de la misericordia divina: "Aunque el estado de la religión sea mejor, no para todos es mejor. Mejor es ser religioso que casado; mas acaece que a uno, por su flaqueza, no le es mejor. Mas cuando el estado es en sí mejor, y para éste es mejor, misericordia es de Dios tomar este estado"<sup>25</sup>.

Propone la vida religiosa como modelo de vida de entrega por amor al Señor: "En esto las personas religiosas nos llevan la ventaja; porque si están en el coro, si están en el refitorio, si en el retrainimiento, en todas partes están en servicio de Dios... siempre alabando a Jesucristo"<sup>26</sup>.

Cuarto consejo, vivir la *soledad* y la *contemplación* como medio de unirse a Cristo Esposo, del que hemos hablado.

Y quinto, la frecuencia de los *sacramentos* de la Eucaristía y la Confesión, que serán alimento y fuerza para la fidelidad en este desposorio.

Hay que vivir todo en *clave de amor* a Cristo, les resume san Juan de Ávila.

Por tanto, conviene, como esposa de Jesucristo, que claramente entienda; y, entendiendo, continuamente considere; y, considerando, ardientemente ame; y, amando, con toda diligencia obre con perseverancia aquello para lo cual pretende de entrar en religión<sup>27</sup>.

(Continuará)

<sup>23</sup>Carta 27, 44-45.52-56.68-73.88-90.105-109.134-135.

<sup>24</sup> Carta 65, 12-15.

<sup>25</sup> Sermón 76, 401-401.

<sup>26</sup> Sermón 27, 87-88.

<sup>27</sup> Carta 224, 9-12,





# Cristología



† José Rafael Palma  
Capetillo  
Obispo Auxiliar de  
Xalapa

## ¿Qué es la Cristología? <sup>1</sup>

La cristología es la parte de la teología que trata de la vida y la obra de Jesús. Abarca en su totalidad las doctrinas que se refieren tanto a la persona de Cristo como a sus acciones, sin embargo, el presente artículo se limitará a la consideración de la persona de Cristo.

Jesús es la segunda persona de la santísima Trinidad<sup>2</sup>, el Hijo o la palabra del Padre, quien -como proclamamos en la profesión de fe- “se encarnó de la Santísima Virgen por obra del Espíritu Santo y se hizo hombre”. Tales misterios, aunque ya habían sido anunciados en el antiguo testamento, fueron revelados en su totalidad en el nuevo y desarrollados con claridad en la Tradición cristiana y la reflexión teológica.

Entramos ahora a una temática de suma importancia para todo seguidor de Cristo, con una modesta y sencilla reflexión que siempre necesitará mayor complementación.

### 1. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Al referirse a la unidad y secuencia entre el antiguo y el nuevo testamento, el Catecismo de la Iglesia Católica indica que: *Novo in vetere latet et in novo vetus patet* (“Lo nuevo en el antiguo testamento está latente y en lo nuevo lo antiguo este patente”)<sup>3</sup>.

Dice san Jerónimo que: “*Ignorar a Cristo, es no conocer la Sagrada Escritura*”, que señala la interpretación cristológica de toda la Biblia.

De lo anterior, creemos que queda claro que

aquí el antiguo testamento no se considera desde la óptica del escriba judío, sino de la del teólogo cristiano. El mismo Jesús fue el primero en usarlo de esa manera al repetir sus referencias a los pasajes mesiánicos de los escritos proféticos. Los apóstoles vieron en esas profecías muchos argumentos a favor de las enseñanzas y proclamaciones de Cristo. También los evangelistas están familiarizados con ellas, aunque su recurso a ellas es menos frecuente que el de los escritores patrísticos. Incluso los Padres de la Iglesia algunas veces proponen el argumento profético en términos generales y otras veces citan profecías específicas. Pero con ello prepararon el terreno para una comprensión más profunda de la perspectiva histórica de las predicciones mesiánicas que comenzaron a tener fuerza en los siglos XVIII y XIX.

Las referencias a la genealogía humana del *mesías* son numerosas en el antiguo testamento. Se le representa como la semilla de la mujer, el hijo de Sem, el hijo de Abraham, Isaac y Jacob, el hijo de David, el príncipe de los pastores, el retoño de la rama del cedro<sup>4</sup>. El salmista real exalta la genealogía divina del futuro mesías en las palabras: “*Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy*” (Sal 2,7).

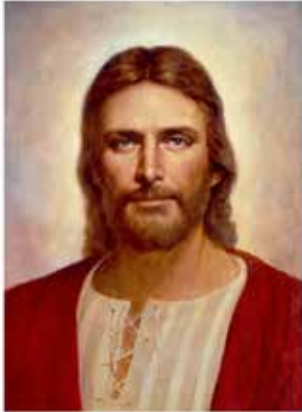
Los profetas frecuentemente hablan del nacimiento del mesías esperado y lo ubican en Belén de Judá (Mi 5,2-14); determinan su tiempo por de la sucesión del cetro de Judá (Gn 49,8-12), por las setenta semanas de Daniel (9,22-27) y por el ‘breve tiempo’ mencionado en el libro de Ageo (2,1-10). Los visionarios del antiguo testamento también vieron que el mesías había de nacer de una madre virgen (Is 7,1-17) y que su apariencia, al menos la pública, sería

<sup>1</sup>Tomado de ENCICLOPEDIA CATÓLICA WIKI online, “*Omnia docet per omnia*”. A. J. MAAS; transcrito por Douglas J. POTTER; traducido por Javier ALGARA COSSÍO.

<sup>2</sup>Es la segunda persona revelada por el mismo Jesús.

<sup>3</sup>San AGUSTÍN, Hept 2,7; CONCILIO VATICANO II, Dei Verbum 16; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 129).

<sup>4</sup>Gn 3,1-19; 9,18-27; 12,1-9; 17,1-9; 18,17-19; 22,16-18; 26,1-5; 27,1-15; Nm 24,15-19; 2Re 7,1-16; 1Cro 17,1-17; Jr 23,1-8; 33,14-26; Ez 17.



antecedida por un precursor (Is 40,1-11; Mal 4,5-6).

Ciertos eventos conectados con la infancia del mesías fueron considerados tan importantes que constituyen el objeto de predicciones proféticas. Entre esas está la adoración de los magos (Sal 81,1-17), la matanza de los inocentes (Jr 31,15-26) y la huida a Egipto (Os 11,1-7). Indudablemente que en el caso de estas tres profecías, como en el de muchas otras, su cumplimiento es su mejor comentario, pero ello no ignora el hecho de que los eventos a que aluden fueron realmente predichos.

Probablemente haya menor necesidad de insistir en las predicciones referentes a los más conocidos nombres y títulos mesiánicos, dado que significan menor dificultad. En las profecías de Zacarías el mesías es llamado 'Oriente' o, según el texto hebreo, "el germen" (6,9-15); en el libro de Daniel es el "Hijo del hombre" (7,13); en Malaquías es el "ángel de la alianza" (2,17; 3,6); en Isaías es el "Salvador" (Is 51,1; 52,12; 62); el "siervo del Señor" (Is 49), el "Emmanuel" (Is 8,1-10), el "príncipe de la paz" (Is 9,7).

Los oficios mesiánicos se consideran en forma general en la parte posterior de Isaías (Is 61). En particular, se considera al mesías como un profeta (Dt 18,9-22); como rey en el cántico de Ana (1Re 2,1-10) y como sacerdote en la figura sacerdotal de Melquisedec (Gn 14,14-20; Sal 44) y en las palabras del salmo 109: "Sacerdote para siempre"; como Goel,

o libertador, en la segunda parte de Isaías (63,1-6); como mediador del nuevo testamento, bajo la forma de una alianza con el pueblo (Is 42,1; 43,13), y de la luz de los gentiles (Is 49).

En cuanto a la vida pública del mesías, Isaías nos da una idea general de la totalidad con que el Espíritu se le da al ungido (cf Is 11,1-16) y del trabajo mesiánico. El salmista presenta una descripción del buen pastor (Sal 22). Isaías resume los milagros mesiánicos (cf Is 35). Zacarías exclama: "*Regocíjate grandemente, hija de Sión*" (Zac 2,14), prediciendo así la solemne entrada de Cristo a Jerusalén. El salmista se refiere a ese mismo evento cuando menciona la alabanza que sale de la boca de los infantes (Sal 8). Y para citar de nuevo el libro de Isaías, el profeta predice el rechazo del mesías a través de una alianza con la muerte (Is 27), y el salmista alude al mismo misterio cuando habla de la piedra rechazada por los constructores (Sal 117,22).

¿Hará falta mencionar que los sufrimientos del mesías fueron totalmente predichos por los profetas del antiguo testamento? La idea general de una víctima mesiánica aparece en el contexto de las palabras "*ni sacrificio ni oblación querías*" (Sal 39,7), en el pasaje que inicia con la resolución "*queremos poner madera en su pan*"<sup>5</sup> (Jr 11), y en el sacrificio descrito por el profeta Malaquías. Además, la serie de acontecimientos particulares que constituyen la historia de la pasión de Cristo ha sido descrita por los profetas con notable minuciosidad. El salmista se refiere a la dolorosa traición: "*Hasta mi amigo íntimo*<sup>6</sup> *en quien yo confiaba, el que mi pan comía, levanta contra mí su calcañar*" (Sal 40,10); y Zacarías sabe de las "*treinta piezas de plata*"; el Salmista que ora desde la angustia de su alma es figura de Cristo en su agonía; su captura está profetizada en el texto "*perseguidle... apresadle*" y "*se atropella la vida del justo*" (Sal 70,11; 93,21); el juicio fundado en falsos testimonios puede encontrarse representado en la expresión "*pues se han alzado contra mi falsos testigos, que respiran violencia*" (Sal 26,12); la flagelación está retratada en la descripción del Varón de dolores (Is 52,13; 53,12) y en el pasaje que dice

<sup>5</sup>La Biblia de Jerusalén traduce: "Destruyamos el árbol en su vigor".

<sup>6</sup>"Mi hombre de paz". Cf Biblia de Jerusalén.



"ellos se ríen de mi caída, se reúnen, sí, se reúnen contra mí; extranjeros que yo no conozco desgarran sin descanso" (Sal 34,15); la suerte del traidor queda dibujada en las imprecaciones del salmo 108; la crucifixión es mencionada en los pasajes "¿Qué son esas llagas en medio de mis manos?" (Zac 13), "Condenémosle a la muerte más vergonzosa" (Sal 2), y "Han taladrado mis manos y mis pies" (Sal 21). La oscuridad milagrosa sucede en Amós 8; la hiel y el vinagre son mencionados en el salmo 68; la herida del costado de Cristo es anunciada (cf Zac 12). El sacrificio de Isaac (Gn 21,1-14), el cordero sacrificial (Lv 16,1-28), las cenizas de la purificación (Nm 19,1-10) y la serpiente de bronce (Nm 21,4-9) tienen un lugar prominente entre las figuras del mesías sufriente. El capítulo tercero de las Lamentaciones es considerado correctamente como el discurso funerario de nuestro redentor sepultado.

Por último, la gloria del mesías ha sido prevista por los profetas del antiguo testamento. El contexto de frases tales como "Me he levantado porque el Señor me ha protegido" (Sal 3), "Mi carne descansará segura" (Sal 15), "Él se levantará al tercer día" (Os 5,15; 6,3), "Oh muerte, yo seré tu muerte" (Os 13,6-15 a) y "Sé que mi redentor vive" (Job 19, 23-27) llevaban al devoto creyente judío a algo más que una simple restauración temporal, cuyo cumplimiento comenzó a cumplirse en la resurrección de Cristo.



Este misterio también está implícito, al menos como tipología, en las primeras frutas de la cosecha (Lv 23, 9-14) y en el rescate de Jonás del vientre de la ballena (Jon 2). Pero no es sólo la resurrección del mesías el único elemento de la gloria de Cristo que fue predicho por los profetas. El salmo 67 trata de la ascensión; los versos 28-32 del capítulo 2 de Joel se refieren al Paráclito; el capítulo 11 de Isaías a la llamada de los gentiles; Miqueas 4,1-7, a la conversión de la sinagoga; Daniel 2,27-47, al reino del mesías comparado con el reino del mundo. Otras características del reino mesiánico son tipificadas por el tabernáculo<sup>7</sup>, el trono de misericordia<sup>8</sup>, el maná<sup>9</sup> y la roca del Horeb<sup>10</sup>. En el capítulo 12 de Isaías aparece un cántico de acción de gracias por los beneficios mesiánicos.

Los libros del antiguo testamento no son la única fuente que los teólogos cristianos pueden utilizar para conocer las ideas mesiánicas del judaísmo precristiano. Los oráculos sibilinos, el Libro de Enoc, el Libro de los jubileos, los salmos de Salomón, la ascensión de Moisés, la revelación de Baruc, el IV libro de Esdras y varios libros talmúdicos y escritos rabínicos son ricos veneros de visiones precristianas referentes al mesías esperado. Ello no quiere decir que todas esas obras hayan sido escritas antes de la venida de Cristo, pero, aunque su autoría sea parcialmente postcristiana, preservan una imagen del mundo del pensamiento judío que data, al menos en su esquema básico, de siglos antes del nacimiento de Cristo.

## 2. EN EL NUEVO TESTAMENTO

Revisaremos aquí brevemente la cristología del apóstol Pablo, de las epístolas católicas, del cuarto evangelio y de los evangelios sinópticos.

<sup>7</sup> Cf Ex 25,8-9; 29,43; 40,33-36; Nm 9,15-23.

<sup>8</sup> Cf Ex 25,17-22; Sal 79,1.

<sup>9</sup> Cf Ex 16,1-15; Sal 77,24-25.

<sup>10</sup> Cf Ex 17, 5-7; Nm 20, 10-11; Sal 104,41



## 2.1. LA CRISTOLOGÍA PAULINA

El apóstol Pablo insiste en la verdad de la real humanidad y divinidad de Cristo, a pesar de que, a primera vista, el lector se enfrenta a tres objetos en los escritos del apóstol: Dios, el mundo humano y el mediador. Pero este último es a la vez divino y humano, hombre y Dios.

### A) La humanidad de Cristo en las epístolas paulinas

Las expresiones ‘condición de siervo’, ‘apareciendo en su porte como un hombre’, ‘en la carne semejante a la del pecado’ (Fil 2,7; Rm 8,3) pueden parecer como lesivas a la humanidad real de Cristo en la enseñanza paulina. Pero en realidad ellas únicamente describen un modo de ser o dejan entrever la presencia de una naturaleza superior en Cristo que no es visible a los sentidos. O contrastan la naturaleza humana de Cristo con la de la creatura humana pecadora a la que aquella pertenece. Por otro lado, el apóstol de las naciones habla

abiertamente de Jesús manifestado en la carne (cf 1Tim 3,16); poseedor de un cuerpo de carne (cf Col 1,22); “nacido de mujer” (Gal 4,4); nacido de la simiente de David según la carne (cf Rm 1,3); perteneciente según la carne al pueblo de Israel (cf Rm 9,5). En cuanto judío, Cristo nació bajo la ley (cf Gal 4,4). El apóstol hace énfasis en la verdadera participación de Jesús en nuestra debilidad humana física (2Cor 13, 4), en su vida de sufrimiento (Hb 5,8)<sup>11</sup> que culmina con la pasión<sup>12</sup>. En sólo dos aspectos difiere la humanidad de Cristo del resto de los seres humanos: Primero, en su ausencia total de pecado<sup>13</sup>; segundo, en el hecho de que Jesús es el segundo Adán, que representa a todo el género humano<sup>14</sup>.

### B) La divinidad de Cristo en las epístolas paulinas

Según Pablo, la superioridad de la revelación cristiana sobre toda otra manifestación divina, y la perfección de la nueva alianza con su sacrificio y sacerdocio, se derivan del hecho de que Cristo es el Hijo de Dios<sup>15</sup>. El apóstol entiende la expresión “Hijo de Dios” no como una mera dignidad moral, ni como una relación puramente externa con Dios, iniciada en el tiempo, sino como una relación eterna e inmanente entre Cristo y el Padre. Compara a Cristo con Aarón y sus sucesores, Moisés y los profetas, y lo encuentra superior a éstos<sup>16</sup>. Eleva a Cristo sobre el coro de los ángeles y lo hace Señor de los mismos<sup>17</sup>; lo sienta a la derecha del Padre como heredero universal<sup>18</sup>.

Pablo usa los términos “forma de Dios” e “imagen de Dios” al hablar de la divinidad de Cristo, para poder mostrar la distinción personal entre el Padre eterno y el Hijo divino (cf Fil 2,6; Col 1,15), Cristo no es simplemente la imagen y la gloria de

<sup>11</sup>Estudios recientes han demostrado que la epístola a los Hebreos, durante siglos atribuida a san Pablo a raíz del encabezado de la misma en la Vulgata, no es obra del apóstol, aunque parece notarse en ella la influencia de sus ideas. Su autor permanece anónimo.

<sup>12</sup> Hb 1,5; Fil 3,10; Col 1,24.

<sup>13</sup> 2Cor 5,21; Gal 2,17; Rm 7,3.

<sup>14</sup> Rm 5,12-21; 1Cor 15,45-49.

<sup>15</sup> Cf Hb 1,1; 5,5; Rm 1,3; Gal 4,4; Ef 4,13; Col 1,12; 2,9.

<sup>16</sup> Cf Hb 1,1; 3,1-6; 5,4; 7,1-22; 10,11.

<sup>17</sup> Cf Hb 1, 3; 2, 2-3; 14.

<sup>18</sup> Cf Hb 1,2-3; Gal 4,14; Ef 1, 20-21.



Dios (1Cor 11,7), sino también el primogénito de toda creatura (cf Col 1,15), en quien, por quien y para quien fueron hechas todas las cosas (cf Col 1,16), en quien la plenitud de la divinidad reside junto con la realidad actual que nosotros atribuimos a los cuerpos materiales perceptibles y mensurables a través de nuestros sentidos (cf Col 2,9); en una palabra, quien “está por encima de todas las cosas, Dios bendito por todos los siglos” (Rm 9,5).

## 2.2. La CRISTOLOGÍA de las EPÍSTOLAS CATÓLICAS

### A) La epístola de Santiago

El objetivo principal de la epístola de Santiago no nos permite esperar que la divinidad de Jesús quede en ella expresada formalmente como una doctrina de fe. Sin embargo, esa doctrina está implícita en el lenguaje del escritor inspirado. Él profesa que su relación con Cristo es idéntica a la que tiene con Dios, y que es siervo de ambos (1,1). Cristo es tanto el juez soberano como legislador independiente, que puede salvar y destruir (4,12). La fe en Jesús es la fe en el Señor de la gloria (2,1). Si no se admite la firme fe del autor en la divinidad de Cristo el lenguaje de la epístola constituiría una forzada exageración.

### B) La aportación de san Pedro

San Pedro se presenta a sí mismo como siervo y apóstol de Cristo (1Pe 1,1; 2Pe 1,1), quien fue anunciado por los profetas del antiguo

testamento de modo tal que esos mismos profetas fueron también siervos, heraldos e instrumentos de Jesús (1Pe 1,10-11). Es el Cristo preexistente quien modula las expresiones de los profetas de Israel al proclamar sus anuncios de su venida. Pedro ha sido testigo de la gloria de Jesús en la transfiguración (2Pe 1,16). Parece disfrutar la enumeración de los títulos de su Señor: Jesús nuestro Señor (2Pe 1,2); Nuestro Señor Jesucristo (1,14, 16); Señor y Salvador (3,2); Nuestro Señor y Salvador Jesucristo (1,1); cuyo poder es divino (1,3); a través de cuyas promesas los cristianos participan de la naturaleza de Dios (1,4). Es como si a lo largo de su carta, Pedro experimentase la divinidad que confiesa respecto de Cristo.

### C) La epístola de san Judas

También el apóstol Judas Tadeo se presenta a sí mismo como siervo de Cristo, gracias a cuya unión los cristianos perseveran en la vida de la fe y santidad. Cristo es nuestro único Señor y Salvador, que castigó a Israel en el desierto al igual que hizo con los ángeles rebeldes. Él vendrá a juzgarnos rodeado de miradas de santos. Los cristianos dirigen a él su vista en busca de misericordia y él se la mostrará cuando venga y su contenido es la vida eterna. Como vemos, un Cristo meramente humano no puede ser el objeto de esa clase de lenguaje.

### D) La cristología Juanina

Aunque no hubiera nada más en el nuevo testamento para probar la divinidad de Cristo, los primeros catorce versículos del cuarto evangelio bastarían por sí solos. La doctrina del prólogo de ese evangelio constituye la idea fundamental de toda la teología juanina. El *Verbo hecho carne*, por un lado, es idéntico al Verbo que existía desde el principio y, por otro, con Jesús, el principal protagonista del cuarto evangelio. El evangelio todo es la historia de la palabra eterna viviendo entre los seres humanos.

La enseñanza del cuarto evangelio también se halla en las epístolas juaninas. Desde las palabras de apertura el autor informa a sus lectores que la palabra de vida ha sido manifestada y que los apóstoles han visto, escuchado y tocado a la palabra encarnada. La negación del Hijo significa la pérdida del Padre (cf 1Jn 2,23), y “quien confiese que Jesús



es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios" (1Jn 4,15). Es más enfático aún el escritor hacia el fin de la epístola: "Pero sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al verdadero Dios. Nosotros estamos en el verdadero Dios, en su Hijo Jesucristo" (1Jn 5,20).

De acuerdo al Apocalipsis, Cristo es el primero y el último, el alfa y la omega, el eterno y el todopoderoso (1,8; 21,6; 22,13). Es el rey de reyes y Señor de los señores (19,16), el Señor del mundo invisible (12,10; 13,8), el centro de la corte celestial (5,6). Él recibe la adoración de los ángeles más elevados (5,8) y es objeto de adoración ininterrumpida, en asociación con su Padre (5,13; 17,14)

### E) La cristología de los evangelios sinópticos

Los tres evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) resaltan la humanidad de Cristo en su obediencia a la ley, en su poder sobre la naturaleza y su ternura hacia los débiles y afligidos. El cuarto evangelio no subraya los aspectos de la vida de Cristo que pertenecen a su humanidad, sino los que denotan la gloria de la persona divina, manifestada ante los individuos humanos bajo forma visible.

En la aplicación sinóptica de la palabra "Hijo de Dios" a Cristo. Jesús es el Hijo de Dios, no meramente en sentido ético o teocrático, ni tampoco para decir que es uno entre varios hijos, sino dejando claro que él es el único, amadísimo Hijo del Padre, con una filiación no participada por nadie más y totalmente única<sup>19</sup>. Su filiación se deriva del hecho de la venida del Espíritu Santo sobre María y de que el Altísimo la ha cubierto con su sombra (cf Lc 1,35).

Igualmente, los evangelios sinópticos implican la divinidad de Cristo en su descripción de la Navidad y de las circunstancias que rodearon a ésta; él es concebido por obra del Espíritu Santo (cf Lc 1,35) y su Madre sabe que todas las generaciones la llamarán dichosa porque el Poderoso ha hecho en ella grandes cosas (cf Lc 1,48). Isabel la llama



"bendita entre todas las mujeres", bendice al fruto de su vientre y se maravilla de que la Madre de su Señor haya ido a visitarla (Lc 1,42-43). El arcángel Gabriel saluda a María llamándola "llena de gracia", "bendita entre las mujeres"; le vaticina que su Hijo será grande y llamado Hijo del altísimo y que su reino no tendrá fin (Lc 1,28-32). Cristo recién nacido es adorado por los pastores y los magos, representantes del mundo judío y del gentil; gloria de su pueblo, Israel (Lc 2,30-32). Esas narraciones difícilmente caben en la descripción de un niño humano común y desde luego adquieren significado a la luz del cuarto evangelio.

Los sinópticos concuerdan con la enseñanza del cuarto evangelio acerca de la persona de Cristo no únicamente en cuanto al uso que dan a la palabra "Hijo de Dios" y en las descripciones del nacimiento de Cristo y sus detalles; también lo hacen en las narraciones de la doctrina, vida y trabajos de Jesús. El mismo término Hijo del hombre, aplicado frecuentemente por ellos a Jesús, se utiliza de tal manera que demuestra a Cristo como a alguien consciente de sí mismo y para quien el elemento humano no es algo primario, sino secundario y sobreinducido. Muchas veces Cristo es simplemente llamado Hijo<sup>20</sup> y, correspondientemente, él nunca llama al Padre eterno "nuestro" Padre, sino "mi" Padre<sup>21</sup>. Él recibe el testimonio del cielo durante su bautismo y la transfiguración acerca de su filiación

<sup>19</sup> Cf Mt 3,17; 17,5; 22,41; 4,3,9; Lc 4,3,9.

<sup>20</sup> Cf Mt 11,27; 28,20

<sup>21</sup> Mt 18,10, 19,35; 20,23; 26,53.



divina; los profetas del antiguo testamento no son rivales sino siervos en comparación con él (cf Mt 21,34).

El título de "Hijo del hombre", así, significa una naturaleza para la que la humanidad de Cristo era accesoria. Igualmente, Cristo declara tener el poder de perdonar los pecados y da soporte a esa declaración con sus milagros<sup>22</sup>. Insiste en la fe hacia sí (cf Mt 16,16-17); incluye su nombre en la fórmula bautismal entre la del Padre y el Espíritu Santo (Mt 28,19); sólo él conoce al Padre y sólo el Padre lo conoce a él (Mt 11,27); instituye el sacramento de la Eucaristía<sup>23</sup>. Padece y muere para resucitar al tercer día<sup>24</sup>; sube al cielo y promete que estará con nosotros hasta el fin del mundo (Mt 28,20).

Hay que añadir que las afirmaciones de Cristo respecto a tener la más alta dignidad personal están claras en los discursos escatológicos de los sinópticos. Él es el Señor del universo material y moral. Como supremo legislador, él es el punto de referencia de toda ley; como juez final, él determina el destino de todos.

### 3. EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

La cristología bíblica muestra que Jesús es a la vez Dios y hombre. Mientras que la tradición cristiana siempre ha sostenido la triple tesis de que Cristo es verdadero Dios, verdadero hombre, y que el hombre-Dios es una única e indivisible persona; las teorías erróneas y heréticas de varios líderes religiosos han forzado a la Iglesia a insistir más fuertemente en uno u otro de los elementos de su cristología.

Una clasificación de los principales errores y de las correspondientes afirmaciones eclesásticas nos muestran el desarrollo histórico de la doctrina de la Iglesia con suficiente claridad.

#### 3.1. La humanidad de Cristo

Desde los primeros tiempos de la Iglesia fue negada la verdadera humanidad de Cristo. El

docetista Marción y los priscilianistas solamente admiten que Jesús tenía un cuerpo aparente. Los valentinianos, un cuerpo traído del cielo. Entre los seguidores de Apolinar, algunos niegan que Jesús tuviera un alma humana, y otros que poseyera la parte superior del alma humana, y por ello sostienen que el Verbo provee la totalidad del alma de Cristo o por lo menos sus facultades superiores. Más recientemente, no ha sido la verdadera humanidad de Cristo lo que ha sido negado, sino la realidad histórica de la misma.

Según Kant, el credo cristiano trata del Cristo ideal, no del histórico. Para Carlos Gustavo Jacobi, los cristianos adoran a un Jesús que constituye un ideal religioso, no un personaje histórico. Juan Fichte afirma que entre Dios y el hombre existe una unidad absoluta, la cual fue detectada y enseñada primeramente por Jesús. Federico Schelling sostiene que la encarnación es un hecho eterno, que alcanzó su momento culminante en Jesús. Para Federico Hegel, Cristo no es la encarnación genuina de Dios en Jesús de Nazaret, sino el símbolo de la encarnación de Dios en la humanidad en general. Por último, algunos autores católicos distinguen entre el Cristo de la historia y el de la fe, destruyendo con ello la realidad histórica del Cristo de la fe. El nuevo *Syllabus*<sup>25</sup>, en sus proposiciones 29 y siguientes, y



<sup>22</sup>Cf Mt 9,2-6; Lc 5,20-24.

<sup>23</sup> Cf Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19.

<sup>24</sup> Mt 20,19; Mc 10,34; Lc 18,33.

<sup>25</sup>Nombre dado a dos series de proposiciones que contienen errores religiosos condenados, respectivamente, por Pío IX, 1864, y Pío X, 1907.



la encíclica *Pascendi dominici gregis*<sup>26</sup> pueden ser consultados al respecto.

### 3.2. La divinidad de Cristo<sup>27</sup>

“La verdad de la divinidad de Jesús es confirmada por su resurrección. Él había dicho: ‘Cuando ustedes hayan levantado al Hijo del hombre, entonces sabrán que yo soy’ (Jn 8,28). La resurrección del crucificado demostró que verdaderamente, él era ‘yo soy’, el Hijo de Dios y Dios mismo. San Pablo pudo decir a los Judíos: ‘La promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido



en nosotros... al resucitar a Jesús, como está escrito en el salmo primero: *Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy*<sup>28</sup>. La resurrección de Cristo está estrechamente unida al misterio de la encarnación del Hijo de Dios: Es su plenitud según el designio eterno de Dios”.<sup>29</sup>

### 3.3. La unión hipostática

En la única persona divina de Jesús se reúnen hipostáticamente su naturaleza humana y su naturaleza divina. O sea, que ambas naturalezas están unidas en la hipóstasis o persona del Verbo.

El acontecimiento único y totalmente singular de la encarnación del Hijo de Dios no significa que Jesús sea en parte Dios y en parte hombre, ni que sea el resultado de una mezcla confusa entre lo divino y lo humano. Él se hizo verdaderamente hombre sin dejar de ser verdaderamente Dios. Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. La Iglesia defendió y aclaró esta verdad de fe durante los primeros siglos frente a unas herejías que la falseaban<sup>30</sup>.

Este dogma encontró acerbos enemigos desde los tiempos más tempranos de la Iglesia.

<sup>26</sup> De Pío X, acerca de las teorías modernistas, promulgada el 8 de septiembre de 1907.

<sup>27</sup> Ya desde los tiempos apostólicos la Iglesia veía la negación de la divinidad de Cristo como algo eminentemente anticristiano (1Jn 2,22-23; 4,3; 2Jn 7). Los primeros mártires y los Padres más antiguos y las primeras liturgias eclesíásticas concuerdan en su profesión de la divinidad de Cristo. Aun así, los ebionitas, teodocianos, artemonitas y fotinianos veían a Cristo como un simple hombre, si bien dotado de una sabiduría divina, o como una apariencia de un eón emanado del ser divino según la teoría gnóstica, o también como una manifestación de ese mismo ser, pero siguiendo las aseveraciones de los sabelianos y patripasionistas teístas y panteístas. Finalmente, otros lo reconocían como el Verbo encarnado, pero concebido de acuerdo a la opinión arriana: una creatura intermedia entre Dios y el mundo, distinta esencialmente del Padre y del Espíritu Santo. Si bien las definiciones de Nicea y de los concilios subsiguientes, especialmente el IV de Letrán, tratan directamente de la doctrina de la santísima Trinidad, también enseñan que el Verbo es consubstancial con el Padre y el Espíritu Santo, estableciendo así la divinidad de Cristo, el Verbo encarnado. En tiempos más recientes, nuestros primeros racionalistas intentaron evitar el problema de Jesús y tenían poco que decir al respecto, haciendo injustamente a san Pablo el fundador de la Iglesia. Pero el Cristo histórico era una figura demasiado atractiva para seguir siendo ignorada. Y es más lamentable aún que la negación de la divinidad de Cristo no se circunscribe a los socinianos y a tales autores como Ewald y Schleiermacher. Incluso quienes profesan ser cristianos ven en Cristo la perfecta revelación de Dios, la verdadera cabeza y Señor de la raza humana, pero, al fin y al cabo, terminan con las palabras de Pilato: “*He ahí al hombre*” (Ecce homo).

<sup>28</sup> Hech 13,32-33; cf Sal 2,7.

<sup>29</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 653.

<sup>30</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 464. Los monofisistas concluyeron que en tal unión física o la naturaleza humana había sido absorbida por la divina, como afirmaba Eutiques, o que la naturaleza divina fue absorbida por la humana, o que de la unión física de las dos resultó una tercera naturaleza gracias a una especie de mezcla física, o de su composición física.





Nestorio y sus seguidores admitían en Jesús una persona moral, del mismo modo como lo entendía una sociedad humana. Esta persona moral resulta –según esta herejía– de la unión de dos personas físicas, así como hay dos naturalezas en Cristo. Y estas dos personas están unidas no física, sino moralmente por medio de la gracia. La herejía de Nestorio fue condenada por Celestino I en el Sínodo Romano del año 430, y por el Concilio de Éfeso, en 431. La doctrina católica fue reafirmada posteriormente durante el Concilio de Calcedonia y en el segundo Concilio de Constantinopla. De esa doctrina se deduce que las naturalezas divina y humana están físicamente unidas en Cristo.

La verdadera doctrina católica fue sostenida por el Papa León Magno, en el Concilio de Calcedonia y el V Concilio Ecuménico, en 553. El

cánón duodécimo de este último Concilio también excluye la visión de que la vida moral de Cristo se desarrolló gradualmente para alcanzar su total maduración en la resurrección. Los adopcionistas renovaron en parte el nestorianismo, porque consideraban al Verbo como el hijo natural de Dios y al hombre Cristo como un siervo o hijo adoptivo de Dios, el cual había otorgado su propia personalidad a la naturaleza humana de Cristo. Esta opinión fue rechazada por el Papa Adrián I, en el Sínodo de Ratisbona en 782; en el Concilio de Frankfurt en 794, y por León III en el Sínodo Romano de 799<sup>31</sup>.

Algunos teólogos protestantes se separaron aún más de los puntos de vista de la tradición cristiana. Para ellos Cristo era el sabio de Nazaret, quizás mayor que los profetas, cuya aparición bíblica, parte mito y parte historia, no es otra cosa sino la expresión de una idea popular acerca de la perfección humana<sup>32</sup>.

#### 4. APLICACIONES

*Cristo ayer y hoy es el mismo y lo será siempre* (Hb 13,8) son palabras alentadoras de la Sagrada Escritura que inspiran y resumen la cristología.

Los padres de la Iglesia contemplan la resurrección a partir de la persona divina de Cristo, que permaneció unida a su alma y a su cuerpo, separados entre sí por la muerte: *“Por la unidad de la naturaleza divina que permanece presente en cada una de las dos partes del hombre, éstas se unen de nuevo. Así la muerte se produce por la separación del*

<sup>31</sup>Según la posición sociniana y racionalista, la naturaleza humana de Cristo no está unida al Verbo. Entre los católicos, Berruyer y Günther reintrodujeron un nestorianismo modificado, pero fueron censurados por la Congregación del índice (17 de abril de 1755) y por el Papa Pío IX (15 de diciembre de 1857). La herejía monofisista fue retomada por los monotelitas, quienes sólo admitían una voluntad en Cristo y con ello contradecían las enseñanzas de los papas Martín I y Agatón y del VI Concilio ecuménico. Tanto los cismáticos griegos como los reformadores del siglo XVI deseaban mantener a doctrina tradicional referente al Verbo encarnado, pero ya desde el principio los seguidores de la Reforma (‘protestante’) cayeron en errores que incluían las herejías nestorianas y monofisistas. Por ejemplo, los ubiquitarianos definen la esencia de la encarnación no como la adopción de la naturaleza humana por parte del Verbo, sino como la divinización de la naturaleza humana al participar de las propiedades de la naturaleza divina.

<sup>32</sup>La opinión protestante de las grandes iglesias reformadas al momento, a 30 años del Concilio Vaticano II, concuerda casi enteramente con la católica en lo referente a Cristo. Cf Junger MOLTMANN, por ejemplo. Los escritores católicos cuyas obras han dudado del carácter histórico de la narración bíblica de la vida de Cristo o de sus prerrogativas como hombre-Dios han sido censurados en el nuevo Syllabus y por la encíclica Pascendi dominici gregis. Hay una serie de teólogos católicos de renombre que ejercieron grande influencia durante el Concilio Vaticano II y que han dejado tesis muy sólidas en la cristología católica: Karl Rahner, Hans Urs von BALTHASAR, por ejemplo. El Catecismo de la Iglesia Católica (números 430-478) recoge en forma didáctica la doctrina actual de la Iglesia al respecto.



*compuesto humano, y la resurrección por la unión de las dos partes separadas*<sup>33</sup>.

La Cristología abarca propiamente todos los aspectos de la vida y obra de Cristo. Nos hemos asomado a algunos aspectos de su vida, que esperamos despierten un mayor interés y disponibilidad en nuestros corazones.

Concluamos con esta hermosa exhortación, tomada del Catecismo: "Cristo, cabeza de la Iglesia, nos precede en el reino glorioso del Padre para que nosotros, miembros de su cuerpo, vivamos en la esperanza de estar un día con él eternamente"<sup>34</sup>.

### BIBLIOGRAFÍA

#### Véanse las siguientes obras:

**Patrística:** ATANASIO, GREGORIO NACIANCENO, GREGORIO DE NISA, BASILIO, EPIFANIO escribieron especialmente contra los seguidores de Arrio y Apolinar; CIRILO DE ALEJANDRIA, PROCLO, LEONCIO DE BIZANCIO, ANASTASIO SINAITA, EULOGIO DE ALEJANDRIA, PEDRO CRISOLOGO, FULGENCIO, se oponen a los nestorianos y monoficistas; SOFRONIO, MÁXIMO, JUAN DAMASCENO, los Monotelitas; PAULINO DE AQUILEIA, ETERIO, ALCUINO, AGOBARDO, a los adopcionistas.

**Escolástica:** SANTO TOMÁS DE AQUINO, Summa theol., III, QQ. I-lix; IDEM, Summa contra gentes, IV, XXVII-LV; In III Sentent.; De veritate, QQ. XX, XXIX; Compend, theol., QQ. CXCIX-CCXLII; Opusc., 2; BUENAVENTURA, Breviloquium, 1, 4; In III Sentent.; Roberto BELLARMINO, De Christo capite totius ecclesioe controvers., I, col. 1619; Francisco SUAREZ, De Incarn., opp. XIV, XV; LUGO, De Incarn., op. III.

**Teólogos positivistas:** PETAVIO, Theol. dogmat., IV, 1-2; THOMASSIN, De Incarn., dogm. theol., III, IV.

**Escritos recientes:** FRANZELIN, De Verbo Incarn. (Roma, 1874); KLEUTGEN, Theologie der Vorzeit, III (Münster, 1873); JUNGSMANN, De Verbo incarnato (Ratisbona, 1872); HURTER, Theologia

dogmatica II, tract. vii (Innsbruck, 1882); STENTRUP, Proelectiones dogmaticoe de Verbo incarnato (2 vols., Innsbruck, 1882); LIDDON, The Divinity of Our Lord (Londres, 1885); MAAS, Christ in Type and Prophecy (2 vols., Nueva York, 1893-96); LEPIN, Jésus Messie et Fils de Dieu (París, 1904).

