

#153

ABRIL

MAYO

JUNIO

2024



Las obras de misericordia corporales

†Mons. José Rafael Palma

- Teología de la reparación

Don Mauro Gagliardi

- La unidad de la Iglesia frente al progresismo y al tradicionalismo

P. Ignacio Andereggen

- La vida interior y el discernimiento en el "Audi, filia" de San Juan de Ávila

P. Celso Julio da Silva, L.C.

- El Evangelio de la familia: recordando la exhortación apostólica "Familiaris consortio"

P. Fernando Pascual, L.C.



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



Muy estimados hermanos en el sacerdocio:

Les saludamos con mucho gusto, al mismo tiempo que les deseamos unas ¡Muy felices Pascuas de Resurrección!

Esperando que este tiempo fuerte de Gracia les haya traído muchas bendiciones, a ustedes y a su grey encomendada, les hacemos llegar esta edición de nuestra revista *Sacerdos*, esperando sea de su agrado y utilidad, primero Dios.

En esta ocasión, por lo que respecta a la base humana de nuestra formación, les compartimos un artículo sobre cómo lograr el autodomínio de nosotros mismos, lo cual es fundamental, como bien sabemos, para lograr el crecimiento y perseverancia en la virtud.

En el campo específicamente espiritual, presentamos dos artículos, uno sobre la vida interior y el discernimiento en el "*Audi, filia*" de san Juan de Ávila, que sin duda puede ser de gran luz para nosotros, siendo este santo doctor de la Iglesia un gran maestro y padre espiritual de almas, y especialmente de los sacerdotes; el otro artículo es continuación del trabajo que hemos venido exponiendo en continuas entregas sobre la dirección espiritual según la concibe también el Maestro Ávila, y sobre todo en cuanto "*amoris officium*", es decir en cuanto "ministerio de amor". Nos parece muy importante el que tengamos muy presente este medio de conversión y santificación tan esencial y trascendental como la dirección espiritual en nuestras vidas como sacerdotes y como pastores.

En el ámbito de lo más netamente intelectual, ofrecemos tres artículos: el primero versa sobre la teología de la reparación; el segundo sobre la unidad de la Iglesia frente a dos tentaciones y errores, siempre recurrentes y por tanto siempre actuales en la Iglesia, como son tanto el progresismo como el tradicionalismo; y el tercero es también continuación de uno anterior sobre la "indiferencia de la libertad humana".

En el campo de lo pastoral, asimismo les dejamos aquí tres trabajos. El primero es sobre las obras de misericordia corporales, basándose sobre todo en cuanto enseña el Catecismo de la Iglesia Católica al respecto; el segundo recuerda la exhortación apostólica "*Familiaris consortio*" de Juan Pablo II, que es el Papa de la familia -como también es el Papa del matrimonio-, y el cual hablaba incluso de un "Evangelio de la familia"; el tercer trabajo afronta un tema que bien podríamos haber colocado en el apartado de Actualidad, pues busca responder a la pregunta si la Iglesia debe cambiar para "sobrevivir": ¿sí o no? ¿y si sí, en qué sentido puede cambiar, pero en qué sentido no debe ni puede cambiar?

Como temas de actualidad, se presentan aquí una reseña sobre un libro que trata sobre las ideas que a veces surgen al interior de la misma Iglesia y que desorientan enormemente la fe de los católicos, así como otro que trata el triste tema del suicidio de los sacerdotes en diversas partes del mundo, problema que hemos de afrontar sí con serenidad y sano equilibrio, pero también con sano realismo y con corazón sacerdotal, sin duda, ya que aun y cuando no se llegue a ese extremo, qué duda cabe de que mucho ayuda la verdadera fraternidad y caridad sacerdotales para evitar tanto la depresión como el aislamiento, así como la pérdida de la vocación de nuestros hermanos en el sacramento del orden, e incluso la propia vocación, sobre todo en estos tiempos tan agresivos para nuestro sacerdocio y para nuestro ministerio.



Finalmente, como testimonio tenemos aquí un escrito de un hermano sacerdote que narra con sencillez su experiencia de llamado por Dios al sacerdocio desde la adolescencia, y cómo ha sido feliz en su vida sacerdotal, mas no solo eso, sino que ha podido crecer en su amor a su vocación a lo largo de su existencia; lo cual puede ser de motivación y aliciente para cada uno de nosotros en orden a renovar nuestra conciencia, nuestro agradecimiento y nuestro gozo espiritual al haber sido llamados y enviados a dar fruto, y un fruto que permanezca, como nos pide El mismo que nos ha llamado y que nos llama cada día y en cada momento de nuestra existencia, mientras caminamos hacia la Patria Eterna, llevando con nosotros a las almas encomendadas a nuestra vocación, fidelidad y perseverancia.

Que Dios siga bendiciendo a cada uno de ustedes abundantemente. Y permanezcamos unidos en Cristo y Su Iglesia encomendándonos los unos a los otros.

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



ÍNDICE



DIMENSIÓN HUMANA

- Lograr el autodomínio de sí mismo** 10
P. Luis Alfonso Orozco, L.C.



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

- La vida interior y el discernimiento en el "Audi, filia" de San Juan de Ávila** 14
P. Celso Julio da Silva, L.C.

- La dirección espiritual para el Maestro Ávila como un auténtico "amoris officium": "ministerio de amor" (9)** 37
P. Antonio Rivero, L.C.



DIMENSIÓN INTELECTUAL

- Teología de la reparación** 41
Don Mauro Gagliardi

- La unidad de la Iglesia frente al progresismo y al tradicionalismo** 53
P. Ignacio Andereggen

- La indiferencia de la libertad humana (Parte II)** 62
Lic. Juan González



DIMENSIÓN PASTORAL

- Las obras de misericordia corporales** 88
†Mons. José Rafael Palma

- El Evangelio de la familia: recordando la exhortación apostólica "Familiaris consortio"** 107
P. Fernando Pascual, L.C.

- ¿La Iglesia debe cambiar para "sobrevivir"?** 113
P. Fernando Pascual, L.C.

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



ACTUALIDAD

Stefano Fontana, "¿Ateísmo Católico? Cuando las ideas son desorientadoras para la fe" 115

P. Fernando Pascual, L.C.

El suicidio de los sacerdotes 118

P. Enrique Tapia, L.C.



TESTIMONIO

Testimonio vocacional 125

P. Eugenio Martín Elío, 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



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

Ejercicios Espirituales para sacerdotes

**“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

Contacto:

Gabriela Sordo

Coordinadora de Programas Nacionales

Mail: 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



AVISO

PROGRAMAS INTERNACIONALES
2024Fecha límite
de inscripción:
**30 de abril
2024**

Curso de exorcismo

FECHA:

Del 6 al 11 de mayo

Dónde:Universidad Pontificia Regina
Apostolorum, «Auditorio Juan
Pablo II» Roma, Italia**Costo:**

500€ +traducción 300€

TOTAL:

800€

Incluye: Curso, Traducción, 5 almuerzos

***No incluye Alojamiento**
(Alojamiento sugerido en PCIMME)****Aquellos que deseen pagar en efectivo,**
exclusivamente en euros, deben ir al mostrador de
economía de la Universidad antes del mediodía del 6 de
mayo 2024. Via degli Aldobrandeschi, 190000163 - Roma**INFORMES**

Programas Internacionales

Adriana Bellon

logosinter@redmision.org

Cel. +52-552800003

Acueducto Río Hondo 218, Lomas de Virreyes
CP 11000, Ciudad de México.Síguenos: Centro Sacerdotal Logos
www.centrologos.org

Contacto:

Adriana BellonCoordinadora de Programas
Internacionales**Mail:** logosinter@redmision.org**Celular:** 55.28.60.56.93Acueducto Río Hondo 218,
Lomas de Virreyes C.P. 11000,
CdMx.

Síguenos:

Centro Sacerdotal Logoswww.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

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



AVISO



El **Pontificio Colegio Internacional Maria Mater Ecclesiae** (seminario, PCIMME) y el **Ateneo Pontificio Regina Apostolorum** (universidad, APRA) son dos instituciones pontificias, fundadas por los **Legionarios de Cristo**, que colaboran con los obispos diocesanos y superiores religiosos en la formación integral de seminaristas -especialmente en la etapa configuradora- y de sacerdotes -en etapas de posgrado-, según las directivas de **Pastores Dabo Vobis** y de la **Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis** (RFIS).

Para ello, **ofrecemos becas y descuentos a los obispos y superiores que deseen enviar algún seminarista o sacerdote a pasar un tiempo de formación y estudio en Roma.**

SEMINARISTAS:

- Para la etapa configuradora (Teología), de acuerdo con lo expresado en la RFIS n. 187.
- Beca del **80%** para el seminario y **100%** para la universidad, con al menos un promedio de 8 sobre 10.
- Beca del **70%** para los que residan en nuestro Colegio y estudien una Licenciatura en otra universidad.

SACERDOTES:

- Reducción de la tasa académica del **60%** para Licenciaturas y Doctorados en el APRA.
- Reducción de **9.000 a 7.500** euros en el Colegio (**PCIMME**).
- El **APRA** ofrece cursos de Licenciatura en **Teología, Filosofía y Bioética**.

Además de otros programas de formación y especialización, el APRA ofrece a través del **Instituto Sacerdos** una variedad de cursos diseñados para sacerdotes. Estos cursos incluyen:

- Curso anual para formadores de Seminarios (**julio**)
- Curso anual sobre el ministerio del exorcismo y la oración de liberación (**mayo**)
- Renovación sacerdotal en Tierra Santa (**20 días en Febrero y Julio**)

Para más información contactar a:

- Rector del PCIMME: pcimme@legionaries.org
- APRA: info@upra.org



P. Luis Alfonso
Orozco, LC
Doctor en teología
Licenciado en filosofía

Lograr el dominio de sí mismo

“Domine sobre la creación”

En las primeras páginas del libro del Génesis se repite varias veces el deseo divino de que el hombre mande o domine sobre toda la creación, puesta para su ordenación y servicio, y así sucede desde entonces. El hombre ejerce su dominio sobre las cosas y animales, usando el don superior de su inteligencia y la herramienta inigualable de sus manos. Deseo que expresa la voluntad del Creador para que el hombre viva y se desarrolle.

Gen 1, 26: Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra. 27 Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó. 28 Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra».

El hombre domina sobre la creación material y la transforma admirablemente con sus manos, gracias a la inteligencia y demás talentos que Dios le ha otorgado. En nuestra época tecnológica, toda persona tiene al alcance de su mano el control de las comunicaciones por el teléfono, el internet; le basta pulsar un botón para echar a andar o parar una fábrica, encender el coche y lanzar un dron al espacio, etc. Casi todo lo controla desde un mando en sus manos, casi, pero menos lo más importante.

Porque el dominio más difícil e importante, el más



arduo, el control que el ser humano no acaba de lograr es **el dominio de sí mismo**. Ya que este no depende de un teléfono ni de un mando con botones; el autocontrol está en la voluntad personal. ¿Qué es lo que el hombre no puede controlar con la tecnología ni con ninguna ciencia?

- El dominio de sus pensamientos, intenciones y deseos profundos.
- El dominio sobre los vicios, que brotan del propio corazón y manchan al hombre (cf. Mc 7, 15-23: *Oídme todos y entended. Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; sino lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre... Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre.*)



- El dominio sobre su orgullo o soberbia y de su pereza o sensualidad, que son las dos tendencias más fuertes de la naturaleza humana, herida por el pecado original.
- El dominio sobre la tentación y el pecado, si no cuenta con la gracia de Dios.

Sin autodomnio no hay virtud: sin virtud no hay crecimiento

- Porque cuando falta ese autodomnio en el hombre sacerdote, el autocontrol de los propios pensamientos, deseos y palabras, bajo la guía de la prudencia, entonces surgen serios problemas de índole moral.
- Entonces el hombre se olvida que sólo es imagen y semejanza de su Creador, pero no es dios, y así cede a la tentación, a la mentira de la serpiente antigua: "ser como dioses".
- El orgullo ciega la mente, ensalza las pasiones y le lleva a olvidarse de Dios, su señor y dueño, y le hace creerse un diosillo que lo puede todo, que no depende ya de nadie más que de su personal criterio; todo esto bajo el engaño fatal del demonio.
- El sacerdote o consagrado que llega al extremo de no aceptar ninguna autoridad sobre sí (ni del

obispo), y si no respeta los mandamientos divinos, entonces ha perdido la brújula. Una existencia sacerdotal en esa situación corre serio peligro de ir a la deriva moral al caer en los peores vicios, y puede arrastrarle hasta perder la vocación.

- El sacerdote o consagrado que juega con sus pasiones, y además las exagera buscando porno en internet, permitiéndose un tráfico de imágenes, músicas y pensamientos sensuales, morbosos, etc., ¿cómo puede después rezar en paz, guardar el recogimiento de su corazón ante las tentaciones?
- El hombre sin Dios se pierde y se precipita en el abismo del mal, se vuelve esclavo del pecado y fácil muñeco de satanás. El demonio a quien más ataca es al hombre sacerdote, puesto que sabe muy bien que hiriendo al pastor le será más fácil devorar las ovejas.

Ejercer el autodomnio es el camino

- Mientras hay tiempo, hay esperanza y posibilidad de conversión para enmendarse del mal camino y volver arrepentido a Dios. ¿Te encuentras en el atolladero de un vicio o mala pasión? Pues, ¿qué esperas para levantarte? Acude a unos ejercicios espirituales, haz una buena confesión y vuelve arrepentido a Cristo, quien te eligió como amigo y no como siervo o esclavo del mal.
- Lo primero es volver a practicar los santos mandamientos de Dios, que son el camino seguro, la vía cierta para llegar a ser auténticamente humanos y cristianos, conforme al proyecto divino.
- Los 10 mandamientos no son una camisa de fuerza; son la gran ayuda que Dios nos da para que podamos ejercer el dominio de nosotros mismos, por encima del hervidero de pasiones y fuerzas que llevamos en nuestro corazón: juicios temerarios, los malos pensamientos, las tentaciones de lujuria o de pereza, las malas



DIMENSIÓN HUMANA

palabras y acciones, el peligro de contaminarse con los vicios de todo tipo.

- El programa evangélico de las Bienaventuranzas (Mt 5) para fomentar en nosotros las virtudes y doblegar nuestros vicios. Pero hay que concretar qué virtud y qué bienaventuranza es la que más necesito y me conviene practicar ahora, en este momento de mi vida, en la situación por la que atravieso, si he dejado que crezca una pasión.
- El Reino de los Cielos sufre violencia y “los violentos” lo arrebatan. Pero, ¿quiénes son los “violentos” según el Evangelio? Son los que se hacen violencia a sí mismos y no a los demás.

San Mateo 5, 3ª Bienaventuranza: habla de los mansos y humildes, que son los que utilizan la violencia según el Evangelio, porque toman el yugo de Cristo sobre sí mismos. A fuerza de paciente autodominio, de control sobre los vicios y tentaciones logran ser virtuosos y dominar sus pasiones para tenerlas sometidas en el puño.

Es el caso del hombre sacerdote que no echa la culpa al prójimo de sus errores; ni a la languidez de los fieles, a la “poca cooperación” de otros presbíteros o a los defectos ajenos, porque se acusa a sí mismo y vela sobre su propia conducta. Bastante tenemos con vigilar sobre nosotros mismos para andar de jueces de los demás. De ahí se ve la importancia del diario autoexamen.



Sacerdotes virtuosos que están en paz, que saben frenar su lengua. Cf. Santiago 3, 2-5: *Si alguno no ofende de palabra, este es varón perfecto, capaz también de refrenar todo el cuerpo. He aquí nosotros ponemos freno en la boca de los caballos para que nos obedezcan, y dirigimos así todo su cuerpo. Mirad también las naves; aunque tan grandes, y llevadas por impetuosos vientos, son gobernadas con un muy pequeño timón por donde el que las gobierna quiere. Así también la lengua es un miembro pequeño, pero se jacta de grandes cosas. He aquí, ¡cuán gran bosque enciende un pequeño fuego!*

Son a estos hombres y mujeres, de cualquier edad y condición: casados, solteros, consagrados o presbíteros a los que llama “**violentos**” el Evangelio; aquellos que ejercen el paciente y firme autocontrol de sí mismos, con el uso de la abnegación y la práctica de las virtudes para ganarse la entrada en el Cielo.

El espíritu de la 3ª Bienaventuranza, que habla de *los mansos y humildes de corazón*, se refiere al hombre que adquiere la mansedumbre ante Dios y los hombres (cf. Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, pp. 108-112). La violencia o yugo del Evangelio, el autodominio paciente sobre uno mismo, con la ayuda de la gracia, no genera hombres duros, privados de cordialidad; al contrario, da como fruto personas bondadosas y pacientes, fuertes y humildes de corazón a ejemplo de Nuestro Señor.

Así, pues, tenemos que el dominio que el hombre ejerce sobre las cosas y la creación se llama técnica, progreso material. Mientras que el dominio de uno mismo es virtud, fruto de vivir las bienaventuranzas según el Evangelio.