#### Véanse igualmente:

- *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática* 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo, Editorial Encuentro, Madrid 1993
- Karl RAHNER, *Muerte de Jesús y definitividad de la revelación cristiana*, en: AA.VV., *Teología de la cruz*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1979
- MOIOLI, G., *Cristología*, en: *Diccionario teológico interdisciplinar* II, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982
- Joseph RATZINGER, *Jesús de Nazaret* (3 tomos), Librería Editrice Vaticana, 2007.

<sup>33</sup>Catecismo de la Iglesia Católica, 650; san Gregorio NICENO, Res 1.

<sup>34</sup>Catecismo de la Iglesia Católica, 666.



# La Libertad de Dios y la Indiferencia de su libertad en Francisco Suárez



Lic. Juan González  
Licenciado en Filosofía  
(especialización  
Metafísica)  
y en Teología  
(especialización Teología  
Moral)

## Introducción

Un tema importante en la Teología Moral es precisamente el argumento sobre la libertad. Según Pinckers<sup>1</sup>, con la introducción en la teología de la "libertad de indiferencia" de corte ockhamista, se introdujo también una disociación en el mismo hombre. En efecto, según Ockham, la voluntad es libre porque tiene la potestad de determinarse contra todas sus facultades, especialmente contra el intelecto. En este sentido la voluntad es una potencia "absoluta", desgajada de todas las demás facultades del hombre, y en Dios, esta voluntad es considerada como absolutamente arbitraria.

Aunque pudiera parecer un juego de palabras, Suárez no habla de "libertad de indiferencia", sino más bien de la "indiferencia de la libertad", como propiedad de la voluntad divina y también humana. La voluntad humana está integrada en un todo unitario que es la persona humana. A través de esta propiedad de su voluntad, la persona es dueña de sus actos, es responsable de todo cuanto hace, es sujeto de moralidad. Aquí radica, pues, la importancia del estudio de la noción de Indiferencia de la Libertad en Francisco Suárez, pues esta libertad es el punto central de todo su pensamiento en teología dogmática, en moral y en la filosofía.

En el presente artículo se estudia la voluntad en

Dios y sus perfecciones, especialmente la libertad. En un artículo posterior se estudiará la voluntad del hombre y la libertad como propiedad de la misma. Un tercer artículo vendrá a completar la visión sobre la Indiferencia de la Libertad en Francisco Suárez, dedicando un estudio breve sobre el modo de intervención divina en el actuar libre del hombre, sin privar a este último de su libertad.

Como se verá en el transcurso de las siguientes páginas, para la elaboración de este trabajo he acudido a las fuentes originales del Doctor Eximio, sobre todo las *Disputaciones Metafísicas* XXX, secciones XVI y XVII para la cuestión sobre la voluntad y libertad divinas, y la Disputación XIX para tratar la cuestión de la voluntad y libertad humanas. Esta parte filosófica es complemento necesario del Opúsculo I: *De motione, concursu et auxilio Dei*, en orden a dar una explicación lo más completa posible dentro del marco de brevedad que por su naturaleza exige este escrito.

Francisco Suárez estudia el tema de la libertad desde la perspectiva filosófica en las *Disputaciones Metafísicas*, en vista de las implicaciones que tiene en la cuestión de la concordancia con la gracia y la predestinación divina<sup>2</sup>, por eso es evidente que toda la discusión sobre la libertad tiene como perspectiva global, un enfoque netamente teológico. De este modo, toda la explicación que hace en la Disputación

<sup>1</sup>Cf. S. PINCKAERS, *Las Fuentes de la Moral Cristiana. Su Método, su Contenido, su Historia*, traducción de Juan José García Norro, EUNSA, Pamplona 20073, 293-307. Las consecuencias de esta impostación enumeradas por Pinckers en este capítulo son: atomización del obrar, eliminación de las inclinaciones naturales, la marginación de las virtudes, la ley como centro de la moral, el inicio de una moral de la obligación o legalista.

<sup>2</sup>Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, D. XIX, s. II, n. 1 (ed. S. RÁBADE ROMERO – S. CABALLERO SÁNCHEZ – A. PUIGCERVER ZANON, Gredos, Madrid 1960). En adelante DM.



XIX sobre la causa libre, ya no las repetirá en su obra estrictamente teológica *De motione, concursu et auxilio Dei*. Más aún, en esta obra simplemente hace referencia a lo que ya dijo en la Disputación XIX, presuponiendo todo su contenido. Ello se debe a que Suárez trata el tema de la libertad humana y la divina en las Disputaciones y en su Opúsculo *De motione, concursu et auxilio Dei*, en el contexto de la polémica *De auxiliis*, problema netamente teológico<sup>3</sup>.  
Portanto, el tema de la libertad tiene dos perspectivas que se complementan, la estrictamente teológica que trata sobre la concordia entre la libertad y la gracia, y la filosófica –con vistas a la cuestión teológica– en que defiende la “indiferencia de la

libertad”. Por tanto, el recurso a las Disputaciones se hace necesaria porque solo allí se encuentra la explicación de la voluntad como facultad activa e indiferente.

Como es fácil verificar, Suárez no hace una reflexión filosófica desgajada de su pensamiento teológico, sino que precisamente por una cuestión estrictamente teológica se ve en la necesidad de tratar también la perspectiva filosófica<sup>4</sup>. Esta parte filosófica es un estudio complementario, pues hay cuestiones teológicas que necesitan una explicación filosófica, o más bien, presupuestos filosóficos, que a su vez no quiere repetir en ámbito teológico. Por esta razón, una clave de lectura de las Disputaciones Metafísicas es la clave teológica, pues todo lo que en ellas se contiene alcanza su máxima expresión en las cuestiones teológicas.

En esto se ve también una distinción entre santo Tomás y Suárez. El primero desarrolla en su obra teológica –*Summa Theologiæ*– sus aportaciones filosóficas. El segundo desarrolla en un texto diferente su filosofía. Suárez obra de esta manera en orden a evitar tres dificultades: para no mezclar cuestiones teológicas con las filosóficas, para no alargar el discurso que se volvería interminable de esta manera, y para no proponer su sentencia filosófica brevemente obligando al lector a prestarle una fe que no se le debe<sup>5</sup>.

<sup>3</sup>«El teólogo Francisco Suárez es una figura capital de la etapa postridentina. Su aportación está, sobre todo, en el campo de la teología de la gracia. Por ello, quien lea el primero de sus Opúsculos teológicos, titulado «Sobre el concurso, la moción y el auxilio de Dios», verá que contiene la filosofía de la teología molinista que exponen las restantes partes de esa obra. A su vez, ese opúsculo «Sobre el concurso» remite a las Disputaciones metafísicas (lo que autoriza a pensar en una redacción casi simultánea), y concretamente a la disp. 19 sobre la causalidad libre. Es innecesario acudir a otros motivos para decidir cuál es la inspiración fundamental o la clave de la síntesis suarista: se trata de la causalidad, y de la causalidad libre. Ese es el núcleo «central» de las 54 disputaciones metafísicas. Todas ellas –distribuidas en dos partes–, están pensadas en atención a aquella teoría del ser, de la causalidad y de la acción que concuerda con la definición molinista del libre albedrío. Luego estamos en presencia de una metafísica que toma como punto de referencia, y como evidencia primera, al ser espiritual y sus operaciones» (S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Las Disputaciones Metafísicas de F. Suárez S.J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición (1597-1997)», Revista Española de Filosofía Medieval 4 (1997), 70).

<sup>4</sup>San Juan Pablo II reconocía el valor de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez como un estudio filosófico ordenado al estudio de la teología. En efecto, «el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos [...]. Esta opción, [...] tiene sus raíces en la experiencia madurada durante la Edad Media, cuando se puso en evidencia la importancia de una armonía constructiva entre el saber filosófico y el teológico. Esta ordenación de los estudios ha influido, facilitado y promovido, incluso de forma indirecta, una buena parte del desarrollo de la filosofía moderna. Un ejemplo significativo es la influencia ejercida por las *Disputaciones metaphysicae* de Francisco Suárez» (JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, n. 62).

<sup>5</sup>Cf. DM, Proemium ad lectorem.



## 1. Estado de la cuestión

En la *Metafísica* del *Doctor Eximius* el constitutivo formal de la creatura es el ser *ab alio*, el depender esencial y totalmente de Dios. En cambio, el constitutivo formal de Dios es el ser Actualidad pura, *Ipsum Esse Subsistens*, o como lo dice el mismo Suárez «Dios es acto puro y ente simplicísimo»<sup>6</sup>. Este constitutivo formal divino no se deduce de otro atributo divino, sino que más bien, de él se derivan todos los demás atributos propios de Dios.

Dios, por ser acto puro, contiene en sí “formalmente” las perfecciones *simpliciter*<sup>7</sup> de las que participan las creaturas, como lo afirma el mismo Doctor Granadino<sup>8</sup>. Por el contrario, las perfecciones mixtas de las creaturas las contiene “equivalente”, “virtual” y “eminentemente”<sup>9</sup>.

Por tanto, siendo la bondad, la sabiduría, la ciencia, la libertad, etc., perfecciones *simpliciter*, las tiene “formalmente”, y por ser Dios un ser simplicísimo, se identifica realmente con ellas. Dios es, por consiguiente, la Bondad, la Sabiduría, la Ciencia, la Libertad suprema e infinita.

Ahora bien, esta afirmación que a simple vista no plantea ninguna clase de conflicto, ha dado ocasión a explicaciones con graves y transcendentales vuelcos en la historia del pensamiento, como es la concepción de Guillermo de Ockham respecto a la libertad perfecta e infinita de Dios.



En el fondo de la concepción del *Venerabilis Inceptor* está el defender tres atributos importantes en Dios<sup>10</sup>: su omnipotencia, por la que puede hacer todo lo que no sea contradictorio; su independencia, por la que no debe nada a nadie, no está sujeto a nadie, no necesita de nada ni de nadie; y su generosidad por la cual todo lo que concede lo otorga por pura gracia<sup>11</sup>.

La fe nos dice que Dios es omnipotente, Dios es todopoderoso y no hay nada ni nadie que pueda poner límite a su soberano poder. Por esta razón, afirma Ockham, «Dios puede hacer cuanto quiera, y cuanto ha hecho ha sido una decisión libre de su voluntad omnipotente, tan libre que hubiera podido querer lo contrario»<sup>12</sup>.

Según Ockham, la manifestación de la absoluta

<sup>6</sup> DM, XXX, s. III, n. 2.

<sup>7</sup>Las perfecciones *simpliciter* son aquellas perfecciones que en su noción no incluyen imperfección alguna, aunque tampoco la excluyan, como son el ser sabio, el ente, lo bueno. Esto en contraposición a las perfecciones mixtas que sí implican imperfección en su noción, como son lo cálido, lo extenso, el hombre, cf. J. HELLÍN, *Cursus Philosophicus. V Theologia Naturalis*, BAC, Madrid 1950, n. 243.

<sup>8</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 13.

<sup>9</sup>Cf. J. HELLÍN, *Cursus Philosophicus*, n. 399-410.

<sup>10</sup>Para el siguiente resumen sobre el pensamiento de Guillermo de Ockham véase: A. MESTRE, «Il voluntarismo di Guglielmo d'Ockham», *Alpha Omega* 18 (2015), 5-8.

<sup>11</sup>Con esta intención, Ockham combate «los defectos de las filosofías anteriores [a él] y, más concretamente, el abstraccionismo excesivo y platonizante de algunos escolásticos, el ultrarrealismo que concedía existencia real a lo que no eran sino puros conceptos mentales, las sutiles distinciones entre esencia y existencia, las especies inteligibles, las relaciones, las potencias del alma, el entendimiento agente y el posible» (C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid 1996, 9). Para Ockham, seguir esta línea de pensamiento significa restringir la omnipotencia y libertad de Dios, «pues si se acentuaba mucho el valor absoluto e inmutable de las esencias como subsistentes en la esencia divina (reminiscencia de las ideas platónicas), [...] las cosas, entonces, eran esencias inmutables y ni Dios podría cambiarlas. ¿Es que entonces no era omnipotente y libérrimo?» (ibid., 9).

<sup>12</sup>*Ibid.*, 12.



independencia de Dios es su libertad igualmente absoluta e independiente. Por ser absolutamente libre no está sujeto a nada, por tanto, tampoco a ninguna ley. Entonces ¿es libre también del orden moral? Sí, pues Él es el que ha establecido este orden, Él ha constituido el bien y el mal moral, por ello puede Él mismo cambiar la rectitud moral establecida.

Según Ockham, el orden moral vigente se debe a la *potentia Dei ordinata*, no obstante, por la *potentia Dei absoluta*, podría ser distinto, y por venir de Dios, sería igualmente razonable, pues todo lo que Dios quiere es por necesidad justo y bueno. En Ockham, Dios no manda algo porque es bueno, sino que es bueno porque lo manda. De esta manera resulta que, lo que ahora es considerado como bueno, por el mero hecho de que Dios quisiera hacerlo malo, sería entonces malo. El ejemplo expuesto por Ockham es sorprendente. Él asevera que Dios puede prescribir que la voluntad humana lo odie, de esta forma, este acto de odio, que por la *potentia Dei ordinata* es malo, puede ser bueno por la *potentia Dei absoluta*. De modo que no hay actos intrínsecamente malos, solo hay actos que serán malos, según que Dios los prohíba, y en caso de que ordene llevarlos a cabo serán buenos.

Siendo Dios absoluta y totalmente omnipotente y libre, dueño de sus dones, no haría ninguna injusticia contra nadie si aniquilara o hiciera daño a la persona que no vive más que para agradarlo, incluso podría condenar a esa persona a las penas eternas sin que por ello le hiciera injuria. La única razón que legitima este acto es que Dios no debe nada a nadie, sino que

todo lo dona por gracia, lo otorga por su inagotable generosidad.

Según Ockham, si Dios no pudiera cambiar el orden moral estaría sometido al orden moral, lo que implicaría que el orden moral no dependería de Él. Pero si esto es así, entonces, ¿de quién depende? En definitiva, la pregunta es: ¿cuál es el fundamento de la moral? En otras palabras, ¿cuál es el papel que desempeña Dios respecto al orden moral? Tales interrogantes no carecen de importancia. En efecto, en estas preguntas cruciales se plantea la cuestión del voluntarismo<sup>13</sup>.

Para varios autores, Francisco Suárez es uno de los hitos importantes dentro del desarrollo del voluntarismo y demás perversiones del pensamiento filosófico<sup>14</sup>. Además, según el interesante estudio de S. Pinckaers<sup>15</sup>, el fundamento de todo el pensamiento ockhamista reposa en la libertad de indiferencia concebida como el poder para producir efectos contrarios. Esta libertad, llevada a su máxima



<sup>13</sup>«El voluntarismo absoluto no conoce o no hace caso de la vertiente intelectual de la providencia; se interesa en las determinaciones espontáneas, sin un fundamento racional, sin una coherencia interna, y con esto abre la puerta a una visión exageradamente individualizada y reducida del plan de Dios, las decisiones divinas tendrían como fundamento unas elecciones arbitrarias, una especie de capricho ciego del querer» (A. MESTRE, «La conformità della volontà umana con la divina nella Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino (prima parte)», *Alpha Omega* 21 (2018), 244). La traducción es nuestra.

<sup>14</sup>«Por ejemplo, se lo ha presentado como un pensador subjetivista [...], que deforma y contamina la doctrina de santo Tomás [...]. Se ha indicado que corrompe hasta el extremo el concepto de praxis [...], y que desarma la teoría clásica de los actos humanos, eliminando la función ordenadora de la razón [...]. En el mismo sentido, se ha planteado que las ideas de Suárez son típicamente nominalistas [...], que promueven un voluntarismo indefendible [...], y que instalan novedades peligrosas en la filosofía jurídica y en la filosofía en general» (S. CONTRERAS, «Suárez, el Derecho Natural y la crítica contemporánea», *Tópicos, Revista de Filosofía* 53 (2017), 266).

<sup>15</sup>Cf. S. PINCKAERS, *Las Fuentes de la Moral Cristiana*, 295-307.

<sup>16</sup>Cf. L. PRIETO LÓPEZ, «Suárez sobre el Imperium como constitutivo formal de la Ley: de Escoto a Kant», *Carthaginensia* 36 (2020), 501-526; Suárez y el destino de la Metafísica. De Avicena a Heidegger, BAC, Madrid 2013, 80-93.



radicalización, tiene como efecto el voluntarismo. Según el estudio de L. Prieto López<sup>16</sup>, la concepción voluntarista del Doctor Eximio es de matriz escotista, la cual defiende el predominio de la voluntad sobre el intelecto. Tal preponderancia llevaría inexorablemente a Suárez a una concepción voluntarista de la ley, que, si no es totalmente idéntico a la concepción voluntarista de Ockham, sí despoja a la ley de su profundo vínculo con la razón. La única diferencia entre Ockham y Francisco Suárez sería que, en Suárez, Dios no es arbitrario, sin embargo, al poner el énfasis en la determinación de la voluntad de “querer obligar”, el imperio como constitutivo formal de la ley no es considerada como de naturaleza intelectual, como en la tradición tomista, sino de naturaleza volitiva. Por tanto, Suárez sería un eslabón importante en la cadena que dirige el pensamiento hacia la consideración de la voluntad como autónoma, hasta llegar a Kant.

En las siguientes páginas se intentará clarificar la cuestión del voluntarismo de un modo indirecto; en efecto, estudiando el pensamiento del Doctor Granadino respecto a la indiferencia propia de la libertad, se verá lo que hay de verdadero en la cuestión voluntarista.



## 2. «Deus, primus liberus»

Respecto a la libertad divina Suárez afirma lo siguiente:

A solo Dios conviene ser el primer libre [...]. En efecto, se dice propiamente primer libre aquello que es libre por esencia, o aquello que tiene la libertad absolutamente independiente de otro, ninguno de estos conviene a la voluntad creada, puesto que no tiene libertad sino participada de la libertad de Dios, y dependiente de ella en sus determinaciones<sup>17</sup>.

Es, pues, evidente que para el Doctor Eximio Dios es libre por esencia, pero ¿cuál es el contenido conceptual de esta afirmación? Para responder satisfactoriamente a esta pregunta será necesario estudiar qué es la voluntad divina y de qué forma es libre.

### 2.1 La voluntad divina

Para Suárez, la voluntad, propia y formalmente es una «fuerza apetitiva espiritual y vital»<sup>18</sup>, y en cuanto tal, también se da en Dios, pues «Dios es viviente intelectual perfectísimo»<sup>19</sup>. Es decir, para Suárez la voluntad divina está en íntima relación con el intelecto divino, de tal manera que, si no se diera un intelecto en Dios, tampoco podría tener voluntad<sup>20</sup>. La prueba *a posteriori* de la existencia de la voluntad divina se basa en los efectos, «porque este apetito se da en las criaturas más perfectas, las cuales son a imagen de Dios, contribuyendo a la gran perfección de las mismas sin incluir imperfección alguna»<sup>21</sup>. Es decir, si las criaturas tienen voluntad, es porque Dios, que se las ha dado, también la tiene, pues si

<sup>17</sup>F. SUÁREZ, *Opusculum Primum: De concursu, motione et auxilio Dei*, L. I, cap. VIII, n. 8 (ed. L. Vivès, Opera omnia, vol. XI, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1858, en adelante CMA). Todas las traducciones de las obras de Suárez, excepto las DM, son nuestras.

<sup>18</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 2.

<sup>19</sup>Ibid.

<sup>20</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 2.

<sup>21</sup>Ibid.



Dios no tuviera esa fuerza apetitiva espiritual y vital no la podría haber dado a sus creaturas.

Al comparar la voluntad divina con la humana, lo primero que se advierte es que en la segunda hay composición, el alma y la potencia volitiva, primero, y la potencia y el acto de querer, segundo. Por ello, tanto la voluntad como su acto caen en la categoría de accidente. Por el contrario, en Dios se identifican el sujeto, la potencia y el acto inmanente de querer<sup>22</sup>. De esta manera, Dios posee una voluntad sin las imperfecciones que acompañan a esta facultad en la creatura racional. La imperfección de la voluntad humana no viene de la imperfección que comporta en sí misma la "voluntad" en cuanto tal, sino del modo imperfecto en que necesariamente es participada por la creatura. No es, pues, un detalle de poca importancia la señalada por Suárez, pues en Dios se encuentran las perfecciones de las creaturas sin las imperfecciones de la creatura, en modo perfectísimo como conviene a su esencia perfectísima.

Hemos dicho que la voluntad es un apetito espiritual y vital, por tanto, podemos preguntarnos, ¿de qué modo o qué tipo de apetito puede darse en Dios? Para el Doctor Granadino, este apetito en Dios es un

apetito natural «puesto que no es otra cosa más que la inclinación natural o la determinación de cada cosa a su propia perfección o acción»<sup>23</sup>. En otras palabras, Dios "apetece" naturalmente, tiene una "tendencia" natural o espontánea a su propia perfección que no es otra cosa sino su propio ser. Este apetito se funda en la necesidad del ser "a se", por eso este apetito en Dios no se da a la manera de un deseo por un bien no poseído, sino «a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída»<sup>24</sup>. Es decir, Dios apetece naturalmente su ser y descansa en la perfección poseída, por esta razón, Dios no necesita de ninguna perfección, no desea, ni anhela ninguna perfección porque ya la posee, es su esencia misma infinitamente perfecta y perfectamente poseída.

Además, Suárez afirma que Dios no solo tiene un apetito natural respecto a sus propiedades o perfecciones internas contenidas en su esencia<sup>25</sup>, sino también respecto a los bienes o perfecciones exteriores a sí mismo:

a) «Porque es el bien supremo; mas el bien es difusivo de sí; luego Dios tiene inclinación natural a comunicar su bondad»<sup>26</sup>. Sin embargo, esta comunicación de la divina bondad no añade perfección alguna a Dios, solo indica una conformidad o conveniencia con esa propensión o inclinación de su bondad a darse.

b) En las creaturas la inclinación a hacer el bien a otras creaturas es un bien participado de Dios, por tanto, en Dios esta propensión a manifestar y derramar su bondad debe ser más perfecta y debe ser por esencia.

c) A pesar de que las creaturas no añaden ninguna perfección a Dios, sin embargo, en ellas hay atributos buenos que pertenecen a Dios, como el conocimiento, el amor, etc. Estos elementos son naturalmente apetecibles y tal apetito no es malo, por tanto, también en Dios se da este apetito natural respecto a estos bienes. Sin embargo, el Doctor

<sup>22</sup>«En efecto, que el movimiento de este apetito en tales criaturas sea un accidente, o que se produzca mediante una eficiencia intrínseca o por información, y que posea otras imperfecciones semejantes, no pertenece a la razón de voluntad en cuanto tal, si se hace abstracción de voluntad participada y de voluntad por esencia, sino que se deriva de que esa voluntad en concreto es participada e imperfecta» (DM, XXX, s. XVI, n. 2).

<sup>23</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 4.

<sup>24</sup>Ibid.

<sup>25</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 7.

<sup>26</sup>Ibid.





Granadino añade la siguiente explicación:

No obstante, de aquí no se sigue que Dios quiera necesariamente estas cosas de un modo absoluto y simple mediante un acto cuasi elícito, porque no son bienes que le sean necesarios y puede tener otras razones en atención a las que no los quiera con voluntad absoluta y eficaz. En consecuencia, tampoco hay inconveniente en que este apetito de Dios para las cosas que están fuera de Él no se satisfaga siempre o no se satisfaga del todo, o que no se ponga por obra, al igual que no hay inconveniente en que su potencia activa no opere siempre o no opere todo lo que puede; pues al no ordenarse esta propensión natural a la perfección propia, sino al perfeccionar otras cosas, constituye una perfección mayor de Dios el que su ejecución sea libre, como diremos en seguida<sup>27</sup>.

Por tanto, Dios tiene un apetito natural necesario solamente respecto a los bienes que íntimamente le pertenecen de modo necesario. Tales bienes están contenidos en su esencia, único objeto necesariamente amado y deseado. Ciertamente, su esencia divina es deseada no en el sentido de un anhelo por una perfección o bien aún no poseído, sino «a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída»<sup>28</sup>. Por lo demás, los bienes que hay en las creaturas, obviamente, Dios también los ama, pero de modo libre, precisamente porque no le son necesarios, y, por tanto, puede tener razones por las cuales no los quiera en las creaturas con una voluntad eficaz.

## 2.2 Perfecciones de la voluntad divina

Una vez probada la existencia de una voluntad en Dios, veamos ahora qué tipo de perfección le compete a esta voluntad.



### a) La voluntad divina a modo de acto último

Una primera perfección<sup>29</sup> de la voluntad divina es que en Dios esta fuerza apetitiva se da a modo de acto último y puro, y no a modo de una facultad que realice actos volitivos como se da en la creatura. Efectivamente, en la creatura racional distinguimos, por un lado, la potencia en cuanto facultad en acto primero, y, por otro lado, el acto volitivo, la acción de querer en acto, el acto segundo de esa facultad, en cuanto actividad producida por la facultad. Ahora bien, esto implica que, en la creatura, la potencia volitiva se relaciona con su acto de dos formas, llevándolo a cabo (*elicit*) y recibéndolo; sin embargo, si en Dios fuera del mismo modo, implicaría una imperfección. ¿Por qué? Porque Dios es acto o actualidad pura simplicísima. Con el nombre de "acto" o "actualidad" se significa «la realidad que carece de toda potencialidad, a la que se da el nombre de acto en cuanto incluye la existencia, que es la última, o mejor la primera actualidad de una cosa. Por tanto, no se habla aquí del acto formal o actuante, sino del que existe en sí actualmente»<sup>30</sup>. Y con el adjetivo "puro", Suárez se refiere al hecho de que en Dios no puede haber potencia lógica u objeto

<sup>27</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 7.

<sup>28</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 4.

<sup>29</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 8-15.

<sup>30</sup>DM, XXX, s. III, n. 2.



creable por parte de sí mismo<sup>31</sup>, y a la exclusión de la potencia pasiva, sobre la que recae la acción del agente<sup>32</sup>.

Ahora bien, para entender del todo esa perfección de la voluntad divina descrita por Suárez, se debe tener en cuenta que en Dios se da una identificación real entre su esencia y sus atributos<sup>33</sup>, pues en Dios todo es uno excepto las Relaciones Subsistentes. Siendo, pues, la esencia divina actualidad pura, su voluntad será tal y como es su esencia, es decir, será un querer en acto, acto volitivo por esencia, siempre en acto, «volición sustancial misma»<sup>34</sup>. «El querer de Dios no es algo distinto de su sustancia o ser; por consiguiente, igual que no se da en Dios potencia receptiva para el ser mismo, ni potencia activa, de igual manera tampoco se da para el querer; luego en Él no hay potencia de querer, sino la volición misma por esencia»<sup>35</sup>. Por tanto, para Suárez, la voluntad divina no es una facultad, sino el acto volitivo, la actualidad última de la voluntad que es el mismo querer, el mismo querer “queriendo”, pues, así como el ser de Dios es *in se actu existens*, su voluntad debe ser *in se actu volens*.

Por lo que se refiere al adjetivo “puro” aplicado a la voluntad divina, significa que la voluntad divina no tiene un objeto deseado que aún no posea y al cual se dirija. En efecto, el acto volitivo divino debe darse del mismo modo en que lo es su esencia divina. Por consiguiente, puesto que la esencia divina es acto puro, que excluye un estado de ser en potencia, en cuanto objeto creable por Dios, de

la misma manera la voluntad divina, por ser *volitio per essentiam*, debe excluir un objeto deseado y por conseguir. En otras palabras, no puede ser una voluntad en potencia “esperando” un objeto amable que lo determine a querer en acto, es más bien un acto volitivo que en acto quiere el objeto amable, la esencia divina, la bondad divina, a la que tiende natural y espontáneamente «a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída»<sup>36</sup>. Este modo de concebir la voluntad divina, a modo de acto último y puro, no entraña ninguna dificultad si se refiere al acto necesario y esencial por el cual Dios se ama a sí mismo. Se concluye, por tanto, que en Dios es inconcebible una potencia volitiva que a veces esté actualmente amando, y otras veces no. En efecto, esto repugnaría a su esencia como actualidad pura. Si a veces no amara en acto, en esos momentos



<sup>31</sup>Por lo que se refiere a la potencia lógica, Suárez lo explica diciendo que «solamente [es] ente en potencia objetiva el ente posible porque es *objeto de la potencia productiva*» (DM, XXXI, s. III, n. 4). Por tanto, se refiere al objeto de la potencia creadora de Dios. Las cursivas son nuestras.

<sup>32</sup>«Se le llama puro, ya para excluir la potencia objetiva o todo estado de existir únicamente en potencia, el cual está en contradicción con el ente intrínsecamente necesario, como es de por sí evidente, quedando, por ello, suficientemente demostrada dicha propiedad en cuanto a este aspecto, ya para excluir toda potencia pasiva verdadera y real; por eso, en cuanto a esta parte, dicha propiedad coincide con la simplicidad, y deben ser demostradas juntamente. La voluntad divina como potencia activa: «sin embargo, no se excluye mediante dicha voz la potencia activa, porque cada cosa obra más bien en cuanto existe actualmente; por eso la capacidad misma de obrar es cierta actualidad, la cual merece más bien el nombre de virtud o facultad que el de potencia. Mas por no obrar siempre en acto, por eso mismo se la llama también con propiedad potencia; pero este concepto de potencia no ha de tomarse como imperfección, puesto que el obrar actualmente no es siempre

<sup>33</sup>Más adelante se señalará en qué modo se distinguen “según nuestro modo de pensar” la voluntad y el intelecto divinos en el pensamiento del Doctor Granadino.

<sup>34</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 13.

<sup>35</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 8.

<sup>36</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 4.



carecería de la perfección de amar en acto. Por el contrario, Dios es un ser siempre en acto, es un acto volitivo siempre en acto, así como es un acto intelectual siempre en acto.

Por lo que se refiere a los actos libres, la cuestión puede ser dudosa, porque tal vez en ella se podría distinguir entre una potencia volitiva y la determinación actual de esa potencia volitiva. No obstante, Suárez resuelve la cuestión afirmando que el uso mismo de la libertad es a modo de acto purísimo, pero deja para otro momento el análisis de esta cuestión.

Antes de seguir adelante señalando otra perfección de la voluntad divina, es necesario hacer una breve referencia sobre la distinción entre el intelecto y la voluntad divinos. ¿En qué sentido se puede hablar de distinción en Dios si realmente se identifican en su esencia? Evidentemente, el Doctor Eximio descarta una verdadera diferencia; la única diferencia que puede excogitarse depende de nuestro modo de entender y concebir la realidad divina. Sólo de esta manera pueden distinguirse los actos en Dios.

¿En qué consiste, entonces, esta diferencia? La diferencia está en que el conocer mismo de Dios es de tal manera, que sin ella no puede entenderse la esencia divina como constituida en su grado, perfección y excelencia infinitos. Es decir, lo primero que nos señala la densidad ontológica

infinita de la esencia divina, es el intelecto divino, que al concebirlo nosotros como un conocimiento infinito y omnicompreensivo, entendemos, *eo ipso*, que la esencia divina es de un grado de densidad ontológica infinita. En cambio, el acto volitivo divino es entendido como aquello que necesariamente sigue a ese conocimiento infinito; no constituye a la esencia divina en un grado de densidad ontológica –puesto que ya lo ha hecho el entendimiento–, sino que es algo correspondiente a tal perfección y grado de conocimiento infinito. Por consiguiente, se puede decir que el acto de intelección divino *constituye* a la esencia en un grado de perfección infinita, y el acto volitivo *pertenece* a la esencia divina, *procede* de la esencia divina en cuanto ligada a la perfección del intelecto divino<sup>37</sup>.

Finalmente, nótese que tanto el intelecto como la voluntad son constitutivos de la esencia divina; el primero como constituyente, la segunda como consecuente, y precisamente por esto son de la misma perfección e infinitud.

No hay, pues, ninguna superposición entre el intelecto y voluntad divinos, ninguno tiene más valor que el otro, ninguno sobresale más que el otro, ninguno prevalece sobre el otro, ninguno somete al otro, sino que ambos actos divinos son asimismo perfectos, igualmente excelentes, tan compenetrados el uno con el otro, que en Dios es imposible distinguirlos, solo podemos distinguirlos por nuestro modo limitado de entenderlos. Precisamente por esto dice Suárez que la voluntad divina «por sí es recta como la recta razón misma por esencia»<sup>38</sup>.

#### b) La voluntad divina ama siempre lo bueno<sup>39</sup>

La segunda perfección se refiere al objeto de la voluntad divina, que no es otra cosa que la bondad de su esencia misma, o la de las creaturas. Ahora bien, el amor por la bondad de las creaturas podría ser motivo de objeción, pues si Dios es atraído por la bondad creada podría parecer que las creaturas ejercen una especie de causalidad final en Dios,



<sup>37</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 14.

<sup>38</sup>F. SUÁREZ, *Tractatus de Legibus*, L. II, cap. II, n. 8, (ed. L. Vivès, *Opera omnia*, vol. V, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1856). El texto latino dice «per se recta est tanquam ipsamet recta ratio per essentiam».

<sup>39</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 15-19.



además de que podría también objetarse un amor necesario por ellas. No obstante, el Doctor Eximio no vacila en afirmar que, primariamente, la voluntad divina tiene por objeto la bondad divina misma, es decir, Dios mismo y todo cuanto en Él es intrínseco; secundariamente tiene por objeto la bondad de las creaturas<sup>40</sup>.

Suárez engloba, en un primer momento, la esencia divina y las creaturas como objetos de la voluntad divina. La prueba que aduce es que la voluntad es una potencia tan universal como el intelecto; y puesto que el intelecto divino no solo versa sobre sí mismo sino también sobre las creaturas, en cuanto participan de la razón de cognoscibilidad, así también la voluntad divina no solo puede amar a Dios, sino también a las creaturas en cuanto participan del ser amable.

En un segundo momento, muestra cuál es la diferencia entre los dos objetos de la voluntad divina, refiriéndose por separado a los dos términos de la comparación, Dios - creaturas.

Por lo que se refiere a Dios mismo, basándose en la afirmación de Aristóteles: «amabile bonum, unicuique autem proprium<sup>41</sup>», Suárez evidencia esta afirmación en Dios, para quien la bondad propia es

también la más buena y la más amable. Esta bondad divina es también universal, porque toda otra bondad depende de esta bondad divina, y sin ella no puede existir bondad alguna. Por estas razones, Dios mismo es el objeto de su voluntad, y, además, es el objeto primario, porque es lo más propio y proporcionado a su ser, y porque es el sumo bien que no depende de nadie, y del que todos los demás bienes dependen. Además, la voluntad divina ama de un modo necesario a su bondad misma, es decir, Dios ama necesariamente el Bien Supremo conocido, que no es otro que Él mismo<sup>42</sup>.

El Doctor Eximio resume su pensamiento de la siguiente manera: a). que el acto volitivo divino versa sobre algo necesario, su propia bondad suma et *maxime amabilis*, que no es otra cosa que su misma esencia divina. b). Que Dios es suma y perfectamente feliz porque ama, pues sin amor no hay felicidad, o no puede ser perfecta. c). Que Dios no puede dejar de amarse voluntariamente, «porque el desistir de tal amor no puede ser algo voluntario en Dios, ya que en ese desistir no puede encontrarse razón alguna de bien; pero tampoco va a cesar involuntariamente, porque, ¿quién le impondrá su fuerza para obligarle a desistir de su amor? Por consiguiente, se trata de un amor esencial e intrínsecamente necesario»<sup>43</sup>.

Ahora bien, esta necesidad de Dios de amarse no implica ningún tipo de imperfección, sino todo lo contrario, es la suma perfección, porque no es una necesidad violenta o irracional, «sino de una necesidad intrínseca, vital y sumamente voluntaria con perfectísima razón»<sup>44</sup>. Es sumamente voluntaria porque es un amor por el objeto conocido por su entendimiento como más amable. Además, esta estabilidad o necesidad en el amar no dice imperfección alguna, sino perfección suma, porque implica la posesión perpetua y no perecible del bien amado, que no es otra cosa que el ser divino mismo.

<sup>40</sup>En lo referente a la objeción sobre el amor necesario por las creaturas, se desarrollará el pensamiento del Doctor Eximio al tratar explícitamente sobre el amor de Dios por las creaturas en el apartado siguiente.

<sup>41</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 16.

<sup>42</sup>«Enseña [la teología], además, que el bien supremo, visto claramente, atrae de tal manera la voluntad que no se puede dejar de amarlo; y si esto es verdad en los contempladores extraños –por decirlo así– y que no lo comprenden, ¿qué será en el bien supremo mismo, que no sólo se ve, sino que también se comprende?» (DM, XXX, s. XVI, n. 16).

<sup>43</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 17.

<sup>44</sup>Ibid.



«Por consiguiente, tratándose del objeto sumamente bueno y sumamente necesario, la perfección suma será amarlo con suma necesidad; y, por el contrario, en un amor de esta clase la libertad sería una gran imperfección»<sup>45</sup>.

Finalmente, el argumento más importante de Suárez es:

Cabe añadir que la necesidad de este amor no es una necesidad causal o por virtud de una causa -por expresarnos así-, sino que es una necesidad formal, porque, *igual que Dios existe necesariamente, no en virtud de una causa, sino formalmente y por sí mismo, del mismo modo este amor es necesario de igual suerte, porque no sólo es esencialmente Dios, sino que él mismo pertenece a la esencia de Dios, de acuerdo con aquello: Dios es caridad*<sup>46</sup>.

De modo que este amor necesario por su propia esencia tiene su origen en su propia esencia, brota de ella necesariamente, y es tan necesario como es necesario su propio ser-existir. Y así como Dios se identifica con su esencia, de igual modo se identifica con todo lo que brota de ella, por tanto, se identifica también con el amor. Por esta razón, puede afirmar Suárez: *Deus caritas est*, citando a la Sagrada Escritura.

Por lo que se refiere a las creaturas, estas también son objeto de la voluntad divina, porque «los efectos de Dios son objetos de su voluntad, ya que Dios obra por medio del entendimiento y de la voluntad; luego no sólo opera las cosas que quiere, sino que quiere las cosas que opera, pero no opera más que cosas fuera de sí; luego las quiere verdadera y propiamente»<sup>47</sup>.



Ahora bien, Dios ama a las creaturas tal y como las conoce, y puesto que las conoce en sí mismas, las ama también en sí mismas<sup>48</sup>. Se podría objetar que Dios ama de la misma manera su propia bondad, pues al conocerla en sí misma, la ama también en sí misma, sin embargo, Suárez añade una distinción importante a la hora de afirmar que Dios ama a las creaturas: Dios ama a las creaturas «propter seipsum et propter bonitatem suam»<sup>49</sup>. En otras palabras, ciertamente Dios ama la bondad de las creaturas, bondad que Él mismo les ha comunicado; sin embargo, la causa del amor por la bondad creada radica en que son participación de su propia bondad, y en cuanto es conforme a su bondad el comunicarse a ellas. Por consiguiente, la bondad divina es la razón última por la cual ama a las creaturas, y no son las creaturas las que causan ese amor por ellas.