Lograr el autodominio

Por experiencia sabemos que se necesita mucha paciencia y ser constantes, porque lograr el dominio sobre nuestras pasiones y emociones fuertes para que no se desmadren; dominar los instintos e imaginaciones, en este mundo enfermo de sexualización que nos toca vivir, es tarea de todos los días. Pero es muy importante para servir de testimonio en la perfecta castidad por el reino de



los cielos, guardando con cuidado nuestro celibato sacerdotal.

Para ir más seguro y lograr el autocontrol de sí mismo, hay que detectar cuál es **la pasión o vicio dominante** que más guerra me da: conocerme bien. Ya los padres del desierto invitaban a sus pupilos a conocerse y a que señalaran bien su defecto o pasión dominante para combatirlo. Todos tenemos un vicio o una pasión dominante; se detecta en aquella parte de nuestra personalidad más problemática y que nos empuja hacia la sensualidad o al orgullo. Mientras no combatamos con decisión ese defecto dominante, el que más nos hace caer, los otros defectos serán cuestión secundaria. Algunos maestros de vida espiritual lo señalan:

“Si alguno se ve particularmente dominado por algún vicio, debe armarse contra este enemigo. Porque si no superamos a ese especialmente, no alcanzaremos ningún fruto de la victoria que hayamos alcanzado sobre los demás” (San Juan Clímaco, *Scala paradissi*).

El mismo autor de la “*Scala paradissi*”, señala a propósito de uno de los vicios más terribles que hacen presa del hombre, la lujuria: “Los lujuriosos sienten perpetuo apetito de gozos corporales. Así me lo confió un hombre, el cual había experimentado tanto la sensación de amor por los cuerpos como ese espíritu impúdico que se instala de manera manifiesta en el corazón haciéndole padecer dolor y tormento. También logra que el hombre no tema a Dios, que desprecie la evocación de los tormentos eternos y que aborrezca la oración, privándole así del uso de la razón por la fuerza de la concupiscencia. Y si Dios no disminuyera la fuerza y abreviara los días de este demonio, no lograrán escapar de él los humanos” (Cf. San Juan Clímaco, *Scala paradissi*, XV escalón, de La Castidad).

Y por su parte, San Alfonso de Ligorio dice: “Sobre todo debemos examinar cuál es nuestra pasión dominante. Quien a ésta vence, todo lo ha vencido, y quien se deja vencer de ella está perdido... Algunos [...] se abstienen de ciertos defectos de menor cuantía y se dejan vencer de la pasión dominante. Con todo,

si no sacrifican completamente ésta, jamás llegarán al puerto de salvación” (Cf. San Alfonso, Sermón 41).

Tomando el sabio consejo del Clímaco y en base a una sana psicología, hay que elegir bien **algunos medios para combatir ese vicio persistente**, p.ej.:

- Ser dueño de mis sentidos, de mis ojos y de lo que veo: ¡lo que no me conviene ver! No puedo permitírmelo todo, ni por ser sacerdote ni por creerme hombre muy maduro.
- El pescado podrido hace daño a todos: la pornografía es podredumbre para el alma (“para mayores de 18 años”: ¡Falso!). Esclaviza. Un alimento, un pescado podrido te hace daño a los 28, a los 40 ó 70 años; no hay edad. Así el porno, que fomenta la lujuria y el vicio, es una podredumbre para el alma y no conoce ni respeta edad ni estado.
- Guarda tu corazón y manos consagradas para Cristo y su Reino, para el bien eterno de las almas que se nos confían.
- Los tesoros que Cristo y la Iglesia nos mandan resguardar son de un valor incalculable: la Eucaristía, el Evangelio, la salvación de las almas, como para que los exponamos con la irresponsabilidad y nuestras malas acciones.
- “Quien vence las pasiones, hiere a los demonios; fingiendo estar sujeto todavía a las pasiones, engaña a sus enemigos y no es más combatido por ellos” (San Juan Clímaco).

El control de nosotros mismos o autodominio está plenamente justificado y entendido, porque se trata de ganar su Amor y su Reino: la perla preciosa del Evangelio que justifica todo cuanto tenga que vender (renuncia, autodominio) para comprarla.



Celso Júlio da Silva, L.C.
Licenciado en teología
patristica

La vida interior y el discernimiento en el “*Audi, filia*” de San Juan de Ávila

INTRODUCCIÓN

Un corazón de oro y un espíritu sabio en una personalidad modesta y sencilla. Así condensamos la persona y la santidad de este gran sacerdote español, maestro espiritual y Doctor de la Iglesia, San Juan de Ávila.

Contemporáneo de San Juan de Dios, a quien convirtió, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Borja, Santo Tomás de Villanueva, San Pedro de



Alcántara, San Juan de Ribera, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús (de esta última revisó también algunos escritos), el Maestro Ávila fue un faro no solo para la Iglesia renacida de Trento, sino hoy lo es para el clero secular español.

Este trabajo es una profundización en teología espiritual a la luz del “*Audi, filia*” del Maestro Ávila en dos aspectos específicos: la *vida interior* y el *discernimiento*. El título de la obra escogida evoca las palabras del salmo 44: «Oye, hija». Se tratan de consejos espirituales que el santo dio a Sancha Carrillo, una dirigida espiritual suya en aquel lejano siglo XVI. Sin embargo, la obra también es considerada una elocuente exhortación espiritual con el fin de abrir los oídos internos del alma para dejarse conducir por el Espíritu Santo a la luz de la Sagrada Escritura, tomando el armazón y la inspiración del Salmo 44: «Oye, hija, y ve, e inclina tu oreja, y olvida tu pueblo, y la casa de tu padre, y codiciará el Rey tu hermosura»¹. Además, nuestras consideraciones se basan en el estudio de un experto en San Juan de Ávila, Juan Esquerda Bifet.

¹Cf. R. GARCÍA MATEO, *El sacerdocio pastoral según San Juan de Ávila: El discernimiento*, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, monografías núm. 43; *La espiritualidad del sacerdote diocesano y San Juan de Ávila*, Centro Español de Estudios Históricos-Eclesiásticos. Seminario permanente interdisciplinar San Juan de Ávila. Iglesia Nacional Española, Roma 2019, 104-105: «El escrito más completo y más importante del Maestro Ávila, se caracteriza -a mi modo de ver- por orientar a encontrar pautas para discernir cómo alcanzar la perfección del amor según el seguimiento de Cristo, pero no tanto de modo doctrinal, sino sobre todo siguiendo un proceso experiencial de oír la palabra de Dios, de acogerla, examinarla, contemplarla, dejarse impactar por ella, dando respuestas comprometedoras. [...] Estos versículos jalonan toda la arquitectura del libro, Ávila proyecta un programa y un quehacer para llegar a la firme convicción de que el Dios de Jesucristo es efectivamente amor y, como tal, quiere ser amado, en lo posible como él mismo ama, de manera desinteresada, o sea, no por las ventajas o consuelos que su amor puede dar, sino por él mismo».



Por tanto, lo que aquí diremos no pretende agotar la grandeza del Maestro Ávila, sino simplemente presentar las pautas espirituales centrales y los consejos perennes en el ámbito de la vida espiritual que nunca pasan de moda, que son siempre válidos y eficaces para la aplicación y el ejercicio del camino de santidad. Recuperar la grandeza de este Doctor de la Iglesia es una invitación sincera a fijar los ojos en Cristo (cf. *Heb 12,2*), Sacerdote y Maestro, viendo en su enseñanza la brújula para el viaje en este mundo, dando pasos firmes en la fe (cf. *1Pe 5,9*).

Habiendo desarrollado modestamente el corazón de nuestro argumento en el cuarto capítulo, tomaremos precedentemente en el tercer capítulo algunas breves consideraciones de Benedicto XVI, quien en 2012 proclamó a San Juan de Ávila, juntamente con Santa Hildegarda de Bingen, Doctor de la Iglesia. Con esto percibimos que los santos, en definitiva, maestros de la vida interior y el discernimiento como el Maestro Ávila, son aquellos que con su testimonio y su enseñanza predicán y fundamentan su espiritualidad en Cristo. De lo contrario, el que no va por esa senda es un charlatán y embustero, ya que nadie debe poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo (cf. *1Cor 3,11*).

Siendo así, este ensayo tiene un orden lógico y articulado en cinco partes: 1. Una introducción. 2. Una presentación de la vida y la espiritualidad del santo como aportación a la espiritualidad eclesial de su tiempo con ecos en la actualidad. 3. Las consideraciones de Benedicto XVI sobre el Maestro Ávila, al promulgarlo Doctor de la Iglesia. 4. Una aproximación más detallada al "*Audi, filia*", considerando la vida interior y el discernimiento como tales. 5. Conclusión. La articulación esquemática de este trabajo se radica sustancialmente en el hecho de que San Juan de Ávila no es grandioso solo por su testimonio de vida o por sus insignes escritos, sino por su docilidad y humildad al Espíritu Santo, fundamento para la vida interior y el discernimiento.

Dicho esto, es oportuno considerar que desde aquel 10 de mayo de 1569 cuando nuestro Doctor expiró en su humilde casa de Montilla, los ecos de su santidad se difundieron ampliamente. Su enseñanza es un baúl de tesoros para quienes anhelan progresar en la vida espiritual dentro de un mundo que nos hipnotiza con la cultura de lo provisional, lo efímero y lo superfluo.

Además, de la mano del Maestro Ávila, reconocemos que las grandes batallas que se traban en esta vida son las espirituales, batallas cuyo único escenario es el corazón humano, allí donde se traba la lucha de la santidad y de los discernimientos más profundos de cualquier persona. Solo con el don del Espíritu Santo esta lucha podrá ser no solo vencida, sino amada.

II. VIDA Y ESPIRITUALIDAD DE SAN JUAN DE ÁVILA, DOCTOR DE LA IGLESIA

A. Rasgos esenciales de su vida y santidad

El Maestro Ávila fue una pieza clave para el renacer de la vida de la Iglesia en el siglo XVI, sobre todo en el Concilio de Trento, en el que no participó debido a su precario estado de salud. Envió empero dos

²Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila, Ciudad Nueva*, Madrid 2006, 84-85: «El ambiente histórico en que se mueve el Maestro Ávila tiene aires de reforma espiritual. Es época de renovación en las órdenes religiosas (carmelitas, franciscanos...) y en el mismo clero secular. El Maestro resumió sus deseos y proyectos de reforma en los *Memoriales al Concilio de Trento* (sobre la reforma del estado eclesiástico, las causas y remedios de las herejías), y en las *Advertencias al Concilio de Toledo* (para aplicar el Concilio Tridentino)».



memoriales al Concilio con su parecer acerca de la formación del clero y la vida espiritual de la Iglesia².

Sacerdote diocesano y gran predicador, conoció los púlpitos de varias iglesias y catedrales del sur de España como Sevilla, Córdoba, Granada, Baeza, Écija, etc. Fue consultado por reyes, príncipes, cardenales, sacerdotes, laicos, gente de a pie, manifestando siempre dotes de gran guía de almas.

Teólogo y humanista reconocido, San Juan de Ávila con sus escritos y sus sermones hizo una gigantesca aportación a la espiritualidad de la Iglesia como deducimos en la expresión elocuente del Cardenal Astorga que, al haber leído el "*Audi, filia*", dijo que aquel libro había convertido más almas que letras tiene.

El hijo de Alonso de Ávila y Catalina Gijón, proveniente de una familia de posición elevada de Almodóvar del Campo, entonces diócesis de Toledo, conoció la soledad de la cárcel y la traición de sus más cercanos como también lo experimentó San Juan de la Cruz en la cárcel de Toledo, traicionado por sus mismos hermanos de la Orden. El Maestro Ávila fue preso en 1533 por la Inquisición de Sevilla por sospecha infundada de erasmismo y también fundamentalmente por defender a los pobres en sus sermones, cerrando -como lo acusaban- las puertas del cielo a los ricos³. Es en la cárcel de Sevilla que comienza a gestarse el "*Audi, filia*", dirigida a doña Sancha Carrillo⁴, cosa análoga que también sucedió a San Juan de la Cruz, quien engendró de su alma el Cántico Espiritual en la cárcel de Toledo.



El Maestro Ávila tuvo una cercana y paternal relación espiritual con Francisco de Borja, el cual entregó su vida a Dios en la Compañía de Jesús nueve años después de haber visto el putrefacto cadáver de Isabel, la hermosa esposa de Carlos V. El mismo Ignacio de Loyola había invitado a Juan de Ávila a entrar en la Compañía, pero éste no dio el paso porque afirmaba no valer para la Compañía debido a su débil salud.

De 1550 a 1554 su labor pastoral se concentra en Córdoba y en estos años su salud se debilita. Funda la Universidad de Baeza y, aunque nunca enseñó formalmente teología, su arrojo apostólico y su ciencia teológica fueron muy reconocidas y valoradas. Además, tenía como libros de cabecera los escritos de San Pablo, tanto que su celo apostólico arraigado con un matiz paulino lo hizo ser considerado el San Pablo del siglo XVI⁵.

La mayor parte de su misión se desarrollaba en el confesionario y el púlpito. Viajaba a pie, comía y

³Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila*, 82-83. «Su atención a los pobres era preferencial. *Se lamentaba de que tenga Cristo tan pocos servidores en negocio de pobres* (C 204). A sus discípulos los alentaba a organizar la caridad en todos sus campos y especialmente a *tener el corazón compasivo de pobres y manos largas para su remedio* (ibid.) [...] El Maestro Ávila ponía en práctica lo que recomendaba a los demás. Quien quiera encontrar a Cristo, *tiene que buscar al enfermo, al pobre y al olvidado del mundo* (S 5/1)».

⁴Cf. *Ibidem*, 89: «Entre sus dirigidas destaca doña Sancha Carrillo, a quien dedicó la primera redacción del *Audi, filia*, como pauta muy detallada y motivada de la vida de perfección. Allí se describe el proceso de vida espiritual con tonalidades de renuncia (ascética) y de unión con Dios (mística), como fidelidad a la acción del Espíritu Santo y escucha contemplativa y comprometida de la Palabra de Dios».

⁵Cf. *Ibidem*, 17: «Juan de Ávila fue un enamorado de Cristo al estilo de San Pablo. Ya en su época, alguien que tenía sobre él ciertos prejuicios, después de escuchar sus sermones, afirmó: *Vengo de escuchar a san Pablo interpretar a san Pablo* (V-LM I, 9)».



dormía muy mal. El trajín apostólico y las vicisitudes de sus feligreses lo consumieron poco a poco como una vela sobre el altar. En 1554 se fue a vivir a Montilla y allí se dedicó a revisar el "*Audi, filia*".

Agotado en sus fuerzas, dominado por la enfermedad, pero con un corazón grande que se había ensanchado toda la vida por el Señor, entregó su alma al cielo el 10 de mayo de 1569 en su casa en Montilla, exclamando mientras miraba al Ecce Homo colgado en la pared: ya no tengo pena de este negocio. En 1894 el Papa León XIII lo beatificó. En 1946 el Papa Pío XII lo declaró Patrono del Clero Secular español. En 1970 San Pablo VI lo canonizó, y en 2012 Benedicto XVI lo proclamó Doctor de la Iglesia⁶.

B. Su específica aportación a la espiritualidad eclesial

Dicho esto acerca de su persona y sus obras, nos preguntamos: ¿cuál era el punto centripeto espiritual en torno al cual giraba la espiritualidad del Maestro como la tierra gira alrededor del sol y se alimenta de su luz y de su calor? He aquí la respuesta central hallada en su obra, raíz de su vida interior y discernimiento:

Porque así, como un hombre, por buenos manjares que coma, si no tiene reposo de sueño tendrá flaqueza, y aun corre el riesgo de perder el juicio, así acaecerá a quien bien obra y no ora. Porque aquello es la oración para el ánima, que el sueño para el cuerpo. No hay hacienda, por gruesa que sea, que no se acabe, si gastan y no ganan; ni buenas obras que duren sin oración, porque en ella se alcanza lumbre y espíritu con que se recobra lo que con las ocupaciones, aunque buenas, se disminuye del fervor de la caridad e interior devoción⁷.

Respirando el aire de la oración es donde San Juan de Ávila conformaba su vida a la de Cristo Crucificado, fijando la mirada de su alma en Él y hallando conformidad de sus sufrimientos a los de

Cristo de manera casi connatural. En el Crucificado descubría el motivo para progresar en la vida espiritual, es decir, siendo humilde y aprendiendo de Cristo humilde. Así escribe:

Esta carne humillada (de Cristo) es remedio contra el viento de nuestra soberbia tan loca, que no puede ser curada sino con esta gran humildad; pues no es razón que se ensalce el gusano viendo abatido al Rey de la Majestad. Y no se olvide que el hisopo es caliente, porque Cristo, por el fuego del amor que en sus entrañas ardía, se quiso abajar para nos purgar; dándonos a entender que si el que es alto se abaja, ¿Cuánta razón es que el que tiene tanto por qué se abajar no se ensalce? Y si Dios es humilde, que el hombre lo debe ser⁸.

El cauce profundo de la vida espiritual vivida por el santo está en la oración que contempla a Cristo Crucificado que hermosea la vida interior de cada cristiano, invitándole a la humildad sincera, la única clave que puede descentralizar al hombre de su mirada egoísta hacia sí mismo y así saber discernir los movimientos del Espíritu de Dios desde la mirada de Cristo.



⁶Cf. N. GONZÁLEZ – J.L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Juan de Ávila, Apóstol de Andalucía*, BAC, Madrid 1991.

⁷SAN JUAN DE ÁVILA, *Audi, filia*, en *Obras completas I*, Nueva edición crítica, BAC, Madrid, 2000, 688, n. 8. N.B.: con respecto a las citas del *Audi, filia*, editadas por la BAC, aclaramos al lector que en la misma edición hay dos versiones del *Audi, filia*, una de 1556 y otra de 1574. La versión de 1556 contiene página y número, y la versión de 1574 contiene solamente número. Esta aclaración es necesaria, puesto que, a lo largo de este ensayo, unas veces aparece la cita del *Audi, filia* con solo el número, y otras veces la página y el número como en esta primera cita.

⁸SAN JUAN DE ÁVILA, *Audi, filia*, 768, n. 4



Esto puede parecer algo sencillo en la actualidad, pero no lo es. Atreverse a recordar estos principios basilares de la vida espiritual en nuestro mundo actual podría incluso correr el peligro de ser tachados de anticuados, de fugitivos de la innovación y de los nuevos tiempos que corren. En realidad, sabiendo que siempre el que toma la dirección opuesta será considerado por varios como uno que se escapa⁹, los santos siempre son los que toman la locura de lo opuesto y eso lo hizo San Juan de Ávila. Para ser uno con Cristo sabía que debía abrazar el escándalo de la cruz. Así escribió:

El alma que conoce y ama al Crucificado, no solo no busca ser regalada, mas huye de ello y busca con ansias de amor estar siempre colgada en dolores y espinas por no verse de otro traje vestida de Aquel a quien ama [...] Confúndase mucho y no ose mirar a su Señor cuando, mirándose a sí, se halle en consuelo, y a su Señor tan sin él, que no tiene adonde reclinar su cabeza; y pídale con grande instancia que le ponga a él donde Él está, pues desea ser uno con Él¹⁰.



Desde estas consideraciones vemos que la espiritualidad de nuestro Doctor es esencialmente cristocéntrica. En torno a Cristo giraron su vida, su sacerdocio, su acción apostólica, sus consejos espirituales y todas sus obras. Por ello, entra en el río de santos y santas que han alimentado la vida de la Iglesia a lo largo de los siglos. Además nuestro santo comprendió –como otros santos– que no basta predicar a Cristo, hay que vivirlo, sentirlo, sufrirlo, amarlo, abrazarlo con todo lo que conlleva, pues no se puede adquirir la ciencia de la Cruz más que sufriendo verdaderamente el peso de la Cruz¹¹. Así lo reconoce Esquerda Bifet: Si Cristo Esposo llegó a morir por puro amor (AF 78), como algo que excede a todo el amor de las madres (AF 80), la esposa (alma fiel) es invitada a compartir la misma suerte. Por los méritos de Cristo crucificado y por su carne medicinal, hemos sido redimidos. La cruz es el árbol de la vida que nos hace partícipes de la misma vida de Cristo (S45)¹².

Si por un lado la vida interior y el discernimiento son dos grandes temas de la organicidad de la espiritualidad de la Iglesia, por otro no se puede olvidar que nacen dentro del dinamismo de la vivencia de las virtudes teologales gracias al vínculo con Cristo por el bautismo. El hombre interior se va conformando a medida en que se va empapando de virtud¹³, que le confiere sabiduría, prudencia y fortaleza ante las adversidades que acechan el espíritu. Hay una correlación entre las virtudes teologales que son dones del Espíritu infundidos por el bautismo y las virtudes cardinales que necesitan luz del Espíritu, pero también la disposición humana.

En este sentido, el Aquinate sostiene que la fe favorece el intelecto para ejercitar la prudencia y la justicia. La esperanza ordena la voluntad a ejercer la

⁹Cf. T.S. ELIOT, Reunión de familia, II, sc. 2.

¹⁰ SAN JUAN DE ÁVILA, *Sacerdote y Maestro del espíritu, Pensamientos y sentencias propias para encender las almas en el amor de Dios*, EDIBESA, Madrid 2009, 194.

¹¹ Cf. E.T. GIL DE MURO, *Ahora que son las doce. Así era Edith Stein, Monte Carmelo*, Burgos 2004, 250.

¹² J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila*, 48.

¹³ SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 3: «Virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus et boni operativus».

¹⁴Cf. *Ibidem*, I-II, q. 62, a. 3.



fortaleza y la templanza. La caridad a su vez es la única que tiene como fin unirnos a Dios¹⁴. Fomentando la oración y los sacramentos el hombre crece en su vida interior y es capaz de un serio discernimiento en el Espíritu Santo.

La fe nunca exige certezas, sino que adhiriéndonos a ella hace que comprendamos con el intelecto la Verdad, nos empeñemos con la voluntad a realizar el Bien, y anhelemos con el corazón la Belleza. Cristo es la Verdad, la Bondad y la Belleza que se ha revelado al mundo y a cada hombre. Por tanto, la fe es luz; no una luz que disipa nuestras tinieblas, sino que sirve para iluminar nuestros pasos¹⁵. La esperanza tiene dos motivos, Dios que es su objeto formal y también su causa eficiente. Dios, siendo objeto del alma es un Bien futuro posible y arduo que hace que la esperanza no sea pasiva, sino activa, con actos concretos¹⁶. Siendo así, en el orden de la perfección la caridad precede la esperanza, pero en el orden cronológico la esperanza precede la caridad.

La caridad es la virtud que no terminará jamás (cf. 1Cor 13,8-13). La caridad es amistad, pero siempre añade algo a la amistad como especificación del

amigo. Porque aquí se trata de la amistad con Dios, lo más precioso y querido entre todos¹⁷. Deseo sumo de todo seguidor de Cristo es participar de su vida para volvernos como Él¹⁸. En esto radica el fin de cualquier vida interior y discernimiento en la vida de la Iglesia y esto lo entendió San Juan de Ávila, como lo sintetiza Esquerda Bifet:

El que ama a Dios de verdad, da a Dios todo lo que tiene y se da a sí mismo. Si el hombre vale no por lo que hace, sino por lo que es, entonces las obras valen según el peso del amor. Porque Dios no mira tanto a las cosas que le damos, sino a la voluntad y amor con que se dan (S 8, 127s). Por eso espera de nosotros un amor arraigado, más allá del deseo de salvarnos Dios nos pide el amor de amistad, nuestro primer amor, pero pide que se lo demos del todo (S 64). Para unirse a Dios basta con amarlo de verdad, tal como Él quiere que lo amemos¹⁹.

La caridad no se obtiene por fuerzas naturales, sino solo por la infusión del Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo, del cual nosotros participamos por el Bautismo. Vale recordar que la caridad posee sus grados que también son clarividentes en la enseñanza de San Juan de Ávila²⁰. El primero es el incipiente que está alejándose del pecado. El segundo es el que se ejercita en la virtud. El tercero es el que se ha unido totalmente a Dios. Esto, en otras palabras, se trata del encaje con las clásicas vías de la espiritualidad cristiana: *vía purgativa*, *vía iluminativa* y *vía unitiva*.

La vivencia de estas implicaciones de la vida espiritual exige una lucha, lo que ya los Padres de la Iglesia llamaban *Militia Christi*. La vida interior y el discernimiento siempre necesitan vigilancia, atención

¹⁵ Cf. FRANCISCO, *Encíclica Lumen fidei* (29 de junio de 2013), n. 57.

¹⁶ Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, III *Sent*, d. 26, q. 2, a. 1, ad tertium.

¹⁷ Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, III *Sent*, d. 27, q. 2, a. 1, ad septimum.

¹⁸ Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 2.

¹⁹ J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila*, 26-27.

²⁰ Cf. *Ibidem*, 70: «Los grados de santidad corresponden a los grados de caridad. Y aunque se puede hablar de *amor de principiantes*, *amor de aprovechantes* y *amor de perfectos* (I Juan, 7), habrá que tener en cuenta que *la caridad perfecta* consiste en no anteponer nada al Señor. Se busca la unión con Dios por amor (P 3)».



espiritual. En este sentido, es hermosa la imagen que usan los orientales al sostener que tenemos que poner un portero que custodie la puerta de nuestra alma contra las insidias del demonio²¹. En varias ocasiones también San Juan de Ávila reconocerá esta idea en sus escritos. La soberbia es la raíz de todos los pecados capitales, mortales y veniales. Conduce el alma a su ruina, ya que el soberbio deja de confiar en Dios, quiere explicaciones razonables de todo y se vuelve impaciente. Su alma envejece y su espíritu petrifica²².

A raíz de esto se observa que el hombre que no es capaz de centrarse en Dios y discernir con serenidad suele ser impaciente, manifestando algo más profundo, una soberbia que limita la acción de la gracia. Traigo a colación la comprensión maravillosa de Romano Guardini al respecto. Dice: El hombre peca porque no tiene paciencia, porque el pecado es, a la vez, debilidad y violencia. En cambio, Dios es perfección y fuerza. Por eso puede ser clemente. El ve que el mal se está haciendo, lo juzga y se queda perfectamente tranquilo. Dios es capaz de ver en una obra mala una chispa de bien y la tiene en cuenta. La bondad de Dios es su paciencia²³.

Delante de la paciencia infinita de Dios que espera para perdonarnos y seguir creciendo en la santidad, podemos también subrayar que ciertamente, unido a toda la Tradición de la Iglesia, el Maestro Ávila también asimiló que cada alma debe emprender libre y gustosamente la batalla de la santidad. Por eso si por



un lado reconocía que el Espíritu Santo actúa dentro de nosotros y nos ayuda a discernir correctamente, por otro ese mismo Espíritu nunca nos dirige de nuestra responsabilidad de elegir la vía justa a la que el Señor nos llama. Esto no solo lo han captado los santos, sino también algunos humanistas como Pico della Mirandola que sabiamente escribió al respecto:

Te he colocado en medio del mundo para que eligieses lo mejor que hay en él. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que por ti mismo, como libre y soberano artista, te plasmases y te esculpases en la forma que escojas. Podrás degenerarte en las cosas inferiores que son los brutos; podrás, según tu voluntad, regenerarte en las cosas superiores que son divinas²⁴.

²¹ SAN ATANASIO, *Vida de Antonio*, 43, 1-3: «Cualquier imagen que aparezca, quien la vea no se inquiete, sino más bien la interrogue con seguridad diciendo primero "¿Quién eres y de dónde vienes?" [...] Si se trata de una potencia diabólica, de inmediato se debilitará, al ver un ánimo seguro y vigoroso. La pregunta: "¿Quién eres y de dónde vienes?" es un signo de un ánimo no turbado».

²² Cf. A. TORRES, *Los caminos de Dios*, EDICA, Madrid 1977, 450-453.

²³ R. GUARDINI, *El Espíritu del Dios Viviente*, San Pablo, Madrid 19996, 69.

²⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid 1984, 2ª parte.

²⁵ Cf. R. GARCÍA MATEO, *El sacerdocio pastoral según San Juan de Ávila: El discernimiento*, 118: «Por tanto, puesto que Cristo es el espejo en que el cristiano se debe mirar, hay que considerar en primer lugar, en qué modo se le ha de mirar, cómo se le ha de contemplar en la oración. [...] Además, a través de la oración se pueden descubrir perspectivas nuevas que el entendimiento solo no ve, alcanzando una ulterior comprensión de las cosas. "Y si no saben lo que han de hacer, con la oración halla lumbre, porque con esta confianza dijo el rey Josafat: *Cuando no sabemos lo que hemos de hacer, este remedio tenemos, que es alzar los ojos a ti* (2Cro 20,12) [...]. San Agustín dijo, como quien lo habría probado: "mejor se sueltan las dudas con la oración que con cualquier otro estudio". Y por no cansar, y porque no sería posible deciros particularmente los frutos de la oración, no os digo más, sino lo que la suma Verdad dijo que el *Padre celestial dará espíritu bueno a los que se lo piden* (Lc 11,13); con el cual vienen todos los bienes" (Ibíd.)».



A la luz de cuanto dicho nos preguntamos: ¿cuáles son las aportaciones de la doctrina del Maestro Ávila dentro del grande patrimonio espiritual de la Iglesia?

1) Una vida entregada a la oración y al apostolado con los ojos fijos en Cristo Crucificado de quien extraía las fuerzas para cumplir la misión de predicar, salvar las almas y guiarlas en un serio discernimiento²⁵. 2) Conocedor del corazón humano que es el campo de batalla de la santidad y de los grandes discernimientos en la vida. 3) Cristocentrismo reflejado en cartas y sermones, para crecer en las virtudes teologales y con constante respaldo en la Sagrada Escritura, tanto que le llamaban “*el Arca de la Sagrada Escritura*”, la que citaba de memoria y en latín a menudo. Anclado en los Padres de la Iglesia y la viva tradición de la Iglesia. 4) Ideas clave para crecer en la vida interior y el discernimiento son para el Maestro Ávila: rechazo sincero del pecado; humildad con un realismo antropológico profundo; centralidad de Cristo en la dimensión contemplativa y evangelizadora. Recojo lo que Esquerda Bifet condensa con precisión sobre su valoración del Maestro Ávila como síntesis de este apartado:

Era un enamorado de la *hermosura* de Cristo, que equivale a la *novedad* de su misterio de Dios y hombre. El amor a Cristo, además de transformación en Él, exige imitación y sirve de *espejo* donde debe mirarse cada fiel para copiar la hermosura del Señor (cf. AF 69). Meditando en su dolor y afrentas, el cristiano aprende a profundizar en la hermosura de Cristo. La divinidad de Cristo se descubre por la fe al contemplar su humanidad, que es expresión de un amor sumo. Por esto, todo creyente es invitado al *conocimiento de Jesucristo nuestro Señor, especialmente pensando cómo padeció y murió por nosotros* (AF 68)²⁶.

Además, no solamente los matices de espiritualidad nacen de su corazón contemplativo y evangelizador, sino que su competencia en el tema del discernimiento no lo aprendió en los libros o lo enseñó desde una

cátedra, sino que su misma vida fue un discernimiento en varios momentos como nos esclarece Esquerda Bifet:

La vida de Juan de Ávila se desarrolla en una actitud constante de discernimiento y de fidelidad al Espíritu Santo. Tuvo que discernir sobre sus estudios iniciados en Salamanca, sobre su vocación cuando volvió a su ciudad natal, sobre continuar los estudios en Alcalá, sobre cómo emplear los bienes heredados de sus padres, sobre su oferta para ir a misionar en las Indias, sobre el estilo de su vida sacerdotal a imitación de los apóstoles... Esta actitud de discernimiento y fidelidad aflora en sus sermones y en su epistolario, especialmente con vistas a ayudar a sus oyentes y dirigidos a discernir sobre la vocación²⁷.

III. LAS CONSIDERACIONES DE BENEDICTO XVI SOBRE SAN JUAN DE ÁVILA

A. Cultura y santidad al servicio de las almas y de la Iglesia

Cuando se proclama un Doctor de la Iglesia se averigua en esencia si su doctrina es de calidad eminente, además de ortodoxa, profunda, de una sintética madurez espiritual, con un influjo positivo



²⁶ J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila*, 19.

²⁷ *Ibidem*, 30.



y grande emanado de la Sagrada Escritura, de la Tradición y del Magisterio. En San Juan de Ávila cultura y santidad se aunaron enormemente a tal punto que siempre que predicaba o aconsejaba se dejaba iluminar por la pureza de la Palabra de Dios y luego ponía su cultura y su ciencia al servicio del mensaje de Cristo.

Además, esa familiaridad de San Juan de Ávila con la Sagrada Escritura era el respaldo no solo para discernir bajo la luz del verdadero Espíritu, sino también una cierta reacción a la nefasta lectura y tratamiento luterano a la "Sola Scriptura", ese veneno que se estaba esparciendo por Europa. Para el Maestro Ávila la mejor manera de luchar contra este mal era encarnando e integrando con su ejemplo la fe y la razón con relación a su afinidad a la Palabra de Dios²⁸.

En otras palabras, el Maestro Ávila fue un eximio predicador y Padre espiritual porque tenía una sólida base humanística, filosófica y teológica y eso lo



inculcaba en el clero y en los obispos de su época para que la Iglesia pudiera renovarse desde dentro y no solamente desde el ámbito del pueblo de Dios²⁹.