### c) *La voluntad divina es perfectamente libre*<sup>50</sup>

Dios se ama a sí mismo necesariamente, pero a las creaturas las ama libremente, de aquí procede la tercera perfección de la voluntad divina: es una voluntad perfectamente libre.

<sup>45</sup>Ibid.

<sup>46</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 17. Las cursivas son nuestras.

<sup>47</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 18.

<sup>48</sup>En este apartado no nos referimos a la cuestión acerca del modo en que Dios ama las creaturas posibles, sino solo a las que existen «in aliqua differentia temporis», como lo afirma el mismo Suárez. Para la cuestión del amor a las creaturas posibles véase: DM, XXX, s. XVI, n. 37-42.

<sup>49</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 19.

<sup>50</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 25-36.



La objeción que Suárez tiene delante es: *videntur creaturæ necessario amari a Deo*, y aduce todas las razones por las cuales se demostraría la verdad de esta objeción<sup>51</sup>. La respuesta de Suárez es que «se puede demostrar por razones evidentes que Dios quiere *libremente* las cosas fuera de Él, hablando absoluta y simplemente, y que la sentencia opuesta, es decir, que Dios obra fuera de sí por necesidad de naturaleza, es un error, no sólo en la fe, sino también contra la razón natural»<sup>52</sup>. ¿Cómo puede ser esto?

En primer lugar, se descarta que Dios actúe *ad extra* con una necesidad de naturaleza, a la manera como el sol naturalmente ilumina, sin ningún uso del intelecto y la voluntad. Todo lo contrario, Dios actúa por medio del intelecto y la voluntad por ser Dios mismo de naturaleza intelectual, y por tanto libremente.

En segundo lugar, Dios no actúa “necesariamente” con la máxima potencia de su poder infinito, sino según la medida designada libremente por su voluntad, por tanto, actúa libremente. Si actuara con la mayor intensidad de su potencia infinita, entraría en abierta contradicción «con la infinitud intensiva de Dios»<sup>53</sup>. ¿Qué significa esta afirmación? Sencillamente, que Dios no actúa con todo cuanto puede su omnipotencia porque su omnipotencia no tiene límites, y por más que cree lo que hasta ahora pudiera ser el ser más perfecto, siempre podrá crear otro mucho más perfecto, y otro más perfecto que este, y otro más perfecto que este último. Ahora bien, el hecho de que Dios no actúe «según su poder total y según lo último a lo que puede llegar su potencia»<sup>54</sup> no se debe a un poder imperfecto, sino simplemente a una determinación de su voluntad, por la que no ha querido crear un ser más perfecto que el que hasta ahora es el más perfecto.

Otro argumento añade el Doctor Granadino en favor de su postura, si Dios actuara por necesidad, no habría ningún efecto contingente. En efecto, la causa segunda depende totalmente de la Causa Primera, y si ésta actúa por necesidad según toda su potencia,

ninguna causa segunda puede oponérsele. Por tanto, todo actuaría con la misma necesidad con la que actúa la Causa Primera. De esto también resulta que respecto a las creaturas Dios actúa libremente.

En tercer lugar, Dios no actúa por la necesidad que se origina del concebir un fin determinado, es decir, Dios al proponerse un fin, no solo tiene un modo de conseguirlo, sino infinitos modos de alcanzar el mismo fin, de modo que es una decisión de su voluntad la que determina el modo en el que conseguirá ese fin. Tampoco es determinado por la necesidad proveniente de la capacidad limitada del sujeto o de la materia sobre la cual actúa. En efecto, Dios podría hacer que esa misma creatura que ahora tiene esta capacidad limitada, fuera más perfecta y de este modo aumentaría su capacidad receptiva. Por tanto, su voluntad es la que quiere libremente determinar el fin, limitarse a este medio para conseguir el fin y, finalmente, querer este efecto en tal medida, con tal capacidad y en tal proporción.

Ahora bien, esta determinación no nace de razón alguna que Dios conozca y que le pueda mover por necesidad, porque igual que conoce que le es posible la creación de éstos, lo mismo sucede con la de otros; y de igual manera que manifiesta en éstos su bondad, del mismo modo lo haría en otros,



<sup>51</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 20-24.

<sup>52</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 25. Las cursivas son nuestras.

<sup>53</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 26.

<sup>54</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 26.



y acaso con más perfección si éstos fuesen más perfectos; luego esa determinación no puede reducirse más que a una especie de instinto natural de la naturaleza divina<sup>55</sup>.

Además, en Dios ningún bien fuera de Él mismo puede ser conocido como necesario para su mismo ser, o para su felicidad, o para su consumada perfección; por tanto, tampoco su voluntad es determinada necesariamente a querer unos bienes en vez de otros. La razón por la que la voluntad divina no es atraída necesariamente por otros bienes distintos de su propia bondad es porque la voluntad sigue a la razón, y la inteligencia divina solo conoce como bondad infinita y necesariamente amable su propia bondad, de aquí que solo puede amar necesariamente su propia bondad.

Por el contrario, con referencia a las creaturas, ninguna creatura es juzgada por el intelecto divino como necesaria, pues no lo es, y por la misma razón ninguna creatura puede ser amada necesariamente. Esto demuestra que, para Suárez, la voluntad divina no ama libremente a las creaturas solo porque “quiere amarlas libremente”, sino porque su intelecto, que penetra todas las cosas, no las reconoce como necesarias, sino como contingentes en sí mismas e innecesarias para Él. En otras palabras, Dios, respecto a las creaturas, tiene lo que Suárez llama una indiferencia objetiva, «es decir, [...] juzga como

indiferente o no necesario el objeto que ha de querer»<sup>56</sup>. Esta afirmación confirma la libertad que tiene respecto a sus creaturas y, por tanto, corrobora la libertad plena de la que goza la voluntad divina.

Con esto se comprende también –cosa que confirma especialmente esta verdad– que la libertad respecto de tales objetos corresponde a una gran perfección ya que el poder amar a cada cosa según la medida o proporción de su bondad es una gran perfección; así, pues, como el amar necesariamente un bien no necesario, sino hacerlo *de acuerdo con el juicio de la razón* y el dominio de la libertad, es la máxima perfección; por consiguiente, no puede negársele a Dios<sup>57</sup>.

Para terminar esta tercera cualidad de la libertad divina es preciso añadir que la libertad divina no consiste en actuar o no actuar, como en la creatura libre, sino en un acto, o mejor, que está en acto. La indiferencia de la voluntad divina, por tanto, no se refiere a la capacidad de actuar o no actuar –pues está siempre en acto con respecto a su objeto primario, que es la bondad divina–; más bien la indiferencia de la voluntad divina se refiere inmediatamente a sus objetos secundarios que son las creaturas. Por consiguiente, la voluntad divina ama en acto necesariamente a su bondad propia, y por esta causa puede amar o no amar en acto libremente a sus creaturas. De ambas formas, es un acto volitivo en acto.

Respecto de los cuales [los objetos secundarios] el acto no está determinado a querer, sino que únicamente lo está respecto de su objeto primario, que es la bondad divina, por razón de cuyo amor en sí y por sí misma tiene necesariamente el acto toda su entidad, y mediante ella puede amar los demás objetos o no amarlos sin aumento o disminución de su entidad, siendo esto en lo



<sup>55</sup>XXX, s. XVI, n. 30.

<sup>56</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 31.

<sup>57</sup>Ibid. Las cursivas son nuestras.



que consiste su libertad, admirable sin duda, pero verdadera<sup>58</sup>.

En cuarto lugar, la libertad divina no repugna a su inmutabilidad, «sino que incluso la incluye intrínsecamente o presupone su uso, ya que Dios permanece inmutable en aquello que decretó una vez libremente»<sup>59</sup>. Por eso, Dios es inmutablemente libre, y su decreto es libremente inmutable.

En un primer golpe de vista parecería imposible compaginar la inmutabilidad y la libertad. La segunda parece contraponerse a la primera, pues según nuestro modo de ver las cosas, la libertad se opone a la inmutabilidad en la medida en que la inmutabilidad impide necesariamente un cambio de decisión. Sin embargo, esto se debe a nuestro modo imperfecto de “ser en realidad” y de “conocer la realidad”. En efecto, si alguien conociera todo cuanto sucederá en su vida, las personas que intervendrán con sus hechos, las cosas que fallarán y demás detalles que posibilitaran un conocimiento total y absoluto, en virtud de este conocimiento sería capaz de determinar todos sus actos desde el mismo instante en que conoce todo, sin que las circunstancias cambiantes de personas y acciones pudieran influir en lo más mínimo en un cambio de decisión. Si esto puede ser pensado respecto a una

creatura, ¿se podrá negar en Dios, en quien sí existe un conocimiento total y absoluto?

El uso de la libertad en Dios es único o que se realizó una vez solamente, concretamente en la eternidad misma, en la que delibera al mismo tiempo sobre todas las cosas extrínsecas a Él, permaneciendo perpetuamente en aquello que una vez determinó libremente. [...] La inmutabilidad no es incompatible con este uso, ya que es tan perpetuo como la inmutabilidad misma, y *aunque existan con duración simultánea, sin embargo, en orden de razón precede la determinación libre, y a la misma determinación libre le antecede en ese mismo orden de razón la indiferencia de la voluntad o, mejor dicho, de la volición divina*<sup>60</sup>.

Antes de terminar este apartado, será necesario detenernos brevemente sobre la frase que hemos puesto en cursivas. Justamente se pueden distinguir en estas palabras unas ideas importantes, esclarecedoras del modo de conjugar la inmutabilidad con la libertad divina. a). Tanto la inmutabilidad como la libertad tienen la misma duración, ambas son eternas como lo es Dios mismo; no obstante, b). la determinación libre tiene una precedencia “lógica” (*rationis ordine*) respecto a la inmutabilidad, es decir, antes de inmutabilidad en el plan divino, hay una determinación libre divina respecto a lo que ha de hacer; c). a su vez, la determinación libre es precedida de modo “igualmente lógico” por la indiferencia del divino querer respecto a sus creaturas. Por tanto, según nuestro modo limitado de entender la realidad divina, el orden sería del siguiente modo: a) Dios en su eternidad es indiferente respecto a la bondad de la creatura, b) la voluntad de Dios se determina a sí misma a elegir crear unas en vez de otras en un cierto grado de perfección y bondad, c) Dios establece un plan inmutable respecto a las creaturas y también respecto a su propia actuación

<sup>58</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 34.

<sup>59</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 32.

<sup>60</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 32. Las cursivas son nuestras.





con referencia a las mismas. Este “plan de actuación divina” -por llamarlo de alguna manera- ha sido tomado de un modo libre.

*d) La voluntad divina se determina a sí misma*

Una última cuestión ligada a lo que se acaba de afirmar es que, si la voluntad divina es indiferente respecto a la bondad de la creatura, ¿qué es lo que determina a la voluntad divina a elegir un bien en vez de otro? La respuesta que podría venir casi automáticamente es que el intelecto divino que propone el bien que la voluntad va a elegir<sup>61</sup>. Sin embargo, la respuesta del Doctor Eximio es: «hay que decir que la voluntad divina para el ejercicio no necesita de otro determinante fuera de sí misma, ya que en virtud de su libertad como que se inclina y determina a este objeto más bien que a otro»<sup>62</sup>.

Intentaremos explicar el verdadero sentido de esta frase en la mente del Doctor Granadino. Suárez va respondiendo cuidadosamente, formulando las debidas distinciones. La primera distinción ofrecida es que “determinante” puede decirse en dos modos, con referencia a la especificación del acto y con referencia al ejercicio. La segunda distinción se da entre “determinación suficiente y eficaz”. Suárez las define de la siguiente manera:

llamo, pues, determinación suficiente a la moción metafórica que es de por sí suficiente para que la voluntad se determine por razón de ella a tal acto; en cambio, determinación eficaz será aquella moción por la que, una vez puesta, de tal manera queda determinada la voluntad a su acto, que es de todo punto imposible que, puesta tal moción, no se siga esa determinación en la voluntad<sup>63</sup>.

Ahora bien, el intelecto divino determina a la voluntad divina en cuanto a su especificación, es



decir, con respecto a su bondad propia, «y este es el sentido en el que se dirá que el entendimiento divino determina a la voluntad divina únicamente porque le ofrece la materia que pueda ser término de su volición»<sup>64</sup>. También la determina en cuanto al ejercicio no sólo de modo suficiente, sino de modo eficaz; «en este sentido puede, efectivamente, decirse que la voluntad divina está determinada al amor de sí misma por el juicio del entendimiento»<sup>65</sup>. Pero la cuestión queda abierta por lo que se refiere a la determinación respecto a la bondad creada. ¿Ejerce el intelecto divino sobre la voluntad divina algún tipo de determinación para amar a la bondad creada?

Si se responde que el intelecto divino ejerce una determinación “suficiente” proponiendo “suficientes” razones de conveniencia y bondad para mover a la voluntad divina a amar a los seres creados, la cuestión queda tan sin solución como antes de esta respuesta. En efecto, esta respuesta implica que «todavía sigue indiferente la voluntad para no ejercer el acto al que se siente atraída»<sup>66</sup> incluso con aquella suficiente determinación por parte del intelecto. Por tanto, podemos seguir preguntando: ¿qué determina a la voluntad a amar los objetos creados? La única opción que queda es que sea otra

<sup>61</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 46-51.

<sup>62</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 51.

<sup>63</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 45.

<sup>64</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 44.

<sup>65</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 45.

<sup>66</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 45.



vez el intelecto por medio de un juicio que implique una determinación eficaz.

Pero Suárez responde: «Refiriéndonos, pues, a esta determinación, afirmamos que es imposible que la voluntad divina esté determinada por el entendimiento a querer tales objetos creados»<sup>67</sup>. ¿Por qué? Porque si puesto este juicio del intelecto la voluntad no puede sino amar el objeto propuesto, entonces, propiamente hablando, no hay ejercicio de la libertad sino un amor necesario, de lo que resultaría que las cosas creadas serían amadas tan necesariamente como la bondad divina misma. De aquí que se seguiría el absurdo de que Dios sería un ser indigente, necesitado de la creatura, por tanto, la creación sería necesaria.

¿Cuál es la solución de Suárez? Ya se ha dicho, respecto a la creatura, que la voluntad divina se determina a sí misma, se inclina a sí misma a amarla, o a preferir una creatura en vez de otra, en virtud de su propia libertad. ¿Y por qué esto es así? Porque el intelecto en cuanto tal no es libre; por eso su juicio de ningún modo puede ser libre, sino necesario. El intelecto necesariamente tiende a la verdad, y el intelecto divino necesariamente conoce la verdad, y la verdad es que su esencia es necesaria, existe necesariamente, y, por tanto, necesariamente buena plena y perfectamente, luego necesariamente amable. La creatura, por el contrario, es contingente, innecesaria; por tanto, tiene una bondad igualmente no necesaria, imperfecta. De esta forma, el intelecto divino conoce necesariamente la verdad sobre la creatura: la creatura no le es necesaria, porque Dios posee todo cuanto "puede necesitar en su esencia divina", es suma e infinitamente perfecto. Luego el intelecto no puede ejercer una determinación eficaz sobre la voluntad divina para inclinarla a amar

a la creatura, de modo que la voluntad divina se determina a amar a la creatura porque es libre, en virtud de su libertad, porque quiere amar.

Y si se preguntase por qué quiere amar a la creatura, si no le es necesaria, la respuesta sería porque Dios ha derramado antes en la creatura misma su bondad intrínseca. Y si se volviese a cuestionar sobre el por qué ha derramado su bondad sobre la creatura, la respuesta simplemente sería porque ha querido, en virtud de su libertad<sup>68</sup>.

Para terminar, resumimos el pensamiento de Suárez. Es un hecho que existe voluntad en Dios como existe una inteligencia en Dios. Esta voluntad no es una facultad como en las creaturas racionales sino un acto volitivo eternamente en acto. Esta actualidad volitiva está queriendo siempre y desde toda la eternidad lo bueno, necesariamente la bondad divina, libremente la bondad creada, que es una participación de la bondad divina. Esta actualidad volitiva es inmutablemente libre y libremente inmutable, y en virtud de esta libertad la voluntad



<sup>67</sup>DM, XXX, s. XVI, n. 46.

<sup>68</sup>«La segunda cosa que se sigue de lo expuesto es que la voluntad nunca se determina eficazmente por el juicio del entendimiento, si no es bajo alguna razón de necesidad. Por consiguiente, a no ser que el entendimiento juzgue que este bien u objeto amable es necesario, jamás determinará eficazmente la voluntad a que lo quiera. Lo cual se evidencia también considerándolo desde la parte opuesta, ya que la libertad de la voluntad se origina de la indiferencia objetiva del entendimiento, según decía antes, es decir, del hecho de que el entendimiento juzga que un bien concreto que se le propone para ser amado no es necesario, y, aunque tenga una razón por la que pueda ser amado, sin embargo, no falta una razón por la que pueda también no ser amado. Ahora bien, el entendimiento divino no puede juzgar o proponer a su voluntad algún bien que puede o que ha de ser creado, como necesario para ella respecto del obrar o del querer, si no presupone alguna determinación libre en la voluntad misma» (DM, XXX, s. XVI, n. 50).



divina se determina a sí misma a amar a la creatura, o a preferir a una en vez de otra.

### 3. La libertad divina, fundamento de la libertad humana

En el presente apartado solamente se pretende hacer hincapié en el hecho de que la libertad del hombre es una libertad participada. En efecto, el hombre es libre porque Dios es libre por esencia; Dios ha querido hacer al hombre partícipe de uno de sus atributos, la libertad. Precisando un poco más, podemos decir que la libertad divina es fundamento de la libertad humana, en primer lugar, porque la libertad humana es una libertad participada y, en segundo lugar, porque está llamada a imitar, dentro de lo posible, la libertad divina. Por consiguiente, la libertad divina juega el papel de causa ejemplar de la libertad humana.

Solamente resaltaremos en este apartado dos características de la libertad divina como modelos para la libertad humana, la primera es la “impecabilidad divina”, y la segunda es la “permanencia inmutable en el bien”. Estas dos características no son sino dos modos de explicar una misma realidad: la bondad



intrínseca divina.

En este apartado solamente se pondrá de manifiesto el único tipo de libertad de la que Dios carece: la «*libertas contrarietatis*»<sup>69</sup>. Efectivamente, «la libertad de contrariedad en el orden moral, a saber, la libertad de elegir entre el bien y el mal no corresponde a la esencia de la libertad, sino que es un defecto para la libertad humana, propio del estado viador»<sup>70</sup>.

La razón por la que es importante mencionar este aspecto de la libertad divina consiste en que algunas veces se suele considerar la capacidad de elegir entre el bien y el mal como la libertad en sentido estricto. Sin embargo, como veremos a continuación, este modo de explicar la libertad es equivocado y, lo que más interesa a nuestro caso, no puede encontrarse en Suárez vestigios de este modo de explicar la libertad. Más aún, la imposibilidad divina de pecar no es un óbice para la perfecta libertad y, en este sentido, tampoco imposibilita la libertad en el hombre.

#### 3.1 Impecabilidad divina

Suárez hace una referencia a la imposibilidad divina de elegir el mal al estudiar la cuestión sobre las virtudes morales en Dios<sup>71</sup>. Sobre el presente argumento hace una distinción entre las virtudes que versan sobre las acciones y las virtudes que versan sobre las pasiones. Las virtudes que versan sobre las acciones son poseídas por Dios propia y formalmente<sup>72</sup>. No obstante, excluye el Doctor Eximio las virtudes que relacionan el inferior con el superior, porque Dios no tiene superior. Por consiguiente, tales virtudes solo pueden aplicarse a Dios eminentemente, no formalmente como las demás virtudes.

Las virtudes morales referidas a las pasiones sólo son aplicables a Dios en sentido metafórico<sup>73</sup>. Por lo demás, también las virtudes morales tienen las mismas características que la voluntad: a). las virtudes

<sup>69</sup>H. NOLDIN – A. SCHMITT, *Summa Theologiæ Moralis*. I De Principiis, Herder, Barcelona 195123, n. 19. La traducción es nuestra.

<sup>70</sup>Ibid.

<sup>72</sup>Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 61-70.

<sup>73</sup>El ejemplo de virtud citado por el Doctor Granadino es la liberalidad, «puesto que quiere comunicar sus bienes a los demás y no con vistas a alguna ventaja, puesto que no puede desear o esperar ninguna; y esto es una gran liberalidad» (DM, XXX, s. XVI, n. 61).



no han de atribuirse en Dios a manera de hábitos, sino a manera de acto último; b). todas estas perfecciones en Dios son una y única simplicísima perfección de la voluntad divina, sin ninguna distinción real, «puesto que no son más que la rectitud esencial del querer divino»<sup>74</sup>.

Dentro de este contexto, el Doctor Eximio hace una breve referencia a la virtud de la veracidad. Supuesto que Dios puede darse a conocer a sus creaturas, lo hará por medio de una expresión locutiva. Ahora bien, el hecho de poder comunicarse con las creaturas racionales y de dar a conocerse no sólo a sí mismo sino también sus planes, sus consejos, sus ideas, es una perfección máximamente conforme a la naturaleza intelectual. Además, Dios no puede ser engañado ni engañar<sup>75</sup>. No puede ser engañado porque es sumamente sabio, no puede engañar porque es el sumo bien. En esta segunda razón es donde radica su imposibilidad indefectible de hacer el mal. La radical, eterna, inmutable e inamovible permanencia de Dios en el Bien proceden de su ser Él mismo el Bien Supremo en acto. No puede obrar

el mal, como no puede dejar de ser el Bien Supremo, pues equivaldría a dejar de ser el Ser Necesario, dejar de ser Dios.

A partir de este razonamiento se ve manifiestamente que no es límite para la libertad divina el no poder elegir el mal, porque elegir el mal en Dios significaría contradecirse a sí mismo, no solo a nivel lógico sino, más aún, a nivel ontológico. En otras palabras, elegir el mal sería enfrentarse consigo mismo, llevar en sí mismo y ser Él mismo una contradicción perpetua, un antagonismo ontológico, una pugna interna y eterna, una revolución eternamente caótica de la cual no podría salir nada ordenado ni ordenador.

Por consiguiente, sólo la indiferencia respecto a los bienes creados y el dominio absoluto bastan y sobran infinitamente para la perfección de su libertad. «La misma indiferencia y dominio sobre el propio acto entraña perfección; y esta perfección no podría ser participada por la criatura si en Dios no existiese la perfección misma de la libertad pura y exenta de imperfecciones»<sup>76</sup>.

Finalmente, precisamente porque es perfección de

<sup>74</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 69.

<sup>75</sup> «Sentada, pues, esta hipótesis, es evidente que en Dios se da tal virtud, puesto que es honesta en sumo grado, mientras que el vicio contrario, que es la mentira, hasta tal punto es intrínsecamente malo, que no puede nunca convertirse en bueno; luego en Dios se da esta virtud; más aún, sólo en Él puede alcanzar la perfección suprema, puesto que Él es el único que no puede engañarse, por ser sumamente sabio, ni engañar, por ser sumamente bueno; y, por tanto, no sólo es veraz, sino que es también la misma verdad primera» (DM, XXX, s. XVI, n. 64). Las cursivas son nuestras.

<sup>76</sup> DM, XIX, s. III, n. 6. Por otro lado, es tal el Señorío de Dios, el dominio sobre todas las creaturas, incluso de las libres, que ni siquiera los actos malos llevados a cabo por sus creaturas libres puede alterar en lo más mínimo su proyecto salvífico –planificado desde toda la eternidad–, sobre todos los hombres. Por esta razón, no sería absurdo afirmar que Dios muestra más su poder sacando bien del mal, que impidiendo el mal directamente.

<sup>77</sup> «Suárez apunta que el acto intrínsecamente malo no puede ser mandado o dispensado. Su falta de rectitud nunca pasa (DL, III, c. 12, n. 18). Entonces, para Suárez el acto intrínsecamente malo siempre debe prohibirse. Ni siquiera Dios, como autor de la ley natural, puede restarse de esta obligación: “el no prohibir [...] tales actos sería una providencia muy ajena a la sabiduría y a la bondad divina” (DL, II, c. 6, n. 23). Por lo mismo, si bien Dios podría no mandar o prohibir nada en absoluto, “una vez que quiso tener súbditos dotados de razón, no pudo dejar de ser legislador de ellos, a lo menos en las cosas que son necesarias para la honestidad moral natural” (DL, II, c. 6, n. 23)» (S. CONTRERAS, «Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez», *Scientia et Fides* 5 (2017), 198-199). La citación podría prolongarse, pues el autor hace una referencia al llamado voluntarismo suareciano afirmando que «por este motivo, difícilmente se puede sindicar a Suárez como un autor voluntarista. El voluntarista postula que toda norma puede cambiarse o dispensarse. Las cosas son malas solo en la medida en que son objeto de una prohibición. No hay, pues, un orden de racionalidad inmutable, que es lo que Suárez defiende extensamente en *De legibus ac Deo legislatore*, *Quæstio De legibus*, *De iustitia et iure* y *De iustitia Dei*». En otra parte del artículo el mismo autor afirma: «La moralidad de los actos no depende sólo del imperio de la voluntad [...]. Hay actos que, por naturaleza, importan un desorden o falta de rectitud. En esos casos, ni siquiera una voluntad razonable, como la voluntad divina, puede disponer en contra del así llamado “orden natural”. Suárez pone como ejemplo el odio a Dios: “el odio a Dios, si es libre y sin ignorancia, no puede no ser malo. Lo mismo pasa en este acto: quiero actuar contra la recta razón, contra el precepto del superior.



la libertad divina no elegir el mal, también pertenece a esa perfección no cambiar la cualificación moral de los actos intrínsecamente malos, por la misma contradicción interna que supondría en Dios<sup>77</sup>.

Por tanto, concluimos que Dios no puede elegir el mal, porque atentaría contra la rectitud misma de su bondad esencial; «si por un imposible, Dios mintiera, pecaría claramente, no contra una ley, sino *contra su natural rectitud*»<sup>78</sup>.

### 3.2 La permanencia en el bien

Como se acaba de afirmar, Dios es perfecta e infinitamente libre, es la libertad por esencia. Ser libre significa ser dueño y señor de los propios actos, y la creatura participa también de este atributo

divino en una forma limitada. Por eso la cuestión es entender cómo y en qué medida el hombre ejerce este dominio sobre sí mismo, y al mismo tiempo cómo y en qué medida su libertad está sujeta a Dios de modo absoluto<sup>79</sup>.

Que para Suárez la creatura participa de la libertad divina es evidente por los textos suyos citados en precedencia. Esta participación otorgada por Dios no es una participación según el modo de perfección infinito propio sólo de Dios, y en cuanto tal incomunicable, sino que sólo consiste en el otorgar al hombre un verdadero dominio sobre sus actos sin la perfección infinita de este dominio.

En efecto, Dios no sólo es libre, sino también es por sí y esencialmente libre; y posee el uso de la libertad no sólo sin dependencia de otro, sino también sin ninguna potencialidad, composición o imperfección; y, por tanto, requiere una infinita perfección para ese modo de libertad, que precisamente *según ese modo* no es comunicable a ninguna creatura. Por el contrario, la participación de su libertad y su indiferencia con el verdadero dominio de su acto puede ser comunicada a la creatura *sin la infinita perfección*<sup>80</sup>.

En Dios esta libertad es perfecta porque sólo obra el bien, pues es metafísicamente imposible para Dios obrar el mal. Por el contrario, la creatura

---

Tal acto no puede no ser injusto [...]. En consecuencia, hay algunos objetos [intencionales] que, naturalmente, son contrarios a la naturaleza de las cosas aun antes del acto de la voluntad. Al interior de una tradición de pensamiento que se remonta a Aristóteles, Suárez expone que hay algunos actos que nunca pueden convertirse en objeto del querer, los cuales ni siquiera Dios puede dispensar. Se trata de los actos malos por su especie, cuya malicia es anterior al acto de autoridad». (S. CONTRERAS, Suárez, el derecho natural y la crítica contemporánea, 264-265).

<sup>78</sup>CMA, L. II, cap. II, n. 11. Las cursivas son nuestras.

<sup>79</sup> «Lo que Suárez ha querido «comprender» es la plena y autónoma operatividad del ente creado, *del sujeto libre creado*, junto con su absoluta dependencia ontológica del Creador. La exigencia de pensar el ente finito como «apto de suyo» para obrar, sin necesidad de ser movido a ello «ab extrínseco», conllevaba la respectiva exigencia de pensar al Creador como dador del ser y del obrar. Pero un Dador que da un «ser operativo autónomo», en la medida en que eso cabe [...]. Dígase «autónoma», pero apartando el sentido kantiano de esa expresión» (S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como "acción"», Espiritu 42 (1993), 47-48).

<sup>80</sup>CMA, L. I, cap. VIII, n. 7. Las cursivas son nuestras.

<sup>81</sup>El porqué de nuestra capacidad para obrar el mal tiene su explicación última en el Paraíso perdido; fueron nuestros primeros padres quienes adquirieron para nosotros la ciencia del bien y del mal. Puesto que la libertad es para el bien, lo mismo que el intelecto para la verdad, la inclinación al mal (*fomes peccati*) carece de explicación lógica ni natural. A la limitación natural se suma la concupiscencia que heredamos con la naturaleza caída.



sí puede obrar el mal<sup>81</sup> porque está sujeta a mil imperfecciones debido a su condición de creatura limitada, y, precisamente por esta razón, la libertad que posee también es defectible, no está aún permeada del bien supremo que es Dios como lo estará en la bienaventuranza eterna.

Como el mismo Suárez lo afirma, esta libertad que se encuentra en Dios, «también, a su manera, [se encuentra] en algunas [obras] humanas, sobre todo en las que son honestas y únicamente se realizan por deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia»<sup>82</sup>. Esta afirmación del Doctor Granadino nos permite aseverar que, sólo cuando el hombre elige obrar el bien, se realiza en él la verdad de la libertad<sup>83</sup> que sólo tiende al bien verdadero, tiende a lo honesto por connaturalidad.

En este sentido, se puede hablar de la libertad divina como la causa ejemplar de la libertad humana. Esta libertad limitada es llamada a plasmar en su propia realidad la indefectibilidad divina en el bien, de modo que, así como Dios no puede obrar el mal porque es contrario a su naturaleza, de la misma forma el hombre está llamado a no obrar el mal, por ser contrario a su naturaleza racional que tiende al bien conocido. Obviamente, esta plenitud de libertad, en cuanto es posible en una simple creatura, sólo podrá lograrse plenamente en la bienaventuranza eterna, donde ningún bien inferior a Dios podrá atraer a la voluntad humana, pues estará indefectiblemente especificada y ejercida en acto por el Bien Supremo, reconocido, anhelado y poseído como tal.

### **Conclusión: Dios es libre y para obrar se determina a sí mismo**

Como conclusión de este artículo, podemos resumir el pensamiento del Doctor Eximio recogiendo las siguientes ideas principales.

Dios es un viviente intelectual perfectísimo, por esta razón tiene también voluntad. Por ser Dios simplicísimo no es sólo ser en acto, sino entender en acto, querer en acto. Las perfecciones de su voluntad



son: es a modo de acto último y puro, no una facultad como en el ser creado; la voluntad divina ama siempre lo bueno; es perfectamente libre; y se determina a sí mismo para obrar. Esta libertad divina es el fundamento de la libertad humana, y a la vez, funge de causa ejemplar de la libertad humana por su impecabilidad y por su permanencia inmutable en el bien. Finalmente, la indiferencia de la libertad divina se refiere al objeto secundario de su voluntad que son las creaturas, en cuanto que, no reconociéndolas como necesarias, las ama libremente, es decir, Dios mismo se determina a amarlas.

En un artículo posterior se estudiará la libertad humana y en qué consiste su indiferencia, lo que nos dará a conocer indirectamente la enorme distancia entre el pensamiento voluntarista ockhamista y el pensamiento del Doctor Eximio.

### **Abstract:**

God, infinite in His perfections, also possesses a free will in the highest degree. Through His will He necessarily loves Himself because His intellect recognizes His essence as infinitely perfect and lovable. God freely loves creatures because He recognizes them as contingent. The indifference of the divine freedom lies in the fact that He is not determined to love creatures necessarily.

**Key Words:** Will, intellect, freedom, indifference

<sup>82</sup> DM, XIX, s. II, n. 9.

<sup>83</sup> Esta afirmación nos une a lo dicho anteriormente: que la esencia de la libertad no es la potestad de escoger entre el bien y el mal (como cree cierto liberalismo moderno), sino la capacidad de querer el bien y de ir a él por nosotros mismos, aunque con la ayuda de la gracia.



of freedom, determination to act, necessity, contingency.

**Resumen:**

Dios, infinito en sus perfecciones, posee también una voluntad libre en grado sumo. Por medio de su voluntad se ama necesariamente a sí mismo, porque su intelecto reconoce su esencia como infinitamente perfecta y amable. Dios ama libremente a las creaturas, porque las reconoce como contingentes. La indiferencia de la libertad divina radica en que no está determinado a amar a las creaturas necesariamente.

**Palabras clave:** Voluntad, intelecto, libertad, indiferencia de la libertad, determinación a actuar, necesidad, contingencia.

*(publicado en Ecclesia. Revista de  
cultura católica,  
37 No.1 (2023), 65-91)*



# Contribución de Alfonso López Trujillo en la Interpretación de las Conclusiones de Medellín



**Dr. Dumar Iván Espinosa Molina<sup>1</sup>**  
 Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín y profesor en la Universidad Católica de Colombia

## Introducción

Uno de los personajes más controvertidos en las discusiones académicas de teólogos latinoamericanos es sin duda Alfonso López Trujillo (1935-2008), obispo auxiliar de Bogotá (1971-1978); secretario general (1972-1979) y presidente del CELAM (1979-1982); arzobispo coadjutor de Medellín (1978-1979); arzobispo de Medellín (1979-1991) y finalmente prefecto del Pontificio Consejo para la familia (1991-2008).

Para algunos, Alfonso López Trujillo sería la cabeza visible de un sector mayoritario del episcopado colombiano reaccionario a la corriente liberacionista, contrario a un cambio radical en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II y Medellín. Según Comblin, con ese objetivo, «Alfonso López suprimió todo lo que las presidencias anteriores habían hecho, despidió a todos los que habían colaborado con el Celam, e hizo del Celam una máquina de guerra contra Medellín»<sup>2</sup>.

El motivo sería la sospecha de la infiltración del comunismo en las filas del clero. Es la época del movimiento pacífico revolucionario "Iglesia Joven" de

Chile, conformado en 1968 por sacerdotes y laicos, y del movimiento "Golconda" en Colombia, «un movimiento nacional que convoca a los sacerdotes –y religiosos– a encuentros para reflexionar sobre su praxis pastoral en medio de una realidad injusta»<sup>3</sup>, comprometiéndose con el cambio de estructuras y promover así las ideas del extinto sacerdote Camilo Torres, muerto supuestamente en 1966 en un combate apoyando a la guerrilla revolucionaria del ELN<sup>4</sup> en las montañas de Colombia. Son diversos los casos de sacerdotes que abandonaron la sotana para adherir a las guerrillas de izquierda; entre ellos cabe



<sup>1</sup>Autor de correspondencia: [dumarespinosa@hotmail.com](mailto:dumarespinosa@hotmail.com)

<sup>2</sup>J. COMBLIN, «El significado teológico-pastoral de Puebla», en *Construyendo puentes entre teologías y culturas*, Amerindia-San Pablo, Bogotá 2011, 148.

<sup>3</sup>A.J. ECHEVERRY, *Teología de la liberación en Colombia*, Programa editorial Universidad del Valle, Cali 2007, 138-139.

<sup>4</sup>Ejército de Liberación Nacional, grupo guerrillero colombiano que contó en sus inicios con varios sacerdotes exponentes de la Teología de la Liberación Latinoamericana.





mencionar los españoles Domingo Laín, José Antonio Jiménez y Manuel Pérez.

El cardenal era consciente de este hecho: «No pocos en América Latina eligieron el camino violento de la guerra de guerrillas, incluidos sacerdotes, religiosos, generosos pero engañados por el mito marxista que, lejos de ayudar a redimir la pobreza, termina traicionándolos»<sup>5</sup>. Por esa razón, «La inusual presencia del clero en el campo de la protesta social despertó un gran debate público, centrado no en los problemas sociales del momento sino en la discusión sobre una eventual infiltración comunista en el clero»<sup>6</sup>.

En ese contexto, algunos sectores de la Iglesia colombiana tenían serios reparos a la renovación de Medellín. Fernán González, en el prólogo a *La revolución de las sotanas*, escribe que «el libro de Restrepo cita la afirmación de un prelado que descalificaría a los curas de Golconda, afirmando que a los documentos de Medellín no había que hacerles caso, pues se estaban revaluando "porque allí actuaron más los marxistas que el Espíritu Santo"»<sup>7</sup>. Tal

prejuicio dificulta un acercamiento entre sacerdotes y obispos:

El rechazo y la incompreensión de los jerarcas frente a las opciones radicales de los clérigos contestatarios van profundizando la ruptura entre unos y otros: el endurecimiento paulatino de la jerarquía aumenta la radicalización de los disidentes, cada vez más en contacto con grupos y enfoques de la izquierda marxista, en un diálogo para el cual no estaban intelectualmente preparados<sup>8</sup>.

Sin embargo, en la mayoría de los casos el interés por la realidad social injusta obedece solo a la aplicación del método inductivo en teología. Es la época del movimiento SAL, Sacerdotes para América Latina, posterior a Golconda, que «parece primero como una tentativa de carácter pastoral y se va trasvasando en una preocupación ahora sistematizada por algunos autores»<sup>9</sup>. De este modo,

El descubrimiento crítico del mundo de los oprimidos, gracias a una nueva racionalidad científica, condujo de manera progresiva a cuestionar radicalmente la forma de vivir, de comprender y de proclamar la fe. ¿Cómo ser creyentes en medio de un Continente explotado y sin independencia, sometido a la violencia del orden establecido, bajo el signo de la dominación capitalista? Y ¿cómo vivir y pensar la fe en el interior de un dinamismo movilizador y constructor de una sociedad más justa y más fraternal?<sup>10</sup>

En esa sistematización teológica se destaca el movimiento Cristianos por el Socialismo<sup>11</sup>, encuentros de teólogos latinoamericanos y europeos sobre Teología de la Liberación, «Un movimiento que –en

<sup>5</sup> G. CARDINALE, «Prima fermata, Puebla», en *30 Giorni*, n. 1 (2004), [http://www.30giorni.it/articoli\\_id\\_2530\\_11.htm](http://www.30giorni.it/articoli_id_2530_11.htm) (consultado el 2 de julio de 2019).