En este sentido Benedicto XVI, al proclamarlo Doctor de la Iglesia, subrayó esto que estamos diciendo de modo magistral cuando en la Carta Apostólica de su promulgación sintetizaba agudamente todo ello con estas palabras:

El Maestro Ávila no ejerció como profesor en las Universidades, aunque sí fue organizador y primer Rector de la Universidad de Baeza. No explicó teología en una cátedra, pero sí dio lecciones de Sagrada Escritura a seglares, religiosos y clérigos. No elaboró nunca una síntesis sistemática de su enseñanza teológica, pero su teología es orante y sapiencial [...]. Como verdadero humanista y buen conocedor de la realidad, la suya es también una teología cercana a la vida, que responde a las cuestiones planteadas en el momento y lo hace de modo didáctico y comprensible. La enseñanza de Juan de Ávila destaca por su excelencia y precisión y por su extensión y profundidad, fruto de un estudio metódico, de contemplación y por medio de una profunda experiencia de las realidades sobrenaturales [...]. Es muy de notar su profundo conocimiento de la Biblia, que él deseaba ver en manos de todos, por lo que no dudó en explicarla tanto en su predicación cotidiana como ofreciendo lecciones sobre determinados Libros Sagrados [...]. Del

²⁸ Cf. R. GARCÍA MATEO, *El sacerdocio pastoral según San Juan de Ávila: El discernimiento*, 108: «Esa fue la problemática, agudizada por la protesta luterana, que al reconocer como fuente de revelación únicamente la Escritura, sin referencia a la Tradición y al Magisterio, la convirtió, prácticamente en un libro que se puede interpretar individualmente, aunque se añade: con la ayuda del Espíritu Santo. Pero la asistencia del Espíritu Santo, ¿quién la determina? ¿Cómo discernir lo que el creyente ha leído de aquello que le ha comunicado el Espíritu divino si no hay ninguna instancia que lo garantice? Así se resalta la aporía de un discernimiento subjetivista a la que conduce el principio protestante de la "Sola Scriptura", una de cuyas consecuencias ha sido y continúa siendo las innumerables fragmentaciones confesionales que han surgido del luteranismo. Ante tal situación el Maestro Ávila es muy claro: "a sola la Iglesia Católica es dado este privilegio, que interprete y entienda la Divina Escritura, por morar en ella el mismo Espíritu Santo que en la Escritura habló" (cap. 86) [...] "Y esta es -continúa Ávila- la Iglesia de la cual dice san Pablo que es columna y firmamento de la verdad (1Tim 3,15)" (*ibid.*). De esta manera se resalta cómo el ámbito eclesial es el espacio en que se debe realizar el discernimiento espiritual y pastoral, si se quiere que tenga garantías de verdad para la fe cristiana».

²⁹ Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila*, 85.



Antiguo Testamento cita sobre todo los Salmos, Isaías y el Cantar de los Cantares. Del Nuevo, el apóstol Juan y San Pablo que es, sin duda, el más recurrido. "Copia fiel de San Pablo", lo llamó el Papa Pablo VI en la bula de su canonización³⁰.

Toda la sabiduría humanística y teologal de San Juan de Ávila estaba radicada en Cristo Crucificado y siempre direccionada a servir a los hombres. En él se cumplía lo que San Isidoro de Sevilla decía de la enseñanza en sus *Etimologías*, la consideraba como caridad cristiana, pues el conocimiento que no es para los demás se vuelve tristeza, como afirma San Agustín³¹. Conocer implica un acto de amor y este amor en Cristo se vuelve un don, un amor centrífugo, jamás centrípeto. Además, ese conocimiento puesto al servicio de los demás es una obra de misericordia.

¿Cómo ha favorecido el encuentro de cultura y santidad en la persona de San Juan de Ávila al tema de la vida interior y el discernimiento? Contestamos: 1) Conocimiento científico profundo del corazón humano que lo llevó a guiar a las almas

con inteligencia y prudencia colaborando con el Espíritu Santo. 2) Ciencia aunada a la oración y a la humildad de una vida entregada a Dios y a las almas, encarnando el gran axioma que afirma «non coereri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est»³². 3) Funda como método del discernimiento el uso de la Sagrada Escritura como punto de referencia insigne para discernir los movimientos de los espíritus en el acompañamiento de un alma.

B. Maestro de almas y profundo pensador

Destaca enormemente en el Maestro Ávila la capacidad de conducir las almas a Jesucristo con sabiduría y prudencia. Consultado por Santa Teresa de Ávila, nuestro santo manifestó una gran sensatez de espíritu. Según el Papa Benedicto XVI el Maestro Ávila es un gran guía de almas y profundo pensador porque así afirmó *sine glosa*:

En sus enseñanzas el Maestro Juan de Ávila aludía constantemente al bautismo y a la redención para impulsar a la santidad, y explicaba que la vida espiritual cristiana, que es participación en la vida trinitaria, parte de la fe en Dios Amor, se basa en la bondad y misericordia divina expresada en los méritos de Cristo y está toda ella movida por el Espíritu; es decir, por el amor de Dios y a los hermanos [...] Al ser templos de la Trinidad, alienta en nosotros la misma vida de Dios y el corazón se va unificando, como proceso de unión con Dios y con los hermanos. El camino del corazón es camino de sencillez, de bondad, de amor, de actitud filial. Esta vida según el Espíritu es marcadamente eclesial, en el sentido de expresar el desposorio de

³⁰ BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica San Juan de Ávila, sacerdote diocesano, proclamado Doctor de la Iglesia Universal* (7 de octubre de 2012), n. 8.

³¹ BENEDICTO XVI, *Discurso para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza»* (17 de enero de 2008); visita cancelada el 15 de enero. «San Agustín, al establecer una correlación entre las Bienaventuranzas del Sermón de la montaña y los dones del Espíritu que se mencionan en Isaías 11, habló de una reciprocidad entre "scientia" y "tristitia": el simple saber –dice– produce tristeza. Y, en efecto, quien solo ve y percibe todo lo que sucede en el mundo acaba por entristecerse».

³² Esta es una célebre frase dedicada a San Ignacio de Loyola en una obra de casi mil páginas de la Compañía de Jesús titulada *Imago primi saeculi Societatis Iesu* para conmemorar su primer centenario en 1640.



Cristo con su Iglesia, tema central del *Audi, filia*³³.

Claro está que San Juan de Ávila no fue un teólogo especulativo, sino que su teología fue profundamente pastoral, plena de discernimiento a la luz de la realidad pastoral de sus fieles y de las personas que encontraba, uniendo la vida con ese contacto íntimo con Dios en la oración. Se concluye inevitablemente que su pensamiento teológico hondo y fructífero nace de un sereno contacto con Dios. Antes de hablar de Dios, se notaba que hablaba intensamente con Dios.

Dentro de esta consideración del Papa Emérito sobre nuestro santo podemos decir que las pautas esenciales para realizar un buen discernimiento espiritual siempre las encontraremos en las verdades basilares de la fe cristiana, contenidas en la Sagrada Escritura, en la perenne valoración teológica de los Padres de la Iglesia, y en el continuo acercamiento a la fuente de toda vida espiritual: la oración y los sacramentos. Todo padre espiritual que guía almas debe anclarse en estos criterios para establecer el método de acompañamiento de sus almas. Especifiquemos esto mejor en el siguiente punto dentro de este apartado.

C. Sus raíces: Sagrada Escritura, Padres de la Iglesia y Tradición

El empeño del Maestro Ávila en evangelizar sea desde el púlpito, sea desde el confesionario, sea desde la dirección espiritual epistolar, tenía sus raíces en la Sagrada Escritura, esa maravillosa carta enviada del cielo para nosotros³⁴. Afrontó la tarea de ayudar a muchas almas en su discernimiento no escudándose únicamente en los resortes psicológicos que pudiera ofrecer la psicología de su época como ciencia, que obviamente eran pocos, sino que tenía claras las líneas de acción ofrecidas por el depósito de la fe y su experiencia como guía de almas.

Subrayo esto porque hoy día el acompañamiento de muchas almas en el campo del discernimiento corre



el peligro de intoxicarse con psicologismos frescos, fáciles y baratos, que no pueden ser la respuesta total frente a un discernimiento profundo en la vida. Con todo respeto y aprecio a los que ejercitan la psicología, pero debemos reconocer que, dentro del tema que estamos presentando, la psicología es esclava (*ancilla*) del discernimiento espiritual, no dueña y señora (*domina*) de la vida espiritual de una persona. Ofrece datos objetivos que ayudan a distinguir y reconocer lo que somos y lo que pasa en nuestro interior, pero no determina nuestras decisiones a la luz de la oración y de la guía de un buen director espiritual.

El criterio según el Maestro Ávila debe ser, por tanto, la Palabra de Dios. El padre espiritual que haya entendido esto y lo aplique, como San Juan de Ávila, habrá captado que, en definitiva, guiar a las almas se trata «del arte de las artes»³⁵, como bien expresaba San Gregorio Magno en su *Regla Pastoral*. Sobre esto, podemos recordar lo afirmado por Benedicto XVI:

Caritas Christi urget nos (2Cor 5,14). El amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, es la clave de la experiencia personal y de la doctrina del Santo Maestro de Ávila, un “predicador evangélico”, anclado siempre en la Sagrada

³³ BENEDICTO XVI, *San Juan de Ávila*, n. 5.

³⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermón 66*.

³⁵ Cf. SAN GREGORIO MAGNO, *Regla Pastoral*, 5 (cortesía de Vida Sacerdotal.org): «No debe tenerse la pretensión de enseñar un arte sin antes haberlo aprendido con esmerado estudio. ¿Cuál será, pues, la temeridad de aquellos ignorantes que aspiran al magisterio pastoral, siendo el gobierno de las almas el arte de las artes?».



Escritura, apasionado por la verdad y referente cualificado para la “Nueva Evangelización”³⁶.

En este sentido, consideramos oportuno recalcar que el trabajo espiritual no es solo menester del dirigido o del Espíritu Santo, sino que es también gran responsabilidad de amor y de servicio de los sacerdotes que ejercen el *amoris officium*, es decir, el ministerio de la dirección espiritual. ¿Por qué tocar este aspecto aquí? Porque –como he dicho anteriormente– existe el peligro de reducir o confundir la guía de almas con el psicologismo que desprecia las raíces que tanto privilegia San Juan de Ávila: la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y la Tradición.

Por tanto, dejemos claro que: 1) El director espiritual debe ser un hombre pneumatológico, es decir, que escucha, lee e interpreta las situaciones desde el Espíritu Santo y desde las raíces ya mencionadas. 2) Principio y fundamento para el acompañamiento en el discernimiento es la fe, base de cualquier trabajo de vida espiritual, no es simplemente el sustrato humano con sus carencias y potencialidades afectivas, experienciales e intelectuales. 3) Es sumamente importante la reciprocidad en la escucha, es decir, comúnmente el director espiritual es el que menos habla, porque escucha mucho, tanto al dirigido como al Espíritu Santo por medio de las raíces que aquí hemos abordado.

Puestas estas premisas fundamentales, concluimos sin vacilar que un buen guía de almas como San Juan de Ávila, para guiar a las almas en su vida interior y discernimiento, necesita ser un hombre de sana psicología, de profunda, clara, segura y probada espiritualidad, prudente, sereno y humilde, que en lo poco que habla siempre sugiere con sencillez, acierto y exigencia. La finalidad de todo, en definitiva, es

que el alma descubra su vocación en este mundo y alcance la santidad como meta de este camino³⁷.

IV. UNA APROXIMACIÓN A SAN JUAN DE ÁVILA EN EL “AUDI, FILIA”

A. Los sentimientos espirituales en el proceso del discernimiento

Ciertamente los sentimientos tienen un papel importante en la vida espiritual, pero es solo la pequeña mecha inicial del fervor y del deseo de servir, agradar y amar a Dios, pues «no todo el que dice Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos» (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). El Maestro Ávila tiene muy clara una cosa en su obra “*Audi, filia*” y en su vida: el demonio se sirve de sentimientos espirituales para engañarnos en el trabajo espiritual y esto es un gran escollo para la vida interior y el discernimiento. Por ello él, como tantos otros autores de espiritualidad, insiste en la clave de la discreción de espíritus. Escuchemos lo que nos dice el jesuita, R. García Mateo:

Ávila percibe bien la complejidad que el discernimiento conlleva en algunos



³⁶ BENEDICTO XVI, *San Juan de Ávila*, n. 1.

³⁷ Cf. J. C. MATEOS, «San Juan de Ávila y el acompañamiento espiritual», *Ecclesia*, 10 de mayo de 2021 (<https://www.revistaecclesia.com/san-juan-de-avila-y-el-acompanamiento-espiritual/>): «Tenía una habilidad especial para “discernir” la vocación, y en el acompañamiento siempre orientaba a buscar la voluntad de Dios y a valorar en el acompañado la “consagración” como un tesoro, incluyendo también la vocación sacerdotal. Esta es la clave de todo su acompañamiento: ayudar a descubrir qué es lo que Dios quiere para cada uno, acompañando con docilidad a la persona a descubrir su vocación, desde una auténtica pedagogía de la santidad».



momentos y subraya: «Necesaria, pues, es en todo caso la lumbre del Espíritu Santo, que se llama “discreción de espíritus”; con la cual entrañable inspiración y alumbramiento juzga el hombre que este don tiene, sin error, cual es el espíritu de verdad o de mentira. Y si es cosa de tomo, débese de decir al prelado, y tener por acertada su determinación» (cap. 51). [...] Si a esto se suma que el tentador se puede disfrazar de ángel de luz, entonces la cuestión no es solo para el que ayuda a otros a discernir, sino también para quien tiene que hacerlo consigo mismo. [...] «Y cuando se viere –continúa Ávila– que no hay cosa de provecho, mas marañas y cosas sin necesidad, tenedlo por fruto del demonio, que anda por engañar o hacer perder tiempo [...]. Y entre las cosas que habéis de mirar que se obra en vuestra ánima, la principal sea si os dejan más humillada que antes [...]; y si os veis quedar más humilde y avergonzada de vuestras faltas, y con mayor reverencia y temblor de la infinita grandeza de Dios...; y sentís vuestro corazón tan sosegado, y más en el propio conocimiento, como antes que aquello estábades; alguna señal tiene de ser de Dios» [...]»³⁸.

Como en el desierto el demonio engaña incluso citando la Escritura, también en la vida espiritual de



cada cristiano engaña absolutizando los sentimientos frente a las exigencias del trabajo espiritual. Cuando un alma se deja arrastrar solo por sentimientos en la vida espiritual, una de las manifestaciones concretas de la falsedad de su avance es la falta de humildad. Escuchemos al Maestro Ávila:

Ensálzanos (el demonio) con pensamientos que nos inclinan a estimarnos en algo, haciéndonos caer en soberbia [...] sabe él muy bien cuánto desagrada la soberbia a Dios, y cómo ella sola basta a hacer inútil todo lo demás que el hombre tuviere, por bueno que parezca. Y trabaja tanto por sembrar esta mala semilla en el ánima, que muchas veces dice verdades, y da buenos consejos, y sentimientos devotos, solamente para inducir a soberbia, teniendo en muy poco lo que pierde en que uno haga algún bien, con que le pueda ganar todo entero, con el pecado de soberbia, y con otros que tras él vienen³⁹.

Como buen médico espiritual, San Juan de Ávila no solo detecta la enfermedad, sino que ofrece también la medicina para salir de las tinieblas en las que nos mete el demonio, haciéndonos flotar en burbujas de vanidad y de lindos sentimientos que catalogamos como espirituales, pero que al final no lo son, porque en vez de provocar paz y alegría, solo devanan intranquilidad y tristeza. Escribe el santo:

Es la desesperación y el caimiento del corazón tiro tan peligroso de nuestro enemigo, que cuando yo me acuerdo de los muchos daños que por ella han venido a conciencias de muchos, deseo hablar más en el remedio de aqueste mal, si por ventura resultare algún provecho [...] y tened por cierto, que como el camino de la perfecta virtud sea una muy reñida batalla, y con enemigos muy fuertes dentro de nos y fuera de nos, no puede llevar consigo quien comienza esta guerra cosa más

³⁸ R. GARCÍA MATEO, *El sacerdocio pastoral según San Juan de Ávila: El discernimiento*, 110-111.

³⁹ SAN JUAN DE ÁVILA, *Audi, filia*, 572.



perjudicial, que la pusilanimidad de corazón; pues quien esta tiene, de las sombras suele huir⁴⁰.

El demonio, usando los sentimientos de una persona, puede engañarla según lo que nos dice el Maestro Ávila. Sin embargo, la insistencia doctrinal del santo no recae tanto en lo que el mal puede provocar en nuestro progreso espiritual, sino en lo que es fundamental como arma contra el demonio y los sentimientos falsos del alma: la humildad. Porque es aquí donde los demonios tienen envidia de nosotros, porque ellos perdieron todas las vías posibles de arrepentirse, de abrazar el camino de la humildad, aun inmersos en su soberbia⁴¹.

Esta humildad sustancial, para no caer en falsos sentimientos en el progreso espiritual y luego en los profundos discernimientos en la vida, debe estar

vinculada a un conocimiento sincero de uno mismo casi como un requisito antropológico del cual no se puede prescindir y sobre el cual el alma huye de los sentimentalismos, para radicarse en la realidad de sí misma y de Dios que la mira con mayor objetividad que ella misma⁴². Ilustremos esta idea central con el Maestro:

¿Qué cosa más provechosa que la que pide San Agustín, cuando dice: «Señor, conózcate a Ti con amoroso conocimiento, y conózcame a mí?» ¿Y qué cosa tan a lo propio para conocerse un hombre a sí mismo, como verse por experiencia en tales trances, que toca con sus manos, como dicen, su propia flaqueza tan de verdad, que queda bien desengañado de su propia estima? Y por otra parte experimenta cuan verdadero es Dios en cumplir las promesas de su socorro en el tiempo de su necesidad, cuan fuerte en librar los suyos de tanta flaqueza, y en darles admirable fortaleza súbitamente; y cuan lleno es de misericordia, pues visita y apiada a los que tan extremadamente están fatigados⁴³.

Considerando todo esto en vista de un proficuo discernimiento de espíritus, el Maestro Ávila también sostiene que hay algo que ayuda al hombre a ubicarse en el designio de Dios, lejos de sentimientos que lo vuelven idealista, y es que a veces es saludable espiritualmente hablando que el alma pase por algunas tribulaciones para que así, entrando en razón, se dé cuenta de la soberbia que arrastra como

⁴⁰ *Ibidem*, 585.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, 597.

⁴² Cf. R. GARCÍA MATEO, *El sacerdocio pastoral según San Juan de Ávila: El discernimiento*, 113. «Para ahondar en el discernimiento de la mirada interior, el cap. 57 establece un orden: “que primero os miréis a vos, y después a Dios, y después a los prójimos. Miraos a vos porque os conozcáis y tengáis en poco; porque no hay peor engaño que ser engañado en sí mismo, teniéndose por otro de lo que es”. O sea, para un verdadero discernimiento hay que profundizar en el conocerse a sí mismo con sinceridad, quitándose las máscaras que ocultan la verdad de lo que en realidad se es; alejando asimismo la pretendida seguridad que da la autosuficiencia de las personas satisfechas, que se vanaglorian de lo importantes que son sus obras, olvidando “que de todo bien que tenemos no a nosotros, sino a Dios se dele la honra [...] Por la soberbia es un ánima semejable al demonio, el cual, como dice el Evangelio, no estuvo en la verdad (Jn 8,44), que es Dios; mas quiso estar en sí mismo, poniéndose a sí por arrimo y descanso. Por eso cayó; porque la criatura no puede estar en sí, sino en Dios. Mas por el humilde conocimiento de sí, es un ánima semejable a los buenos ángeles, que se arrimaron a Dios y se desasieron de sí, porque se veían ser caña quebrada; y túvolos Dios y confirmólos...” (*Ibid.*)».

⁴³ SAN JUAN DE ÁVILA, *Audi, filia*, 601.



cautivos del pecado original y, en definitiva, de sí mismo.

Además, San Juan de Ávila reconoce que no solo es saludable, sino muy efectivo, puesto que lo que se busca es la salud del alma y para eso se necesita pasar por la adversidad, por la prueba, por tomar la medicina amarga, aunque el Espíritu Santo quiera mezclar de cuando en cuando algo dulce, es decir, algún consuelo espiritual que anime al alma atribulada.

Y si os parece que quisiéades tener una vida muy santa y perfecta, y que toda ella diera gloria al Señor, sabed que hay personas tan soberbias y yertas [Yertas: erguidas, orgullosas, tiesas], que no se saben humillar sino a costa de tentaciones y de desconuelos, y aún de caídas; y son tan flojas, que no andan el camino de Dios con diligencia, sino a poder de muchas espoladas; y tienen un corazón tan duro, que han menester para quebrantarlo tener muchos males; y no saben tener discreción ni cautela, sino después de hacer muchas errado; en fin, tienen un corazón, que con pocos bienes se hincha y hace vano; y han menester muchos males para andar humillados para con Dios y los prójimos⁴⁴.

Por tanto, el conocimiento propio, realista, fundamentado en la humildad, en el ejercicio de la oración y los sacramentos, es lo que para San Juan de Ávila encauza una recta vida interior y un discernimiento seguros. Además, no desdeña el acompañamiento de un director espiritual que sea canal de la paciencia de Dios⁴⁵. El Maestro Ávila aconseja mucho la paciencia tanto del director como del dirigido, puesto que es la paciencia lo que más aturde al demonio. Solo la humildad y la paciencia pueden quebrar las cadenas del demonio, que suelen ser las que atan el alma para que no avance en los propósitos espirituales. Para esto aconseja pensar a menudo en la paciencia de Dios como el Viñador que espera el fruto de su amor y de su trabajo en el alma, y



que ya mencionamos precedentemente con Guardini. Ese Dios que detesta los espíritus acelerados, impacientes, soberbios, que toman el camino de la santidad como algo empresarial, metódico, rígido, expulsando de sus métodos y sus metas al Espíritu Santo⁴⁶. Delante de un Dios que es paciente y realista no se puede vivir en puros sentimientos espirituales, que ayudan, pero no determinan nuestro progreso espiritual.

En contraste con el sentimentalismo espiritual, que nos saca de la realidad y del camino de la verdadera santidad, descubrimos en la doctrina del Maestro Ávila que la paciencia de Dios siempre sale al encuentro del hombre porque Él sabe más que nadie que la vida interior y el discernimiento muchas veces asustan al demonio, quien hace de todo para que demos pasos inadecuados en este proceso. Por tanto, el santo más que enfatizar que allí está el demonio sirviéndose de nuestra flaqueza humana, de nuestros sentimientos para hacernos caer, trata de anclarnos en la paciencia de Dios, que es, en definitiva, su bondad, la bondad de un buen Viñador que espera y que su espera es la concreción de su amor.

Quizás habiendo considerado esta doctrina de San Juan de Ávila sobre el buen uso de los sentimientos en el proceso de una vida interior y del discernimiento, merece la pena confrontar admirados y cuestionar sabiamente

⁴⁴ SAN JUAN DE ÁVILA, Audi, filia, 589.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 596-597.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, 595.



lo que sea esa paciencia infinita de Dios, que nunca son sentimentalismos hacia nosotros sino concreción de su amor, y cómo podemos corresponder de algún modo a su amor que se traduce en su paciencia, en su espera, en ese tiempo a veces malgastado por nosotros en el que Él no desiste del hombre. Permito que lo exprese el P. Fabio Rossini:

¿Por qué esta paciencia de Dios? ¿Por qué nos concede tiempo para arrepentirnos? ¿Por qué nos quiere dar espacio y capacidad de reacción? En definitiva, ¿por qué es paciente? La respuesta a esta pregunta es menos banal de lo que parece a primera vista: porque tiene todo el tiempo del mundo, el tiempo es creación suya, como todas las cosas [...]. Quien no cree en la eternidad, no tiene la paciencia de Dios, no está de su parte. Somos esclavos del tiempo, pequeños, limitados, aplastados por nuestras ansias, y somos, por tanto, impacientes, robamos el tiempo, comprimimos, empujamos, oprimimos a los demás cuando son débiles, cuando son frágiles, porque si damos tiempo pensamos que lo perdemos, que no tenemos recambio⁴⁷.

Formalicemos cuanto hemos desentrañado de la mano de San Juan de Ávila hasta aquí sobre la constatación de la presencia del demonio en el uso inadecuado de los sentimientos en la vida interior y el discernimiento. 1) Los sentimientos espirituales favorecen inicialmente el proceso de la vida interior y el discernimiento en el camino de la santidad, pero no son absolutos y ni determinantes a la hora de tomar las resolutivas decisiones en la vida espiritual, humana y vocacional dentro de la vida cristiana. 2) El demonio, astuto, puede hacer perder a las almas con los sentimientos mal encauzados. 3) De gran ayuda es la oración y la guía espiritual de un sacerdote que,

siendo realista y pneumatológico, haga progresar el alma por la vía segura de la humildad y de la paciencia, sobre todo consigo misma. 4) Suele pasar que las adversidades y los desconsuelos, que se plastifican en los sentimientos a nivel fenomenológico, sirvan de gran respaldo para el crecimiento de lo que es fundamental en la vida espiritual: la humildad y el abandono a la paciencia de Dios que es la concreción de su bondad y su providencia. 5) Los discernimientos fructíferos se dan con el sustrato antropológico realista de uno mismo, lo que requiere humildad y paciencia. Sentimientos que en un inicio ayuden a arrancar en el proceso de santificación, sí; sentimentalismos que anestesian el alma, no. Por eso, el director espiritual también debe estar muy atento a esta realidad, del amor y de la vida espiritual traducida en obras⁴⁸, puesto que –según San Juan de Ávila– aquí se juega mucho del éxito y del provecho que se quiere sacar del trabajo espiritual.

B. La humildad como piedra de toque de la vida espiritual

Conocerse es la tarea primordial del trabajo espiritual y especialmente del discernimiento. Pero no existe verdadero conocimiento personal si no hay humildad sincera. Todos los autores espirituales subrayan esta



⁴⁷ F. ROSSINI, *Solo el amor crea, las obras de misericordia*, RIALP, Madrid 2018, 187-188.

⁴⁸ Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila, 66*. «Según el Maestro Ávila, la santidad no consiste solo en sentimientos de devoción, sino en el ejercicio de la caridad siguiendo los signos de la voluntad divina: “la santidad verdadera no consiste en estas cosas (sentimientos), sino en el cumplimiento de la voluntad del Señor. Efectivamente, es más santo quien sabe humillarse y mostrar siempre mayor caridad, en la cual consiste la perfección de la vida cristiana y el cumplimiento de toda la ley” (AF 55)»



idea fundamental, aunque de formas distintas, y el Maestro Ávila no es diferente⁴⁹. La humildad es la llave para abrir la puerta a la sinceridad y a la verdad de nosotros mismos. Quien no hace un serio trabajo por conocerse se engaña tremendamente y no anda en verdad. Así ilustra este punto de la humildad el jesuita R. García Mateo:

Pero no basta la reprehensión y el estimarse poco por razón de los defectos que se tienen, sino también «en las buenas obras, conociendo profundamente que ni la culpa de pecados es de Dios, ni la gloria de nuestros bienes es de nosotros; mas que de todo lo bueno que en nosotros hubiere, se ha dar perfectamente la gloria al Padre de todas las lumbres, del cual procede todo lo bueno y dádiva perfecta» (cap. 63). Este tipo



de humildad no es obviamente la del pecador sino la del justo, la de los ángeles buenos, la de María que muestra a su prima y al mundo entero «que, de las grandezas que ella tenía, no a sí, mas a Dios se debía dar gloria». Y esta misma y más perfecta humildad fue la de Jesús: *Mi doctrina no es mía, mas de Aquel que me envió* (Jn 7,16). *Las palabras que yo hablo, no las hablo de mí mismo, mas del Padre que está en mí, él hace las obras* (Jn 14,10). Con la humildad redentora de la cruz Cristo superó la soberbia, «raíz de todos los malos y de todo mal», y llama a imitarlo: *Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón* (Mt 5,3). Con todo, Ávila es muy consciente que la humildad de Cristo no se puede conseguir con las propias fuerzas, hay que disponerse a ella con la oración y con algún ejercicio; propone considerar dos cosas: «una el ser, otra el buen ser»⁵⁰.

Si la literatura puede plastificar sintéticamente lo que resulta vivir en la mentira y la soberbia de la vida basta echar un vistazo, por ejemplo, al eterno joven de Oscar Wilde, Dorian Gray, que de engaño en engaño terminó dramáticamente⁵¹. Pues así sucede en la vida espiritual, cuando no hay humildad no hay sinceridad, no hay realismo y, desde luego, la vida interior puede externamente parecer una fachada bonita, pero por dentro está hueca y el discernimiento se vuelve un caminar a trompicones.

Puestas estas premisas esenciales, veamos lo

⁴⁹ Cf. J. C. MATEOS, «San Juan de Ávila y el acompañamiento espiritual»: «Uno de los principales criterios de discernimiento que señala san Juan de Ávila es la humildad, ésa que las buenas obras dejan en nosotros. Todo el Audi, filia es una invitación al seguimiento, desde un discernimiento continuo de la voluntad del Señor, pero para discernir bien la voluntad de Dios debemos ser vigilantes: "A Isboset mataron dos malos hombres porque se durmió la portera, que estaba ahechando el trigo (cf. 2Sam 4,5.7); porque quien no tiene vela sobre su corazón para discernir quién entra en él, si es trigo o si es paja, poco tiempo durará con la vida. Y por esto nos amonesta la Escritura diciendo: Con toda guarda, guarda tu corazón, porque de él procede la vida (Prov 4,23); y mal puede guardar quien duerme ni discernir paja de trigo quien tiene los ojos cerrados"».

⁵⁰ R. GARCÍA MATEO, *El sacerdocio pastoral según San Juan de Ávila: El discernimiento*, 115-116.

⁵¹ Cf. O. WILDE, *El retrato de Dorian Gray*, Planeta, Barcelona 1983, 220: «Su belleza le inspiró una infinita repugnancia y, arrojando el espejo al suelo, lo aplastó con el talón hasta reducirlo a astillas de plata. Su belleza le había perdido, su belleza y la juventud por la que había rezado. Sin la una y sin la otra, quizá su vida hubiera quedado libre de mancha. La belleza solo había sido una máscara, y su juventud una burla. ¿Qué era la juventud en el mejor de los casos? Una época de inexperiencias, de inmadurez, un tiempo de estados de ánimo pasajeros y de pensamientos morbosos. ¿Por qué se había empeñado en vestir su uniforme? La juventud lo había echado a perder. Era mejor no pensar en el pasado. Nada podía cambiarlo. Tenía que pensar en sí mismo, en su futuro».



que afirma San Juan de Ávila en su obra en cuestión respecto a la humildad como piedra de toque del camino de santidad:

Tendréis, pues, esta orden en el mirar: que primero os miréis a vos, y después a Dios, y después a los prójimos. Miraos a vos para que os conozcáis y tengáis en poco; porque no hay peor engaño que ser uno engañado en sí mismo, teniéndose por otro de lo que es⁵².

Y, como buen humanista que era nuestro Doctor, añade con una imagen muy ilustrativa:

Y por tanto el primer cuidado que tengáis sea cavar en la tierra de vuestra poquedad, hasta que, quitado de vuestra estimación todo lo movedizo que de vos tenéis, lleguéis a la firme piedra, que es Dios; sobre la cual, y no sobre vuestra arena, fundareis vuestra casa. Y por esto decía el bienaventurado San Gregorio: «Tú que piensas edificar edificio de virtudes, ten primero cuidado del fundamento de la humildad; porque quien quiere tener virtudes sin ella, es como quien llevase ceniza en su

mano en contrario del viento» [...] y por tanto, conforme a la alteza de las virtudes ha de ser lo bajo del cimiento de la humildad, para que el ánima esté firme, y no sea derribada con el viento de la soberbia⁵³.

Allende el grafismo del lenguaje retórico vivo y colorido usado con evidencia por el Maestro Ávila para explicar la esencialidad de la humildad en la vida espiritual, podemos, además, dejar claro que él se explaya en otros pasajes en medios concretos para crecer en la humildad. Infelizmente este trabajo no soporta una precisión y profundización detalladas, pero podemos mencionarlos, remitiendo el lector a la obra en cuestión: la oración⁵⁴, la meditación frecuente de la propia muerte⁵⁵, lo que sucederá a nuestra alma⁵⁶, el examen de conciencia asiduo⁵⁷, cuando nuestra alma se desnuda delante de Dios⁵⁸ –en palabras de San Agustín–, la importancia de la corrección que nos puedan hacer otras personas, viendo en nosotros defectos y fallas objetivas⁵⁹, aceptándolas de buen gusto y tratando de enmendarnos.

Obviamente, los medios de piedad y de ejercicio en las virtudes no son suficientes en sí mismos, sino que San Juan de Ávila, alimentado, como ya hemos dicho en precedencia, de un arraigado cristocentrismo, sabía que la fuente de la humildad no podía y no debía ser fruto de un pelagianismo, sino de un acercamiento a Aquel que es la humildad por antonomasia y en el Cual todo el progreso espiritual no solo tiene su cauce, sino también su culmen. Dejemos que hable el Maestro Ávila:

Aprended, pues, sierva de Cristo, de vuestro Maestro y Señor, acuesta santa bajeza, para que seáis ensalzada, según su Palabra (Lc 14,17): Quien se humillare será

⁵² SAN JUAN DE ÁVILA, *Audi, filia*, 658.

⁵³ *Ibidem*, 661.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, 663-664.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, 665-666.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, 666-667.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, 666-667.

⁵⁸ Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro X, 2.2 BAC, Madrid 1988.