<sup>6</sup> J.D. RESTREPO, *La revolución de las sotanas*, Planeta, Bogotá 1995, 10.

<sup>7</sup> J.D. RESTREPO, *La revolución de las sotanas*, 13.

<sup>8</sup> J.D. RESTREPO, *La revolución de las sotanas*, 15-16.

<sup>9</sup> J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*. 2, Editorial Andrés Bello, Santiago 1989, 263.

<sup>10</sup> C. GEFFRÉ, «La conmoción de una teología profética», *Concilium* 96 (1974), 303.

<sup>11</sup> En abril de 1972 se reúne el movimiento «Cristianos por el Socialismo» en Santiago de Chile, y en julio de ese mismo año en El Escorial, en España, a este último encuentro se dedica el número 96 de la revista *Concilium* del año 1974.



opinión de López Trujillo— muestra su intencionalidad política [...]; movimiento omnipresente, con su código de solidaridades y prejuizgaciones [...] toda una corriente coordinada»<sup>12</sup>, que «asume la metodología marxista [...] como el instrumento por excelencia de la revolución en América Latina»<sup>13</sup>. Así lo confirma Geffré: «Para llevar a cabo esta tarea crítica debe utilizar la teología todos los recursos que le proporcione un análisis científico de la situación social del Continente latinoamericano, y en particular un análisis marxista»<sup>14</sup>.

Bastan estas breves referencias al período histórico en el que se desarrolla la obra pastoral y teológica de Alfonso López Trujillo para contextualizar sus reparos conceptuales a una determinada interpretación ideologizada de las Conclusiones de Medellín. Preocupación que él mismo puso de manifiesto:

La relación entre terminología y contenido marxista. Habrá que arrojar luz sobre tan espinoso asunto. [...] Aquí se juega mucho con la interpretación de Medellín, a pesar de que se acuse de “olvido” de Medellín a quienes lo leemos en clave pastoral, sin vinculación con el marxismo. [...] La ambigüedad en los conceptos “liberación”, “pueblo”, “pobre”, “opresor-oprimido”, “concientización”, etc., no es algo de discretas consecuencias<sup>15</sup>.

Por tal razón, López Trujillo ve necesaria «Una consideración metódica y seria sobre Medellín por las interpretaciones a las que se la estaba sometiendo, con perfiles preocupantes de manipulación hermenéutica [...] bajo retoques posteriores, por numerosas pinceladas que tuvieron y tienen el riesgo



de cubrir el diseño original»<sup>16</sup>.

Se presentan a continuación las críticas que hace Alfonso López Trujillo a una interpretación liberacionista de la opción por los pobres y a la denominada Iglesia popular en las reinterpretaciones de las Conclusiones de Medellín; dos temáticas que regresaron al debate teológico a 50 años de Medellín y 40 de Puebla.

### 1. Opción por los pobres en Medellín

La Iglesia latinoamericana reunida en Medellín expresa su opción por los pobres<sup>17</sup> y manifiesta las características de una Iglesia pobre: «Denuncia la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra; predica y vive la pobreza espiritual, como actitud de infancia espiritual y apertura al Señor; se compromete ella misma en la pobreza material»<sup>18</sup>. De modo que «La promoción humana ha de ser<sup>19</sup> la línea de nuestra línea en

<sup>12</sup>J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*. 2, 262.

<sup>13</sup>A. LÓPEZ TRUJILLO, «Análisis marxista y liberación cristiana», en ID., *Liberación marxista y liberación cristiana*, B.A.C., Madrid 1974, 214.

<sup>14</sup>C. GEFFRÉ, «La conmoción de una teología profética», 305.

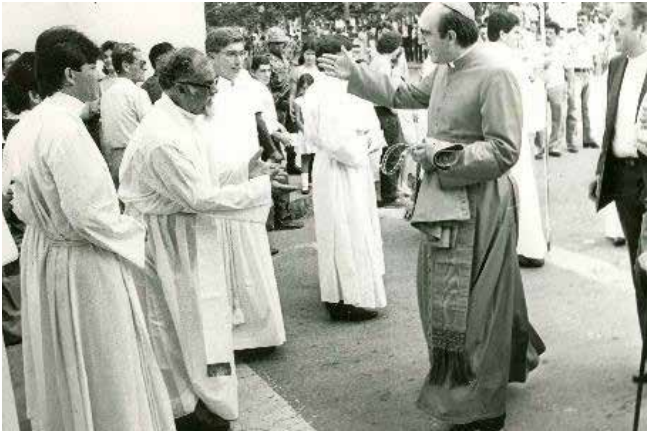
<sup>15</sup>A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, B.A.C., Madrid 1980, 178.

<sup>16</sup>A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», *Ecclesia* 12 (1998), 505-506.

<sup>17</sup>La hora de la clarificación de esta opción, según López Trujillo, sería la III Conferencia General. «En Puebla, entonces, la opción preferencial por los pobres fue defendida, pero no reductiva, no exclusiva ni excluyente. Esto no agradó a los teólogos de la liberación». Véase G. CARDINALE, «Prima fermata, Puebla».

<sup>18</sup>CELAM, *Medellín. Conclusiones*, Paulinas – Epiconsas, Lima 2005, La pobreza en la Iglesia, 5.

<sup>19</sup>Alfonso López Trujillo cita también el numeral Pobreza 11, pero omite intencionalmente la expresión «ha de ser» colocando en su lugar puntos suspensivos, véase CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, B.A.C., Madrid 1977, 17. Esta omisión muestra su rechazo a la identificación absoluta entre evangelización y promoción humana.



favor del pobre»<sup>20</sup>. «Por eso acentúa su misión evangelizadora (“evangelizar a los pobres”)<sup>21</sup>, y «agudiza la conciencia del deber de solidaridad»<sup>22</sup>. Afirman los obispos en Medellín:

El particular mandato del Señor de «evangelizar a los pobres» debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa, alentando y acelerando las iniciativas y estudios que con ese fin se hacen. Los Obispos queremos acercarnos cada vez más, con sencillez y sincera fraternidad a los pobres, haciendo posible y acogedor su acceso hasta nosotros<sup>23</sup>.

La divergencia posterior a Medellín entre los teólogos no radica entonces en la opción por los pobres puesto que es un mandato evangélico; la discusión estriba, según López Trujillo, en la metodología y en la hermenéutica de dicha opción.

No en el amor a los pobres que todos compartimos. No en la opción de predilección por ellos que

ratificó Puebla y que está tan presente en la vida de todas nuestras iglesias. Sino cómo en nombre de la mala utilización de una metodología y de una hermenéutica se puede vaciar el sentido de fe que lleva el compromiso apostólico con los mismos pobres, y llevar a la postre a la traición de los pobres en nombre de una ideología<sup>24</sup>.

Se proponen a continuación cinco temáticas desde las que López Trujillo pretende profundizar en el sentido genuino de las Conclusiones de Medellín: óptica, espíritu, antropología, eclesiología y límites del documento.

## 2. La óptica religiosa de Medellín

De acuerdo con López Trujillo, en Medellín la perspectiva religiosa guio el análisis de los obispos sobre la realidad de injusticia y opresión en el continente latinoamericano: «Medellín ha sido un acontecimiento religioso que interpreta la situación y el destino de América Latina desde la fe»<sup>25</sup>, no desde una ideología.

De este modo, el punto de vista de Medellín para describir la realidad latinoamericana es antes que todo bíblico y teológico: «La liberación se ubica en el proceso injusticia y pecado (como situación), conversión y reconciliación (como meta)»<sup>26</sup>. No hace referencia al cambio de estructuras sociales a través de la lucha de clases. El lenguaje de las Conclusiones no es el de un panfleto revolucionario sino el del profetismo que denuncia las injusticias sociales en referencia a Dios y al prójimo. Por esa razón, escriben los obispos en el documento de Medellín: «Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales hay un rechazo

<sup>20</sup>CELAM, *Medellín. Conclusiones*, La pobreza en la Iglesia, 11.

<sup>21</sup>CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, 17.

<sup>22</sup>CELAM, *Medellín. Conclusiones, La pobreza en la Iglesia*, 10.

<sup>23</sup>CELAM, *Medellín. Conclusiones*, 9.

<sup>24</sup>J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*, 265.

<sup>25</sup>A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», en CELAM, *Cristianismo e ideologías en América Latina a la luz de la «Octogésima Adveniens»*, Secretariado general del CELAM, Bogotá 1974,79.

<sup>26</sup>CELAM, *Medellín reflexiones en el CELAM*, 19.

<sup>27</sup>CELAM, *Medellín. Conclusiones, La paz*, n. 14c.



del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo»<sup>27</sup>. De modo que el cambio de estructuras viene después de la conversión personal; es su condición inicial.

Medellín supone [...] una acción simultánea sobre la persona y sobre las estructuras en las que el polo de lo personal, tan característico de la fe cristiana, ocupa el lugar principal. La conversión profunda es encuentro con Dios y con los hermanos y compromiso de lucha por la justicia y de reformas estructurales audaces. La permanencia de las injusticias en su nivel estructural puede ser síntoma de una conversión superficial o inexistente<sup>28</sup>.

Por su óptica religiosa, en Medellín y en Puebla, «Los pobres [...] no se confunden, sin más, con el proletariado (en el sentido de una clase socio-política). Tengan o no un potencial revolucionario»<sup>29</sup>. En cambio, «Para el marxismo la clase proletaria representa el sentido de la historia y es portadora de profundos valores de redención social»<sup>30</sup>; porque éste hace énfasis en la sociedad, no en la persona; de modo que,

La noción de opción por los pobres, o de acción de amor y predilección por los pobres, ratificada y acogida en la Conferencia de Puebla, no tiene nada que ver con la presentación de los pobres como proletariado, en el sentido marxista. No tiene nada que ver con la asunción de una opción clasista. El mismo documento de Puebla recuerda permanentemente cómo debe ser algo ni exclusivo ni excluyente<sup>31</sup>.

Esa interpretación concuerda con la Instrucción de la Doctrina de la fe de 1986<sup>32</sup> que denuncia un cambio en

la naturaleza de la opción preferencial por los pobres al interior de una corriente marxista de la Teología de la Liberación Latinoamericana. Así lo reconoce López Trujillo en una entrevista:

La «Instrucción» de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe muestra con toda validez y fuerza la curiosa transmutación y conversión de un tema fundamentalmente bíblico, tan en el corazón de la Iglesia como es el amor a los pobres, y lo que es propiamente ya una reinterpretación, que es la asunción de los pobres como proletariado de clase emergente, en el cual radicaría el *sensus historiae*, y por lo tanto la redención futura universal<sup>33</sup>.

En esa polémica, López Trujillo dice que los teólogos de la liberación hacen énfasis en el pecado social y olvidan la realidad del pecado personal. «Ciertos tratamientos de Teología de la Liberación son tan enfrascados en la consideración de los problemas al nivel de lo estructural, que parecería que quedara en una posición secundaria o entre paréntesis u olvidada, esta otra realidad primera de lo personal»<sup>34</sup>.



<sup>28</sup> CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, 20.

<sup>29</sup> CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, 17.

<sup>30</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 191.

<sup>31</sup> J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*, 267.

<sup>32</sup> Se hace referencia a la segunda Instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe sobre la teología de la liberación: *Libertatis conscientia. Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* del 22 de marzo de 1986. En 1984 la misma Congregación había publicado la Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» *Libertatis nuntius*, 6 de agosto de 1984.

<sup>33</sup> J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*, 267.

<sup>34</sup> J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*, 269.



López Trujillo traza entonces la línea histórica del desarrollo de las ideas de Cristianos por el Socialismo (CPS): que pasa «de los pobres a las clases populares y de éstas al proletariado, en la dialéctica de la lucha de clases, proletariado en el cual palpita el verdadero sentido del pueblo de Dios»<sup>35</sup>. Cita entonces las conclusiones del I Congreso de CPS realizado en Quebec del 7 al 13 de abril de 1975:

Si el Reino se hace presente cuando los pobres son evangelizados, estamos convencidos de que esto sucede únicamente en la medida en que son los mismos pobres los portadores de la buena nueva de la liberación para todos los hombres; es decir, en la medida en que éstos se apropian el Evangelio y lo anuncian, con gestos y palabras refutando una sociedad que los explota y los margina. [...] Convertirse significa romper con la complicidad colectiva y personal, afrontar el poder opresor; también y sobre todo si se dice cristiano, significa dejarse cuestionar por las exigencias de las luchas personales<sup>36</sup>.

Entre las consecuencias prácticas de tal eclesiología desde la perspectiva de la lucha de clases están los cambios en la interpretación bíblica y en la celebración de los sacramentos; así lo explicita el documento de CPS de Quebec:

El Pueblo de Dios tiende a reapropiarse la Escritura, que pasa a leerse desde el punto de vista de los pobres y de las clases oprimidas. [...] Tiende, en fin, a reapropiarse los símbolos litúrgicos y sacramentales, y a abrir nuevas vías de contemplación, de celebración y de Eucaristía que signifiquen, conjuntamente, la fidelidad a Cristo y la lucha por la liberación de los pobres. Un modo nuevo de Iglesia verdaderamente nuevo podrá nacer solamente en una sociedad que ha roto con las relaciones estructurales de dominación, instaurando las condiciones objetivas de libertad y de justicia<sup>37</sup>.



### 3. El espíritu de Medellín

Diversas consecuencias trae la lectura de las Conclusiones de Medellín en uno u otro sentido. La cuestión de fondo es su interpretación en el mismo sentido en que fueron redactadas y aprobadas. Para lograrlo, la primera clave de lectura es reconocer que Medellín quiso ser la aplicación del Concilio Vaticano II en territorio americano. En efecto, la II Conferencia general del episcopado latinoamericano tuvo por tema central *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, siendo el único caso de recepción continental del Vaticano II de naturaleza pastoral y no dogmática en la misma línea de la *Gaudium et spes*. Sin embargo, reconoce López Trujillo que, «Aunque Medellín no ha sido una asamblea de corte dogmático –como tampoco el Concilio– la reflexión teológica no estuvo ausente»<sup>38</sup>.

Con la premisa anterior, López Trujillo se interroga sobre la naturaleza del documento y concluye que Medellín antes que nada «Es un «espíritu»<sup>39</sup>. De modo que «Toda exégesis documental de Medellín ha de arrancar de su espíritu. Aquí radica la permanencia de Medellín y la posibilidad de iluminar situaciones

<sup>35</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 194.

<sup>36</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 194-195.

<sup>37</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 195.

<sup>38</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «*Perspectivas de Medellín*», 76.

<sup>39</sup> CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, 12.

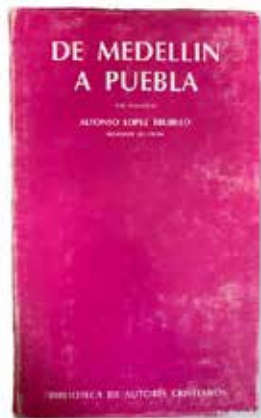
<sup>40</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «*Perspectivas de Medellín*», 84.



nuevas, a veces bastante modificadas, y de entrar en aplicaciones que no pueden ser ni timoratas ni precipitadas»<sup>40</sup>.

En Medellín, «no asomaba por ninguna parte una actitud ingenua o un riesgo en relación con una polución ideológica en el universo de la fe en el nivel de los obispos. Ciertamente era diversa la situación, como los años mostrarían, de otros sectores que sufrieron el hechizo del mito ideológico»<sup>41</sup>. «La invasión ideológica, con su peculiar seducción, penetró años más tarde en sectores menos familiarizados con lecturas de la realidad y de la Iglesia, alteradas por un análisis científico que el tiempo mostraría en toda su precariedad»<sup>42</sup>. Escribe López Trujillo:

Se ha pensado que los participantes en Medellín habrían experimentado una cierta fascinación con una mística guerrillera o con el mito del valor científico del análisis marxista. Si algo de este curioso fenómeno se manifestó posteriormente, a la hora de «relecturas» y de «reinterpretaciones» respecto de la ideología marxista, era otro el ambiente que se vivía en el aula y en los corredores del Seminario mayor de Medellín, que fue la sede histórica de la Conferencia<sup>43</sup>.



Concluye entonces López Trujillo que los obispos presentes en la II Conferencia General del episcopado hacen un «diagnóstico pastoral»<sup>44</sup>; y entienden la opción eclesial por los pobres en sentido bíblico y evangélico. La interpretación liberacionista sería posterior a las Conclusiones y habría traicionado el espíritu original de la Conferencia al leer la opción por los pobres en clave ideológica marxista, ante «la posibilidad y el deber incluso científico de asumir el análisis marxista, por su presunto valor científico o su racionalidad científica»<sup>45</sup>. Tal giro teológico posterior a Medellín no corresponde a la intención de los obispos:

Entonces ahí encontramos el problema de que aparezca menos a la postre el ejercicio teológico de una reflexión sobre la fe y aparezca mucho más, con sus leyes propias, el mundo de ciertas disciplinas, que pasarían como científicas, y como un logro de la ciencia, cuando tendrían, incluso, que comprobar primeramente su validez, como es el caso por ejemplo de la teoría de la dependencia y es el caso del análisis marxista. De tal manera que puede darse un sociologismo a ultranza, aunque la intención original de los autores no sea propiamente ésa<sup>46</sup>.

Para entender el espíritu de Medellín, López Trujillo considera central la impronta y el criterio de los documentos y discursos en Colombia de Pablo VI, durante la visita apostólica que inauguró los trabajos de la Conferencia y marcó el tono de las reflexiones de los obispos y teólogos. Discursos que son citados con frecuencia en las Conclusiones: «El mensaje del Papa Pablo VI tiene su fuerte incidencia sobre desvíos que él ya percibe. Su enseñanza sobre cristianismo y violencia es una síntesis impresionante para evitar los escollos de caminos de violencia y las apologías que empieza a descubrir y señalar en “teologías complacientes”»<sup>47</sup>. En ese contexto, el Pontífice

<sup>41</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 509.

<sup>42</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 514.

<sup>43</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 508.

<sup>44</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», 79.

<sup>45</sup> J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*, 260.

<sup>46</sup> J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*, 265.

<sup>47</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 510.



enseña contrariamente a una teoría de lucha de clases que «ni el odio ni la violencia son la fuerza de nuestra caridad»<sup>48</sup>. En consonancia con lo que ya había afirmado un año atrás en la encíclica sobre el progreso de los pueblos que los obispos reunidos en Medellín conocían bien.

Era considerable el impacto de la encíclica *Populorum progressio* de tanta apertura social y de tanta seguridad, para evitar interpretar el desarrollo integral «de todo hombre y de todos los hombres», que fue el eje de la histórica encíclica en clave ideológica, o del capitalismo o del marxismo. El concepto de desarrollo integral, fruto de la inspiración del padre Lebrez, se fundaba en una concepción certera del hombre, en una antropología coherente, de fundamentación ontológica y de consistencia doctrinal, muy diversa de la pobreza en la concepción del hombre que deriva de las ideologías<sup>49</sup>.

La tentación, explica Pablo VI en una carta al cardenal Le Roy posterior a la Conferencia de Medellín, es el atractivo de las corrientes socialistas que, no obstante su humanismo, conservan elementos incompatibles con la fe cristiana.

Los grupos cristianos se sienten atraídos por las

corrientes socialistas y sus diversas evoluciones. Tratan de reconocer en ellas un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de su fe. [...] Se impone un atento discernimiento. Porque con demasiada frecuencia las personas cristianas, atraídas por el Socialismo, tienden a idealizarlo, en términos, por otra parte, muy generosos: voluntad de justicia, de solidaridad y de igualdad. Rehúsan admitir las presiones de los movimientos históricos socialistas, que siguen condicionados por su ideología de origen<sup>50</sup>.

López Trujillo presenta una prueba ulterior de cuán lejanos estaban los obispos reunidos en Medellín de una interpretación ideologizada de la pobreza. Recuerda la desilusión del Socialismo causada por la Primavera de Praga: «Últimamente hemos presenciado las terribles represiones de Hungría y Checoslovaquia»<sup>51</sup>, acontecimiento contemporáneo a la visita del papa a Colombia y a la Conferencia de Medellín que hace improbable una fascinación por el marxismo entre los obispos participantes.

Un liberacionismo reductivo y complaciente no penetraba fácilmente en el recinto de la Conferencia, pues, además, era universal el estremecimiento y el dolor de la primavera de Praga: los tanques pretendieron reemplazar los argumentos y taponar con la violencia los vacíos del marxismo real. Las promesas contrastaban con la realidad. En un continente pobre, por lo menos los pastores, a la altura de Medellín, no escrutaban en los horizontes una especie de «salvación» por la vía del colectivismo marxista y no experimentaban dudas, así fueran «metódicas», sobre la validez del magisterio social de la Iglesia. También era agudamente crítica la percepción de los fracasos en términos de humanidad, con lamentables resultados, de un capitalismo férreo e inhumano como para imaginar que alguna simpatía se pudiera acariciar en este otro ámbito<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> PABLO VI, *Homilía en la inauguración de la II Asamblea general de los obispos de América Latina*. Bogotá, 24 de agosto de 1968, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>49</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 508.

<sup>50</sup> PABLO VI, *Carta apostólica Octogesima adveniens* (14 de mayo de 1971), n. 31.

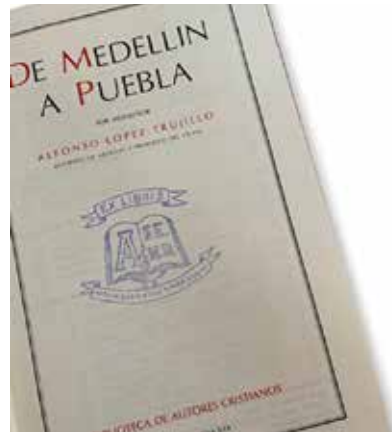
<sup>51</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «La concepción del hombre en Marx», en *ID.*, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 4.



Hay que leer entonces el texto de las Conclusiones en el sentido en que fue escrito por los obispos en 1968. «Medellín ha sido génesis de diversas interpretaciones, tanto a nivel de pensamiento como a nivel de posturas prácticas vueltas acciones pastorales. Quien se acerque al texto citado no podrá desvertebrar ninguna de sus palabras del mundo intencional que las hace surgir. Solo así le hará justicia a cada expresión y a la totalidad del mensaje»<sup>53</sup>. De modo que Medellín es deudor de un contexto y de una intencionalidad de sus creadores que tampoco debería utilizarse anacrónicamente como recetario pastoral:

Flaco servicio se prestaría a Medellín si se lo mirara como un recetario pastoral, al que se acude incluso para indagar en soluciones de problemas desconocidos e imprevisibles. Medellín no es ni un recetario, aun en materias expresamente abordadas, ni algo «mitificable», como si su captación histórica nos dispensara de la creatividad y de la apertura a lo nuevo, que es desafío, aguijón, catalizador de formas adecuadas de presencia<sup>54</sup>.

Además de la contextualización histórica y teológica de Medellín, otro criterio para sintonizar con el espíritu en que fueron redactadas las Conclusiones es la visión de conjunto. «La integralidad de Medellín se ve, evidentemente, amenazada cuando solo se aprecia una conclusión o varias, haciendo caso omiso del resto, o cuando se va a la caza de un párrafo, abstrayéndolo del contexto, del sentido del documento y del espíritu de Medellín»<sup>55</sup>. La lectura correlacional de las Conclusiones evita una lectura fundamentalista de las mismas: «Mirar a Medellín en su conjunto y no ir a la caza de párrafos dispersos o de afirmaciones sueltas, que, por luminosas que sean, no nos acercan, a la



significación global de esta Conferencia»<sup>56</sup>. En esa visión global, «la liberación integral y el servicio a los pobres [, entre las nuevas opciones pastorales,] son verdaderamente vertebrales»<sup>57</sup>.

Finalmente anota López Trujillo: «El espíritu de Medellín se conserva en la medida en que sea puesto en práctica. Su vitalidad depende de su ejercicio. De la prontitud y agilidad de las comunidades en responder a las nuevas exigencias»<sup>58</sup>.

#### 4. La antropología de Medellín

Escribe López Trujillo que las Conclusiones de Medellín repiten con frecuencia el objetivo de la liberación; pero éste se fundamenta en la antropología cristiana que está a la base del documento. De modo que allí, «El hombre latinoamericano ha sido captado religiosamente. Se lo descubre como imagen de Dios, llamado a crecer hasta la estatura de Cristo. [...] El "hombre nuevo" no está concebido en categorías secularizadas, importadas de ideologías de turno, sino que es recogido, en la perspectiva de San Pablo»<sup>59</sup>. Así, «La miseria, las desigualdades, las injusticias,

<sup>52</sup> LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 508-509.

<sup>53</sup> J. JARAMILLO MARTÍNEZ, «Una crónica de Medellín», Cuestiones teológicas y filosóficas 63 (1998), 20.

<sup>54</sup> CELAM, Medellín. Reflexiones en el CELAM, XIV.

<sup>55</sup> CELAM, Medellín. Reflexiones en el CELAM, 15.

<sup>56</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», 75.

<sup>57</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», 76.

<sup>58</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», 84-85.

<sup>59</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», 79-80.





ofrecidas en diferentes estudios, es (sic) traducida en categorías religiosas: "situación de pecado"<sup>60</sup>. No como reivindicaciones de una mayoría alienada o detonantes de la lucha de clases.

A diferencia del enfoque antropológico cristiano de Medellín abierto a la trascendencia, el marxismo tiene una visión meramente materialista del ser humano.

La antropología que subyace al cristianismo se opone a una visión materialista de la persona humana y por lo mismo a una concepción reductiva de la liberación humana integral. «Añádase que Medellín no abogó por un proyecto socialista y que el tema del "hombre colectivo" le fue ajeno»<sup>61</sup>. Al contrario, «El sistema marxista [...] mira más bien al hombre colectivo, y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado»<sup>62</sup>. El cristianismo, por su parte, mira la persona e invita primero a la conversión a Dios y al prójimo que pueda llevar al cambio de estructuras.

Según López Trujillo, «Las alusiones diseminadas en los documentos del tema de la liberación requieren un rescate y ajustamiento que hará comprender

mejor la intención profunda de las Conclusiones»<sup>63</sup>. En Medellín «se observa [...] la identificación operada entre liberación y desarrollo integral, bajo el impacto de la teología implicada en la *Populorum progressio*. La liberación mira a la totalidad del hombre»<sup>64</sup>.

López Trujillo cree situarse en esa perspectiva liberadora auténtica de Medellín: «Hemos dado todo su valor y trascendencia en el Celam al compromiso por una liberación cristiana integral tal como fue esbozada en Medellín, tal como la entienden los episcopados y como en forma tan nítida ha sido puntualizada por el Santo Padre en varias intervenciones, especialmente en la *Evangelii nuntiandi*»<sup>65</sup>. Las interpretaciones polémicas de Medellín surgen de la lectura que hace cierta Teología de la Liberación que pretende ser «una reflexión sobre la praxis. [...] Y es obvio [comenta López Trujillo] que en algunas obras esa praxis política es una praxis completamente revolucionaria, como la que viene inspirada por un análisis marxista»<sup>66</sup>.

En definitiva, según López Trujillo, el problema del análisis marxista es el de ser un sistema en el que no se puede desligar el diagnóstico de la realidad de la consecuente lucha de clases: «La metodología marxista se integra totalmente en el conjunto del sistema marxista; se nutre de su "ideología", de su concepción de hombre. No es algo que se divorcie de su entraña materialista. Constituye una concreta aplicación de sus principios»<sup>67</sup>. El cardenal lanza una acusación: «es allí donde se inscribe lo de "[Cristianos] por el Socialismo". Entonces es una praxis política, para el Socialismo, por el camino de la revolución, entendida como expropiación o como negación de la propiedad privada de los medios de producción»<sup>68</sup>.

<sup>60</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», 80.

<sup>61</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 198.

<sup>62</sup> CELAM, *Medellín. Conclusiones*, Justicia, 10.

<sup>63</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», 77.

<sup>64</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», 78.

<sup>65</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 98-99.

<sup>66</sup> J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*, 264-265.

<sup>67</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Análisis marxista y liberación cristiana», 219.

<sup>68</sup> J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*, 265.



La *Evangelii nuntiandi*, seis años después de Medellín, clarifica los criterios para hablar de liberación cristiana; cuestión que estaba entre las inquietudes de los obispos latinoamericanos participantes en el Sínodo de 1974 y que conocían la controversia desde la conferencia de Medellín. Pablo VI define que la liberación cristiana no es idéntica a la liberación política.

La Iglesia asocia, pero no identifica nunca, liberación humana y salvación en Jesucristo, porque sabe por revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe, que no toda noción de liberación es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos; que no es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo para que llegue el reino de Dios<sup>69</sup>.

Desde este punto de vista, Medellín hace un diagnóstico de las situaciones de opresión en el continente y señala que el Evangelio no es ajeno a la realidad de injusticia y de pobreza. Afirma categóricamente la relación entre promoción humana y evangelización sin identificarlas<sup>70</sup>.

Se pregunta entonces López Trujillo «¿Puede un cristiano apelar a la “metodología” marxista sin que su fe sufra el menor riesgo?»<sup>71</sup>. Es decir, si el análisis marxista sea compatible con la fe cristiana, e irónicamente comenta «Nada tan temible en esta materia como la ingenuidad»<sup>72</sup>. Esto debido a que el marxismo es un sistema en el que el presupuesto materialista, el análisis científico de la realidad y la estrategia de la lucha de clases son inseparables. «no hay, pues, separación entre concepción del hombre y de la historia y praxis, entre “cosmo-visión” y análisis marxista, entre “ideología marxista” y método científico. La diferencia es de niveles solamente»<sup>73</sup>.



Pablo VI advertiría un año después de la Conferencia de Medellín, sobre el riesgo del análisis marxista en la lectura de la realidad: «Es sin duda ilusorio y peligroso olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, al entrar en la lucha de clases y de su interpretación marxista, omitiendo el percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso»<sup>74</sup>.

No obstante la incompatibilidad entre marxismo y cristianismo, López Trujillo, citando otro autor, le reconoce un mérito: «El marxismo tiene el mérito de haber engendrado un ideal nuevo: el de la libertad concreta. Ha criticado las alienaciones del hombre. El gran vacío está en que “esta teoría de la libertad y del desarrollo humano se ha cambiado en una teoría oficial... que legitima actos de opresión” (Henri Lefèvre)»<sup>75</sup>.

Puntualiza López Trujillo que la lucha de clases no es una estrategia válida para el cristianismo que enseña la vía de la no violencia, no obstante algunos consideren que la única vía sea el cambio de estructuras por medio del uso de la fuerza: «El principio de las

<sup>69</sup> PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), 35.

<sup>70</sup> CELAM, Medellín. *Conclusiones, La pobreza en la Iglesia*, 11.

<sup>71</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Análisis marxista y liberación cristiana», 207.

<sup>72</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Análisis marxista y liberación cristiana», 207.

<sup>73</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Análisis marxista y liberación cristiana», 220-221.

<sup>74</sup> PABLO VI, *Carta apostólica Octogesima adveniens*, 34.

<sup>75</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Análisis marxista y liberación cristiana», 211.



soluciones, aún a riesgo de aparecer (sic) una actitud cándida, y en una lógica incontestable, lo descubre en el anuncio evangélico, en la denuncia y en la llamada a la conversión. Una conversión a Dios y a los hermanos, personal y social. Ve la posibilidad del cambio de estructuras a partir de una nueva actitud. ¿Sería este el discurso de un político?»<sup>76</sup>.

Comenta López Trujillo: «En la Conferencia de Medellín se hizo una opción, no ideológica o de defensa de la violencia, aunque algunos sometieran los textos de Medellín a interpretaciones caprichosas, a las que el Papa [Juan Pablo II, en Puebla] aludió»<sup>77</sup> diez años después. Esto dijo el papa polaco:

Críticos de la primera hora de las Conclusiones de Medellín calificaban de «tercerismo» la opción por una tercera vía concebida como imposible, diferente del capitalismo y del marxismo. Llegaron a pensar que esa salida, que no representaba un verdadero cambio, era simple y superficial, y señalaban con índice acusador esa opción, engañosa como la debilidad de la doctrina social. El «tercerismo» sería -era la acusación- la tentación de la acomodación jerárquica. En realidad, no coincidió nunca con esa visión reductora el mensaje de Medellín que recogía la enseñanza de que la violencia para introducir los cambios no era ni cristiana ni evangélica<sup>78</sup>.

La contrapropuesta de Alfonso López Trujillo a la corriente liberacionista de la teología de la liberación es la «teología de la Reconciliación».

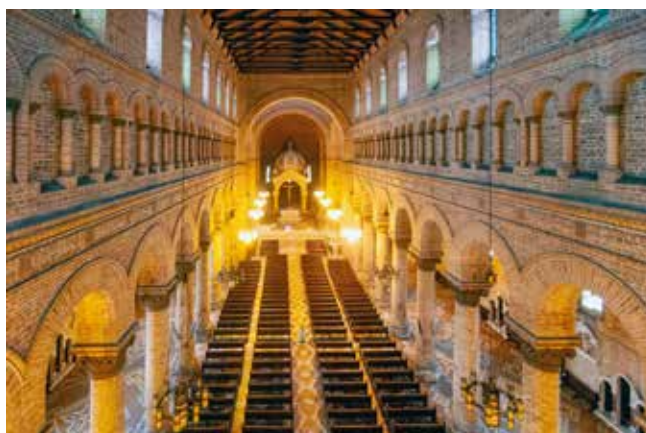
«Teología de la reconciliación», que debería tener en cuenta la realidad del hombre, de la sociedad, de la historia, de la política, de la economía, pero que ve todo esto a partir de la reconciliación fundamental con los hombres. [...] Una «teología de la reconciliación» permitirá recoger lo mejor que puede tener la pasión por los pobres e incorporar toda la fuerza de

las exigencias de la justicia, mas haciéndolo en una ambientación y una atmósfera y con unos criterios que permitan verdaderamente liberar al hombre, pero en cristiano<sup>79</sup>.

Comenta el cardenal: «La opción pastoral liberadora exige un ánimo de verdadera reconciliación. La Conferencia de Medellín no asume la terminología dialéctico-conflictual ni su contenido»<sup>80</sup>. «Todos los sectores de la sociedad [...], principalmente el sector económico-social, deberán superar, por la justicia y la fraternidad, los antagonismos»<sup>81</sup>.

Desde la perspectiva de la Teología de la reconciliación, supone López Trujillo que las desigualdades sociales y el grito de los pobres son atendidos en un lenguaje cristiano:

No se niegan o desconocen los conflictos sociales. Por el contrario, se los reconoce con inquietud. Se enfoca una reconciliación leal y sincera [...]. En tal sentido, no puede interpretarse la llamada a la reconciliación como un instrumento ideologizante [...]. No se identifica con una actitud de pacifismo a ultranza. [...] Se opone a una forma de lucha de clases, propia del análisis marxista, que parte de la lectura de la historia y de la sociedad como dialéctica antagónica de un



<sup>76</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Perspectivas de Medellín», 81.

<sup>77</sup> G. CARDINALE, «Prima fermata, Puebla».

<sup>78</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 509-510.

<sup>79</sup> J. ANTÚNEZ ALDUNATE, *Crónica de las ideas: para comprender un fin de siglo*. 2, 269.

<sup>80</sup> CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, 20.

<sup>81</sup> CELAM, *Medellín. Conclusiones*, 13.



biclasismo radical, en la que es necesario asumir y fomentar el conflicto hasta llevarlo a sus últimas consecuencias. [...] En el análisis marxista no tiene cabida la posibilidad del diálogo y del encuentro fraterno y constructivo<sup>82</sup>.

### 5. Iglesia popular

El concepto que se tenga de historia afecta directamente al concepto que se tenga de Iglesia y su misión en el mundo; así, la lucha de clases en una interpretación polarizada de la historia conduce necesariamente a la lucha de clases en la definición misma de la Iglesia. Un ejemplo sería la teología de Julio Girardi que cita textualmente López Trujillo:

Introdúcese en el seno de la Iglesia el análisis marxista [...]. El biclasismo antagónico es señalado en la Iglesia. La jerarquía ocupa el puesto que el análisis marxista atribuye en la sociedad a la burguesía, y las clases populares (el pueblo de Dios...) el del proletariado. [...]. En esta lucha de clases, en el seno de la Iglesia, se afirma la enorme dificultad del diálogo; la incomunicabilidad entre la Iglesia institucional y el resto. [...]. Parte de la «lucha ideológica» es la confrontación (contestación) frente a la jerarquía, de



la cual se procura crear una determinada imagen: sería aliada de los poderosos y distante de los pobres; instrumento al servicio del sistema y no de la liberación de las clases populares<sup>83</sup>.

De acuerdo con López Trujillo, la problemática de fondo es la cuestión cristológica y eclesiológica. En efecto, la concepción que se tenga sobre Cristo afecta la naturaleza y misión de la Iglesia. Así, por ejemplo, escribe el cardenal, «Se ha puesto de moda Reimarus, retocado, quien entendió la figura de Jesús como la del fundador de un movimiento político-revolucionario que fracasó. En tal dimensión no es raro que se haga coincidir el reino con el cambio revolucionario»<sup>84</sup>. «Los Cristianos por el Socialismo hablan de Cristo como del subversivo de Nazaret. Las “relecturas” del Nuevo Testamento se esmerarán en mostrarlo como ajusticiado por agitador político»<sup>85</sup>.

En términos de López Trujillo, «una visión contestataria dentro de la Iglesia, rompe la unidad querida por su fundador –algunas corrientes teológicas niegan incluso tal voluntad fundacional de Cristo– a través de señalamientos y la propuesta de una nueva Iglesia del pueblo. La Iglesia, dice un historiador del CEHILA<sup>86</sup>, en lugar de ser sal habría sido aceite del motor del poder opresor. La Iglesia, opinan tantos, habría sido en América Latina “pieza del sistema”, “aliada a los poderosos”, “opio del pueblo”, “instrumento de alienación»<sup>87</sup>.

Como consecuencia de esta eclesiología polarizada y contemporánea a las Conferencias generales de Medellín y de Puebla, Alfonso López Trujillo percibe el proselitismo teológico de la denominada «Iglesia popular», para «sugerir que esta “nueva” Iglesia era auténtica depositaria de la opción por los pobres»<sup>88</sup>. Contra tal polarización dentro de la Iglesia, advierte Juan Pablo II en el discurso inaugural de la

<sup>82</sup> CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, 21.

<sup>83</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 192-193.

<sup>84</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 149.

<sup>85</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 150.

<sup>86</sup> Comisión para el Estudio de La Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe.

<sup>87</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 144.

<sup>88</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *Prólogo*, en CELAM, *Puebla*, B.A.C., Madrid 1982, XXXVII.



Conferencia de Puebla: «Se engendra en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia “institucional” u “oficial”, calificada como alienante, a la que se opondría otra Iglesia popular “que nace del pueblo” y se concreta en los pobres»<sup>89</sup>.