⁵⁹ Cf. SAN JUAN DE ÁVILA, *Audi, filia*, 666-667.



ensalzado. Y tened en vuestra ánima esta santa pobreza, porque de ella se entiende (Mt 5,3): «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos». Y tener por cierto, que pues Jesucristo nuestro Señor fue ensalzado por camino de humildad, el que no la tuviere fuera va de camino; y débese de desengañar en lo que dice San Agustín: «Si me preguntares cual es el camino del cielo, responderte he que la humildad; y si tercera vez, responderte he lo mismo; y si mil veces me lo preguntares, mil veces te responderé que no hay otro camino sino la humildad»⁶⁰.

Puede parecer que a final de cuentas San Juan de Ávila ha llovido sobre mojado, en cambio, no es así. ¿Cuál sería el argumento central que sostiene nuestro santo sobre el valor y la riqueza de la humildad en la vida interior y el discernimiento? Sencillamente que la humildad, si es verdadera, está radicada en el ejemplo sublime de Cristo, manso y humilde de corazón, que nos dio ejemplo de humildad, el ejemplo más excelso que fue el morir en cruz por nosotros. *Sine glosa*, así lo reconoce el gran experto en el Maestro Ávila:

Invitaba a todos a la santidad con motivaciones evangélicas, como presentando una joya tan preciosa. Para ello proponía que los creyentes se ocupasen en ordenar sus pasiones, arando su campo con el arado de la cruz e imitación de ella, para luego sembrar a Jesucristo crucificado y así poder conseguir un fruto perfecto (S 54). Es un camino de amistad (C 222). Y el secreto para acertar en este camino consiste en reconocer la propia miseria, sin olvidar tener a Dios por muy bueno (C103). De ahí nace la humildad, la confianza y la entrega: Desconfiemos, pues, de nos, y confiemos en Dios. Así seguimos al Señor crucificado y resucitado: nuestro principio sea la humildad y nuestro fin es el amor, figurado en la resurrección (C 74)⁶¹.

Construir una vida espiritual desde este punto y



discernir desde esta certeza es –para San Juan de Ávila– empezar a caminar por terreno seguro, firme, estable, libre de estar caminando en arena movediza.

C. La paternidad de Dios en la vida interior y el discernimiento

A estas alturas consideramos importante abrir un poco más el abanico de nuestra profundización no solo en la pureza doctrinal del Maestro Ávila, sino también en la sensatez de otros que le suceden y sobre él han pensado pautas seguras para la vida interior y el discernimiento. Comencemos con una premisa sencilla, pero fundamental: Dios es ante todo Padre.

Preservando las distinciones no solo conceptuales, sino también de aplicación de contenido, lo mismo pasa en la vida espiritual. ¿Es importante reconocer que Dios es Padre y nos acompaña y nos ama y nos quiere y nos guía por el ejemplo de su Hijo Jesucristo y la fuerza del Espíritu Santo en el camino de la santidad? Sí. Sin embargo, esa misericordia de Dios no es paternalista, es decir, no nos resuelve todos los problemas y retos de la vida espiritual como un toque de magia, sino que es paternal, nos trata como hijos, quiere nuestro bien, respeta nuestra libertad y cuenta con nuestra responsable adhesión al amor de Dios manifestado en Cristo. Bien ya lo decía el Obispo de Hipona: el que te creó sin ti no se salvará sin ti. Con esto se entiende que, por un lado, Cristo Crucificado

⁶⁰ *Ibidem*, 671-672.

⁶¹ J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila*, 69-70.



intercede por nosotros ante el Padre; por otro, Dios siempre cuenta con la colaboración humana para realizar su redención en nosotros, en nuestro corazón.

Adentrándonos más en este apartado en el que se cruzan y se armonizan varias intuiciones espirituales, lo que más conviene subrayar es lo que el Maestro Ávila condensa admirablemente en su "*Audi, filia*". Un alma que está creciendo en la vida espiritual lo que más tiene frente a sus ojos es a Cristo Crucificado –¡he aquí el cristocentrismo que ya hemos realizado!–, con la conciencia de que podrá cometer errores, pecados, puesto que todos estamos heridos por el "*mysterium iniquitatis*", pero ve en Dios un Padre que es el primero que desea que seamos hijos, no niños que se malacostumbran a tanta misericordia. Por eso, el Maestro Ávila habla de que, cuando estemos inmersos en el pecado, lejos de Dios, y hayamos fallado a su amor infinito, nos acerquemos a Él en el sacramento del perdón y los medios que nos ofrece la Iglesia. Si el corazón del Maestro Ávila se convirtió para las almas que lo conocieron en «una botica espiritual»⁶² –como escribió Fray Luis de Granada– es porque éste vivió siempre unido a Cristo, que es Médico y Medicina de las almas.

Dicho esto, escuchemos al Maestro Ávila:

Verdaderamente es grande el clamor de la sangre de Cristo pidiendo misericordia, pues hizo no ser oídas las voces de los pecados del mundo, que pedían venganza contra los que los hacen. [...] ¿Qué pensáis que significaba aquel callar de Cristo, y hacerse como sordo que no oía, y como mudo que no abre su boca (*Ps 37, 14*) en el tiempo que era acusado? [...]. Alegraos, esposa de Cristo, y alégrense todos los pecadores, si les pesa de corazón de haber pecado, y quieren tomar los remedios

que en la Iglesia Católica hay: que sordo está Dios a nuestros pecados para castigarlos, y muy atentas tiene sus orejas para hacernos mercedes⁶³.

En resumidas cuentas, el alma debe reconocer para crecer y saber discernir el soplo del Espíritu en su vida que Dios es Padre. El Maestro Ávila configuró en vida su corazón paternal hacia las almas porque mirando a Cristo entendió que también su corazón debería ser fuente de perdón, de curación y de apoyo para las almas.

D. Cualidades del director espiritual según San Juan de Ávila

Nos preguntamos ahora: ¿por qué es importante mencionar el papel del padre espiritual en el tema que concierne este trabajo? Si por una parte el director espiritual es uno que acompaña al alma en el crecimiento interior y el discernimiento, por otra él también ha pasado por la experiencia de dejarse moldear por el Espíritu Santo⁶⁴. Es un hombre pneumatológico no solo porque tenga mucha ciencia, sino porque tiene mucha experiencia de Dios en su propia vida. Antes de aconsejar ha escuchado mucho



⁶² Cf. FRAY LUIS DE GRANADA, *Vida*, I, 3, n. 1.

⁶³ SAN JUAN DE ÁVILA, *Audi, filia*, 722-723.

⁶⁴ Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila*, 91. «El verdadero director es el Espíritu Santo; el confesor y predicador *no te han de ser estorbo para el Espíritu Santo, sino más bien una escalera para que tú subas a Dios* (S 27). El proceso de consejo o dirección espiritual es siempre un camino de discernimiento de la acción del Espíritu Santo. Se trata de discernir si las inspiraciones y deseos son propiamente del espíritu bueno o tal vez procedentes del espíritu del mal. Necesaria, pues, en todo caso *lumbre de Espíritu Santo, que se llama discreción de espíritus. Con su ayuda se puede discernir sin desviarse cuál es el espíritu de verdad o de mentira* (AF 31)».



al Espíritu Santo⁶⁵, ha encarnado ese "Oye, hija", como alma que aprende a escuchar con humildad como hija de Dios.

Puestas estas premisas, preguntémosnos: ¿qué nos aconseja San Juan de Ávila en su "Audi, filia" para crecer en la vida interior y el discernimiento y, quién sabe, llegar a ser algún día guía de almas?

Oye, hija, e inclina tu oreja, y olvida tu pueblo y la casa de tu padre, y codiciará el Rey tu hermosura (Sal 44,11) [...]. Invocando primero el favor del Espíritu Santo, para que rijan mi pluma y apareje vuestro corazón, para que ni yo hable mal, ni vos oigáis sin fruto; mas lo uno y lo otro sea a perpetua honra de Dios y a complacimento y agrado de su santa voluntad. [...] Lo primero que nos es amonestado en estas palabras es que oigamos; y no sin causa, porque como el principio de la vida espiritual sea la fe, y ésta entre en el ánima, como dice San Pablo (Rom 10,17), mediante el oír, razón

es que seamos amonestados primero de lo que primero nos conviene hacer. Porque muy poco aprovecha que suena la voz de la verdad divina en lo de fuera, si no hay orejas que la quieran oír en lo de adentro. Ni nos basta que cuando fuimos bautizados nos metiese el sacerdote el dedo los oídos, diciendo que fuesen abiertos [Epheta, que significa Ábrete], si los tenemos cerrados a la palabra de Dios, cumpliéndose en nosotros lo que de los ídolos dice el Santo Rey y Profeta David (Sal 113,4): Ojos tienen y no ven; orejas tienen y no oyen⁶⁶.

Formalicemos: 1) Oye y ve desde el Espíritu Santo, primera cualidad de un alma que se prepara para acompañar a quienes están en discernimiento; no debe presumirse de sus muchos conocimientos o experiencias, sino que debe saber escuchar, leer, interpretar los signos de los tiempos y las circunstancias desde Dios. 2) Principio y fundamento de este proceso es la fe que entra por la escucha no solo externa, sino también interna, base del trabajo de cualquier discernimiento espiritual. 3) Reciprocidad en la escucha, es decir, el director espiritual comúnmente es el que menos debe hablar, porque escucha mucho, tanto al dirigido como al Espíritu Santo por medio de la Palabra de Dios y de los Padres de la Iglesia⁶⁷.

Dicho esto, se concluye que el Maestro Ávila fue un gran guía de almas, pneumatológico, lleno de Dios, escuchaba y dejaba hablar el Espíritu Santo. Sabía que, para hacer un buen discernimiento, es necesario que el padre espiritual sugiera, nunca imponga lo que el alma debe hacer, porque el imponer resulta en abusos de conciencia que siempre conllevan tristes daños que pueden ser de tipo moral, psicológico,



⁶⁵ Cf. J.C. MATEOS, San Juan de Ávila y el acompañamiento espiritual: «El Espíritu Santo –dice San Juan de Ávila– es el director de nuestra vida espiritual: "¿Qué pides? ¿Qué buscas? ¿Qué quieres más? ¡Que tengas tú dentro de ti un consejero, un ayo, un administrador, uno que te guíe, que te aconseje, que te esfuerce, que te encamine, que te acompañe en todo y por todo! Finalmente, si no pierdes la gracia, andará tan a tu lado, que nada puedas hacer, decir ni pensar, que no pase por su mano y santo consejo. Seráte amigo fiel y verdadero; jamás te dejará si tú no le dejas"».

⁶⁶ SAN JUAN DE ÁVILA, *Audi, filia*, 539.

⁶⁷ J. ESQUERDA BIFET, *Juan de Ávila*, 90: «El Maestro Ávila muestra en sus escritos de dirección y consejo espiritual una actitud de escucha y de cercanía. La persona que consulta se siente escuchada con respeto y afecto, y al mismo tiempo se encuentra ante ideales cristianos que reclaman entrega sincera y generosa. Se nota siempre un tono de confianza en la bondad de Dios. Cumplía siempre lo que aconsejaba, porque el consejero o confesor *debe orar mucho al Señor por la salud de su enfermo y encomendarle la enmienda de la vida y que tome los remedios de los sacramentos (AF 28)*».



dejando solo heridas que luego son difíciles de sanarse. En otras palabras, sea consciente de ser un puente entre el Espíritu Santo y el alma que busca la santidad con todo el corazón y esto será la clave para el progreso del alma en la libertad del Espíritu de Dios y la verdad de la persona ante Dios.

El dinamismo de escucha y de dejar que el Espíritu Santo sugiera con claridad y verdad hace que el padre espiritual no quiera convertirse en la panacea de todos los problemas y enfermedades espirituales del alma, porque esto también conlleva a veces la somatización de todo esto en el mismo director espiritual, que dañando su salud física y psíquica no podrá dar continuidad a su servicio de amor a las almas con la dirección espiritual, precisamente porque no sabe tomar distancia de los problemas de las almas. Al querer ser él el centro, el director espiritual puede desplazar enormemente la acción de Dios en el alma.

CONCLUSIÓN

Hemos recogido en estas páginas solamente un cuenco pequeño de agua del océano inmenso de la doctrina y la vida del Maestro Ávila, pero no cabe duda de que en él se pueden seguir encontrando muchos tesoros para crecer en la vida espiritual.

El ser humano siempre será un buscador incansable de Dios y procurará aprender el cultivo de la vida interior y del auténtico discernimiento. Junto a San

Juan de Ávila hemos puesto de relieve algunas pautas fundamentales para crecer en la amistad con Cristo y para realizar serios discernimientos a la luz del Espíritu Santo.

Vivir y discernir son dos palabras claves del camino de santidad de todo cristiano. Sin embargo, el arte de discernir y de crecer en la santidad está en proceder con prudencia y sabiduría, porque bien merece la pena recordar lo que escribía un teólogo ortodoxo católico:

Dios no es el único que se reviste de Belleza; el mal le imita y vuelve la belleza profundamente ambigua [...] La belleza ejerce su fascinación, convierte el alma humana a su culto idólatra, usurpa el sitio del Absoluto, con una extraña y total indiferencia hacia el Bien y la Verdad [...] Si bien la verdad es siempre bella, la belleza no siempre es verdadera⁶⁸.

En el Maestro Ávila, como hemos visto, estas consignas son evidentes. En sustancia su enseñanza nos exhorta a ser maestros de un serio discernimiento, a que sepamos leer e interpretar con realismo y valentía los signos de los tiempos, que no son otra cosa sino el soplo del Espíritu Santo.

Por ello, centrando nuestra atención en el "*Audi, filia*", hemos querido desentrañar breve y sustancialmente algunas ideas clave para progresar en la vida espiritual, tomando en cuenta que este ensayo es solo un modesto acercamiento al tema, no una defensa exhaustiva de algo nuevo o que no haya sido ya dicho en otros estudios sobre San Juan de Ávila. Prueba de ello es que también nos hemos subido sobre espaldas de gigantes, como Juan Esquerda Bifet –y no solo–, para desarrollar las consideraciones aquí presentadas.

Por tanto, el desarrollo de la temática no es solamente una presentación de un aspecto de este gran Doctor de la Iglesia en una sola obra, sino la valoración de algunos matices y elementos que enriquecen profundamente el manantial de ciencia sagrada y de santidad que a San Juan de Ávila se le atribuye.

⁶⁸ P. EVDOKIMOV, *La teología della bellezza*, Paoline, Milano 1971, 32 (traducción personal).



DIMENSIÓN ESPIRITUAL



discernir con acierto: *Los ojos de todos reciben la luz, Señor, pero los tuyos, solo los tuyos la dan*⁶⁹.

Palabras clave: San Juan de Ávila, Audi, filia, Benedicto XVI, vida interior, discernimiento, dirección espiritual.

(publicado en *Ecclesia*,
Revista de cultura católica, 37
No. 3 (2023), 307-335)

Resulta claro que el discernimiento es de una riqueza enorme porque está insertado en una vida santa de alguien que no solo dejó un pensamiento espiritual al mundo, sino que regaló a la Iglesia la armonía de un binomio que en la vida espiritual es imprescindible: oración y vida. San Juan de Ávila no es solo una cantera de pensamiento teológico, sino un admirable ejemplo de contemplación y acción.

Y lo que es maravilloso en todo esto es que con el Maestro Ávila no aprendemos solamente a pensar teológicamente, sino a vivir teológicamente. Pues ningún ser humano suele enamorarse a fondo de una idea o de un pensamiento a rajatabla; lo podrá hacer por ideología y por un cierto tiempo, pero el único amor que perdura es el que se concretiza en una vida, en una Persona, en un corazón que late, que ama, que se entrega. Este es precisamente el secreto de la vida y la santidad de este Doctor de la Iglesia.

El gozo de una vida interior y de un profundo discernimiento proviene de andar en la luz hacia la Luz, Cristo, como lo experimentó el Maestro Ávila. Mientras caminamos en este mundo y tendemos hacia donde fuimos creados, nos unimos a la intuición de los poetas, precisamente a la de Paul Claudel, en el intento de expresar lo divino con palabras humanas. Con un toque de poesía ponemos así punto final a este ensayo, sintetizando en una frase el secreto de la vida espiritual en San Juan de Ávila que lo hizo ser cristocéntrico para vivir desde el Espíritu Santo y para

⁶⁹ Cf. P. CLAUDEL, *Le père humilié*, a. I, esc. 1 (traducción personal).



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

La dirección espiritual para el Maestro Ávila como un auténtico “*amoris officium*”: “ministerio de amor” (9)

Sigamos con los consejos que san Juan de Ávila ofrece a los religiosos y religiosas. En este artículo repasaremos los consejos para la vida ascética y pastoral.

En este apartado me inspiro en el Diccionario de san Juan de Ávila, preparado por el padre Juan Esquerda Bifet.

Juan de Ávila no era de la posición de los “alumbrados” o “dejados”, que entendían el “recogimiento” como actitud pasiva y sin esfuerzo, llevada al extremo por el quietismo de Miguel Molinos en su libro “Guía espiritual” (1675). La verdadera actitud ascética comienza por reconocer la propia miseria y decidirse a cumplir los mandamientos, como describe en la Plática 3. Esta actitud ascética –de humildad y de práctica de la voluntad de Dios- es necesaria en todo el proceso de la vida espiritual.