En la denominada Iglesia popular, «se usa el “pueblo” con una “democratización” que saca del pueblo de Dios a la jerarquía (intención que nada tiene que ver con el Concilio) y lo convierte en algo clasista, totalmente al margen del contenido de fe»<sup>90</sup>.

López Trujillo acusa a los Cristianos por el socialismo de promover y acuñar el concepto de Iglesia popular que significaría la radical introducción de las categorías del análisis marxista y la interpretación falseada del contenido tan profundamente teológico del «Pueblo de Dios»<sup>91</sup>. Esta visión entraría subrepticamente en las Comunidades Eclesiales de Base recomendadas y auspiciadas por Medellín, pero por esta razón puestas en entredicho y vistas con desconfianza por la jerarquía. Así lo explica López Trujillo:

Se hace oposición artificial y arbitraria entre la Iglesia institución y la Iglesia popular (vale decir entre la Jerarquía y el «pueblo»), de los pobres, que luego se vuelve Iglesia del proletariado. Se agita entonces el

tema de los nuevos ministerios que surgen del pueblo, de una liturgia especial (no propiamente animada por la renovación conciliar), y de una relectura del Evangelio y reinterpretación de la misión eclesial en la perspectiva de la lucha de clases. Hay incluso una oleada de politización inserta en esta «eclesiología» sobre las Comunidades eclesiales de Base, hasta hace muy poco concebidas entre nosotros como fuerza y realidad de evangelización, y no confundidas, como en Europa, con grupos contestatarios, al margen más o menos de la comunión eclesial<sup>92</sup>.

#### 6. Los límites de Medellín

Concluye López Trujillo que «Medellín es, sobre todo, la manifestación de una conciencia naciente»<sup>93</sup>, y que debe medirse su alcance en el conjunto de otros documentos del episcopado latinoamericano; en perspectiva, no aisladamente como pretendían algunos en la preparación de Puebla. Allí, se exagera la controversia hasta el punto de que un grupo de teólogos busca evitar su realización. «Hubo un grupo opuesto a la celebración de Puebla, incluso hubo visitas intimidatorias al Vaticano para impedir su preparación»<sup>94</sup>.

Algunas personas e instituciones pusieron en circulación que los Obispos darían «un paso atrás de Medellín». Se buscaría sepultar su irrupción profética. Los temores surgían de las mismas plumas que no se habían distinguido por su fidelidad al auténtico Medellín y que militaban en el liberacionismo fundamentalmente inspirado en el análisis marxista. La mayoría de los profetas del «retroceso» eran adherentes al movimiento Cristianos por el Socialismo<sup>95</sup>.

Debido a esas interpretaciones sesgadas, Medellín tiene unos límites que luego serían subsanados por

<sup>89</sup> CELAM, Puebla, 395

<sup>90</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 201.

<sup>91</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 100-101.

<sup>92</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 101.

<sup>93</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «*Perspectivas de Medellín*», 76.

<sup>94</sup> G. CARDINALE, «*Prima fermata, Puebla*».

<sup>95</sup> CELAM, Puebla, *Prólogo de Alfonso López Trujillo*, XX.



la Conferencia de Puebla de los Ángeles. Entre estos límites menciona López Trujillo: la escasa perspectiva histórico-cultural y fallas en la preeminencia de la evangelización:

Temas que después fueron oportunamente privilegiados en los umbrales de Puebla, profundizada una perspectiva histórico-cultural que no fue objeto de estudio especial en la preparación de Medellín, pero cuya realidad se sentía. El impacto primero del Concilio, de tan amplia dimensión, no se había condensado en la prioridad absoluta de la evangelización con la claridad y urgencia que después emergió en el Sínodo de la evangelización. Mensaje ofrecido por la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, que no fuera el tema de Puebla, pero sí era un sólido fundamento la convicción de la misión religiosa, y por ello plenamente humana, de la Iglesia y de sus pastores. Los obispos de América Latina, en honda solidaridad con sus pueblos, asumían los retos y daban razones para creer y esperar<sup>96</sup>.

López Trujillo propone entonces una visión integral del magisterio latinoamericano que lea Medellín desde la perspectiva evangelizadora de Puebla y que evite una visión aislada de los documentos del Celam.

Hubo intereses que quisieron contraponer Medellín y Puebla, sobre todo en la etapa de preparación, así como puede haberlos en lecturas acomodaticias, todavía acaso recurrentes, de lo que fue su mensaje. La profunda unidad entre las dos Conferencias generales fue luego más reconocida y apreciada, una vez que se hizo un camino de purificación no de los contenidos de Medellín, pero sí de sus interpretaciones<sup>97</sup>.

Finalmente, anota López Trujillo, otro de los límites de Medellín es la falta de sistematización de las Conclusiones que obedece al hecho de que «La primera intención no fue la de producir, tal cual, los documentos como están hoy distribuidos. Se pensaba presentar un único documento. Sin embargo, la



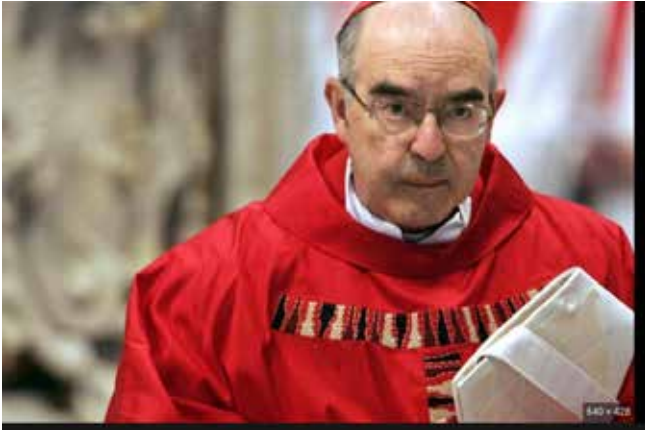
riqueza del aporte de las Conclusiones aconsejó respetar tan importante contribución»<sup>98</sup>. En Medellín falta, desde esta perspectiva, una preparación más extensa y la sistematización más uniforme de las Conclusiones, un vacío que trata de colmar la acertada redacción posterior de una introducción en el mismo documento sobre la liberación integral.

Una reflexión válida y sugestiva sobre liberación, como la que aparece como prólogo de las Conclusiones, no fue objeto de estudio en las sesiones, ni fueron aprobadas por la Asamblea, simplemente porque fueron escritas semanas después de su clausura (me refiero a las cuatro densas páginas que llevan el título de Introducción). Este fue un servicio oportuno, porque una perspectiva de liberación integral en un lenguaje de fe, que fue como el eje del documento previo a la Conferencia (no había llegado el momento de ofrecer primero un documento de consulta, como base para un documento de trabajo), en las Conclusiones apareció como valores esparcidos aquí y allá, sin mayor unidad y sistematización. La reflexión posterior readquirió esos valores dispersos de una reflexión que sirvió luego como introducción y hasta clave de lectura de Medellín y que llegó a su madurez, pasando por la *Evangelii Nuntiandi*, en Puebla. Nada en la Introducción a la que me refiero permitía advertir que varios puntos de las Conclusiones, por el camino de los retoques, en las relecturas pudieran atentar

<sup>96</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 513.

<sup>97</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 513.

<sup>98</sup> CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, 14.



contra la comunicación diáfana de las angustias y esperanzas de pastores de la grey<sup>99</sup>.

De acuerdo con López Trujillo, Puebla corrige las lecturas ideologizadas de Medellín: «Con su opción por el hombre latinoamericano visto en su integridad, con su amor preferencial pero no exclusivo por los pobres, con su aliento a una liberación integral de los hombres y de los pueblos, Medellín, la Iglesia allí presente, fue una llamada de esperanza hacia metas más cristianas y más humanas»<sup>100</sup>.

## 7. Conclusiones

Medellín es reconocido como un Pentecostés para la Iglesia Latinoamericana a la luz del Concilio Vaticano II. Sin embargo, sus grandes intuiciones en relación a los pobres, a la promoción humana, a la participación del laicado en la Iglesia, dieron lugar, según López Trujillo, a interpretaciones equivocadas que falsearon el espíritu original de la Conferencia.

Alfonso López Trujillo rechaza interpretaciones, que él considera ideologizadas, de la opción preferencial por los pobres y de una Iglesia popular en América Latina pregonadas por el movimiento Cristianos por el Socialismo, quienes, en su opinión, asumen una metodología marxista y consecuentemente un sistema contrario a la fe. De este modo, pretende ser

intérprete, al menos implícitamente en sus escritos, del sentido auténtico de las Conclusiones de Medellín; al tiempo que, paradójicamente, es señalado como su principal detractor en algunos sectores de la Iglesia. En esa controversia, es sostenido y promovido por Roma a las más altas responsabilidades ministeriales mientras cree exorcizar al continente de la supuesta amenaza comunista.

La propuesta conceptual de López Trujillo es la «Teología de la reconciliación». Éste término, sin embargo, está muy lejos de alcanzar la popularidad y el éxito de la «Teología de la liberación» en ambiente latinoamericano.

Acusaciones de todo tipo contra el cardenal Alfonso López Trujillo abundan en la prensa menos informada de cuestiones teológicas, donde es señalado como contradictor del espíritu de Medellín. ¿Un pastor ortodoxo con métodos no muy ortodoxos? Figura polémica que, en honor a la verdad, debe estudiarse también desde sus escritos, en los que dice «esperar que[...]se siga el camino de progresivas clarificaciones que no frenaron sino que permitieron el desarrollo adecuado del verdadero Medellín»<sup>101</sup>, en una época en la que «Numerosos cristianos están confundiendo lo que es una justa, legítima, necesaria e indispensable crítica a las injusticias en que vivimos, con lo que sería una formulación de carácter marxista»<sup>102</sup>.

**Palabras clave:** Alfonso López Trujillo, Teología de la liberación, Sistema marxista, Liberación cristiana, Medellín, Puebla, cristianos por el Socialismo.

**Keywords:** Alfonso López Trujillo, Liberation Theology, Marxist System, Christian Liberation, Medellín, Puebla, Christians for Socialism.

(publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica*, 37 No.2 (2023), 175-195)

<sup>99</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 514.

<sup>100</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 513.

<sup>101</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «A treinta años de la conferencia de Medellín», 514.

<sup>102</sup> A. LÓPEZ TRUJILLO, «Análisis marxista y liberación cristiana», 216.



# El “misterio” de la inmortalidad como exigencia de la experiencia de la “intersubjetividad” –o sea del amor humano y cristiano- en Gabriel Marcel



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

En el año de 1951, el filósofo Gabriel Marcel (1889-1973) –así llamado “el filósofo de la esperanza”-, convertido al catolicismo a sus 39 años de edad, impartió tanto en Marruecos, Brasil y otros países latinoamericanos la conferencia que llevaba por título “Presencia e inmortalidad”<sup>1</sup>, misma que es construida sobre dos temas a su vez: la muerte, por una parte, y por otra, lo que él llama, siguiendo a Husserl y otros fenomenólogos, la “intersubjetividad”<sup>2</sup>, es decir la capacidad del hombre de entablar relaciones con los demás. Ahora bien, ese concepto, sobre todo, tiene que ver con el mismo *ser relacional* del hombre. Antes de dejar hablar al filósofo francés con susodicha conferencia, presentamos algunas reflexiones, a

manera de preludeo, que quizás puedan ayudar a comprender mejor aquella en sus presupuestos más profundos y en sus inquietudes más auténticas.

Decimos que la “intersubjetividad” en Marcel tiene que ver con la misma *esencia relacional* del ser humano, la cual no anula ni tampoco disminuye su *subjetividad personal*, la cual incluye su *sustancialidad personal*, su ser, de cada persona humana, única e *irrepetible* en cuanto sujeto de la común naturaleza humana y común dignidad como individuos que *hacen comunión* en ésta. Es por eso que para él el concepto de “comunión” o mejor: “común-uniión”, de “ser-con-los otros”, es fundamental.

<sup>1</sup>El título original es “*Présence et immortalité*”, publicada por primera vez en el libro del mismo título, en la casa editorial Flammarion, en la colección “Homo sapiens”, Paris, en 1959. El volumen recoge las reflexiones vertidas en el “diario filosófico” del pensador, y constituye la tercera parte del mismo, siendo la primera el texto que lleva por título “Diario metafísico” (“*Journal métaphysique*” -Gallimard, Paris 1927), y la segunda, que es la que cobró más renombre, dado que el título mismo indica uno de los registros filosóficos concretos que propone Marcel de cara a su visión de realidad humana: “Ser y tener” (“*Être et avoir*”, Aubier-Montaigne, Paris 1935). Para la versión al castellano de esta conferencia de Gabriel Marcel, nos basamos en la traducción de Yefrey Antonio Ramírez Agudelo, Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad Uniagustiniana de Bogotá, Colombia; la conferencia se encuentra publicada en Cuadernos Salmantinos de Filosofía Vol. 46, 2019, 273-284 (ISSN: 0210-4857 273) con el título de “PRESENCIA E INMORTALIDAD”. El texto lo hemos respetado íntegramente; tan sólo pusimos en cursiva los títulos y términos de lengua francés cuando lo juzgamos conveniente; asimismo añadimos u omitimos algún signo de puntuación cuando hemos creído necesario hacerlo; de igual manera, hicimos alguna pequeña corrección cuando era evidente que se trataba de algún error evidente (“de dedo”, como se dice coloquialmente), como cuando sobraba alguna “s” si el sujeto en cuestión era singular y no plural, o añadirla si el caso era el opuesto. Finalmente, también nos hemos permitido colocar entre corchetes algún término que pudiera esclarecer mejor el término utilizado por el traductor, seguramente buscando ser lo más literal respecto al texto original de Marcel en francés; o bien porque hace más claro el tono hablado del texto y la concatenación entre sus partes/párrafos.

<sup>2</sup>Es precisamente sobre estos dos registros de *inmortalidad e intersubjetividad* que se intersectan y se complementan que versa un excelente artículo del padre Xavier Tilliette, s. j. en el que presenta una visión de conjunto de la filosofía de Marcel y cuyo título es: “La filosofía itinerante de Gabriel Marcel”, publicado en *Anuario Filosófico*, 38 (2), Universidad de Navarra 2005, 495-518.





Pero volviendo al primer tema, el de la muerte e inmortalidad, la inquietud que subyace al interés de Marcel por estas realidades de lo humano se encuentra en un pasaje de su infancia, narrado por él mismo<sup>3</sup>, cuando, con apenas poco menos de cuatro años después de haber quedado huérfano de madre, caminando tomado de la mano de su tía materna, quien se casaría posteriormente con su papá y haciendo así las veces de segunda madre, le preguntó a esta qué pasaba con los muertos; la tía, un tanto abochornada por la pregunta y en realidad no sabiendo qué responder, evadió la cuestión. Ante lo cual, el niño Gabriel se respondió a sí mismo: "Algún día trataré de saberlo". Por otra parte, a poco más de diez años de susodicha conferencia, en 1962, Marcel impartió otra conferencia en Friburgo de Brisgovia, en alemán, cuyo título era precisamente "Muerte e inmortalidad"<sup>4</sup>, en la que vuelve al mismo tema partiendo de aquellas mismas inquietudes germinales de infancia, y que le habían acompañado

a lo largo de toda su vida. La muerte, en efecto, es un tema que se encuentra presente de alguna manera en toda la obra de Gabriel Marcel, tanto en sus obras dramáticas como en las específicamente filosóficas; aunque, a decir verdad, y diciéndolo con el mismo Marcel, es en el registro teatral que nuestro filósofo encuentra la mejor expresión de la verdad filosófica. En ese sentido, ambos campos, el del drama como el de la reflexión filosófica especulativa, están íntimamente entrelazados. Es por eso que en varias de sus textos filosóficos en cuanto tales retoman pasajes de las obras de teatro. De esa manera, podemos afirmar que el teatro de Marcel es verdaderamente *filosófico*, y, por contraparte, su filosofía tiende siempre a concretarse en *lo vivencial*, en lo concreto de la existencia humana, con la vida humana, y precisamente debido a ello también con el tema de la muerte<sup>5</sup>, sobre todo en lo que dice a sus obras de teatro<sup>6</sup>.

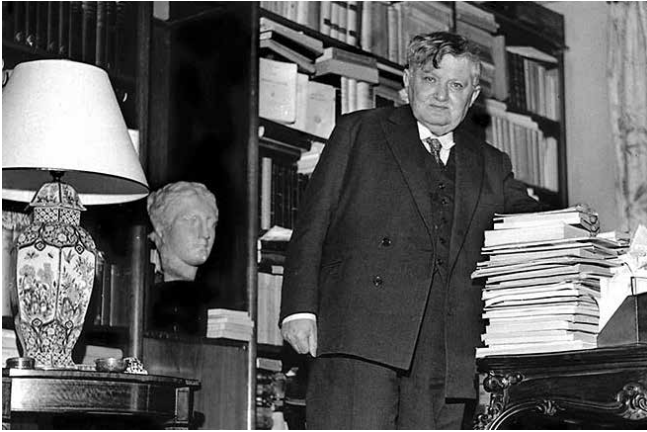
Esa especie de 'obsesión' por el tema de la muerte en Marcel en realidad obedece a otra 'obsesión' que subyace a la primera: la del amor, es decir la "comuni6n" de la que antes hablábamos. Por eso, el así llamado "filósofo de la esperanza" puede ser llamado a igual título el "filósofo del amor" en su tiempo. En efecto, en su época -que es la época de la primera guerra mundial, el periodo entre-guerras, y luego el de la segunda guerra mundial y el subsiguiente periodo post-guerra- pocos como Marcel se preocupan de ahondar el misterio del amor humano. Y ese es precisamente otro de sus registros filosóficos, el amor, así como también lo son el de la fe -entendida en un inicio como "fidelidad

<sup>3</sup>Cfr. "En chemin, vers quel éveil?" (Gallimard, Paris 1971), que es el libro autobiográfico y de iter intelectual también de Gabriel Marcel, escrito y publicado apenas dos años antes de su muerte.

<sup>4</sup>La conferencia original se publicó en el volumen original cuyo título en alemán era "Auf der Suche Wahrheit und Gerechtigkeit" ("En Búsqueda de la Verdad y de la Justicia"), Verlag Knecht, Freiburg im Breisgau, 1964, que reunía varias conferencias de Marcel dadas tanto en Friburgo de Brisgovia como alguna en Heidelberg entre los años 1959 y 1964, excepto una sobre "La antropología filosófica de Martin Buber" que impartió en 1965 y que sustituyó impartida antes de ese año y cuyo título era "Yo y el Otro". La edición del volumen en inglés es de Newman Press (New York) en 1967, con el título "Searchings" ("Búsquedas"), y la conferencia en cuestión lleva por título "Death and Immortality" (pp.55-72).

<sup>5</sup>Cfr. Yefrey Antonio Ramírez Agudelo, "La muerte en el pensamiento de Gabriel Marcel", Editorial Uniagustiniana, Bogotá 2022; ver también Martín Grassi, "Gabriel Marcel: la metafísica ante la muerte", Editorial Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Paraná 2017 (Revista Aoristo 1; 1; 8-2017; 1-17).

<sup>6</sup>Marcel Belay, "La morte dans le théâtre de Gabriel Marcel", Vrin, Paris 1980.



creadora<sup>7</sup>, es decir a nivel meramente filosófico, y por ende también meramente humano- y el de la esperanza. A este respecto hemos de referirnos al libro "Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza"<sup>8</sup>, la cual en realidad recoge varios artículos y conferencias que dio Marcel en diversos lugares y contextos, y en el cual se incluye el texto que casi textualmente da también el título al libro<sup>9</sup>. Por lo demás, el tema de la esperanza también es otro que de alguna manera es también omnipresente en la obra marceliana. Y muy en concreto la esperanza en relación a la muerte<sup>10</sup>, o mejor dicho con relación a la posibilidad de la no-muerte, es decir la inmortalidad. Es por eso que Marcel llegó incluso a participar en algunas sesiones espiritistas en su afán de escudriñar si era posible no sólo la inmortalidad del alma de los difuntos, sino la posibilidad de poder comunicarnos con ellos.

Por cuanto venimos diciendo, queda claro que para Marcel lo más importante de la persona humana es su dimensión relacional, y, por lo tanto, como el

estatuto más importante y esencial dentro de esta, el amor. Esto tanto a nivel ontológico, es decir del *ser personal*, como a nivel psicológico –en el sentido más literal y noble de término, en cuanto dice relación al alma-; y en este sentido último, ayudándonos de un término de Maurice Nédoncelle, sacerdote filósofo personalista –aunque con reservas hacia el personalismo de Mounier en cuanto a la deriva política del pensamiento de este- y teólogo, contemporáneo de Marcel, quien también aborda los temas del amor y de la *intersubjetividad* –por lo demás, autor desgraciadamente poco conocido-; en efecto, Nédoncelle hablará de "la reciprocidad de las conciencias" o "comunidad de las conciencias" en su libro "La reciprocidad de las conciencias", publicado precisamente el mismo año en que Marcel publicaba "Homo viator"<sup>11</sup>. Por lo demás, para Marcel el orden humano al cual se le puede realmente aplicar el apelativo de *vida*, es precisamente al orden de la conciencia, porque es ahí donde se da el pensamiento, o lo que él llama "reflexión segunda", que es en al que reside lo específicamente humano por encima del orden puramente animal o de la sensibilidad. En efecto, es en la conciencia de sí mismo en lo que consiste el verdadero y auténtico conocimiento de sí, conciencia de sí. Y el amor, el amor verdadero y auténtico también se da en este nivel. El socrático *saber que no se sabe* ("Yo sólo sé que no se nada") se funda precisamente en tal conciencia de sí mismo y de la propia condición de "*sapiens*" del ser humano. Ahora bien, volviendo al tema del amor, el amor *completo* por así decir, el amor *consumado*, consiste precisamente en la "reciprocidad" de la que habla Nédoncelle, puesto que, precisamente, el amor consiste en una relación, pero una relación de cuyos

<sup>7</sup>Cfr. Gabriel Marcel, "*Du refus à l'invocation*" (Gallimard, Paris 1940) –reeditado en 1967 con el título de "*Essai de philosophie concrète*" (Gallimard, Paris 1967)-, en el que se encuentra un capítulo dedicado a esa "fidelidad creadora" ("*fidelité créatrice*") precisamente.

<sup>8</sup>Del original francés: "*Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*", Aubier-Montaigne, Paris 1944.

<sup>9</sup>"*Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*", en "*Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*", Aubier-Montaigne –reedición de 1963-, pp. 37-86.

<sup>10</sup>Cfr. "*Le Mystère de l'Être*" (obra en dos volúmenes publicados en Éditions Aubier-Montaigne –collection "*Philosophie de l'Esprit*", Paris 1951)-, en la que, en el segundo volumen, el cual se titula "*Il Foi et réalité*", Marcel afronta el tema de la "La muerte y la esperanza" ("*La mort et l'espérance*", pp. 147-166), el cual es precisamente el título del capítulo; mientras que el segundo volumen lleva por título "*Reflexión y misterio*" ("*Réflexion et mystère*").

<sup>11</sup>"*La réciprocité des consciences*", Aubier-Montaigne, Paris 1942. El otro título de Nédoncelle que aborda los temas que aquí nos ocupan es "*Vers une philosophie de l'amour et de la personne*" (Aubier-Montaigne, Paris 1957).



polos fluye el justamente el amor, ese *dar y recibir* precisamente en y desde el conocimiento recíproco, y que no consiste principalmente en “dar y recibir” algo, cosas, objetos, sino en dar y recibir de lo propio de ambos polos relacionados, en darse uno mismo al otro y recibir *al otro* como persona en su darse a mí. Mas ello no se puede dar si no se sabe *quién somos* y si no *nos poseemos a nosotros mismos*, pues *no se puede dar quien antes no se posee*. Por tanto, queda claro que el amor es fruto del conocimiento, cosa que tenía muy claro Marcel, aun en los primeros años como pensador, cuando se encontraba todavía bajo la influencia del idealismo alemán<sup>12</sup>.

Ahora bien, conectando este concepto profundo del amor con el tema de la muerte, ello resulta ser una “exigencia”; es decir el amor exige en sí mismo el *sobrevivir*, la *sobrevivencia*. O sea, el amor no puede morir; *exige no morir*. En efecto, Marcel hablará mucho de “exigencia ontológica”, es decir una *necesidad* imperiosa en el ser mismo; en el caso del hombre, una *necesidad vital* última, la cual se expresa en una frase que Marcel pone en labios de uno de sus personajes de su teatro filosófico, y que es la siguiente: “Amar un ser (una persona) es decirle: ‘Tú nunca morirás’”. Se trata de una frase que pronuncia Antonio en una de sus obras de teatro cuyo título es precisamente “La muerte de mañana” (“*Le mort de demain*”) –misma que se publicó juntamente con otras dos, que también tienen que ver con el tema de la muerte, sea directa o indirectamente: “La mirada nueva” (“*Le regard neuf*”) y “La capilla ardiente” (“*La chapelle ardente*”), en un volumen cuyo título es simplemente “*Tros pièces*” (es decir “Tres piezas teatrales”, en este caso tres dramas)<sup>13</sup>; y ese es también el título de un librito que recoge frases y pensamientos de Gabriel Marcel<sup>14</sup>, y en cuyo



prefacio el P. Xavier Tilliette, s. j., discípulo y admirador de Marcel, gran conocedor de la filosofía de la existencia y en especial de la filosofía marceliana, así como el idealismo alemán, y sobre todo estos en relación con la figura de Cristo –baste recordar sus títulos sobre la “Cristología idealista” y “el Cristo de los filósofos”–, escribe lo siguiente: “Amar un ser, es decirle: ‘Tú nunca morirás’”. Esta frase de Gabriel Marcel indica la dirección de todo su pensamiento. Ella presta su título a este volumen que intenta hacer accesible, en una breve recopilación, una obra inmensa y multiforme que nos da hoy la lección más bella de libertad. Los textos que aquí se presentan son tanto inéditos como extractos de diversas de sus obras: “Ser y tener” [“*Être et avoir*”<sup>15</sup>], “Ensayo de filosofía concreta” [“*Essai de philosophie concrète*”<sup>16</sup>], “*Homo viator*”<sup>17</sup>, “Por una sabiduría trágica” [el título completo es “Por una sabiduría trágica y su más allá” –“*Pour une sagesse traïque et*”<sup>18</sup>–] y “Presencia e Inmortalidad” [“*Présence et immortalité*”<sup>19</sup>]. Sin ser de alguna manera un tanto marginal a la filosofía, como sí lo fue el caso de su amigo Gustave Thibon, Gabriel Marcel pertenece a la categoría, más bien rara, de los ‘pensadores privados’, que renuncian a una carrera

<sup>12</sup>En ese sentido, es sumamente ilustrativo el libro de Jean Pierre Bagot, “*Connaisance et amour*” (Beauchesne, Paris 1958) sobre este tema en Gabriel Marcel.

<sup>13</sup>Plon, Paris 1931.

<sup>14</sup>“*Gabriel Marcel. Tu ne mourras pas*”, Arfuyen, Paris 2005.

<sup>15</sup>Cfr. Pie de página 1.

<sup>16</sup>Gallimard, Paris 1967.

<sup>17</sup>Cfr. Pie de página 9.

<sup>18</sup>Plon, Paris 1968.

<sup>19</sup>Cfr. Pie de página 1.



universitaria para consagrarse a la reflexión fuera de las esclavitudes y de las adulaciones propias de la profesión. Gabriel Marcel es el filósofo del diálogo. Profesor intermitente, la ausencia de una audiencia permanente la suplía con reuniones, entrevistas, así como con las famosas 'tardes de los viernes' y las visitas frecuentes a diversos personajes. De cualquier manera, a este pensamiento alegre e infatigable no le es ajeno un lado sombrío e incluso trágico, el cual ha puesto al desnudo su teatro. Pero se trata de una conquista sobre la desesperación y sobre la posible desertión o fuga (traición, suicidio), ya que esta visión escapa a la 'trinidad maléfica' de la técnica, de lo colectivo [es decir la "masa"] y de lo abstracto; tal visión está fundada sobre la categoría de la prueba, la cual es como un 'juicio de Dios'; mas no la afronta sin el viático de la esperanza, y, como último recurso, sin la visión de la santidad, de la que el rostro de Cristo apenas entrevisto ofrece el paradigma fosforescente"<sup>20</sup>. Nos parece excelente esta especie de visión de conjunto del padre Tilliette sobre la filosofía de Marcel, expresada tanto en su registro netamente filosófico como en el del drama, es muy certera y completa como síntesis. Por eso, podemos decir que en realidad todo el trabajo del

filósofo parisino es realmente humano y al mismo tiempo profundamente humanista, pues toca las fibras más hondas del ser humano, también aquellas que hace precisamente dramática, y hasta trágica, su existencia –como bien anota el padre Tilliette-, como es la realidad de la muerte<sup>21</sup>.

Ahora bien, en ese mismo sentido de cuanto decía el padre Tilliette con relación a la vertiente cristiana del pensamiento de Marcel, el mismo filósofo, en cuanto creyente en Cristo y católico, lo dirá clara y abiertamente en un texto –por lo demás, quizás uno



<sup>20</sup>La traducción es nuestra. Aquí el original francés: *"'Aimer un être, c'est lui dire: toi, tu ne mourras pas'. Cette phrase de Gabriel Marcel indique la direction de toute sa pensée. Elle donne son titre à ce volume qui tente de rendre accessible en un bref recueil une œuvre immense et multiforme qui nous donne aujourd'hui la plus belle leçon de liberté. Sans être si peu que ce soit un marginal de la philosophie comme son ami Gustave Thibon, Gabriel Marcel appartient à la catégorie assez rare des 'penseurs privés', qui renoncent à une carrière universitaire pour se consacrer à la réflexion en dehors des servitudes et des sinécures de la profession. Gabriel Marcel est le philosophe du dialogue. Enseignant intermittent, il suppléait à l'absence d'auditeurs permanents par des réunions, des entretiens, les fameuses soirées du vendredi, et la fréquence des visites. Toutefois cette pensée allègre et infatigable ne va pas sans un envers sombre et même tragique que le théâtre met à nu. Elle est une conquête sur le désespoir et sur la défection possible (trahison, suicide), elle échappe à la 'trinité maléfica' du technique, du collectif et de l'abstrait. Elle est fondée sur la grande catégorie de l'épreuve, qui est comme un 'jugement de Dieu'. Mais elle ne l'affronte pas sans le viatique de l'espérance et, recours ultime, la vision de la sainteté, dont le visage entrevu du Christ offre le paradigme phosphorescent"* ("Gabriel Marcel. Tu ne mourras pas", Arfuyen, Paris 2005).

<sup>21</sup>Y en ese ámbito del ingrediente dramático y hasta trágico de la vida humana, ver la obra de Marcel cuyo título es "L'Homme Problématique"(Aubier, Paris 1955), la cual consta de dos partes; la primera homónima en el título del volumen y que consiste precisamente en un estudio de "L'Homme Problématique" (pp. 7-76), es decir del hombre como problema, con todas las contradicciones, desequilibrios, como también las angustias que encierra el ser humano y la vida humana en este mundo; la segunda parte, que lleva por título "L'Inquiétude Humaine" (pp. 79-187), en la que, después de hacer una distinción entre "Inquietud", "Ansiedad" y "Angustia" –todos ellos temas muy presente en el existencialismo –o bien filosofías de la existencia-, Marcel estudia a fondo el tema de la "Inquietud", único de los tres fenómenos desde el cual y en el cual se puede buscar y encontrar lo trascendente, para después presentar algunos de los más importantes filósofos que han abordado el tema, como son san Agustín, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Goethe y Gide. Cierra Marcel hablando de la "Inquietud en el mundo de hoy".



de los textos más explícitos de Marcel al respecto-, cuando al inicio de la segunda parte de su libro "Teatro y religión"<sup>22</sup>, cuyo título es "La idea del drama cristiano en su relación con el teatro actual"<sup>23</sup>, afirma lo siguiente: "Sobre la idea fundamental del drama cristiano tomado en sí mismo, no parece que pueda haber lugar para contrarrestar a quienes han hecho del mismo objeto de su reflexión, si el drama cristiano es posible, es porque la esencia misma de la religión es un drama -y ese drama es la Pasión de Cristo, la Pasión del Dios encarnado". Por tanto, continúa Marcel -aludiendo al idealismo absoluto de Hegel- diciendo que "entre Encarnación y Drama existe una conexión íntima que no sería concebible en una religión del espíritu puro, suponiendo que esta pueda existir y no más bien reducirse a una filosofía; y que no lo es más en las mitologías en las que Dios puede bien tomar forma humana, pero sin por eso convertirse en hombre, ya que este se disfraza, pero no encarna"<sup>24</sup>. Y añadirá: "Pero es indispensable añadir esto: la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, a los ojos de un cristiano, no constituyen simplemente una historia que tendría lugar en un lugar determinado y en un momento dado del tiempo ["durée"]: no, esa historia presenta un carácter no sólo decisivo, sino en cierta forma ejemplar, ya que todo cristiano está llamado a modelarse ["se modeler"] de alguna manera sobre según ["sur"] el ejemplo de Cristo. Pero esto es en realidad poco decir, puesto que



cuando se usa el término 'ejemplo', se establece entre Cristo y el creyente una exterioridad que sin duda debe ser superada. Estrictamente hablando, no hay nada comparable al hecho de que, para quien aspira a la sabiduría, ajustarse al ejemplo de Marco Aurelio o de Spinoza. La exterioridad entre y Cristo y el creyente no es superable sino porque la Resurrección de alguna manera ha incorporado a [el] Cristo ["le Christi"] a todos aquellos que creen en Él, e incluso más allá de ese círculo a todos aquellos que están llamados a la Vida Eterna". Es por eso que Marcel concluirá afirmando que "bajo esa condición, no basta decir, como ya lo decía antes, que el drama está en el corazón de la religión cristiana, sino que hay que añadir que toda la vida humana, según esa perspectiva, es participación a la vida -y por lo tanto también al drama- de Cristo"<sup>25</sup>. Pero volvamos al registro meramente filosófico.

La filosofía marceliana, pues, considera al ser humano en su existencia concreta, en su diario vivir. Y al ser la muerte uno de esos misterios que más *tocan* -y habría que decir "trastocan"- la vida de las personas, es por eso que Marcel tiene siempre muy presente el tema, sea que lo aborde de manera directa y manifiesta en sus escritos, sea que este se encuentre de manera velada, pero de alguna manera siempre latente, en la mayor parte de su producción literaria. Es por eso que en el texto que acabamos de citar, Marcel sin duda rechaza una "religión del espíritu puro" como la pretendida por el idealismo alemán. En efecto, Marcel, después de deshacerse precisamente de la influencia que tal filosofía había tenido sobre él mismo -habiendo sido influenciado sobre todo por Fichte y Hegel, aunque de forma de alguna manera crítica de parte de Marcel, por más que su trabajo final de estudios de liceo fuera sobre "Las ideas metafísicas de Coleridge en sus relaciones con la filosofía de Schelling"<sup>26</sup>-, se tornará totalmente contrario y enemigo de aquella, y de manera especial el idealismo absoluto de Hegel, a la manera que hiciera su antecesor, también

<sup>22</sup> "THÉÂTRE et RELIGION", Editions Emmanuel VITTE, Lyon 1958.

<sup>23</sup> "L'idée du drame chrétien dans son rapport au théâtre actuel", *ibid.*, pp. 53-97.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.



profundamente antihegeliano, Søren Kierkegaard - el así llamado "padre del existencialismo cristiano". Es por eso que, de ahí en adelante, Marcel afirmará que toda filosofía que se precie de serlo con autenticidad no puede separarse de lo real, de la realidad, de lo concreto. En efecto, en su "Ensayo de filosofía concreta" escribirá Marcel: "Una filosofía concreta es una filosofía del pensamiento pensante, por lo que no se puede constituirse sino gracias a una especie de acrobacia peligrosa y perpetua. [...] Por mi parte, me siento inclinado a negar la cualidad de propiamente filosófica a toda obra en la que no

se permite discernir la mordida de lo real. [...] Y es que no se puede sino desconfiar de un filósofo que 'juzga', que 'funciona', en cuanto filósofo. Esto porque en el seno de su propia realidad una discriminación que le mutila y que tiende a falsear irremediablemente su pensamiento; [...] el papel de los espíritus filosóficamente más vivos del siglo pasado, como pueden ser un Kierkegaard, pero seguramente también un Schopenhauer o un Nietzsche, ha consistido seguramente en poner en evidencia [...] la dialéctica en virtud de la cual el filósofo está dirigido a superarse a sí mismo en tanto que [...] simple especialista"<sup>27</sup>.

Nos parece que estas anotaciones de Marcel ilustran muy bien cómo desde su perspectiva -la cual es, sin duda, la perspectiva cristiana también- la filosofía no debe perderse en la abstracción -término que tanto atacó el mismo Marcel-, sino que el filósofo ha de ser un escrutador -o para decirlo con ese término tan querido también a Marcel: "vigilante" o "vigía"<sup>28</sup>- de la realidad tal cual es, pues es ahí donde se juega tanto el sentido de la vida humana, de cada vida personal, como su destino. En efecto, escribirá Marcel en "Por una sabiduría trágica y su más allá":

<sup>26</sup> "Les idées métaphysiques de Coleridge dans leur rapports avec la philosophie de Schelling": trabajo final de estudios en el Carnot, el cual no se publicará hasta 1972 (Aubier-Montagne, Paris), un año antes de la muerte de Marcel. En cambio, su tesis doctoral, misma que nunca concluyó, pues decidió dejarla para ya dedicarse a escribir tanto filosofía como drama, llevaba el título de "À quelles conditions el pensamiento religioso puede ser pensado, es decir inteligible" ("À quelles conditions la pensée religieuse peut-êtré pensée, c'est-à-dire intelligible" (Sorbona, 1912), lo cual también es indicativo de cuanto venimos diciendo con respecto a la orientación religiosa de todo el pensamiento marceliano.

<sup>27</sup>La traducción es nuestra. Aquí el original francés: "Une philosophie concrète est une philosophie de la pensée pensante; elle ne peut se constituer qu'à la faveur d'une sorte de dangereuse et perpétuelle acrobatie. [...] Je serais enclin, pour ma part, à dénier la qualité proprement philosophique à toute œuvre où ne se laisse pas discerner la morsure du réel. [...] On ne saurait trop se méfier du philosophe qui juge, qui fonctionne, en tant que philosophe. Car il opère au sein de sa propre réalité une discrimination qui le mutila et qui tend à fausser irrémédiablement sa pensée; [...] le rôle des esprits philosophiquement les plus vivants du siècle dernier, peut-être un Kierkegaard, mais sûrement un Schopenhauer ou un Nietzsche, a justement consisté à mettre en lumière [...] la dialectique en vertu de laquelle le philosophe est amené à se surmonter lui-même en tant que [...] simple spécialiste. [...] Il ne saurait y avoir de philosophie concrète sans une tension continuellement renouvelée et proprement créatrice entre le Je et les profondeurs de l'être en quoi et par quoi nous sommes, ou encore sans une réflexion aussi stricte, aussi rigoureuse que possible, s'exerçant sur l'expérience la plus intensément vécue".

<sup>28</sup> El término lo utiliza Marcel en diversas obras, una de las cuales, por el mismo tema que afronta, es "Les hommes contre l'humain" (La Colombe, Paris 1951), donde hablará del fenómeno de las nuevas esclavitudes de lo humano que están a la raíz de la segunda guerra mundial pero que también surgen, contradictoriamente, después de esta; esclavitudes que Marcel denomina con el término de "técnicas de envilecimiento". De ahí que el filósofo deba estar muy atento, como buen velador, para poder denunciar todos estos males. En ese sentido, ver el libro de Jeanne Parain-Vial, "Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur", L'Age d'Homme, Paris 1990; la autora fue una de las grandes especialistas de la obra de Gabriel Marcel; esto confesado por el filósofo mismo.



“Ahí donde una filosofía orgullosa y ciega pretende convencernos que no existe más que un vacío, una nada, ahí existe, por el contrario, una plenitud de vida, así como las reservas maravillosas de un mundo en el que pululan las promesas, en donde todo lo que existe está llamado a la comunión universal, y en el que ninguna posibilidad, ninguna oportunidad puede perderse para siempre. Ahora bien, nuestra estructura humana es tal que no podemos sino apenas presentir tal inmenso consenso creador. Y hay que decir claramente que una filosofía que, cediendo a las falsas complacencias del optimismo, rechaza el dejar espacio a la posible tentación a la desesperación, desconoce, no sin gran peligro, un dato fundamental de nuestra condición humana”<sup>29</sup>. Es por eso que otro de los términos muy utilizados por Marcel es el de “encarnación”; es decir, para él tanto la verdad como los valores, para ser reales, han de *encarnarse* en la vida, en la propia vida, en la propia realidad. Es ello precisamente lo que él quiere significar con el término “concreta” al hablar de su propuesta filosófica.

Pero volvamos al tema de la muerte en el pensamiento de Marcel. Como decíamos, la muerte de su madre fue un hecho que marcó su camino tanto en su vida personal como en cuanto filósofo y dramaturgo ya desde la infancia. Luego, en su juventud, cuando prestaba sus servicios no al frente como soldado, sino como servidor en la Cruz Roja, debido a su no muy buena salud. Es entonces cuando la experiencia del tener que dar parte de las defunciones en el frente de guerra, y sobre todo el deber de informar a los familiares de sus hijos y parientes caídos en



combate, le marcaría también muy hondamente. Mas otro hecho muy personal y concreto le marcó en ese mismo sentido, y al mismo también le consolidó esta búsqueda de “saber qué ocurre con los muertos”, y ese fue la muerte de su esposa, Jacqueline Boegner, con quien se había casado en 1919, la cual era protestante hasta su conversión al catolicismo, misma que se dio posterior a la conversión del mismo Marcel, acaecida en 1929 a sus 39 años, para lo cual sin duda fue influenciado por sus amigos literatos católicos, entre los que sobresalen Charles Du Bos y François Mauriac y Jacques Maritain, aunque también habían contribuido a ello sus profesores: el filósofo judío converso al catolicismo Jacques Maritain, y el poeta, también converso al catolicismo Charles Péguy; así como ese otro gran pensador de una perspicacia, profundidad y delicadeza exquisita, maestro de tantos pensadores católicos, judío él mismo pero que tanto ayudó a otros a convertirse al catolicismo o a confirmarse en éste, Henri Bergson. Marcel, a petición de Jacqueline, se habían casado con esta

<sup>29</sup>La traducción es nuestra. Aquí el original francés: “Là où une philosophie orgueilleuse et aveugle prétend nous convaincre qu’il n’existe qu’un vide, un néant - il y a sans doute au contraire une plénitude de vie, les merveilleuses réserves d’un monde où fourmillent les promesses, où tout ce qui existe est appelé à l’universelle communion, où nulle possibilité, nulle chance ne peut être perdue sans recours. Toutefois, notre humaine structure est telle que cet immense consensus créateur ne peut être que par nous pressenti. Et il faut déclarer très fort qu’une philosophie qui, cédant aux complaisances de l’optimisme, refuse de faire sa place à la tentation du désespoir, méconnaît très dangereusement une donnée fondamentale de notre situation”.

<sup>30</sup>Jean-Marie Richard (1917-2012) –fotógrafo y productor de cine y televisión, así como crítico de música, al igual que su padre adoptivo-, y su esposa, Anne Emilie –de apellido Boegner de soltera- (1920-2016), quien era una gran animadora y coordinadora de los trabajos de la *Association Présence Gabriel Marcel* durante muchos años hasta poco antes de su muerte, tuvieron seis hijos. Conocí a Jean-Marie y a Anne en congreso sobre Gabriel Marcel en la Sorbona en el verano de 1993. Al igual que su padre adoptivo y suegro respectivamente, ambos eran personas muy educadas y respetuosas, finas y amables.



por el rito protestante. El matrimonio fue estéril, por lo cual terminaron adoptando a un niño, Jean Marie<sup>30</sup>. Jacqueline murió en 1947, lo cual significó un gran dolor para Marcel, dado su gran amor y veneración hacia ella; en efecto, Gabriel Marcel tenía una alta idea y estima hacia la institución matrimonial, sobre la cual también reflexionó mucho, al igual que sobre el tema de la familia<sup>31</sup>. Al año siguiente, en 1948, Marcel sería invitado a dar las famosas conferencias Gifford ("*Gifford lectures*") en la universidad escocesa de Aberdeen, en el Reino Unido, y que las completaría al año siguiente, 1949. Éstas serían publicadas en dos volúmenes bajo el título de "El misterio del ser" ("*Le Mystère de l'Être*"<sup>32</sup>); el primero llevaría como subtítulo "Reflexión y misterio" ("*Réflexion et mystère*"), mientras el segundo tendría por subtítulo "Fe y realidad" ("*Foi et réalité*")<sup>33</sup>. Marcel dedicó dichas conferencias, posteriormente convertidas en libros, a la memoria de su querida esposa difunta -"A mi bien amada, siempre presente" ("*A MA BIEN AIMÉE TOUJOURS PRESENTE*")-, dice la dedicatoria en el primer volumen, lo cual es muy significativo con relación a cuanto venimos diciendo sobre cómo para Marcel el tema del amor y de la muerte, precisamente bajo la perspectiva de la permanencia del amor después de la muerte, es uno de los temas principales, si no es que el principal y más importante y omnipresente, de toda su filosofía y teatro. En ese sentido, la conferencia "Valor e Inmortalidad", que Marcel diera ante los representantes de la enseñanza católica en Lyon en 1943 es muy significativa<sup>34</sup>.

En fin, el hecho es que, como venimos diciendo, se da en esta filosofía de la existencia -que no "existencialista", mote que Marcel siempre rechazó, sobre todo para evitar cualquier acercamiento a la filosofía existencialista atea y nihilista de un Sartre<sup>35</sup>-



una constante de la relación interpersonal como registro esencial de la persona humana; es decir la relación interpersonal como *comunión* de las personas *en el amor*, lo cual representa para él la auténtica "intersubjetividad". Ahora bien, a este punto es necesario hacer presente una de las distinciones terminológicas marcelianas a las que él mismo les da tanta importancia en su filosofía de lo humano, y que es, además de las que señalan la diferencia entre "reflexión primera" y "reflexión segunda" y entre "ser" y "tener", la de "problema" con respecto al "misterio", que es tan importante para Marcel. La diferencia entre estos dos últimos términos consiste en que el primero se refiere al conocimiento de un objeto que está frente al sujeto que conoce, algo que "me sale enfrente", que "se me atraviesa en el camino", también dirá Marcel; en este caso se puede distinguir entre el sujeto y el objeto con claridad; en definitiva, se trata de un conocimiento eso: *objetivo*, y el cual tiende a convertirse, de hecho, en "objetivante" u "objetivador" -y para Marcel este significa la muerte del pensamiento mismo-, según la crítica de Marcel mismo, lo cual significa que el

<sup>31</sup> Cfr. "*Le mystère familial*", conferencia pronunciada en la École des Hautes Études Familiales, en Lyon y en Toulouse, en 1942, y publicada en "*Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*", o. cit. -reedición de 1963-, pp. 89-124.

<sup>32</sup> Cfr. Pie de página 9.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>34</sup> "*Valeur et immortalité*", en "*Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*", o. cit. -reedición 1963-, pp. 179-202.

<sup>35</sup> Cfr. Gabriel Marcel, "*Préface à la nouvelle édition*" del mismo volumen "*Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*", o. cit. -reedición 1963- II-III; sobre el mismo Sartre, ver también el artículo "*L'être et le néant*", *ibid.*, pp. 212-242, inalterado respecto a la edición original del 1944 del mismo texto.





sujeto se adueña, por así decir, del objeto, con lo que implica de prejuicio en esa forma de conocer, y por lo mismo impidiendo con ello el conocer el "objeto" realmente como es. En esto, como es fácil de ver, Marcel se encuentra en la línea de la fenomenología de Husserl, aunque este último en realidad no llegará a desprenderse de sus propios prejuicios *idealistas* y *conciencialistas* en los que queda por decir así atrapada su epistemología.

Ahora bien, en el caso del "misterio", Marcel quiere decir con dicho término que se trata de un conocimiento en el que el sujeto se encuentra "implicado" en primera persona, en su misma existencia, en lo conocido, es decir en el objeto de su conocer, por lo que de alguna manera el yo se encuentra inmerso -y humanamente comprometido, en su ser mismo-, ya que en este tipo de conocimiento, debido al objeto mismo conocido, de alguna manera el límite entre el yo y lo otro desaparece, en el sentido de que el objeto o experiencia experimentada, es inseparable de mi vivencia de la misma; es en ese sentido que Marcel habla de "estar comprometido" en la misma experiencia, por lo que en realidad deja de ser solo *conocimiento*, para convertirse justamente en *vivencia*. Y es aquí donde se ejerce aquella "reflexión segunda" en la que insiste tanto Marcel. Quizás pueda ser esclarecedor el hacer en este sentido un parangón entre Marcel y ese otro gran filósofo católico, Maurice Blondel (1861-1949), cuyo proceso de canonización está abierto en su fase diocesana, y para el cual la verdadera filosofía -es decir la filosofía que acepta y es humildad ante la verdad, ante la realidad tal como esta se le presenta- "es la santidad de la razón". Y cabe recordar que un filósofo, teólogo y místico del calibre de Karol Wojtyła - Juan Pablo II, en el centenario de "La Acción", la magna obra de Blondel, se refiera este como un "gran maestro", "ejemplo" para la filosofía y la teología, "pensador valiente", así como "creyente y filósofo que de la intimidad con el Maestro tomó su deseo de verdad". Pues bien, como es sabido, Blondel hace la distinción entre "pensamiento pensado" ("*pensée pensée*") en contraposición

con el "pensamiento pensante" ("*pensée pensante*"), así como entre "voluntad que quiere" ("*volonté voulante*") en contraposición con la "voluntad que es querida" ("*volonté voulue*"). Al respecto podemos decir que la "voluntad que quiere" es una *voluntad comprometida*, mientras que la "voluntad querida" es una voluntad sin compromiso, que simplemente se deja llevar por su movimiento natural sin ningún tipo de análisis y discernimiento; lo mismo dígase con relación al "pensamiento pensante" con relación al pensamiento tan sólo "pensado". Ahora bien, como bien sabemos por una sana antropología y una epistemología clara, es decir por una antropología y epistemología sanas, en realidad las dos facultades superiores del hombre, la inteligencia y la voluntad, se encuentran intrínsecamente unidas en un mismo dinamismo espiritual intelectual-volitivo, aunque siempre *liderea* tal dinamismo la inteligencia, cuyo objeto propio es la verdad, que es la que presenta a la voluntad a su vez su objeto propio, que es el bien, que no es sino la verdad bajo el/su aspecto de bien, como enseña con total maestría santo Tomás de Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, sobre todo en lo que dice a la doctrina de los trascendentales y en la relación de éstos con las facultades superiores del hombre.

Pues bien, dicho todo esto, el tema de la "intersubjetividad", tiene que ver con el registro del "misterio", no del "problema". De esa manera, todos los temas que tienen que ver con la inmortalidad, mismos que consideró y sobre los cuales meditó tanto Marcel durante toda su vida, y esto tanto



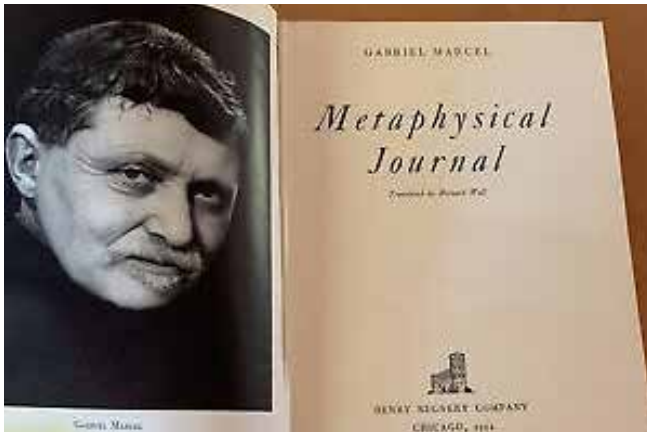


desde la filosofía como desde el drama, adquieren su significado más profundo precisamente en este enclave entre "intersubjetividad" e "inmortalidad". Y es desde allí que se puede captar tanto la coherencia como el sentido profundo de su pensamiento. En efecto, es desde el "tú" que el "yo" adquiere toda su significación y trascendencia, la cual, finalmente, llevada sus últimas consecuencias, o mejor a su fundamento último, no es sino Dios mismo. Es por eso que Marcel hablará con insistencia de Éste, de Dios, como un "Tú Absoluto". Entonces se comprende por qué para este filósofo la muerte del ser querido, del ser amado, es un tema central en toda su propuesta filosófica. Y porque, además, la muerte es algo de todos y una posibilidad siempre presente para todos, para el ser humano en cuanto tal. Mas es desde la fe, es decir desde la creencia de una vida en el más allá, en *donde vive Dios mismo y donde la vida es Dios mismo*, es desde esa fe que también el ser humano puede vencer de manera definitiva tanto la tentación a la desesperanza como la tentación a la desesperación -la cual, en última instancia, puede llevar incluso al suicidio.

Y es por ello que Marcel lleva a cabo un análisis profundo de esas experiencias o vivencias existenciales, sobre todo de fe (que, como decimos, Marcel llama "fidelidad creadora" en un inicio, una especie de *fe implícita* en Dios y en la vida eterna, pero que posteriormente, y sobre todo después de su conversión al catolicismo, equipará más y

más con la *fe explícita*, la fe en Cristo), la esperanza y el amor, y a las que él llama "matrices", ya que se trata de experiencias y vivencias que se empotran, por así decirlo, y son exigidas, por las dimensiones más profundas -*estructurales*, habría que decir- de la persona humana, y que tienen que ver con su dignidad más honda y fundamental. Una mirada de conjunto y de síntesis de las mismas Marcel la expone en un pequeño pero importante e enjundioso librito cuyo título es precisamente "La dignidad humana y sus matrices existenciales" ("*La dignité humaine et ses assises existentielles*"<sup>36</sup>) -también podrían traducirse dichas "matrices" por "asideras"-, valiéndose tanto del caudal de los temas sobre los cuales el filósofo había reflexionado toda su vida, y, una vez más, tanto en el ámbito del pensamiento reflexivo en cuanto tal, como desde las *vivencias* internas y externas de los personajes de su teatro. Allí aflora de nuevo la pregunta fundamental: "¿A dónde van los muertos, los seres queridos fallecidos? ¿Dónde están, donde residen, donde *viven*? Es decir, viene a manifestar la gran pregunta del alma que se niega a creer y aceptar que con la muerte todo termina. Más bien, se afirma lo contrario: la necesidad imperiosa -o mejor, para decirlo con el mismo Marcel: la "exigencia ontológica"- de que, por el contrario, es con la muerte que comienza una *vida superior*, una *vida más alta*, decir la verdadera vida. Es por eso que Marcel afirmaba que la vida humana, la vida aquí en la Tierra, en este mundo era apenas un "*vivoter*", es decir un vivir pobremente; o mejor: un *apenas vivir*; y mejor aun, y dicho coloquialmente, un *disque vivir*. En efecto, con la iluminación definitiva que Marcel recibe con el bautismo, y con el progresivo conocimiento de su fe católica, gracias a sus amigos sacerdotes, filósofos y literatos católicos, sobre todo, el filósofo de la fidelidad, de la esperanza y del amor, crece en la convicción que la vida verdadera, la vida la vida plena y total es la que vino a traernos a este mundo Cristo por medio de Su Gracia, y será, de manera definitiva, la vida que nos promete el mismo Cristo en el otro Mundo, en el Cielo, donde podemos gozar de Dios, que es Amor, y de nuestros seres queridos en ese Amor.

<sup>36</sup> Aubier-Montaigne, Paris 1964.



Es ahí donde ese otro vocablo tan portante en la filosofía de Marcel que es el de "presencia", adquiere todo su espesor, sobre todo cuando en realidad esta es una "co-presencia" –"co-presencia" tanto respecto a Dios como en relación con los demás-, para decirlo con el filósofo mismo. En efecto, será la presencia misma de Dios, es decir la "Presencia" por antonomasia, la que colmará todos los anhelos del corazón humano para siempre, y de manera especial ese anhelo más profundo de *vivir siempre*, de *vivir para siempre*. Mas tal "presencia", una vez más, es "misterio", con todo lo que ello implica en el pensamiento de Marcel<sup>37</sup>. Mas es entonces que también utilizará la imagen joánica de la "Luz". Efectivamente, para él vivir en la "intersubjetividad" definitiva en la otra vida, en decir en la absoluta "comunión", o sea en el amor, en Dios, en ese "Tú absoluto", que funda precisamente la intersubjetividad humana, es *vivir en la Luz*. De hecho, Marcel dirá explícitamente, ayudándose de esta imagen poderosa de *la luz*, que "la intersubjetividad es estar juntos en la Luz"; y hay que anotar aquí que es el mismo Marcel quien utiliza el término en mayúscula. Y al mismo tiempo, *vivir en la luz* es *vivir en la Verdad*, en la Verdad plena y absoluta, ya que la luz es también símbolo de la verdad, de ese *vivir en la verdad* que es vivir en Dios mismo, que es La Verdad. Es por eso que a Marcel se le denominará también como "el filósofo del umbral", ya que su

filosofía, optando por centrarse en esas "matrices" o "asideras" existenciales, se ubica precisamente en el umbral entre esta vida, pasajera y contingente, y la otra vida, perdurable e indestructible. Es por ello que Marcel valoró también mucho los análisis de Karl Jaspers sobre las que llamaba este filósofo –y también médico y psiquiatra- las "situaciones límites", entre las que descuella precisamente la experiencia de la muerte. Y es que, en efecto, la "situación límite" por excelencia es la muerte misma, dado que es el *límite último* de la vida intramundana; mientras que la vida eterna es eso precisamente: *sin término, sin límite, sin fin*. Ahora bien, cabe aclarar que nunca Marcel pretendió abordar estos temas desde la teología propiamente dicha, pues ni era ni se considera a sí mismo con el conocimiento ni con la autoridad para ello. Él, que era sencillo, siempre verídico y humilde, se sabía eso, sólo filósofo. Y como tal, se supo siempre precisamente sólo y únicamente un *pensador de umbral*, aunque gracias a su fe y su esperanza cristianas, también se consideró con todo el derecho de apuntar al *más allá del umbral*. Mas, ahora sí, dejemos del todo la palabra al filósofo a Gabriel Marcel:

TEXTO "PRESENCIA E INMORTALIDAD" DE GABRIEL MARCEL<sup>38</sup>

"Cada uno de nosotros puede tener, en ciertos momentos, el sentimiento de que el mundo está ordenado de tal manera que no puede más que fomentar en nosotros la tentación a desesperar. Y, a partir del momento en que esta tentación se presenta, parece que se levanta por todas partes incitaciones auténticas a fortalecerla. Eso es lo que he querido expresar cuando he escrito en otras ocasiones que estamos rodeados por la desesperación. Pero no se debe contestar que esos momentos son los de cansancio y desaliento; por desgracia, ellos se presentan a veces como aquellos de la más despiadada lucidez. En esos instantes, me parece que he rechazado o roto bruscamente el manto de ilusiones alentadoras que recubre la vida

<sup>37</sup> Ver el capítulo "La presencia como misterio" ("*La présence comme mystère*") en "El Misterio del Ser" ("*Le Mystère de l'Être*", *volumer primero: "I Réflexion et Mystère"*, o. cit. pp. 213-235).

<sup>38</sup> Cfr. Pie de página 1.



y en favor de la cual me esfuerzo por procurarme una existencia soportable. Diríamos que la vida me presenta rudamente un rostro petrificante de medusa y este poder fascinador parece poner a su servicio mi voluntad de rectitud, mi voluntad de no dejarme engañar. Es la hora del pesimismo trágico. Por su puesto, esto puede desembocar en última instancia en una filosofía del heroísmo, pero puede también llevar al suicidio o a la abdicación de un ser que se deshace en presencia de un mundo escandaloso. Se puede decir, en líneas generales, que me propuse en mi obra, si es posible y sin caer en la mentira, buscar resistir a esta fascinación, decapitar a la medusa. Diría con bastante agrado, en este sentido, que si el héroe mitológico típico para Sartre es Orestes, para mí lo es Perseo. Lo digo aquí de manera general y sin preguntarme por Andrómeda. Pero importa precisar lo que es para mí la figura auténtica de la desesperación. No tengo la intención de analizarla de forma psicológica, sino que me pregunto por lo que es esencialmente desesperante. Tal vez no sea absolutamente un pensamiento, ni absolutamente una representación. Es un híbrido: es un pensamiento que está en proceso de convertirse en representación, o quizás es lo inverso. La imagen de la sucesión de generaciones, con ideas conexas de lugar y de función, es aquí determinante. Yo concretaría esto gustosamente refiriéndome a la tristeza sin nombre que me provocan los estudios de notario; es peor, a mi punto de vista, que la de los cementerios, tal vez, porque los archivos acumulados nos presentan como un sustituto insignificante y una mueca de la perennidad. Es muy posible que, en mi caso, esas imágenes tengan para mí ese valor propiamente desesperante porque afectan en mi persona a un ser traumatizado desde la infancia por la muerte del otro, por la desaparición de mi madre sobrevenida cuando iba a cumplir cuatro años”.

“No dudo en decir que mi vida simplemente –y la vida misma de mi espíritu– se ha desarrollado bajo el signo de la muerte del otro, y aquí está el origen lejano de la controversia que me hizo discutir con León Brunschvicg, en el Congreso Descartes en 1937, cuando me reprochó conceder más importancia a mi propia muerte que la que él atribuía a la suya



propia; yo le respondí sin vacilar: ‘lo que cuenta, no es mi muerte, ni la vuestra, es la de quienes amamos’. En otros términos, el problema, el único problema esencial, es el que suscita el conflicto entre el amor y la muerte. Si hay una certeza inquebrantable, es que un mundo abandonado por el amor no puede más que ir a parar en la muerte; pero también es allí donde el amor persiste, allí donde triunfa sobre todo lo que tiende a degradarlo. La muerte, en definitiva, no puede no ser derrotada. Es desde esta perspectiva esencial que deben ser consideradas las reflexiones que otrora propuse sobre la esperanza y que son, en realidad, el corazón de toda mi obra. De hecho, no es por azar si durante la guerra, en una conferencia si no me equivoco en Fourvière, Lyon, al inicio de 1942, desarrollé la fenomenología de la esperanza. El padre de Lubac, a quien había visitado un mes antes, me pidió ir a dar una conferencia ante todo el Escolasticado de Fourvière. Yo respondí sin dudar: bien, hablaré de la Esperanza. La Esperanza, por supuesto quiere decir la esperanza de liberación, y mi pensamiento se tornaba primero hacia los innumerables prisioneros en los campos de Alemania. Pero es obvio que no podía dejar pasar un segundo por alto las resonancias metafísicas de este problema y el deber de encontrar la conexión entre la esperanza de liberación y la esperanza de inmortalidad. Toda esta búsqueda no puede articularse más que a partir de lo que se me presentó como un descubrimiento: la diferencia a menudo ignorada, incluso por los grandes, entre el deseo y la esperanza. El deseo es por definición egocéntrico y tiende hacia la posesión. El otro no es considerado



más que por relación a mí, a los placeres que es susceptible de procurarme si soy concupiscente, o simplemente por relación a los favores que pueda hacerme. La esperanza, al contrario, no es egocéntrica: esperar, escribí en *Homo Viator*, es siempre esperar por nosotros. Diríamos que la esperanza nunca es el estado veleidoso que puede expresarse por un 'desearía que'. Ella implica una seguridad profética que es realmente una armadura y que impide al ser deshacerse: en primer lugar, deshacerse interiormente, pero también renunciarse, es decir abdicar o degradarse. Cómo no recordar aquí los admirables acentos que encontré Péguy para celebrar la esperanza en el *Porche de la deuxième vertu*. El rol de la filosofía es hacer pasar al plano del pensamiento elaborado lo que ahí no es más que predicción y canto. En el prefacio titulado *La Parole est aux Saints* que escribí para el bello drama de Madeleine Deguy, *Les Condamnés*, hice observar que para los hombres el hecho de poder afrontar la muerte a través de una idea, sin más que un esperar personal que les sostiene, puede, sin duda, poner fuera de impugnación esta vocación, esta ordenación a lo absoluto por la que el hombre trasciende la naturaleza y manifiesta su irreductible singularidad. Desde este punto, añadí, no se podría decir que, si el creyente está por delante del no creyente en el camino del conocimiento y del amor, el no creyente podría realizar un avance en el orden del querer puro y del riesgo por relación a su émulo. Por supuesto que esta oposición entre el creyente y el no creyente corresponde a una vía esquemática que no es y no puede ser algo adecuado a la realidad. El creyente jamás es completamente creyente. Es imposible que no conozca horas de incertidumbre y de angustia, donde se une al no creyente, e, inversamente, el no creyente puede estar animado por una creencia que lleva en él, que le sostiene, pero de la que es incapaz de tomar plenamente consciencia".

"Es un tema constante en mis escritos filosóficos como en mi teatro, la imposibilidad de cada uno de nosotros de conocer exactamente aquello que cree y vive. Bajo estas condiciones, la función del filósofo consiste, a través de una nueva mayéutica, en hacer emerger a la luz de la reflexión las implicaciones de

la vida pensante, diría con más mayor agrado, de la vida creyente que ordinariamente queda en una penumbra, de donde la conciencia no consigue sacarnos. Usé adrede el término mayéutica pues éste responde al aspecto socrático de mi pensamiento sobre el que hice hincapié en el prefacio de *Le Mystère del l'Être*. Uno de mis amigos, filósofo ruso, que me parece curiosamente acorde con mi pensamiento y a quien hablé de esta nueva mayéutica, me dijo: 'Sí, es un hijo de la eternidad que consiste en dar a luz'. Esta expresión, que a primera vista me sorprendió un poco, me parece corresponder exactamente con lo que está en cuestión en la reflexión. Pero, ¿qué es eso de hijo de la eternidad? Es, en última instancia, el ser en mí, que, sin poder alcanzarse completamente sobre la tierra, trata de liberarse de categorías referentes al tener -categorías del deseo, del amor propio, del temor. Se reconocerá fácilmente cuánto se relaciona esto con nuestro propósito cuando se haya visto que esas categorías son [están] están (en última instancia) centradas en mi cuerpo. Aquellos que estén un poco familiarizados con mi *Journal Métaphysique* saben que en el pensamiento que desarrollé después de la I Guerra Mundial, mi cuerpo está presente a mí como el punto de referencia del tener, estando él mismo caracterizado por una ambigüedad esencial, o, si se quiere, por una tensión interna. Esto se aplica a todo tener: lo que yo poseo, en cierto sentido, hace parte de mí, y se refleja por el desgarramiento que siento cuando eso que poseía me secuestra de alguna forma. Pero en otro sentido, eso que poseo no hace realmente parte de mí, puesto que puedo perderlo sin dejar de

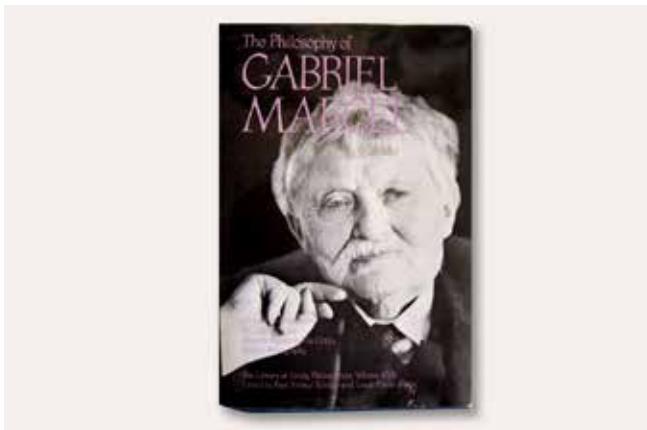




existir o de ser yo. Sin embargo, esta contradicción no es más que la expresión demasiado esquemática de una situación vital muy compleja, cuyas categorías no permiten expresarla con exactitud. Pero, como lo indicaba, mi relación con mi cuerpo presenta ya completamente esta singularidad y esta duplicidad: de una parte, me inclino a tratar mi cuerpo como cualquier cosa que poseo y de la que puedo disponer de una manera o de otra; pero de otra parte y más profundamente, mi cuerpo repugna ser tratado de tal forma, y esta repugnancia se explica por esta afirmación filosóficamente oscura, que es como una protesta venida del fondo de mí mismo: mi cuerpo no es cualquier cosa que yo tengo, yo soy mi cuerpo. El sentido de esta frase no puede ser dilucidada más que negativamente. Decir yo soy mi cuerpo, significa antes que todo: yo no estoy en condiciones de definir algún tipo de relación que uniría estos dos términos: yo por un lado, mi cuerpo por el otro. Por ejemplo, yo no puedo decir: mi cuerpo es mi instrumento, o más bien, puede parecerme cómodo representármelo así, pero una reflexión más profunda me muestra que en última instancia este pensamiento es falso, ya que la noción de instrumento me reenvía a otro cuerpo, pues todo instrumento es una cierta prolongación de facultades del cuerpo; por consecuencia, si los

trato como instrumentos, me comprometo en una regresión infinita. Yo soy mi cuerpo es, en realidad, una afirmación-centro, una afirmación eje que no puede ser aclarada más que parcialmente según las perspectivas que puedo adoptar sucesivamente, pero sin que ninguna de ellas pueda ser admitida exclusivamente o definitivamente. Es a lo que me refería cuando hablé del misterio de la encarnación en un sentido que no tiene absolutamente nada de teológico. Busquemos ahora establecer una conexión entre esas perspectivas generales y el análisis fenomenológico del sobrevivir”.

“Al parecer podemos plantear en principio que entre más estrictamente posesiva haya sido la relación que me ha unido a otro ser, más su desaparición deberá ser asimilada a la pérdida de un objeto. El objeto perdido puede, en ciertas condiciones excepcionales, ser recobrado, pero no se le puede atribuir ningún carácter presencial. Habrá lugar de profundizar más tarde en lo que significa exactamente la presencia. Pero la situación se transforma si, retomando una distinción excelente del psiquiatra genovés, el Doctor Stocker, mi amor no es posesivo, sino oblativo. Detengámonos un instante sobre esta distinción. Convendría decir que el amor posesivo es auto-céntrico, mientras que el amor oblativo es heterocéntrico. Se encuentra aquí, de cualquier forma, la distinción famosa del teólogo sueco Nygren entre el *eros* y el *ágape*<sup>39</sup>. Pero en mi línea de investigación, podría añadir que el amor humano –y esta palabra debe ser tomada en una acepción bastante amplia para que abarque también a la amistad, a la *philia*– conlleva una reciprocidad bastante profunda para que el heterocentrismo sea doble, para que cada uno se convierta en centro para el otro. Así se crea una unidad que no es menos misteriosa que aquella de la que hablé a propósito de la encarnación. Es, de hecho, en la



<sup>39</sup> Vale la pena señalar aquí cómo Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, gran teólogo y padre de la Iglesia de nuestro tiempo, conoce y considera en sus obras a Nygren –teólogo luterano sueco, como bien señala el mismo Marcel-, y precisamente sobre todo en cuanto a su estudio del amor humano y del amor cristiano. Y, también hay que decirlo, el Papa Ratzinger supera la oposición irreductible entre “*éros*” y “*ágape*” que Nygren postula, y es muy significativo que lo haga, sí en escritos teológicos anteriores a ser Papa, pero sobre todo en la Encíclica “*Deus Caritas est*”, no por nada publicada justo en Navidad –manifestación más diáfana y absoluta del Amor de Dios por el hombre-, en el año 2005, primero de su pontificado.



articulación de estos dos misterios que se sitúa el de la generación. 'Pero, me preguntarán, ¿la idea de presencia no es peligrosamente ambigua? ¿De cuál presencia se trata? Encabezando su texto Presencia e Inmortalidad, usted parece evocar una presencia transubjetiva, una presencia real del ser amado por encima de la muerte. Pero, de otra parte, haciendo intervenir la distinción entre el amor posesivo y el amor oblativo, ¿no permanece usted en un dominio interior de la conciencia del sujeto? Lo que usted lograría mostrar quizás es que el ser que perdí permanecerá interiormente presente de forma mucho más íntima si le consagré este amor oblativo, y no así, si le amé más que por mí y de forma posesiva. Pero ¿es posible ir más lejos y pretender que esta presencia no sea solamente del orden del recuerdo, sino que ella sea real?'. En efecto, esta es la cuestión crucial, cuya dificultad no se podría subestimar".

"Me parece conveniente hacer intervenir en este punto lo que he llamado la reflexión segunda, es decir obligar a aquel que formula la objeción a llegar al postulado que supone. Esto consiste en aplicar al dominio de la presencia las categorías relativas al mundo de la percepción y de la objetividad. Es justamente de esas categorías de las que hay que liberarse. El filósofo italiano Pietro Prini, en un estudio profundo que ha consagrado a mi pensamiento, lo calificó como metodología de lo inverificable. Es muy cierto que en algunos de mis primeros escritos -me refiero aquí a unos textos inéditos de 1912 y 1913- mi objetivo fue definir un inverificable positivo y concreto y demostrar que este era el resorte del

amor y la fe. Sin duda, hoy no usaría muy a gusto el término inverificable, debido a que éste, en mis concepciones de la época, tenía por contrapartida una verdad entendida en sentido estrecho, proveniente de las ciencias naturales. Pero lo que ha permanecido a través de los cambios ocurridos en la terminología, es la idea de que tenemos que superar, por aproximación a la presencia, la noción que nos formamos de un objeto cualquiera y de sus condiciones estructurales. 'Para separar la diferencia de registro espiritual que separa el objeto de la presencia, dije en *Le Mystère de l'Être*, conviene tomar como punto de partida ciertas experiencias simples e inmediatas, que la filosofía hasta nuestra época ha tendido a descuidar. Podemos, por ejemplo, tener el sentimiento fuerte de que alguien que está en la habitación, muy cerca de nosotros, alguien que vemos y entendemos y que podemos tocar, no está, sin embargo, presente, está infinitamente más lejos de nosotros que el ser amado que se encuentra a miles de millas o que incluso no está más en nuestro mundo. Entonces, ¿qué es esta presencia que falta aquí? No sería exacto decir que no podemos comunicarnos con estos individuos que están allí al lado de nosotros, ya que no son ni sordos, ni ciegos, ni imbéciles. Entre nosotros está asegurada una cierta comunicación material, pero nada más que material, y desde luego comparable a la que puede establecerse entre aparatos distintos: el emisor y el receptor. Sin embargo, hace falta lo esencial. Se podría decir que es una comunicación sin comunión, y que, por lo mismo, es una comunicación irreal. El otro oye las palabras que le digo, pero a mí, él no me entiende y puedo incluso tener la penosa impresión de que esas palabras, tal como él me las reenvía, como él las piensa, se vuelven incognoscibles para mí mismo. Por un fenómeno singular, el otro se interpone así entre yo y mi propia realidad; me vuelve, en cualquier forma, extraño a mí mismo; dejo, de cierta forma, de comprenderme y en fin de cuentas, ya no me adhiero más a mis propias palabras'. Pero, por un fenómeno inverso, puede suceder que el otro, si yo lo siento presente, me renueve interiormente de cualquier forma: 'Esta presencia es, entonces, reveladora, es decir, que me



hace ser más plenamente yo mismo como no lo sería sin ella' (loc. cit., I, p. 220-221)".

"Esta experiencia que he tenido cientos de veces, es una de las más misteriosas, ella es una de esas a la que la filosofía jamás ha prestado atención. Se podría decir que es, en el mejor sentido, existencial. Ya que no es solamente lo que dice el otro ni el contenido de sus palabras lo que ejerce sobre mí esta acción estimulante: es él mismo diciéndolas, él mismo en tanto que sostiene sus propias palabras con todo lo que él es. Hay que señalar, por otro lado, que esas experiencias presentan un carácter esencialmente gratuito, y bien entendido, no tomo aquí esta palabra en la acepción devaluada que se le ha querido conferir cuando se habla, por ejemplo, de acto gratuito: aquí, gratuito implica gracia, es decir, al menos, algo que está más allá del saber hacer, más allá de toda técnica enseñable. Sería del todo fantástico esperar aprender de alguien el arte de hacerse presente a otro; no se puede enseñar más que unos gestos y unos ceños. Este arte, en realidad, es una gracia e, inversamente, es una desgracia no poseerlo. Pero insistir sobre el carácter no objetivo de la presencia no es, de ninguna manera, decir que ella no es más que subjetiva. Es, en realidad, de intersubjetividad que hay que hablar aquí. Solamente el significado de este término peligra siempre de ser ignorado porque el mundo de la acción común es el de los objetos, y, por consiguiente, se está expuesto a interpretar la intersubjetividad como una transmisión relativa a un cierto contenido objetivo independiente de quienes lo transmiten. Pero esto no es más que una interpretación deformante de algo que no se deja, de ninguna manera, expresar en tal lenguaje. La intersubjetividad es esencialmente apertura. Dije a menudo que la distinción introducida por Bergson entre lo abierto y lo cerrado en *Les deux sources de la morale et de la religion*, presenta, sin duda, una importancia tan grande que él mismo no se dio cuenta. Sería adecuado escarbarla y hacerle aflorar sus implicaciones. Éstas, me parece, no se desprenden más que de una filosofía de la luz. Tomo aquí esta palabra en una acepción vecina a la que es dada en el Evangelio según san Juan, pero especificándola en mis propias perspectivas actuales: que no es



solamente posible, sino necesario permanecer, en primer lugar, más acá de la Revelación propiamente dicha, o más exactamente limitarse a unas zonas en donde, con la claridad de la teología, aparecerían esas, sin ninguna duda, irradiadas por Ella; pero sin que sea obligatorio tomar conciencia explícita del centro de esta Revelación. Se puede, por ejemplo, hablar muy bien de la luz del conocimiento, y diría, incluso, que estamos obligados a hacerlo: a falta de que la epistemología misma se endurezca y se desnaturalice. No obstante, evocar esta luz en un cierto nivel de la reflexión, no es necesariamente remontar hasta su fuente. La intersubjetividad, podríamos decir, es el hecho de estar juntos en la luz; y aquí como siempre es, quizás, procediendo negativamente que nos podemos aproximar a la esencia positiva hacia la cual trata de orientarse la reflexión".