La ascética de san Juan de Ávila está en armonía con todo el proceso espiritual (ascética y mística), sin dicotomías ni oposición, aunque distinguiendo claramente las diversas etapas.

El Maestro Ávila recomienda a las religiosas y religiosos unos *medios de vida ascética* como son el examen, la meditación y la mortificación o sacrificio, que ya explayamos en los consejos dados a los obispos

y sacerdotes. Así se llega a una actitud de abnegación, que es paso necesario para la configuración y unión con Cristo.

San Juan de Ávila les aconseja también a las religiosas una *mejor formación doctrinal* mediante sermones y lectura de libros espirituales o pláticas adecuadas¹.

De este amor y formación derivan todas las exigencias de vida apostólica, de negación y de entrega, porque “el mayor sacrificio que se puede hacer a Dios es ofrecerle cada uno a sí mismo; y aquél se ofrece a sí mismo que le ofrece su voluntad”². María es modelo de esta vida de consagración a Cristo Esposo³. Los detalles de la vida claustral sólo pueden entenderse con esta perspectiva de entrega al Señor: “Las rejas con humildad, ¿qué son? Paraíso, y los moradores de ellas, ángeles. Rejas sin humildad, ¿qué son? Infierno, y los moradores, demonios”⁴.

También, pide que esos religiosos y religiosas sean *fuertes para sufrir* y aguantar todo porque tienen que estar bien alimentados espiritualmente. Bástenos esta cita de san Juan de Ávila: “¿Todo había de ser comer manjar de niños, papitas y leche? ¿Y cómo había de ser perfecto varón?”⁵.

¹Cf. Trento II, n.96.

²Plática 16, 1.

³Carta 40.

⁴Plática 16, 19

⁵Carta 2, 29-30.



Es realista con ellos. Hay que saber reducir las dificultades que el alma agranda: “¡Oh, padre mío, y si no fuese porque veo a vuestra reverencia penado, y cuán de buena gana, oyéndole quejar y temblar, me reía yo, como quien oye a un niño llorar y temblar porque le han asombrado con un león de paja o con una máscara de homarrache!”⁶.

Por tanto, el religioso debe ser recio para saber aguantar las piedras, las dificultades:

¿Espántase que le quieran apedrear?... ¿Por qué es tan delicado soldado y se muestra tan flaco, peleando de parte de Jesucristo y teniendo por capitán a este Señor, a quien su Padre dio persona y gesto más firmes que diamantes y pedernales, para que ningunas afrentas, ni denuestos, ni bofetadas le pudiesen hacer volver atrás de lo comenzado? Ea, pues, señor, dejemos esta pesadumbre y flaqueza que nos tiene asidos y corramos con paciencia a la guerra...?⁷.

Cristo es el ejemplo en estos momentos: “Acuérdese también de su palabra que dice: No ha

de ser el siervo mejor tratado que su señor (Jn 13,16; 15,20); y como le halla verdadero en las persecuciones que le profetizó, así le espere verdadero en los galardones que promete”⁸. Ofrecer todo a Cristo:

Ofrezca, padre, su vida y honra en las manos del Crucificado, y hágale donación de ella, que Él la pondrá en cobre, como ha hecho a otros... y a quien grande parece, es porque él es chico en el amor y tiene pesos falsos. Crezca y comerá, que éste es manjar de grandes... para esto mantienen al jumento, para echarle la carga; y mientras mayor la refección, mayor carga espere⁹.

Pues los trabajos y sufrimientos son prueba de la fe y amor de los siervos de Dios y cuánto deben ellos estar confiados en Su Majestad en medio de sus trabajos: “Vivieron (las santas) acá con trabajos, y agora para siempre descansan. ¡Cuántos combates pasaron, y agora gozan de las coronas del vencimiento! Huyeron de los esposos de la tierra y agradaron al Rey de los cielos”¹⁰. Más adelante, en la misma carta: “Si más fe tuviédes para confiar y mayor amor para padecer, más peleas os procuraría el Señor, para que mayores coronas ganádes”¹¹.

Todo por amor, claro está. “Amad, y desearéis padecer; dóblense vuestros amores, y sufriréis doblados dolores. El amor de Cristo hace a sus poseedores más codiciosos de padecer que el amor de sí mismo descansar; hace que pese poco la carga toda que le echan”¹².

Pero un amor maduro y firme: “No son, hermana, grandes nuestros trabajos, mas es pequeño nuestro amor. No pesa mucho una libra de peso, mas un niño dice: “¡Ay, cómo pesa!”; si la alzase un hombre, ni aun miraría en ello”¹³.

⁶ Carta 2, 30-34.

⁷ Carta 2, 46-47.165-171

⁸ Carta 2, 177-180.

⁹ Carta 2, 195-197; 198-200; 205-207.

¹⁰ Carta 24, 108-111.

¹¹ Carta 24, 121-122.

¹² Carta 24, 126-131.

¹³ Carta 245,135-137.



Amor ardiente: "No os contentéis con ser tibia en el amor de Cristo, pues que Él tan encendidamente nos amó"¹⁴. Amor y sufrimiento para parecerme a ese Esposo:

Aparejaos a padecer y no padeceréis; porque, cuando el padecer es amado, no es padecer, mas gozar; y cuando es huido, más viene y más pena da. Y por eso no descanséis hasta que, por amor a Aquel que por vos padeció tantas cosas, voz padezcáis de buena gana las pocas que os pueden venir, y deseéis padecer otras mayores"¹⁵.

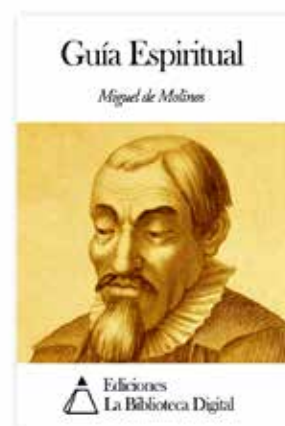
Sólo así demostramos nuestro amor verdadero a Cristo:

Ninguna cosa os parezca trabajosa de hacer ni pesada de sufrir por agradar al que una vez os distes. Y si os parece que pasáis trabajos o desconsuelos, no os espantéis. Acordaos que *así suele hartar el Señor a sus hijos*. Estas cosas no son señales de ira, mas de bienquerencia. Y mientras más os vierdes trabajada, teneos por más amada; y mientras más desconsolada, más confiada; y la grande tentación tened por víspera de gran corona¹⁶.

Respecto a la acción pastoral de los religiosos (que hoy llamamos de vida activa o mixta), dice: "Los religiosos son añadidos para ayudar a los prelados y curas"¹⁷. Es lo que hoy llamaríamos cooperación en los planes pastorales de la diócesis.

Corazón muy humano de carne, pero también un corazón de hierro.

El aprecio de la vida religiosa no impide una postura crítica cuando se trata de acusar defectos que hay que corregir, lo mismo que había hecho respecto a la vida clerical: "Creen que dejan el siglo y no lo



dejan, mas múdanse de un siglo a otro, engañados y embaucados de sí mismos"¹⁸. Según el Maestro "más es de llorar el religioso flojo que el pecador engolfado en vicios"¹⁹.

El mismo Maestro es un modelo de esta predicación, como puede verse en los sermones predicados en monasterios de monjas²⁰ o en las pláticas 15 y 16, ya citadas.

Entre las religiosas a quien el Maestro escribe es ni más ni menos que Teresa de Jesús. *Las cartas a santa Teresa de Ávila* son muy interesantes. Teresa es aconsejada por don Francisco de Soto Salazar, miembro del tribunal de la Inquisición en Salamanca, muy conocido de su familia, quien sería posteriormente obispo de Salamanca y que apreciaba y veneraba al Maestro, para que acuda a él con el fin de que éste examinase el libro de su vida escrito por ella misma a petición de sus directores. El Maestro aprueba el libro y la tranquiliza en su vida espiritual; no obstante, le pide que cambie algunas palabras que podrían dar pie a malas interpretaciones. Dicho libro estaba en el ojo de la Inquisición por algunas expresiones subidas de tono en el tema de la oración y experiencias místicas.

¹⁴Carta 66, 29-31.

¹⁵Carta 66, 20-25.

¹⁶Carta 38, 129-135.

¹⁷Sermón 81, 95. Cf. Trento I, n.41.

¹⁸Carta 224, 7-8.

¹⁹Carta 157, 11-12.

²⁰Cf. Sermón 2, 3 y 80.



La santa resume este encuentro epistolar providencial con las siguientes palabras:

Díjole también, como la vio tan fatigada, que escribiese al Maestro Ávila, que era vivo, una larga relación con todo, que era hombre que entendía mucho de oración, y que con lo que le escribiese se sosegase. Ella lo hizo así; y él la escribió asegurándola mucho. Fue de suerte esta relación, que todos los letrados que la han visto –que eran sus confesores– decían era de gran provecho para aviso de cosas espirituales, y mandáronla que lo trasladase e hiciere otro librito para sus hijas²¹.

Así fue. Teresa le escribe al Maestro Ávila y le manda el Libro de la Vida.

San Juan de Ávila le da respuesta y veredicto sobre dicho libro. El Maestro se excusa por haber aceptado leer su autobiografía, a ruegos de la santa, y da esta humilde explicación:

Cuando acepté el leer el libro que se me envió, no fue tanto por pensar que yo era suficiente para juzgar las cosas de él, como por pensar que podría yo, con el favor de nuestro Señor, aprovecharme algo con la doctrina de él; y gracias a Cristo, que, aunque lo he leído no con el reposo que era menester, mas heme consolado, y podría sacar edificación, si por mí no queda²².

La carta del Maestro ha sido calificada de llave de oro de la mística española del siglo XVI, por haber dado el visto bueno al espíritu de la santa, en un momento difícil y de gran suspicacia inquisitorial:

No veo por qué condenarlas. Inclíname más a tenerlas por buenas con condición que siempre haya cautela de no fiarse del todo, especialmente en cosa no acostumbrada... Vuestra merced siga su camino, mas siempre

con recelo de los ladrones, y preguntando por el camino derecho; y dé gracias a nuestro Señor, que le ha dado su amor y el propio conocimiento, y amor de penitencia y de cruz²³.

Magistral síntesis sobre el discernimiento. Y todo motivado por ese “*amoris officium*” del que venimos hablando.

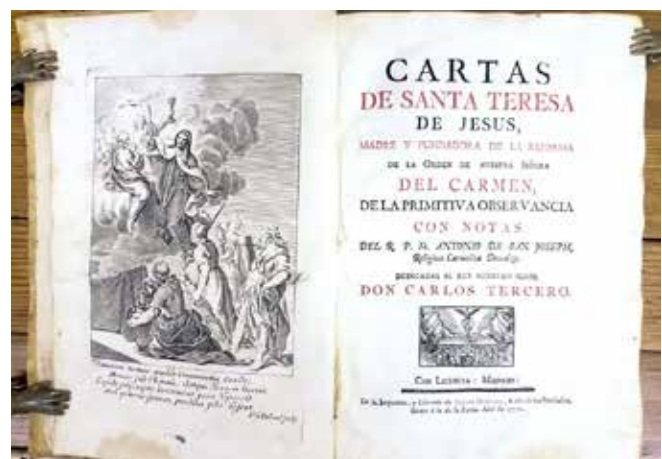
¿Cuáles son los puntos sobre los que se hace un minucioso discernimiento en el caso de Teresa de Jesús?

Son éstos: la oración contemplativa, el silencio interior “sin palabras interiores ni exteriores”, las señales de autenticidad sobre los fenómenos extraordinarios (raptos, locuciones, visiones), el amor de Dios...

Y así haría Teresa: cambiaría algunos vocablos y aclararía más unas cosas. Y basta. Así le pedía el Maestro.

Dejemos aquí los consejos a las religiosas y en el próximo artículo veremos los consejos que san Juan de Ávila ofrece a los laicos.

(Continuará)



²¹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Relaciones*, IV, 6. Obras Completas, BAC, Madrid 1982.

²² Carta 158, 3-8.

²³ Carta 158, 88.107-110.



Mauro Gagliardi
Profesor ordinario de
teología en el Ateneo
Pontificio Regina
Apostolorum

Teología de la reparación¹

1. ¿Tiene todavía sentido la reparación?

El concepto de reparar/reparación actualmente es visto como algo superado. En el pasado, en el hogar o en un laboratorio, se reparaba casi todo: zapatos, vestidos, electrodomésticos... Ahora no se repara casi nada: se tira y se sustituye. Ha sido aceptada la idea de que lo que está roto es irreparable. Son excepción pocas cosas costosas, como el coche, la barca o el apartamento: estas cosas todavía se reparan, pero incluso grandes electrodomésticos como una TV o una lavadora con frecuencia ya no se reparan, porque resulta mejor cambiarlas que enviarlas a reparar.

Esta perspectiva no puede no influir también sobre nuestra visión de la fe. Tal vez nos hemos convencido de que incluso en las cosas del espíritu, en materia religiosa, reparar no sea posible, o no convenga. Viene a la mente Ireneo de Lyon, que afirmó que, cuando Adán se arruinó a sí mismo y a nosotros con él, el Verbo habría podido destruir (nosotros diríamos tirar a la basura) la primera plasmación (término técnico con el cual Ireneo indica la creación del hombre, cf. *Adversus haereses*, III 3,3) y rehacer una nueva con la que comenzar de nuevo; pero Dios, al contrario, decidió rehacer la primera plasmación, nosotros diríamos ajustarla, repararla, en vez de tirarla (cf. *Adversus haereses*, III 21,10; V 14,2).

Puesto que san Pablo compara al ser humano con una vasija de barro («llevamos este tesoro en vasos de barro», *2Co* 7,4) y puesto que el Génesis (cf. 2,7) describe la creación del hombre precisamente como el modelado del barro, Dios podría haber tomado a Adán, que era similar a una vasija que se había deformado, y podría haberlo aplastado con sus

manos en el torno del alfarero, empezando a hacer desde cero una vasija completamente nueva. En lugar de eso, Dios prefirió reparar la vasija deformada, en vez de destruirla. Esto se debe a que en Dios no hay arrepentimiento. Cuando Dios traza un plan, es capaz de llevarlo a cabo, con la debida acción correctiva, incluso cuando la creatura se opone a él. Podríamos decir que el versículo bíblico fundamental que sustenta la teología de la reparación es éste: «¡Los dones y la vocación de Dios son irrevocables!» (*Rm* 11,29). En su contexto, este versículo se refiere al pueblo de Israel. San Pablo explica que la no aceptación de Jesús por la mayoría de los judíos no implica una condena irreversible de ellos, porque no hay que olvidar que fueron el pueblo elegido y amado por Dios en el Antiguo Testamento. La elección y el amor de Dios, a pesar de las infidelidades de Israel, no fueron anulados. Israel no solo fue amado en el pasado, sino que sigue siéndolo. Sobre Israel Dios no solo tenía un plan, sino que –como ha señalado Joseph Ratzinger en cuanto teólogo (cf., más recientemente, el capítulo III de *Qué es el cristianismo*)– de una manera misteriosa Dios sigue teniendo un plan. Esto se debe a que Dios llamó a los israelitas y les dio dones; y «¡los dones y la llamada de Dios son irrevocables!» No es casualidad que un documento publicado en 2015 por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, un documento que trata de las relaciones judeo-católicas 50 años después de la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II, se titule precisamente así: «¡Los dones y la llamada de Dios son irrevocables!»

Ahora bien, lo que san Pablo dice en *Rm* 11 sobre Israel, el Nuevo Testamento y la doctrina católica

¹ Conferencia impartida en Paola (CS) el 7 julio de 2023. Traducción de *Ecclesia*.



conjuntamente lo dicen *a fortiori* sobre la humanidad en general. Si Dios creó al principio a Adán, no lo hizo ciertamente por necesidad, como si a Dios le faltara algo, sino más bien –como explica de nuevo Ireneo (cf. *Adversus haereses*, IV 14,1)– para tener a alguien sobre quien derramar sus beneficios. Dios creó a los hombres para hacerlos destinatario de su gracia salvadora, porque «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4). Concretamente, no todos se salvan, pero eso no quita el hecho de que Dios no nos ha creado para perecer eternamente, aunque, por desgracia, eso pueda ocurrir. Por eso, a través de Ezequiel, el Señor dice: «Como es verdad que yo vivo –oráculo del Señor Dios–, no me alegro de la muerte del malvado, sino que el malvado se convierta de su maldad y viva. ¡Arrepiéntete de tu mala conducta! ¿Por qué queréis perecer, casa de Israel?» (Ez 33,11). Y en el Nuevo Testamento, haciéndose eco del profeta, el mismo Cristo comienza a predicar en la misma dirección, exhortándonos: «Convertíos» (Mc 1,15).