"Si en presencia del otro, estoy cargado de intenciones ocultas, o sí, lo que es exactamente lo mismo, el otro tiene segundas intenciones sobre mí, es evidente que no estamos juntos en la luz. Me hago oscuridad a mí mismo. De repente, él deja de hacerse presente, y recíprocamente, no puedo estar más presente para él. Estas notas me parecen que aclaran lo que quise decir cuando señalé la necesidad de trascender las categorías que son las de la objetividad. Por ejemplo, esas que entran en juego cuando un médico examina una enfermedad. Dejo de lado el caso del psiquiatra que suscita unas dificultades particulares. Sin embargo, no hay que disimular que el paso de tales observaciones a la cuestión que nos ocupa, no





puede realizarse fácilmente, pues aún aquí se prevé una objeción masiva. 'En el caso que has hablado, me dirían, la sensación de presencia y no presencia es, a pesar de todo, sustentada por una relación propiamente objetiva. El ser que me es presente está allá, está objetivamente allá, ¿no es arbitrario e incluso ilegítimo atreverse a practicar una disociación radical entre presencia y objetividad? Y no estamos justificados a decir que puesto que objetivamente el difunto no está más allí -o, lo que es lo mismo, se reduce a sus huesos o a un puñado de cenizas-, esta base indispensable hace falta, la presencia se reduce a una sensación puramente subjetiva'. Pero la experiencia interrogada sin parcialidad nos muestra claramente que es imposible mantenerse en unas afirmaciones o en unas constataciones tan someras. También es un hecho rigurosamente establecido que la telepatía es suficiente para mostrarnos que existen unos modos de co-presencia que son irreductibles al tipo de yuxtaposición implicada en nuestro comercio [relaciones interpersonales] cotidiano con los otros hombres. Aquellos que han reflexionado seriamente sobre la telepatía -pienso, por ejemplo, en Carrington, pero también en Price-, han reconocido que tales fenómenos suponen entre los seres un tipo de unidad específica. Pero esto no es todo: una reflexión más profunda nos conduce a poner en cuestión el vínculo mismo entre presencia y objetividad".

"Habría que mencionar aquí otras experiencias que se sitúan en dimensiones bien diferentes de la vida espiritual. Pienso en particular en la creación, y muy especialmente en la creación dramática o musical. Basta recordar, por ejemplo, la manera cómo surge una idea melódica: ella llega, se apodera de nosotros, ¿de dónde viene?, ¿viene de mí mismo o de otra parte? Corresponde a la reflexión reconocer que esta distinción es aquí carente de todo significado. Ella supone, en efecto, una topografía ilusoria, ya que no hay, en realidad, ningún sentido para admitir que yo constituyo un territorio delimitado y preguntarme si esta idea nació o no en este territorio -como se haría para un curso de agua que toma su fuente más allá o más acá de tal frontera. En realidad, la idea de un territorio propio es una idea ficticia que no aporta

ninguna rectificación apreciable cuando se presenta la noción de un subconsciente que sería como el complemento subterráneo o la base de ese territorio. Desafortunadamente con frecuencia, el idealismo, al menos en sus formas subjetivas, ha recurrido a un mito de este tipo sin el cual el monadismo no podría constituirse. Y añadiría la asombrosa mala voluntad que tantos filósofos, auténticos o no, han mostrado delante de los fenómenos metafísicos. Esto se debe a que se aferran a esa ficción y esos fenómenos presentan justamente este interés capital de forzar a que se les considere honestamente para descifrarlos. Aquí hay una confluencia entre la experiencia metafísica de una parte y una reflexión autónoma de otra parte, cuya naturaleza es poner en tela de juicio sobre el plano especulativo la filosofía post-cartesiana, siempre que esté centrada sobre el cogito tomado en su forma restrictiva -mientras que la crítica del yo, yo... puede sólo abrirnos las puertas a una metafísica liberadora. Sin embargo, una cuestión delicada surge aquí: ¿Qué utilidad pueden tener las investigaciones metafísicas allí donde se trata, no digamos aún de la inmortalidad, sino de la supervivencia? Desde el punto de vista en que yo me ubique, la cuestión toma una agudeza extrema, ya que, si se estima que la experiencia puede instruirnos aquí, por consiguiente ¿no nos arriesgamos a retomar una cierta objetividad en el dominio mismo dónde se había querido superarla? Me parece que responderé más o menos así: Primero que todo, no pienso que se pueda impugnar la importancia de estas investigaciones por el problema de la supervivencia. Un cierto número de hechos precisos





son difícilmente explicables por fuera de la hipótesis de una entelequia que sobrevive a lo que llamamos la muerte. Esta hipótesis es, mirándolo bien, la más simple, la más económica. Puede ser que se pueda alcanzar aquí un rudimento de verificación. No se tratará, sin embargo, más que de una hipótesis. No obstante, la presencia tal como yo la he planteado es supra-hipotética, da lugar a una seguridad invencible que está situada en el amor oblativo; ella se explica por afirmaciones como: 'yo estoy seguro que tú permaneces presente y esta seguridad está unida al hecho de que tú no cesas de asistirme, de que me asistes quizás más directamente que lo que hubieras podido hacerlo en la tierra. Nosotros estamos unidos en la luz; o más exactamente yo accedo en los momentos donde me desato a mí mismo, dónde dejo de hacerme oscuridad, a una luz que es tu luz: ciertamente no quiero hablar de la luz cuya fuente eres tú, sino de ésta en la que tú mismo te sientes pleno, esa que tú contribuyes a pensar o a irradiar sobre mí'".

"Quisiera añadir que esta seguridad invencible, para el ser no liberado que aún soy, es reforzado indirectamente por hechos que son testimonio o más exactamente aberturas: unas brechas en la prisión donde me encierro cuando me hipnotizo



con lo objetivo. Dije reforzado, no he dicho fundado. Aquí, como en otras partes, tropezamos contra la ambigüedad de nuestra condición que es la de un ser comprometido en el mundo de las cosas y que participa de ellas, pero que, por otro lado, trasciende este mundo y sabe que lo trasciende. Por otra parte, reencontramos aquí la articulación de la libertad y de la gracia que, en un pensamiento como el mío, se presenta como el eje de la actividad espiritual. Este mundo que es el nuestro está estructurado de tal manera que yo puedo encontrar alrededor de mí todas las razones para desesperar, de ver en la muerte la aniquilación y lo miserable, palabra clave de la existencia enigmática en la que he estado incomprensiblemente participando. Pero, en una reflexión más profunda, este mundo aparece al mismo tiempo como constituido de tal manera que yo puedo tomar conciencia del poder que me es dado para refutar esas apariencias, de negar a la muerte la realidad última. Allí está, además, el sentido de la palabra 'inverificable' a la que he recurrido. La realidad o el alcance de la muerte no es independiente de la forma en que la considero; debería decir más bien: en que la juzgo. Pero añadiría, manteniéndome siempre por debajo de la Revelación y de las promesas de la Escritura, que la reflexión metafísica, y en cierta medida la experiencia metasíquica, me permite recoger indicios susceptibles de conferir a este acto libre un mínimo de garantía de la que necesito, porque sigo siendo, a pesar de todo, la sede de una reflexión crítica y polémica que, si ella no se supera a sí misma, está secretamente atraída por la desesperación y la nada. Estos indicios tienen una consistencia justa, suficiente para completar su función; si fueran pruebas, mi libertad frente a la muerte sería anulada y así sucede con ciertos espíritus ingenuos; la vida, al mismo tiempo que la muerte, se encontraría despojada de su seriedad, y el sacrificio de su grandeza trágica y última. Nos encontramos aquí con el tema, admirablemente desarrollado por

<sup>40</sup> Peter Wust (1884-1940), filósofo existencial alemán, de padres católicos practicantes y devotos, quienes anhelaban el que Peter llegara a ser sacerdote católico, más él se decidió por la filosofía. Fue profesor en varias universidades alemanas. Influenciado por Max Scheller, Wust se 'convirtió' del neokantismo a un existencialismo cristiano –o mejor, a una filosofía cristiana de la existencia-, en la estela de la así llamada "Renovación católica" ("*Renouveau catholique*") impulsada sobre todo por los teólogos, filósofos y literatos católicos franceses.



Peter Wust<sup>40</sup>, del valor metafísico de la posibilidad como condición de la existencia humana alcanzada en su misteriosa especificidad. Además, conviene ir más lejos y señalar que la idea de inmortalidad supera infinitamente a la de supervivencia”.

“[Ahora bien] Es imposible aquí no terminar en la teología propiamente dicha, es decir, no remontar a la fuente misma de toda luz: Dios y su amor por las creaturas. Nos comprometemos ya más allá de una filosofía de la presencia propiamente dicha, y se hace imposible no apelar al dogma iluminado por las revelaciones de los santos. Mas es de manera deliberada que me he mantenido más acá de un recinto que el filósofo en cuanto tal difícilmente puede atravesar. No dudo, en verdad, que algunos protesten contra una tentativa como ésta y que cuestionen el valor del fundamento de un pensamiento que se esfuerza, por encima de la objetividad, por presentar

ciertas aproximaciones concretas a la Revelación. Por cierto, declaramos categóricamente que la imagen del puente, si se presenta inevitablemente al espíritu, debe ser refutada, puesto que no puede ser cuestión para la filosofía propiamente dicha inmiscuirse en el dominio de la Revelación. Sin embargo, yo persisto en pensar que es muy importante mostrar cómo la reflexión, allí donde se despliega según todas sus dimensiones se convierte en recuperadora, se dirige de un movimiento irresistible a una afirmación que la excede, pero al fin de cuentas la aclara sobre ella misma y sobre su propia naturaleza”.

De hecho, en 1928 Wust se encuentra en París tanto con George Bernanos (1888-1948) –el gran novelista francés y gran activista-panfletista político, convencido y convincente, que encarnaba y promovía un cristianismo radical y tradicional-, como con Paul Claudel (1868-1955) –el gran poeta, novelista y prosista también converso, en este desde el agnosticismo o ‘libre pensamiento’, y el cual terminó también siendo un gran conocedor de la biblia (es autor de una traducción poética al idioma francés de la misma)- y Jacques Maritain (1882-1973) –el gran filósofo, converso también al catolicismo, pero este desde el judaísmo, una de las grandes figuras de la renovación del pensamiento filosófico, católico, así como uno de los grandes pensadores neotomistas del siglo XX (juntamente con un Étienne Gilson, el sacerdote estigmatino Cornelio Fabro, Joseph Pieper, el padre Leo Elders, Robert Spaemann, o bien un Frederick Copleston, jesuita inglés, también converso al catolicismo, quien aunque es más un histórico de la filosofía, su enfoque tomista permea toda su obra... en fin, son estos filósofos algunos de los más notables y que más influencia han ejercido, mas también están otros como Ángel González Álvarez, Antonio Millán Puelles y Alberto Caturelli, o bien el P. Abelardo Lobato, O. P., o bien, más recientemente, los sacerdotes Mariano Artigas, Ángel Luis González y Juan Luis Lorda, de la Prelatura del Opus Dei..., así como antes que ellos un Réginald Garrigou-Lagrange, O. P., o un Marie-Dominique Chenu, O. P. –aunque hay que decir que varios le achacan a este más bien el ser demasiado socializante precisamente en el ámbito de lo social y político-, o bien el dominico que sería también cardenal Yves Congar, O. P., también tomista a su manera, y también un Santiago Ramírez, O. P., entre otros. Hoy día se podría traer a colación varios nombres, tanto de Europa, como son el padre Jean Pierre Torrell, O. P., o el también dominico Serge-Thomas Bonino, o bien del continente americano, en el cual destaca un padre Ignacio Andereggen, argentino –aunque también con la ciudadanía suiza-, un verdadero conocedor de santo Tomás en particular, y del tomismo en general, además de que domina también toda la espiritualidad y la mística verdaderamente católicas, y que recientemente ha sido nombrado como presidente de la Sociedad Tomista de Argentina, o bien el padre José Antonio Izquierdo Labeaga, L.C., o el P. Ramón Lucas Lucas, L.C. Y habría que añadir a varios filósofos y pensadores americanos excelentes, que con su magisterio y publicaciones han dado a conocer la filosofía tomista, al mismo tiempo que buscan un diálogo con la filosofía y cultura contemporáneas, como son el jesuita W. Norris Clarke, o bien los laicos Peter Kreeft, Edward Fesser o Ralph McInerney, entre otros muchos). Wust se ocupó de temas profundamente humanos y religiosos, como es el tema de la piedad. Marcel lo apreciaba mucho, tanto a su persona como a su pensamiento. En “Être et avoir” (o. cit.), Marcel adjuntará, en apéndice, tres artículos: uno que consiste en algunas “Anotaciones sobre la irreligión contemporánea” (“Remarques sur l’irreligion contemporaine”) –¡cómo resulta actual hoy también dicho título!-; otro que engloba algunas “Reflexiones sobre la fe” (“Réflexions sur la foi”); y finalmente uno que versa precisamente sobre “La piedad según Peter Wust” (“La pieté selon Peter Wust”). Marcel apreciará de Wust no sólo su calidad como filósofo, sino como persona humana y como católico profundamente cristiano.



# Cuando se margina a Dios y se pierde la fe, prácticamente se pierde la razón



**Pbro. José Juan Sánchez Jácome**  
Licenciado en Teología Moral

Hemos terminado por aceptar que el problema de nuestra sociedad no es únicamente técnico, político y económico, sino sobre todo espiritual. Quedamos atrapados, condicionados e impactados por los efectos inmediatos de esta problemática que se refleja en el golpeteo, la crispación y la polarización que no dan tregua en nuestra sociedad.

Por su dramatismo, así como por su poder de seducción y provocación, nos hemos quedado al nivel de estos fenómenos, sin sustraernos debidamente para tener una perspectiva más amplia de lo que está pasando. Referirnos a esta problemática como una crisis espiritual no es una visión reciente. Ya el premio Nobel Aleksandr Solzhenitsyn creía que el núcleo de la crisis que creó el comunismo no era político, sino espiritual.

En su discurso de graduación de Harvard, en 1978, proclamó: "Hemos puesto demasiadas esperanzas en las reformas políticas y sociales, sólo para descubrir que estábamos siendo privados de nuestra posesión más preciada: nuestra vida espiritual".

Abiertamente se ha combatido a Dios, a la Iglesia y a la tradición cristiana para arrancar la vida espiritual de la sociedad y eliminar todo rastro de lo divino. Estos intentos han sido infructuosos, aunque trágicos, por lo que ahora se vuelve a atacar a Dios indirectamente, a través de la familia.

El problema es espiritual y de orden antropológico. Utilizando el lenguaje de la doctrina social de la Iglesia podríamos decir que la gran cuestión social hoy es de tipo antropológica. En esta crisis espiritual se percibe un ataque contra Dios e incluso contra la razón humana.

Este proceso se aceleró, sobre todo, el siglo pasado. De ahí que Chesterton decía que: "En el siglo XX el hombre no ha perdido la fe, ha perdido la razón". El secularismo y algunas tendencias ideológicas pensaron que la separación de la Iglesia y la toma de distancias de la fe generarían mejores condiciones para construir un proyecto de vida y de sociedad basados en la firmeza de la razón. Sin embargo, paulatinamente se fueron generando condiciones de vida que se alejaron incluso de una fundamentación racional.

La posmodernidad se convirtió en una corriente de pensamiento que intentaba romper con la modernidad que puso excesiva confianza en la razón. De suyo la posmodernidad supone un desencanto al poder de la razón que no trajo paz, bienestar y progreso, como prometió, sino guerras, pobreza, injusticias y amenazas de destrucción. Vemos con claridad que cuando se expulsa a Dios de la sociedad se expone más al hombre para ser instrumentalizado, y cualquier decisión se puede justificar en detrimento de la vida, la moral y el bien común.

La sana e ineludible relación entre razón y fe, como lo desarrolla la teología y el Magisterio



de la Iglesia, ha sido descalificada, y la razón ha entrado en un proceso de descomposición y de falta de fundamentación, sobre todo en el caso de la ideología de género.

Por eso el verdadero drama que estamos viviendo no es propiamente hablando la pérdida de la fe, sino la pérdida de la razón. Es más, cuando se margina a Dios y cuando se pierde la fe, prácticamente se pierde la razón.

Hay muchos errores que se propagan. Y ya no hay filósofos que clamen contra las declaraciones irracionales, por graves que se prevean sus consecuencias. Así como algunos filósofos se atrevieron primero a vaticinar y luego a declarar la muerte de Dios, así también se escuchan voces que señalan que la filosofía ha muerto.

El extremo de esta situación se constata en tantos planteamientos y corrientes actuales, aunque ya en la antigüedad aparecieron estas posturas. El poeta romano Décimo Junio Juvenal, en el siglo I, en un verso de sus Sátiras (VI, 223), pone las siguientes palabras en boca de una mujer imperiosa, para hablar de una voluntad arbitraria: *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*. "Lo quiero, lo mando. Baste (sirva) mi voluntad como razón". Entramos así en los terrenos de una voluntad despótica.

En fin, hay signos preocupantes de esta problemática: la polarización que estamos viviendo,

los signos de descomposición social, la violencia inaudita, la corrupción rampante, las imposiciones ideológicas aplicadas a diferentes aspectos como la sexualidad y el don de la vida, y el ataque que está enfrentando la familia.

Vamos tratando de reaccionar, así como de defender y promover a la familia, pero fuera de las Iglesias parece que muy pocos están captando esta problemática y apoyando decididamente a la familia. Hace algunos años el papa Francisco llegó a decir que hay una guerra mundial contra el matrimonio, y por ende contra la familia.

Se puede decir que esta guerra también es mundial en cuanto que la ideología de género se ha venido infiltrando en todo el mundo. Comenzó filtrándose en los organismos internacionales, en las estructuras gubernamentales, y después en las leyes. Los impulsores de la ideología de género sienten que se ha venido ganando la batalla política y legislativa, por lo que ahora su propósito se concentra en influir de manera determinante en la cultura y en los programas educativos.

En esta guerra ideológica, que cuenta desgraciadamente con el respaldo de gobiernos, poderosos sectores financieros y organismos internacionales, nadie está inmune, porque a todos nos llega la tentación de negar la realidad y acomodar las cosas a nuestro criterio -qué digo "criterio", que es una palabra fina y concienzuda; más bien a nuestra conveniencia-.

Decía Roberto de Mattei que "La teoría de género representa la última etapa intelectual de esta disociación entre la inteligencia y la realidad que se convierte en odio patológico a la propia naturaleza humana". Por su parte, Benedicto XVI se refería así a esta ideología: "La ideología de género es la última rebelión de la criatura contra su condición de criatura. Con el ateísmo, el hombre moderno pretendió negar la existencia de una instancia exterior que le dice algo sobre la verdad de sí mismo, sobre lo bueno y sobre lo malo. Con el materialismo, el hombre moderno intentó negar sus



Al hablar del sentido común, decía José Alberto Ferrari: “Mientras más se desea vivir conforme al Evangelio de Jesucristo uno se torna más y más políticamente incorrecto, ¿no? Expresar una verdad pequeña de orden natural o del llano sentido común basta, a veces, para pertenecer al más rancio fanatismo. Por nuestra fidelidad nos esperan patíbulos, hay que saberlo... ya casi es una verdad de Perogrullo”.

propias exigencias y su propia libertad, que nacen de su condición espiritual. Ahora, con la ideología de género, el hombre moderno pretende librarse incluso de las exigencias de su propio cuerpo: se considera un ser autónomo que se construye a sí mismo; una pura voluntad que se autocrea y se convierte en un dios para sí mismo”.

Esta guerra mundial se libra en los hogares, en las escuelas, en el trabajo, en el gobierno, en la cultura, en los medios de comunicación, en las redes sociales, en la universidad y en la calle, donde se impone, por cierto, de manera intolerante, irracional y dictatorial, la ideología de género.

Hay un ataque frontal al matrimonio, la familia y el valor sagrado de la vida. En otros tiempos había diálogo a pesar de todos los apasionamientos y tensiones que generan estos temas. Sin embargo, ahora que se va perdiendo la razón hemos entrado en una etapa peligrosa de imposiciones, descalificaciones e incluso persecuciones hacia los que pensamos de manera diferente.

Esto es lo que se asoma en esta ideología de corte neomarxista y sesgo totalitario que busca imponer un nuevo orden mundial. Atenta contra las bases antropológicas, biológicas, éticas y teológicas de la humanidad; supone un insulto al sentido común y un atentado directo a la imagen de Dios en el ser humano.



# ¿Dios puede mandar algo malo?

Pensar que Dios pueda haber ordenado algo malo e injusto provoca una reacción de sorpresa, incluso de rechazo y de lejanía, hacia ese supuesto “mandato divino”.

Decir, por ejemplo, que Dios habría ordenado (según algunos jefes religiosos) la matanza de prisioneros, la lapidación de los adúlteros, el exterminio completo de algún pueblo, el sacrificio de víctimas humanas, es algo que resulta inaceptable e injusto.

¿Por qué vemos como inaceptables esos supuestos mandatos divinos? Las respuestas son diferentes según se adopte una perspectiva atea o una perspectiva teísta.

Veamos, en primer lugar, la posición atea. Quienes no creen que exista ningún Dios, juzgarán estas “órdenes divinas” como simples imaginaciones o engaños humanos, quizá surgidas por alguna enfermedad psicológica, por malicia o por graves errores individuales o de grupo.

Para un ateo, la persona que cree que Dios le ordena el sacrificio de un hijo estaría incurriendo en un grave error que podría originarse desde prejuicios, engaños, manipulaciones u otras causas similares.

En la perspectiva atea, también los mandatos divinos “buenos” que encontramos en las religiones (no hacer daño al inocente, respetar la vida, promover la asistencia a los pobres y enfermos) no tendrían ningún apoyo en dioses que no existen. Serían simplemente modos humanos para expresar y potenciar reglas éticas correctas, que podrían mantenerse en pie también sin tener que suponer la

existencia de una divinidad que diese mandamientos positivos y buenos.

Parece lógico que una persona, desde su posición atea, se escandalice al ver cómo un creyente considera mandamiento divino algo absurdo. Pero escandalizarse por eso resulta un poco extraño, si uno es coherente con el propio ateísmo.

¿Por qué? Porque pensar que Dios haya mandado algo malo implicaría la reunión de dos errores. Uno, ético, al pensar que es bueno lo malo (pues los creyentes piensan que Dios ordena cosas buenas, de lo contrario no le obedecerían). Otro, filosófico, al creer que una realidad no existente (Dios no ocupa ningún lugar aceptable en el horizonte del pensamiento ateo) habría ordenado algo equivocado.

En otras palabras: pensar que Dios habría mandado algo malo no debería ser un verdadero escándalo para el ateo, pues es algo parecido a decir que los minotauros de Creta (realidades que no existen) desean comer carne humana. El único escándalo, o motivo de pena y de compasión, sería reconocer que existen personas que se autoengañan al pensar que existe un ser que no existe (Dios), y que además ordenaría realizar algo malo.

Otros afrontan esta temática desde la aceptación de la existencia de uno (o varios) seres supremos: existiría un Dios (o muchos dioses), que se podrían relacionar de maneras distintas con los seres humanos y que serían capaces de dar mandatos.



**P. Fernando Pascual, L.C.**  
Doctor en Filosofía  
Licenciado en Teología



En la perspectiva teísta, creer que Dios mande actos que consideramos injustos no puede ser aceptado. Porque quienes piensan que Dios existe, también afirman (o deberían afirmar) que Dios se caracteriza por su bondad, por su justicia, por su perfección. El modo de ser de Dios excluiría por completo cualquier actitud o mandato que buscara causar daños a seres humanos inocentes, pues Dios sólo podría ordenarnos hacer cosas buenas.

En ese sentido, tendría una cierta razón de ser el escándalo de los ateos: la idea de Dios es incompatible con la idea de mal. Pero si Dios es sólo una idea, como piensa el ateo... En cambio, el creyente afirma que Dios existe, y así es claro que resulta escandaloso afirmar al mismo tiempo la existencia de Dios y el que pueda ordenar algo injusto.

Es legítima, entonces, la pregunta de los creyentes: ¿cómo es posible que haya personas religiosas que admitan la esclavitud de razas distintas, la opresión de la mujer, la supresión de hijos, el terrorismo sobre civiles desarmados, como si fuesen órdenes impartidas por Dios?

La explicación de tales fenómenos nos llevaría a admitir que hay quienes entienden la religión de modo erróneo, pues piensan como mandato divino lo que en realidad es simplemente una idea humana, muchas veces injusta, arbitraria, llena de malevolencia.

En otras palabras, hemos de reconocer que Dios no

puede actuar fuera de los parámetros de la bondad, de la justicia, de la racionalidad. Un Dios arbitrario y opresor, que pida venganzas, que se complazca en la sangre de inocentes, que aplauda el acto de un fanático que se suicida en nombre de su religión, que exija la fe incluso a través de la violencia, no puede existir: sería lo contrario de Sí mismo.

Benedicto XVI ilustró esta idea al citar a Manuel II Paleólogo en el discurso dirigido al mundo de la cultura durante su segundo viaje a Alemania (Ratisbona, 12 de septiembre de 2006):

“Dios no se complace con la sangre; no actuar según la razón (*syn logo*) es contrario a la naturaleza de Dios”.

La mente de Dios, que puede hacerse asequible a través de revelaciones y de milagros, está perfectamente en armonía con un orden de bondad y de belleza que nos lleva a excluir cualquier forma de violencia arbitraria y de injusticias.

Los verdaderos mandatos de Dios, por lo tanto, no pueden ir contra la exigencia del bien, sino que nos orientan hacia el mismo. Reconocerlo será uno de los mejores medios para discernir entre lo que pueda venir de Dios y lo que sea simplemente el resultado de un planteamiento humano (con sus límites, con sus aciertos y con sus errores).

Por eso, la apertura de los corazones a la bondad conduce al encuentro con el verdadero Dios, que no puede ser ni arbitrario ni enemigo de nuestra felicidad. Lo explicaba el Papa Benedicto XVI al hablar a los jóvenes durante su viaje a Brasil (9 de mayo de 2007).

“Estar abierto a la bondad significa acoger a Dios. Así, Él nos invita a ver a Dios en todas las cosas y en todos los acontecimientos, inclusive ahí donde la mayoría solo ve la ausencia de Dios; viendo la belleza de las criaturas y constatando la bondad presente en todas ellas, es imposible no creer en Dios y no hacer una experiencia de su presencia salvífica y consoladora. Si lográsemos ver todo el bien que existe en el mundo y, más aún, experimentar el bien que proviene del propio Dios, no cesaríamos jamás





de aproximarnos a Él, de alabarlo y agradecerle. Él continuamente nos llena de alegría y de bienes. Su alegría es nuestra fuerza”.

Los mandatos de Dios no son, por lo tanto, el resultado de opciones arbitrarias y misteriosas, sino parte de un proyecto de Amor y de Belleza. Al reconocer de modo adecuado el querer divino y al esforzarnos por vivir los mandamientos, permitimos que el bien y la justicia progresen en el mundo.

Vale la pena recordarlo, para apartarnos de todo aquello que no es más que deformación de la religión y para abrirnos a la auténtica experiencia de quienes acogen y siguen al Dios de la Verdad y del Bien en el camino de sus vidas.



# Qué hacer ante las confusiones doctrinales



P. Fernando Pascual, L.C.  
Doctor en Filosofía  
Licenciado en Teología

Durante siglos han surgido en la Iglesia voces disidentes, errores, herejías, confusiones, engaños. Muchos han sucumbido ante los maestros de falsas doctrinas, incluso cientos de obispos y de sacerdotes. Otros han podido resistir desde la oración, muy unidos a Cristo y a muchos buenos obispos y sacerdotes.

También hoy se dan momentos difíciles. No faltan profetas falsos y lobos disfrazados de oveja que enseñan doctrinas incluso diabólicas (cf. *Mt 7,15; Hch 20,29; 1Tim 4,1*). ¿Cómo actuar? ¿Qué hacer? De manera especial, ¿cómo superar las confusiones en temas de fe y de moral católica, sobre todo cuando las proponen quienes deberían ser maestros de la verdad y no lo son?

Entre las ayudas que tenemos a mano para superar situaciones difíciles, contamos con los concilios de la Iglesia, especialmente aquellos dogmáticos que han determinado, bajo la luz del Espíritu Santo, cuál es la doctrina católica que ha de ser conservada siempre, para mantenernos fieles a Cristo.

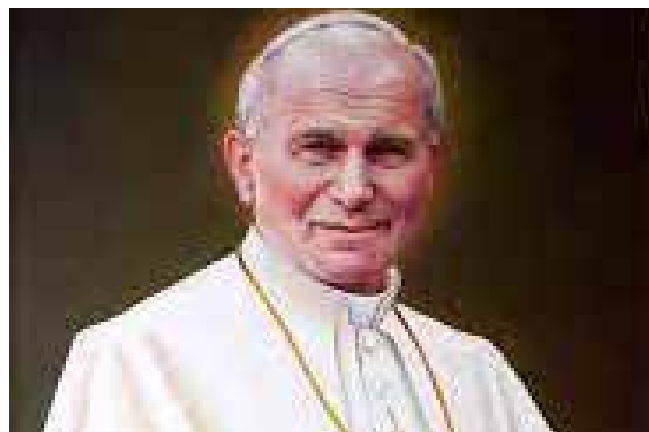
Contamos también con un regalo que nos ofreció san Juan Pablo II: el *Catecismo de la Iglesia Católica*. En ese texto, amplio y profundo, fruto de un largo trabajo de varios años y de una amplia consulta a los obispos de todo el mundo, está presentada la fe de la Iglesia, la moral, y, de un modo hermoso y cercano, la vida litúrgica y de oración.

Cuando escuchamos doctrinas extrañas del pasado o del presente, cuando hay quienes defienden propuestas confusas o modos de actuar que generan

dudas, basta con abrir el *Catecismo* y encontraremos un alimento seguro y una guía autorizada para superar las tormentas que ponen en peligro la nave de la Iglesia, pero nunca podrán destruirla.

Demos gracias a Dios por su continua asistencia a la Iglesia católica. Más allá de las tempestades y confusiones de todos los siglos, su Amor sigue presente y nos acompaña, como un faro de verdad que permite alejarnos de las tinieblas y de las confusiones, sobre todo cuando tales confusiones vienen de falsos hermanos (cf. *Gal 2,4*).

Bajo la luz del Espíritu Santo podremos conservar el tesoro de la fe y seguir adelante, con la mirada puesta en Cristo, nuestro Salvador, y unidos a todos aquellos bautizados que buscan cada día mantenerse firmes en la fe (cf. *1Cor 16,13*), en una escucha continua a la Revelación (Sagrada Escritura y Tradición católica), desde la guía del Magisterio auténtico de la Iglesia.





# Dos libros sobre algunos errores modernos en la Iglesia católica



**P. Fernando Pascual, L.C.**  
Doctor en Filosofía  
Licenciado en Teología

A lo largo de su historia, la Iglesia católica ha sufrido la invasión de errores más o menos graves que ponían en peligro la verdadera doctrina, recibida gracias a la Revelación.

Hubo errores ya en las primeras comunidades, que fueron denunciados por san Pablo y san Juan. Hubo, posteriormente, errores sumamente graves, como el arrianismo, y en ocasiones tales errores fueron aceptados incluso por muchos obispos.

En el mundo moderno también han llegado a las puertas de la Iglesia, como oleadas, doctrinas erróneas y comportamientos desviados, que no pocos católicos aceptaron sin darse cuenta, o, por desgracia, con cierta conciencia distorsionada que los asumía alegremente.

Entre esos errores causaron grandes daños el racionalismo y el empirismo, con sus peligros subjetivistas; el Iluminismo, con su sueño de crear una nueva humanidad sin la ayuda de la gracia; el liberalismo, soñador de un Estado que rompiese con cualquier lazo respecto de la religión verdadera; el evolucionismo y el materialismo ideológicos, que niegan la creación y la finalidad del universo.

En el siglo XX los viejos errores encontraron nuevos compañeros: errores en la psicología, en la sociología, en la política, en ideologías que exaltaban la raza, o una clase social, o la revolución, o el mito del progreso, o el sexo liberado, o la

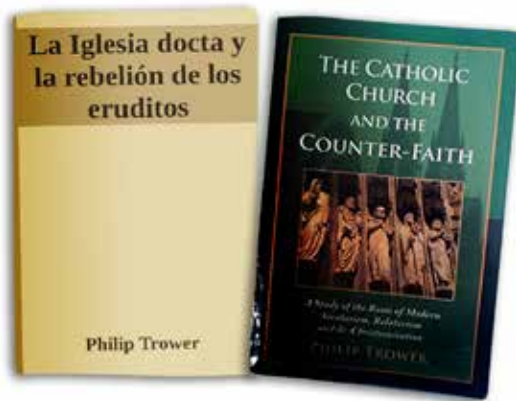
llegada de un hombre capaz de crearse a sí mismo (el transhumanismo).

Sorprende ver cómo muchos católicos, también entre ellos estudiosos, teólogos y pastores, sucumbían a esos errores, se convertían en sus nuevos profetas, y desorientaban a los demás.

No faltaron voces que denunciaron esos errores, incluso desde intervenciones directas de varios Papas, como Pío IX, Pío X, Pío XII, Juan Pablo II y Benedicto XVI, entre otros.

Pero en facultades de la Iglesia, en seminarios, en cursos para laicos, los errores seguían difundándose en el pasado, y también se difunden en nuestros días. Basta con constatar, con sorpresa, cómo se ofrecen en librerías católicas, parroquias, centros de espiritualidad, libros y cursos con ideas de la Nueva





De este modo, nos alejaremos de los errores surgidos en el mundo moderno y que tanta fuerza tienen en nuestro tiempo, y viviremos firmes en la fe y en la verdad (cf. *1Cor* 16,13; *2Cor* 1,24; *1Pe* 5,9; *2Pe* 1,12) que hemos recibido como don de Dios en el seno de la Iglesia católica.

Era (New Age), o con errores teológicos que niegan verdades fundamentales de la fe católica o que presentan comportamientos claramente inmorales como si fuesen aceptables.

Para tener una visión más amplia de los errores modernos que han afectado a miles de católicos en los últimos siglos conservan un interés especial diversos libros de un converso inglés, Philip Trower (1923-2019), y que pueden leerse en inglés y en algunas recientes traducciones al español.

Entre esos libros son de gran ayuda estos dos títulos: *La Iglesia docta y la rebelión de los eruditos* (1979), y *La Iglesia Católica y la contra-fe. Un estudio del secularismo moderno, el relativismo y la descristianización* (2006). Ambos libros pueden descargarse gratuitamente en formato digital desde esta página: <https://danieliglesiasgrezes.wordpress.com/>

Frente a los peligros del modernismo, resulta urgente tomar conciencia de esta situación para no dejarnos arrastrar por doctrinas equivocadas, según el famoso consejo de san Pablo que recordó el cardenal Ratzinger en la misa de inicio del cónclave de 2005 en el que luego fue elegido papa como Benedicto XVI: "Para que no seamos ya niños, llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana y de la astucia que conduce engañosamente al error" (*Ef* 4,14).



# *Fides et ratio* cumple 25 años



**P. Jesús Villagrasa, L.C.**  
Doctor en Filosofía  
Licenciado en Teología  
y Bioética

El 14 de septiembre del 2023 se cumplieron 25 años de la publicación de la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*<sup>1</sup> (*FR*) «sobre las relaciones entre fe y razón» como reza su subtítulo. Un tema que se ha desarrollado en la Iglesia desde sus orígenes, con algunos momentos salientes. En la constitución dogmática *Dei Filius* (24 de abril de 1870) del Concilio Vaticano I se abordó solemnemente. El papa León XIII, en la encíclica *Æterni Patris* (4 de agosto de 1879), «recogió y desarrolló las enseñanzas del Concilio Vaticano I sobre la relación entre fe y razón, mostrando cómo el pensamiento filosófico es una aportación fundamental para la fe y la ciencia teológica» (*FR* 57). 120 años después, el 14 de septiembre de 1998, el papa Juan Pablo II vuelve a proponer el tema: «Me ha parecido necesario», dice, «acometer de nuevo y de modo más sistemático el argumento sobre la relación entre fe y filosofía» (*FR* 100).

Se trata, por tanto, de una nueva, sistemática y relevante intervención del Magisterio sobre la filosofía, que nos atrevemos a llamar, aventurando un juicio de valor, culminación. La “culminación” de algo es su punto más alto o el momento más importante y decisivo; indica relevancia y supone una novedad en la continuidad de un proceso. Afirmar que *FR* constituye, entre las intervenciones del Magisterio sobre filosofía, el punto más relevante no significa que sea la última y definitiva palabra sobre el tema. Las palabras “definitivas” del Magisterio ya han sido expresadas por el Vaticano I. A partir de entonces, la Iglesia no cesó de intervenir porque en su misión de acompañar el camino del hombre y de los cristianos

en la historia, se ha sentido obligada a expresar una palabra de orientación.

El juicio de valor sobre *FR* no implica una devaluación o infravaloración de intervenciones anteriores. Algunas han tenido mucha relevancia y no han perdido validez y actualidad. La relevancia de *FR* solo se puede comparar con *Æterni Patris*. Con esta encíclica, el papa León XIII «dio un paso de gran alcance histórico para la vida de la Iglesia. Este texto ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía» (*FR* 57). Hasta hoy..., porque Juan Pablo II es consciente de que *FR* es un documento de nivel y alcance similar.

*FR* no pretende reemplazar al Magisterio anterior. Reconoce, por ejemplo, que muchas de las indicaciones contenidas en *Æterni Patris* «no han perdido nada de su interés tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico; sobre todo, lo relativo al valor incomparable de la filosofía de santo Tomás. El proponer de nuevo el pensamiento del Doctor Angélico era para el papa León XIII el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe. Afirmaba que santo Tomás, “distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, y proveyó a su dignidad”<sup>2</sup>» (*FR* 57).

La idea de culminación implica o supone la continuidad de un proceso de ascenso y, como momento final, también una novedad. En el capítulo quinto de *FR*, la Iglesia muestra una clara conciencia

<sup>1</sup> Edición típica en AAS 91 (1999), 5-88.

<sup>2</sup> *Æterni Patris*, ASS 11 (1878-1879), 97-115, 109.



de la continuidad de sus intervenciones a lo largo de la historia. Sin embargo (como advirtió Benedicto XVI en un congreso organizado en el décimo aniversario de la encíclica *Fides et ratio*), la Iglesia camina en la historia y sale al paso de las nuevas exigencias culturales: «La encíclica se caracteriza por su gran apertura con respecto a la razón, sobre todo en una época en la que se ha teorizado la debilidad de la razón. Juan Pablo II subraya en cambio la importancia de conjugar la fe y la razón en su relación recíproca, aunque respetando la esfera de autonomía propia de cada una. La Iglesia, con este magisterio, se ha hecho intérprete de una exigencia emergente en el contexto cultural actual. Ha querido defender la fuerza de la razón y su capacidad de alcanzar la verdad, presentando una vez más la fe como una forma peculiar de conocimiento, gracias a la cual nos abrimos a la verdad de la Revelación (cf. *FR* 13). En la encíclica se lee que hay que tener confianza en la capacidad de la razón humana y no prefijarse metas demasiado modestas: “La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón” (*FR* 56)»<sup>3</sup>.

En ese sentido, aunque la encíclica está en plena continuidad con el patrimonio ya poseído, no se limita a una repetición de afirmaciones ya adquiridas en el pasado por la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. La encíclica responde a dos rasgos de la situación cultural actual: la separación, llevada al extremo, entre fe y razón; y la eliminación de la cuestión de la verdad, absoluta e incondicional, de la investigación cultural y del conocimiento racional del hombre.

Hoy, la Iglesia interviene mostrando un profundo respeto por la filosofía, y expectativas muy altas para los filósofos; respeta la razón humana, su exigencia de verdad y su autonomía; su capacidad para llegar a la verdad y para ordenar y comprender la realidad,



así como su predisposición al error. La Iglesia, a su vez, formula su propia exigencia de verdad y recuerda a la filosofía el deber de confrontarse con la Palabra de Dios, la cuestión del sentido del ser y la trascendencia del espíritu humano (cf. *FR* 81ss, 103, 106).

La encíclica recuerda a la razón, con fuerte convencimiento, su capacidad para conocer la verdad de Dios, del hombre y del mundo; especialmente aquellas verdades fundamentales de la existencia, como la espiritualidad y la inmortalidad del alma; la capacidad de hacer el bien y de seguir la ley moral natural, la posibilidad de hacer juicios verdaderos. Ahora bien, para conocer estas verdades se requiere «una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo» (*FR* 83). Se requiere una filosofía abierta a las cuestiones fundamentales de la existencia, a la integridad y totalidad de la realidad; en breve, como gustaba repetir el cardenal Ratzinger, se requiere «ampliar los horizontes de la racionalidad»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un congreso sobre el tema “confianza en la razón” con motivo del X aniversario de la encíclica *Fides et ratio*, Sala Clementina, 16 de octubre de 2008, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>4</sup>J. VILLAGRASA, «Ampliar los horizontes de la racionalidad. Laudatio del profesor Evandro Agazzi», *Ecclesia* 34 (2020), 235-244.



El Magisterio y la fe cristiana, en su misión de enseñar la verdad y discernirla del error, «intenta prevenir el peligro que se esconde en algunas corrientes de pensamiento, hoy tan difundidas» (FR 86) y en aquellas filosofías o teorías que excluyen la aptitud del hombre para conocer la verdad metafísica de las cosas: eclecticismo, historicismo, cientificismo, positivismo, pragmatismo y nihilismo (cf. FR 86-91). En positivo, el Magisterio defiende la posibilidad de una reflexión metafísica y racional, que conserve su autonomía en el método de investigación y en su propia naturaleza. La fe defiende la dignidad humana y promueve la filosofía misma, instándola a preocuparse por las cuestiones del sentido último y profundo del ser, del hombre, del mundo.

El objetivo de *FR*, en esta situación, es devolver la confianza al hombre contemporáneo en la posibilidad de encontrar una respuesta segura a sus ansiedades y necesidades esenciales, e invita al hombre a afrontar el problema del fundamento de la existencia y a reconocerlo en Dios. Sin embargo, es necesario superar algunos miedos y prejuicios generalizados: por ejemplo, el miedo a una verdad que ponga límites a la libertad. La actualidad de la encíclica consiste en responder a las exigencias profundas de la modernidad, en armonizar verdad y libertad. «En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente» (FR 90).

La concepción de la libertad como autonomía absoluta está muy extendida y muchos no ven cómo es posible armonizarla con la idea de una verdad absoluta e incondicional. *Fides et ratio*, como ya hiciera más ampliamente la encíclica *Veritatis splendor* del mismo Juan Pablo II, establece un vínculo inseparable entre la verdad y la libertad. Así, leemos en FR 98 lo siguiente:

En la encíclica *Veritatis splendor* he puesto de relieve que muchos de los problemas que tiene el mundo actual derivan de una «crisis en torno a la verdad. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana pueda conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la

considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientando a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás» (VS 32).

La libertad posee una orientación hacia la verdad del hombre, hacia la vida plena que la persona debe conquistar con el ejercicio de su libertad. La libertad encuentra su sentido, y por lo tanto su verdad, en orientarse hacia su propio fin, en conformidad con la naturaleza de la persona humana. La verdad plena del hombre, «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (FR 60, citando la encíclica *Redemptor hominis*, 8). La fe que acoge la verdad revelada en Cristo no es una amenaza ni para la razón ni para la libertad. «El asentimiento de fe, que compromete el intelecto y la voluntad, no destruye sino que perfecciona el libre arbitrio de cada creyente que acoge el dato revelado» (FR 75).

En esta situación cultural, y en este contexto de las relaciones de fe y razón, se entiende que *FR* enseña que «un puesto singular en este largo





camino corresponde a santo Tomás» (FR 43). Significativamente, Tomás de Aquino es el único filósofo o teólogo a quien se dedica una sección completa del documento, en la que justifica por qué «la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología» (FR 43). La razón última que justifica las intervenciones a favor de la filosofía de Tomás es la armonía en la relación entre fe y razón; estas intervenciones (como el propio Magisterio lo expresa) no implican ninguna limitación o restricción para la libertad de los filósofos: relación verdad y libertad.

Los aniversarios son siempre ocasión para el reconocimiento agradecido a las grandes figuras y a sus obras. *Fides et ratio*, por el valor que tiene en sí misma y por la relevancia para el tiempo presente, merece una relectura atenta y meditativa.

Ecclesia \*

\* El presente editorial ha sido preparado por el P. Jesús Villagrasa, L.C., profesor de filosofía del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* y miembro del consejo general de la congregación de los Legionarios de Cristo.

Palabras clave: Juan Pablo II, *Fides et ratio*, fe, razón, verdad, libertad.

(publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica*, 37 No.3 (2023), 243-247)







# San Atanasio de Alejandría, obispo confesor y doctor de la Iglesia, defensor de la verdadera Encarnación del Verbo, de Cristo, según la Revelación Divina



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

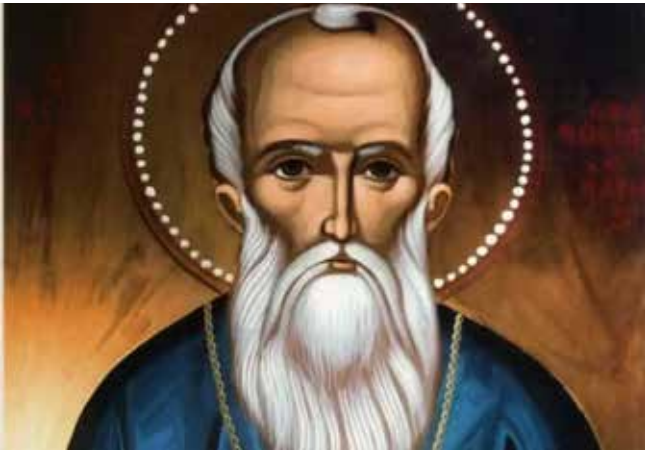
En este año 2023, que acaba de terminar, se han cumplido 1650 años desde la muerte de san Atanasio (373 d. C.), este gran prototipo de todo auténtico defensor de la fe, modelo de ortodoxia tanto en oriente como en occidente, como bien recordaba el Papa Benedicto XVI en la catequesis que le dedicó en la plaza san Pedro -dentro de la serie de catequesis sobre los santos y santas de la Iglesia- el 20 de junio del 2007, este que es "la gran columna de la Iglesia", como lo llamó ese también gran obispo teólogo doctor de la Iglesia -y gran poeta también- que fuera san Gregorio Nacianceno (cfr. Discursos 21 y 26), uno de los tres grandes Santos Padres Capadocios junto con sus grandes amigos san Basilio Magno y san Gregorio de Nisa (estos dos últimos, hermanos de sangre entre sí, y cuyo hermano Pedro -también obispo como ellos, de Sebaste-, al igual que la madre, Melania, así como la hermana Macrina y la abuela materna, también de nombre Macrina, todos ellos santos!!), quienes tuvieron un papel preponderante en la elaboración y defensa del dogma de la Santísima Trinidad, así como de la correcta comprensión teológica de cada una de las Personas Divinas; por ello es muy conveniente recordar, en este aniversario de su muerte, quién fue y cuál fue la obra de este gran mártir de la verdad -no de sangre, pero sí de las persecuciones, destierros y todos los sufrimientos soportados en pro de aquélla-, de la verdad revelada

por Dios mismo sobre Él mismo, o mejor: de La Verdad en persona, Jesucristo, Nuestro Dios y Señor, Nuestro Único Salvador.

Y nos viene muy bien reflexionar sobre su vida y legado ahora que venimos de celebrar y revivir una vez más ese gran misterio de nuestra redención porque, como también anotaba el mismo Benedicto XVI en susodicho discurso, "San Atanasio fue, sin duda, uno de los Padres de la Iglesia antigua más importantes y venerados. Pero este gran santo es, sobre todo, el apasionado teólogo de la encarnación del *Logos*, el Verbo de Dios que, como dice el prólogo del cuarto evangelio, 'se hizo carne y puso su morada entre nosotros' (*Jn 1, 14*)". "El apasionado teólogo de la encarnación del *Logos*, el Verbo de Dios": ¡qué mejor definición de honor para el gran san Atanasio, gran Padre de la Iglesia, y sobre todo viniendo de este otro gran Padre de la Iglesia de nuestro tiempo que ha sido y es Benedicto XVI, quizás el Padre de la Iglesia de la armonía entre la verdad y el amor, es decir la fe misma.

## *Vida de Atanasio*

Atanasio nació en la ciudad de Alejandría alrededor del año 290 (aunque algunos estudiosos colocan su nacimiento en el 295 o bien en el 296 d. C.). Como es



bien sabido, la ciudad tenía una importancia esencial para aquella parte del Imperio Romano, ya que se trataba de una sede principal para la educación y formación de los hombres, en especial de los más líderes de la sociedad, o que bien apuntaban a serlo. Por lo demás, en Alejandría confluían líderes intelectuales tanto del paganismo como del judaísmo helénico y el cristianismo, todos ellos atraídos por las diversas escuelas filosóficas que entonces tenían allí sus sedes principales, así como por la emblemática Biblioteca de Alejandría, instituida precisamente en el siglo III d. C., considerada una de las maravillas del mundo antiguo, y la cual era una de las bibliotecas más importantes y prestigiosas, y por ende uno de los centros de difusión del conocimiento en la antigüedad. Añadido a esto, la ciudad también era un gran centro de aprovisionamiento de víveres para una buena parte del Oriente de entonces.

En cuanto a los datos históricos sobre Atanasio, en realidad se sabe muy poco con relación a su familia y a su educación durante su infancia y primera juventud. La primera evidencia concreta que tenemos de él es cuando entró al servicio del obispo de Alejandría, cuyo nombre era Alejandro –el cual también es considerado santo en la Iglesia-. Todo indica que Atanasio aprendió de su obispo su teología, así como sus habilidades pastorales, siendo diácono y secretario al servicio del mismo. Ahora bien, lo que sí está muy claro es que su actividad contra la herejía del arrianismo fue, de hecho, muy superior y de mayor fuerza, a la larga, que cuanto emprendió el mismo obispo Alejandro para contrarrestarla. Sin

embargo, hasta el concilio de Nicea (20 de mayo - 19 de junio de 325, Nicea, en Asia Menor, que era parte del Imperio Romano), Atanasio estuvo totalmente a las órdenes del obispo Alejandro. Después de Nicea, Atanasio comenzó a tomar fuerza y protagonismo en esa lucha contra la herejía.

El arrianismo crecía, lo mismo que las controversias sobre el mismo entre los católicos, incluidos obispos y sacerdotes. Pero al mismo tiempo la fama de Atanasio también fue creciendo, al defender la ortodoxia contra los que apoyaban algunas de las tesis de Arrio, que era un presbítero asceta allí mismo, en Alejandría, en la Iglesia de Baucalis. De hecho, Arrio también llegó a ser obispo, al igual que el mismo Atanasio, que sucedió al obispo Alejandro en 328 como obispo de Alejandría. La herejía a la que había dado origen Arrio consistía en negar la naturaleza divina de Jesucristo, ya que Éste, según Arrio, estaba subordinado al Padre, y por lo tanto no era Dios como Él, sino sólo en apariencia. Por lo mismo, negaba también la verdad revelada de la Santísima Trinidad, al fin de cuentas.

La fama de Atanasio se dio y se acrecentó, sobre todo, en el último periodo de su vida, pues es cuando se dedica en cuerpo y alma a combatir las tesis arrianas, ya que para él estas eran evidentemente contrarias a la fe de la Iglesia. Es por eso que casi la totalidad de las obras teológicas de Atanasio son posteriores a Nicea, las cuales iban dirigidas a aclarar y defender las verdades expresadas en el Credo Niceno de los errores heréticos y animar a los cristianos a mantenerse en la fe verdadera. Dicho Credo, como bien sabemos, sería completado en el primer concilio de Constantinopla (381 d. C.), por lo que es llamado “Credo niceno-constantinopolitano”, y el cual, como también mencionaba Benedicto XVI, se trata de un texto “fundamental, que expresa la fe de la Iglesia indivisa, y que todavía recitamos hoy todos los domingos en la celebración eucarística”, y en el que “aparece el término griego *homooúsios*, en latín *consubstantialis*: indica que el Hijo, el *Logos*, es ‘de la misma substancia’ del Padre, es Dios de Dios, es su substancia; así se subraya la plena divinidad del Hijo, que negaban los arrianos”. Por tanto, es



en ese aspecto de pastor que sobre todo resalta la figura de Atanasio: su conciencia de que, como tal, debía velar, sobre todo, por la pureza de la fe y por confirmar a sus hermanos en ella.

### *La controversia arriana*

Pero detengámonos en la así llamada “controversia arriana”, en orden a tratar de entender mejor el problema. El arrianismo, de hecho, no fue una herejía que haya surgido de la nada, por así decirlo, sino que procedía de otra herejía anterior, por lo que en realidad el arrianismo se da en un contexto de discusiones teológicas previas. En ese sentido, hay que traer a colación una de las primeras herejías, del siglo segundo, a la cual hoy designamos como “modalismo”. El núcleo de este consistía en enseñar que en realidad la distinción entre las Personas de la Trinidad eran sólo apariencias o “modos” de un mismo ser. Por tanto, no se daba una verdadera distinción entre las Personas de la Trinidad. De esa manera leía esta herejía la distinción presente en la Biblia misma entre las personas: se trataba tan sólo de “máscaras” de un mismo Ser Divino, de una misma y única Persona Divina, para revelarse a Sí mismo según distintos “modos”. Así, Dios se muestra a veces como Padre, a veces como Hijo, y otras veces como Espíritu. Mas –enseña esta herejía– en realidad no existe una diferencial real, en el ser, entre estos modos diversos de presentarse de un mismo Dios, o mejor: de una misma Persona Divina, como decimos. Evidentemente, esta herejía deforma la Sagrada Escritura. Como bien sabemos, ya una lectura llana y simple de la Palabra de Dios deja en claro el hecho de que son Tres las Personas, distintas entre sí, que conforman la Divinidad única. Baste recordar cómo el Padre habla del Hijo en la escena del bautismo en el Jordán, o bien cuando Jesús llama al Padre desde la cruz, o también cuando Jesús ora al Padre en varias ocasiones a lo largo de los Evangelios; y lo mismo dígame respecto al Espíritu Santo, que ciertamente se presenta muchas veces como “el Espíritu de Dios” o el espíritu de Cristo, pero sobre el cual también queda claro que se trata de una persona distinta de la del Padre y de la del Hijo.



Por tanto, el modalismo fue rechazado, y al mismo tiempo los primeros teólogos cristianos de aquel tiempo comenzaban a buscar un lenguaje que pudiera expresar, en la medida de lo posible –pues claro está que ante todo había que respetar el Misterio como tal, al mismo tiempo que había que tener siempre muy presentes los límites inherentes a la inteligencia humana, debido tanto a su condición creatural como a sus defectos a causa del pecado original–, el misterio de Dios trinitario, separando las personas del Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero dejando en claro que las tres conformaban una única Divinidad, un solo Dios. Para ello, para superar la tentación de la herejía modalista, optaron por subrayar el hecho de que el Padre era diverso al Hijo, Éste diverso de Aquél, y ambos diversos del Espíritu Santo y Éste de Aquéllos; mas todos juntos un Único Dios Verdadero y Eterno.

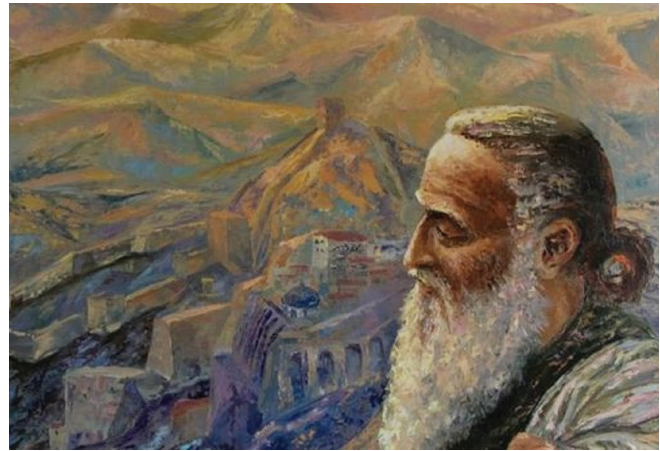
Es entonces que surge Arrio y su herejía. Lo primero que hay que decir es que en realidad conocemos las tesis arrianas sólo por medio de lo que refieren sus adversarios ortodoxos, ya que estos se encargaron de destruir los textos originales, y también porque el emperador Constantino mandó hacerlo, una vez dirimida la controversia en Nicea. Ahora bien, hay que decir que en un inicio Arrio también era un anti-modalista, es decir rechazaba el hecho de que las Personas Divinas fueran sólo “modos” de un mismo Dios; sin embargo, al tratar de subrayar la verdadera personalidad de Dios, al tiempo que su unicidad, terminó por ‘optar’ por una de las Tres Personas para



afirmarlo como el único Dios en verdad, y Ésta, para Arrio, era precisamente la Persona del Padre. Dado este paso, buscó cómo explicar el hecho de que Jesús no era tampoco un mero hombre, por lo que llegó a afirmar que el Hijo era criatura, mas ciertamente la primera y la más grande de las criaturas del Padre, por lo que la ubicaba en una posición como intermedia entre el Padre y las demás criaturas, por lo tanto, criatura, pero especialísima. Y es que Arrio se ceñía de manera solo humana a la analogía Padre-hijo, por lo que concluía falsamente que un hijo, para serlo de verdad, no puede ser lo mismo que su padre, sino que para serlo forzosamente ha de ser diverso, otro diferente del padre; sólo que tal diversidad la colocaba Arrio en el registro de la misma divinidad. De esa manera, Arrio afirmaba que, por ende, el Hijo no había existido desde siempre, sino que en un momento había sido creado, al igual que todas las criaturas, por más que fuera la primera y la más grande de entre éstas. Eso sí, se trataba de una criatura del todo única, porque había sido pensada y creada por el Padre para salvar a los hombres. Pero, en definitiva, el Hijo, por especial que fuera, en realidad terminaba siendo más como nosotros que como Dios. Sin duda, en esta visión hay reminiscencias platónicas, que le vienen a Arrio, al menos en parte, por medio de Orígenes. Sólo que para Arrio el Logos no sería desde el inicio, sino que más bien habría tenido un inicio, por lo que no sería eterno como sí lo es el Padre. El hecho es que la herejía arriana comenzó por tomar fuerza en Alejandría, pero después se difundió en muchas otras regiones al oriente del Impero Romano, por lo que la Iglesia se vio en la necesidad de convocar un concilio que abordara y resolviera la controversia, pues se daba cuenta que lo que estaba en peligro era la fe cristiana misma.

#### *El concilio de Nicea en 325 d. C.*

El concilio de Nicea fue convocado por el Emperador Constantino, el cual, como sabemos, juntamente con Licino, quien gobernaba la parte oriental del Imperio, por medio del Edicto de Milán había hecho, como se suele decir, al Cristianismo la religión de Estado, o, al menos, había concedido a los cristianos la condición



de legalidad, y, por lo tanto, al igual que todos lo demás, les había conferido la libertad de profesar la religión que quisieran. Constantino buscaba reunir a todos los obispos del mundo cristiano, por lo que se trataba de un concilio verdaderamente 'universal' para aquellos tiempos. El concilio era necesario en orden a resolver, sobre todo, en aquel momento, la susodicha controversia del arrianismo, que tanta división causaba en la Iglesia, y, por ende, en el Imperio mismo. Ahora bien, aunque ciertamente no era la primera vez que un concilio se convocaba con esa finalidad -ya que, de hecho, desde los meros comienzos de la Iglesia controversias las había habido, como refieren los mismos Hechos de los apóstoles (15, 1-35)-, lo que hacía de alguna manera único al concilio de Nicea era precisamente el hecho de haber sido convocado e impuesto por un emperador, y además el hecho de que lo hacía justamente para resolver el problema tan grave que se venía dando hacía tiempo a causa de la herejía.

En fin, el concilio se reunió y escuchó las razones de ambas partes de la controversia, es decir, por una parte, escuchó a Arrio, y, por otra, sobre todo al obispo Alejandro, quien era la voz contacto por parte ortodoxa. En realidad, en buena medida muchas de las exposiciones y deliberaciones durante el concilio apuntaron a tratar de comprender lo que realmente enseñaba Arrio, dado que, como puede suceder, muchos de los obispos ni siquiera estaban al tanto de lo que propugnaba la teología en concreto. El hecho es que el concilio terminó por rechazar cuanto



### *Atanasio teólogo y obispo*

defendía Arrio y declaró con firmeza que el Hijo había sido “engendrado”, más “no hecho”, es decir “no creado”, al mismo tiempo que también afirmó que el Hijo era “uno solo con el Padre”.

Ahora bien, es necesario hacer la siguiente anotación. Se suele decir que Atanasio tuvo un rol principal en el concilio y que aportó mucho en la escritura del credo. La verdad es, en realidad, lo contrario: el rol de Atanasio en el concilio más bien fue casi nulo, puesto que todavía era tan sólo el secretario del obispo Alejandro; es más, ni siquiera era ya sacerdote, sino sólo diácono. Lo cierto es que el protagonismo de Atanasio se dio posteriormente al concilio, aunque es verdad que fue durante el mismo que, quien se convertiría en el gran defensor de las enseñanzas del concilio, se había embebido del tema a través de las discusiones y conclusiones a las que los obispos habían llegado. Al igual que todos los asistentes, Atanasio se dio mejor cuenta, durante el concilio, de las graves consecuencias de la doctrina arriana, según la cual el Hijo sería tan solo una criatura, por muy especial que esta fuera; puesto que, si así fuera, entonces, en realidad, no podría ser nuestro Señor y Salvador. Por tanto, nada más concluido el concilio, y con la presencia todavía muy fuerte del arrianismo en oriente, Atanasio se dedicaría, de allí hasta su muerte, a defender tanto la doctrina ortodoxa sobre Jesucristo como Hijo de Dios y Dios verdadero, como la verdad de la Trinidad como Tres Personas en un solo y único Dios.

A la muerte de Alejandro, Atanasio, su fiel secretario, fue elegido como obispo de Alejandría en mayo del año 328 d. C., es decir apenas tres años después del concilio de Nicea. Ya desde el inicio su elección no fue sin dificultades: en primer lugar, porque Atanasio no contaba con la edad canónica para poder ocupar dicho cargo en la Iglesia; pero, sobre todo, porque Atanasio se convirtió desde el comienzo de su misión episcopal en blanco de cuantos seguían oponiéndose a las conclusiones de Nicea, es decir todos aquellos que contradecían el Credo definido en el concilio, los cuales también se oponían a su elección episcopal. Estos enemigos de la verdadera fe prosiguieron en la herejía, y buscaban a toda costa revertir las enseñanzas de Nicea. De hecho, a pesar de que el Concilio había sido tan claro al respecto, la herejía volvió a resurgir con fuerza, al grado de que Arrio fue rehabilitado. Es más, uno de los mismos hijos de Constantino, Constancio II, el cual gobernaba una parte del Impero en su sección oriental, y al que, como también escribe Benedicto XVI, “le preocupaban más la unidad del Imperio y sus problemas políticos que la verdad teológica, quería politizar la fe, haciéndola más accesible, según su punto de vista, a todos los súbditos del Imperio”. Es por eso que Constancio II apoyaba la herejía, y el mismo Constantino llegó a ponerse al lado de ésta. Con ese fuerte apoyo político, por así decirlo, y dado que los detractores de Nicea eran todavía abundantes, la imagen de Atanasio que estos se encargaron de difundir era la de un obispo de muy poca importancia, además de inventar el que era encima un disturbado y amargado; inclusive lo acusaban de sembrar división en la Iglesia, cuando los que realmente sembraban el cisma eran ellos, los arrianos, debido a la herejía que profesaban y defendían, y al no acatar la autoridad del concilio. Y es que ante ello Atanasio reaccionaba, sí, con una sana y santa “intransigencia, tenaz y a veces muy dura, aunque necesaria”, como también apuntaba el Papa Benedicto XVI, “contra quienes se habían opuesto a su elección episcopal y sobre todo contra



los adversarios del Símbolo de Nicea”, lo cual “le provocó la implacable hostilidad de los arrianos y de los filo-arrianos” (*Ibid.*).

En su defensa de la verdad y de la fe verdadera, Atanasio fue desterrado de Alejandría cinco veces (Del 335 al 337 a Tréveris, bajo Constantino I; del 339 al 345 a Roma, bajo Constancio II; del 356 al 361 al desierto egipcio, también bajo Constancio II; del 362 al 363 bajo Juliano el Apóstata; y en el 365, bajo Valente). Mas ello y todo cuanto sufrió como consecuencia del destierro -el cual, sumando todas las veces que tuvo que abandonar su ciudad, fue de diecisiete años-, así como la persecución injusta, no le hizo desistir en su cometido; es más, aprovechó esos años para seguir predicando la verdadera fe de Nicea por donde pasaba, sobre todo en Tréveris y en Roma. En todos esos avatares Atanasio se mantuvo del todo firme en su fidelidad a la verdad y en su lealtad a Jesucristo, teniendo siempre muy presente, sobre todo, el misterio de Su Encarnación por nuestra salvación. Asimismo, en su destierro en Egipto, pudo conocer mejor y ahondar en el legado del gran eremita san Antonio, al cual lo tuvo siempre por santo -de hecho, le dedicó una biografía, cuyo título es precisamente “Vita de san Antonio” (*“Vita Antonii”*), la cual jugó un papel importante en la difusión del monaquismo tanto en el mismo oriente como en occidente-; más allá de que el mismo Atanasio siempre se sintió atraído por esa opción de vida, es decir el monaquismo, así llamada entonces “fuga del mundo” (*“fuga mundi”*), totalmente dedicada a la oración y a la perfección espiritual en medio de un total sacrificio y renuncia de sí mismo.

Al respecto de la “La vida de Antonio”, comentará también Benedicto XVI, después de referir que “san Atanasio también es autor de textos de meditaciones sobre los Salmos, muy difundidos desde entonces”, que el santo es autor “sobre todo de una obra que constituye el *best seller* de la antigua literatura cristiana, la *Vida de san Antonio*, es decir, la biografía de san Antonio abad, escrita poco después de la muerte de este santo, precisamente mientras el obispo de Alejandría, en el destierro, vivía con los



monjes del desierto egipcio. San Atanasio fue amigo del grande eremita hasta el punto de que recibió una de las dos pieles de oveja que dejó san Antonio como herencia, junto con el manto que el mismo obispo de Alejandría le había regalado”. Por lo demás, el Papa añadía que “la biografía ejemplar de ese santo tan apreciado por la tradición cristiana, que se hizo pronto sumamente popular y fue traducida inmediatamente dos veces al latín y luego a varias lenguas orientales, contribuyó decisivamente a la difusión del monaquismo, tanto en Oriente como en Occidente”, añadiendo que “en Tréveris la lectura de este texto forma parte de una emotiva narración de la conversión de dos funcionarios imperiales que san Agustín incluye en las *Confesiones* (VIII, 6, 15) como premisa para su misma conversión” (*Ibid.*). Y Benedicto concluirá diciendo a este respecto que, “por lo demás, el mismo san Atanasio muestra que tenía clara conciencia de la influencia que podía ejercer sobre el pueblo cristiano la figura ejemplar de san Antonio”, puesto que “en la conclusión de esa obra escribe: ‘El hecho de que llegó a ser famoso en todas partes, de que encontró admiración universal y de que su pérdida fue sentida aun por gente que nunca lo vio, subraya su virtud y el amor que Dios le tenía. Antonio ganó renombre no por sus escritos ni por sabiduría de palabras ni por ninguna otra cosa, sino sólo por su servicio a Dios. Y nadie puede negar que esto es don de Dios. ¿Cómo explicar, en efecto, que este hombre, que vivió escondido en la montaña, fuera conocido en España y Galia, en Roma y África, sino por Dios, que en todas partes da a conocer a



los suyos, y que, más aún, le había anunciado esto a Antonio desde el principio? Pues, aunque hagan sus obras en secreto y deseen permanecer en la oscuridad, el Señor los muestra públicamente como lámparas a todos los hombres, y así los que oyen hablar de ellos pueden darse cuenta de que los mandamientos llevan a la perfección, y entonces cobran valor para seguir la senda que conduce a la virtud' (*Vida de san Antonio*, 93, 5-6)".

En fin, esto que venimos apenas diciendo con la ayuda del Papa constituye un bellissimo ejemplo y demostración de cómo la verdadera renovación de la Iglesia sólo es posible cuando, antes que nada, se da la renovación de los cristianos *en Dios y desde Dios* verdaderamente, siendo fieles a la fe auténtica e íntegra de la Iglesia, tal y cual se nos ha sido entregada. Además, este episodio de la vida de la Iglesia también nos hace ver cómo las diversas formas o modalidades de santidad, cuando esta es auténtica, genuina, se complementan. Por ello, san Antonio, a su vez, se convirtió en un gran apoyo y promotor de la defensa de la fe católica que representaba san Atanasio. Toda vez que Atanasio volvió de manera definitiva a su sede episcopal en Alejandría, se dedicó sobre todo a la consolidación de la fe verdadera entre sus fieles, así como - dice Benedicto XVI- "a pacificación religiosa y a la reorganización de las comunidades cristianas. Murió el 2 de mayo del año 373, día en el que celebramos su memoria litúrgica" (*Ibid.*).

En ese sentido, sin duda hay que escrutar más allá de la defensa de un enunciado, por más que sea este dogmático, pues, como bien decía el Papa Benedicto al inicio de su primera encíclica, "Dios es amor" ("*Deus caritas est*"), decía que "no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva" (n. 1). Sin duda fue ese conocimiento personal de Cristo, ese encuentro con Él como Señor y Salvador, lo que hizo que Atanasio se dedicara de por vida a defender, más que una verdad abstracta, la Verdad que es la misma Persona de Jesucristo: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida"

(Jn 14, 6).

*El gran legado de san Atanasio*

San Atanasio nos dejó grandes obras en defensa de la fe cristiana y católica, así como varias e importantes cartas. La más conocida de entre las primeras es precisamente la que lleva por título "La Encarnación del Verbo" ("*De incarnatione Verbi*"), texto que, a pesar del título que lleva, más bien versa sobre la divinidad del Hijo antes de que se encarne, y no tanto de la encarnación misma, ya que para Atanasio era indispensable dejar muy en claro dicho presupuesto, para precisamente comprender -y de nuevo, en la medida de lo posible a nuestra inteligencia siempre limitada y defectuosa- el gran Misterio de la Encarnación del Verbo de Dios. Es por eso que, como decimos, en esta obra se centra en hacer ver -basándose sobre todo en la Palabra misma de Dios, pero también en la Tradición de la Iglesia acumulada hasta entonces- que Quien se encarna es Dios mismo en la segunda Persona de la Santísima Trinidad. En dicha obra se encuentra el famoso enunciado -el cual se hará común a varios de los Padres de la Iglesia posteriores a Atanasio- que dice que el Verbo de Dios "se hizo hombre para que nosotros llegáramos a ser Dios; se hizo visible corporalmente para que nosotros tuviéramos una idea del Padre invisible; y soportó la violencia de los hombres para que nosotros heredáramos la incorruptibilidad" (54, 3). Allí mismo también escribirá Atanasio que con su resurrección el Señor destruyó la muerte como si fuera -dice literalmente-





“paja en el fuego” (8, 4).

Ya en otras obras y cartas se centrará sí en el tema arriano, como lo hace en “Contra los arrianos” (“*Contra arrianos*”), o bien el “Contra los paganos” (“*Contra gentes*”), los cuales también son conocidos antecediéndoles el término “Oraciones” (“*Orationes*”). Pero, como bien afirmará con gran perspicacia Benedicto XVI, en realidad “la idea fundamental de toda la lucha teológica de san Atanasio era precisamente la de que Dios es accesible. No es un Dios secundario, es el verdadero Dios, y a través de nuestra comunión con Cristo nosotros podemos unirnos realmente a Dios. Él se ha hecho realmente ‘Dios con nosotros’” (*Ibid.*). Nos parece altamente iluminadora esta anotación del gran Papa alemán, pues nos hace ver la preocupación de fondo de Atanasio en toda su lucha “contra los arrianos” en particular, y “contra los paganos” en general. Es por eso que –sigue explicando el Papa, “entre las demás obras de este gran Padre de la Iglesia, que en buena parte están vinculadas a las vicisitudes de la crisis arriana, podemos citar también las cuatro cartas que dirigió a su amigo Serapión, obispo de Thmuis, sobre la divinidad del Espíritu Santo, en las que esa verdad se afirma con claridad, y unas treinta cartas ‘festivas’, dirigidas al inicio de cada año a las Iglesias y a los monasterios de Egipto para indicar la fecha de la fiesta de Pascua, pero sobre todo para consolidar los vínculos entre los fieles, reforzando su fe y preparándolos para esa gran solemnidad”.

Dicho esto, hemos de decir que, ante todo, lo que



nos deja el gran san Atanasio es su testimonio de lealtad a la verdad de la Encarnación del Hijo de Dios por nuestra salvación, tal y como nos viene referido clara y límpidamente por el Nuevo Testamento y especialmente por los Santos Evangelios, así como lo había anunciado y profetizado todo el Antiguo Testamento; en definitiva, tal y como Él mismo, Verbo Eterno, Palabra del Padre, lo había dicho de Sí mismo en la Palabra de Dios, la Palabra escrita, las Sagradas Escrituras. Ello representa una gran lección para nosotros, los discípulos de Cristo de nuestro tiempo, ya que, como también anotaba el Papa Benedicto XVI en la ya antes mencionada audiencia, esa tentación a reducir a Jesucristo a nivel meramente humano es “una tendencia que se repite en la historia y que también hoy existe de diferentes maneras”. En efecto, pareciera que hoy también algunos –y no son pocos, por desgracia- pretendieran manipular y tergiversar la Palabra Divina, cuando no manifiestan un patente desprecio por la Tradición constante y el Magisterio perenne de la Iglesia. Mas junto con la fidelidad a la Palabra de Dios, la Palabra Escrita y la Palabra Encarnada, está el preclaro ejemplo que nos deja Atanasio de fortaleza de espíritu ante el sacrificio y la persecución y el martirio –como ya decíamos, si no de sangre, sí por los sufrimientos en pro de la verdad y de la fe-.

El gran legado de este santo pastor de la Iglesia está, pues, sobre todo, en su heroísmo al defender la divinidad del Hijo –y, por ende, también la divinidad del Espíritu- en contra de aquellos que minimizaban la importancia de esta gran verdad teológica católica, sin la cual toda la fe se desmorona por simple lógica. Por lo tanto, para él el asunto era esencial para la fe cristiana, la cual se basaba, de hecho, en cuanto Dios mismos nos había revelado La Verdad sobre el Hijo de Dios en las Sagradas Escrituras, y especialmente en el Evangelio. El Verbo de Dios mismo es el que se había encarnado, tomando nuestra naturaleza, al mismo tiempo que la elevaba hasta Su Divinidad, al traernos la Gracia, es decir la misma Vida Divina por Su Encarnación. Mucho le debemos pues a este gran confesor y defensor de la verdad –de la Verdad de Dios, de Cristo, de la Trinidad Santísima- y de nuestra





fe.

Pero vale la pena concluir con las mismísimas palabras del Papa Benedicto XVI en aquella catequesis dedicada a san Atanasio durante la audiencia de los miércoles, porque, qué duda cabe de que él mismo, Joseph Ratzinger - Benedicto XVI, gran teólogo y pastor, gran Papa teólogo, apóstol de La Verdad, ha emulado muy bien a Atanasio en el iluminar con su propia fe y su profunda teología la doctrina -de siempre- de la Iglesia; en el promoverla fiel, magistral e incansablemente; y en el defenderla consecuente, leal y valientemente en medio -también él, como Atanasio- de las persecuciones de los de afuera, y, por desgracia, también de parte de los de dentro. En fin... decía él: "Sí, hermanos y hermanas, tenemos muchos motivos para dar gracias a san Atanasio. Su vida, como la de san Antonio y la de otros innumerables santos, nos muestra que 'quien va hacia Dios, no se aleja de los hombres, sino que se hace realmente cercano a ellos' (*Deus caritas est*, 42). Y quizás hemos de preguntarnos si acaso no es lo contrario a esta gran verdad que nos recuerda el Papa lo que estamos padeciendo precisamente hoy en la Iglesia. Quizás hemos de volver a privilegiar eso de ir a Dios antes que a los hombres, precisamente para poder llevarlos a Él.