2. La divina reparación

El Nuevo y el Antiguo Testamento, aunque distintos entre sí, forman parte de un proceso unitario. Ya en el Antiguo Testamento Dios reparó la infidelidad humana mediante alianzas. Uno de los mejores ejemplos de esta dinámica, compuesta de infidelidad humana y fidelidad divina, son los capítulos 11-14 del Libro de Oseas. Israel sigue mostrando ingratitud hacia Dios, y Dios, al tiempo que amenaza con un justo castigo por los pecados, llama constantemente al pueblo a

volver a Él. También es maravilloso el capítulo 21 de Jeremías: «Te he amado con amor eterno, por eso sigo siéndote fiel», dice Dios a Israel (v. 3). Y en el v. 20: «¿No es Efraín mi hijo amado, mi niño predilecto? Siempre que le amenazo, le recuerdo con cariño. Por eso mi corazón se conmueve por él y siento por él una profunda ternura». A continuación, a partir del v. 31, Dios anuncia la nueva alianza reparadora, la alianza que será establecida por Jesús en el futuro: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros» (Lc 22,20).

En resumen, podemos decir que Dios está bien dispuesto –¡y lo hizo!– a reparar lo que estaba dañado, en lugar de tirarlo apenas se rompe. Si tenemos en cuenta que la palabra «salvación» viene del latín *salus*, que indica salud, estar bien, podemos entender también por qué hablamos del pecado como una enfermedad, como algo que se opone al estar bien, a la salud del cuerpo y del alma. No es casualidad que san Agustín hablara, en varios lugares de su obra, de *Christus Medicus*, comparando la acción salvífica de Jesús a la que realiza un médico junto a la cama de un enfermo, que es el género humano. Pero, al fin y al cabo, mucho antes que el Hiponate, fue el mismo Cristo quien se presentó así. Pensemos en la parábola del buen samaritano, que derrama sobre las heridas del desdichado vino y aceite, sustancias que en el mundo antiguo se utilizaban también con fines medicinales. Los Padres de la Iglesia leen a menudo esta parábola con referencia a Adán, que desde Jerusalén, es decir, desde la cercanía a Dios, del Edén, había bajado a Jericó, la tierra lejana y estéril del pecado, y allí había quedado medio muerto. Llega Cristo, el Buen Samaritano, que carga a Adán sobre sus hombros, como hace el buen pastor con la oveja perdida. Este cargar a Adán sobre sus hombros indica la encarnación del Verbo, que tomó sobre Sí nuestra naturaleza humana y también nuestra debilidad, precisamente para curarlas. O pensemos de nuevo en el milagro por el que Jesús, amasando barro con su saliva, devolvió la vista a un ciego. Aunque lo que es capaz de devolver la vista es la omnipotencia divina de Cristo y no el barro mismo, si el Señor realizó aquel gesto peculiar es porque quería decirnos algo. Aquí se presentó a la vez como el Creador de los orígenes



que vuelve a plasmar la vista al hombre que Él moldeó al inicio, y como un médico, pues era práctica común en la antigüedad que el médico preparase la medicina y la administrase al paciente. El aceite y el vino con los que desinfectó las heridas del desgraciado apaleado por los ladrones indican, siempre según los Padres, los sacramentos de la Iglesia, que entre otros efectos tienen también un efecto medicinal, de curación.

El gran misterio de la salvación en Cristo puede expresarse a través de muchas categorías: redención, expiación, sacrificio, satisfacción, penitencia, etc. Esta pluralidad se justifica por el hecho de que los misterios divinos poseen una extraordinaria riqueza de significado, que no puede transmitirse a través de un solo concepto. El misterio único e indivisible de la salvación es revelado y realizado por Dios de muchas maneras, una de las cuales es la reparación. Profundicemos en ello, retomando la imagen ya propuesta de la vasija rota. En el ejemplo anterior, hablábamos de una vasija que se había roto durante la elaboración, con la arcilla todavía fresca. En estos casos, es fácil destruir la forma en el torno del alfarero y empezar a modelarla de nuevo. Pero, ¿qué hacer con las vasijas que se rompen o astillan después de la cocción, cuando el material se ha endurecido y ya no se puede volver a modelar? Dios, en su infinita sabiduría, ha encontrado la manera de repararlas.

Podemos recordar aquí una técnica de reparación de vasijas originaria de Japón, llamada *kintsugi* o *kintsukuroi* («reparación con oro»). En Japón, cuando una vasija se rompe, si es valiosa, se repara con inserciones de oro porque se piensa que una vasija rota, reparada de esta forma, puede ser aún más bella que antes. Las vasijas también pueden fabricarse en serie, por lo que son todas iguales, mientras que las heridas y grietas causadas por caídas u otras causas son todas únicas e irrepetibles. En cierto modo, una vasija rota es más única e inimitable que una vasija intacta. Detrás de esta técnica *kintsugi* se esconde una filosofía de vida típicamente japonesa.

Los occidentales –al menos mientras no hayamos sido evangelizados–, por cultura antigua, tendemos a considerar el sufrimiento como algo inútil. No solo lo consideramos molesto; sobre todo, nos inclinamos a



pensar que no produce nada positivo en nuestra vida. Incluso los occidentales tratamos de ocultar o disimular los defectos físicos, o las heridas, en la medida de lo posible. Para los japoneses, por el contrario, el dolor no es una dimensión inútil, ni los defectos y las heridas son algo de lo que avergonzarse. Tanto las heridas del cuerpo como las del alma deben exhibirse sin pudor. Contribuyen a la singularidad y belleza de la persona, un sujeto único e irrepetible. Esta forma de arte pretende enseñar que de una herida cicatrizada, desde la lenta y laboriosa reparación que sigue a una rotura, puede renacer una forma superior de belleza y perfección, sugiriendo así que las marcas impresas por la vida en nuestra piel y en nuestra mente tienen valor y significado, y que es a partir de ellas, de su aceptación y curación, como comienzan los procesos de regeneración y renacimiento interior, que nos convierten en personas nuevas y realizadas.

Recordemos que el cuerpo glorificado de Cristo lleva impresos para siempre las llagas gloriosas. Ya no son llagas dolorosas y sangrantes. Han sido curadas en la resurrección. Santa Faustina Kowalska vio brotar rayos de luz de la herida abierta en su costado. Son heridas luminosas, como las reparaciones de oro de las vasijas japonesas. Y estas heridas de amor hacen aún más bello el cuerpo resucitado de Cristo. Los que se salven verán eternamente este cuerpo y estas heridas gloriosas, y recordarán con amor infinito lo que el Verbo quiso sufrir por ellos. Los ángeles y los santos contemplarán eternamente los signos de la reparación.



Incluso en el mundo natural hay ejemplos similares. Pensemos en la perla. Se forma en la ostra como consecuencia de un mal, por ejemplo cuando el molusco se daña o es penetrado por un parásito. En estos casos, la ostra, para defenderse de una posible infección, segrega nácar de forma cíclica, motivo por el cual la perla se forma lentamente en capas y adquiere su característica forma esférica. La perla es el resultado de la reparación natural de una lesión sufrida. Podrían añadirse otros ejemplos.

En aras de la claridad, conviene decir que esto no significa en modo alguno negar que el mal es el mal y siempre sigue siendo el mal. El mal no es el bien, como el pecado no es la virtud. Lo que se quiere decir es que, en un mundo caído de su esplendor original, es de hecho imposible no entrar en contacto con el mal, la enfermedad, el dolor, la imperfección. Todas estas fuerzas –que son y serán siempre un mal y, por tanto, no pueden ser elegidas voluntariamente por nosotros, sino soportadas– en mayor o menor medida tocan, hieren a todos los hombres. Pero ahí reside la grandeza de Dios, que no permitiría el mal si no tuviera ya un remedio, una cura. Si Dios permite que el parásito penetre en la ostra, que es un mal, lo hace solo porque sabe que de ahí surgirá la perla. Si Dios permite el mal y el pecado, es porque por su Providencia todopoderosa sabrá sacar de ese mal un bien aún mayor.

Viene a la mente la paradójica expresión del Pregón pascual, que, refiriéndose al pecado de Adán, entona *Felix culpa* – ¡feliz culpa! Una culpa, por supuesto, no puede ser de ningún modo algo bello, un acontecimiento feliz. Pero para comprender la paradoja, basta con leer la frase en su contexto:

*O certe necessarium Adae
peccatum,
quod Christi morte
deletum est!
O felix culpa,
quae talem ac tantum
meruit habere
Redemptorem!*

*En verdad fue necesario el
pecado de Adán, que fue
cancelado con la muerte
de Cristo.
¡Feliz culpa, que mereció
tener tal Redentor!*

En resumen, si Adán no hubiera pecado, no habríamos tenido al Redentor, porque no habría habido nadie a quien redimir. Redimir significa recomprar. Pero si Adán no se hubiera vendido como esclavo del pecado y de Satanás, Cristo no habría venido a pagar el precio de nuestro rescate, es decir, su preciosa sangre. Por eso el pecado de Adán es y sigue siendo pecado: es pecado, es mal. Y, en cuanto tal, no puede ser algo bueno. Pero si pensamos que a causa de él vino Cristo Redentor a reparar, a repararnos, entonces incluso ese pecado es una *felix culpa*.

3. La manera de reparar

¿De qué manera ha realizado Cristo nuestra reparación? También a este respecto, la Escritura y la Tradición presentan un amplio abanico de indicaciones. San Ireneo nos habla de “recapitulación”, basándose en san Pablo, que propone una comparación entre el primer y el segundo Adán. El lionés dice que el segundo Adán, Cristo, vino a recapitular al primero. Recapitular es un término complejo, en Ireneo, que posee varias facetas. Para ser breves, diremos que recapitular es, por una parte, traer de nuevo a la tierra al Adán original; por otra, implica llevar a plenitud al Adán original. Estas doctrinas, antes de ser de Ireneo, proceden también de san Pablo. En efecto, el Apóstol habla de Jesús a la vez como del “segundo hombre” (1Co 15,47), en relación con el primer hombre Adán, y como del “último Adán” (1Co 15,45). Jesús es el segundo hombre porque con Él vuelve por primera vez a la tierra el Adán del principio, el Adán anterior al pecado. Cristo, en efecto, es verdadero hombre,





semejante a nosotros en todo excepto en el pecado. Jesús es hombre como lo era Adán en el Edén, antes de que éste deformara su propia semejanza con Dios. Jesús es el hombre íntegro, sin mancha. Por eso preservó de antemano a su Madre, igualmente sin mancha, inmaculada, porque de ella iba a tomar una humanidad sin mancha. Además, Cristo es también el "último Adán". La expresión griega utilizada por san Pablo es *eschatos Adam*. Como es bien sabido, la escatología es la rama de la teología que trata de las realidades últimas y definitivas, que trascienden este mundo. Decir, pues, que Jesús no es solo el segundo, sino también el último Adán, significa que Cristo no solo reprodujo la humanidad perfecta en la tierra, sino que la condujo a su plenitud final, a la vida de la resurrección. He aquí el misterio de la recapitulación: Cristo ha recapitulado en Sí mismo a su criatura para repararla y conducirla al destino último que Dios, en su plan de salvación, quiso para ella.

La reparación se realiza entonces, como ya se ha dicho, como redención, recompra. La Escritura dice que Cristo reparó pagando el precio de nuestra redención. Un autor antiguo, Orígenes, tenía una teoría muy cuestionable sobre esto. El Nuevo Testamento dice claramente que Cristo dio su sangre, su vida, como precio de nuestro rescate (cf. *1Pe 1,18-19*; *1Cor 6,20*; etc.), pero no dice a quién se pagó ese precio. Orígenes propuso una teoría que hipotizaba la existencia de unos supuestos "derechos del diablo". Puesto que Adán se vendió como esclavo a Satanás, éste tendría derecho a ser pagado



para liberarlo y, por tanto, Cristo habría tenido que derramar su sangre como precio pagado al diablo (cf. *Comentario a la Epístola a los Romanos*, 2.13). Esta teoría horrorizó a san Gregorio Nacianceno, que la calificó de insulto (cf. *Discurso 45*). Pero fue solo con san Anselmo de Aosta (cf. *Cur Deus homo*, I, 7; II, 19) que se produjo un argumento definitivo para descartar esta idea. En realidad, Cristo no ofreció su vida al diablo, sino al Padre, por nosotros (cf. *Heb 9, 14*; santo Tomás, *Summa Theologiae*, III 48, 4 ad 3). Su sangre fue entregada como sacrificio al Padre para expiar nuestros pecados. «Es él [Cristo] a quien Dios ha establecido abiertamente como instrumento de expiación, mediante la fe, en su sangre, como manifestación de su justicia para la remisión de los pecados» (*Rm 3,25*). «Él es la víctima de la expiación por nuestros pecados; no solo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (*1Jn 2,2*).

Así, han surgido otras dos categorías bíblicas: el sacrificio y la expiación. El Antiguo Testamento postula el principio de que el sacrificio tiene el valor de purificación de los pecados. En el *Libro del Levítico*, Dios dice: «La vida de la carne está en la sangre. Por eso os he concedido que la pongáis sobre el altar en expiación por vuestras vidas; porque la sangre expía, pues es vida» (*Lev 17,11*). Este versículo justifica por sí solo gran parte del extenso ritual de sacrificios de Israel. Pero, aunque de un modo nuevo, también en el Nuevo Testamento el principio se mantiene. Leemos en la *Carta a los Hebreos* que Cristo

entró de una vez para siempre en el santuario, no mediante la sangre de machos cabríos ni de terneros, sino en virtud de su propia sangre, obteniendo así una redención eterna. Porque si la sangre de los machos cabríos y de los terneros y las cenizas de una becerria, rociadas sobre quienes están contaminados, los santifica purificándolos en la carne, ¿cuánto más la sangre de Cristo –quien, movido por el Espíritu eterno, se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios– limpiará nuestra conciencia de las obras de la muerte, para que sirvamos al Dios vivo? (*Heb 9,12-14*).

Y un poco más adelante, confirmando al Antiguo Testamento, la misma Epístola afirma: «sin



derramamiento de sangre no hay perdón» (Heb 9,22).

El misterio de la reparación de la creatura es un misterio de expiación, es decir, de limpieza de las manchas del pecado. Y estas manchas solo son lavadas por la sangre del verdadero Cordero. Esto se confirma una vez más en la gran visión del *Apocalipsis*, en la que Juan ve una inmensa multitud en el Cielo, formada por hombres de todas las etnias y naciones, y pregunta quiénes son. Se le responde: «son los que vienen de la gran tribulación y han lavado sus vestiduras, y las han blanqueado en la sangre del Cordero» (Ap 7,14). También esta imagen es paradójica. Estas personas llevan vestiduras muy blancas, ¡que se han hecho así sumergiéndolas en sangre! Todo el mundo sabe que un vestido, si se sumerge en sangre, no queda en absoluto blanco; sin embargo, esto es precisamente lo que se dice, porque la sangre de Cristo no mancha, sino que lava. Tiene el poder de quitar las manchas del pecado. La expiación en la sangre repara, es una reparación, porque devuelve al vestido bautismal su blancura original. Reparar, de hecho, significa poner las cosas en su sitio, hacer que vuelvan a funcionar como cuando eran nuevas.

Volviendo a los títulos cristológicos de “segundo” y “último Adán”, se puede entender una cosa más: solo lo que ha sido restaurado a su condición original puede alcanzar entonces su perfección final. Solo el primer Adán, el Adán íntegro tal como salió de las manos de Dios creador, puede convertirse también en el último Adán, el Adán eternamente salvado en el cielo. El Adán caído en el pecado es un ser frustrado, que no puede realizarse porque ya no funciona tan

perfectamente como antes. La reparación es necesaria para que el hombre pueda ser salvado.

Estas sencillas reflexiones muestran que la reparación, como expiación del pecado, implica siempre el sacrificio, la cruz, la ofrenda de la vida. De este sacrificio Cristo dejó el memorial perpetuo en la Santa Misa. Existen además otras dimensiones de la reparación, como por ejemplo la satisfacción, de la que habló en particular san Anselmo, sin olvidar la categoría fundamental del amor, que atrajo mucho la reflexión de Abelardo, que sin embargo desarrolló de manera unilateral, así como la de santo Tomás de Aquino, que por el contrario ofreció una síntesis admirable al reflexionar sobre el tema de la justicia y de la misericordia, así como del sacrificio interior y exterior. Lamentablemente, no podemos profundizar en estos u otros aspectos en esta ocasión.

4. La colaboración del hombre a la reparación

Hasta aquí hemos considerado lo que es más fundamental en el gran misterio de la reparación, es decir, el hecho de que Dios reparó el pecado de los hombres en su Hijo encarnado. Cristo es el gran Reparador, Aquel que devolvió a los hijos de Adán la semejanza con Dios, desfigurada desde el comienzo de la historia, como recuerda *Gaudium et spes*. En el n. 13 de la Constitución pastoral se lee: «Constituido por Dios en estado de justicia, el hombre, sin embargo, tentado por el Maligno, desde el comienzo de la historia abusó de su libertad, erigiéndose contra Dios y ansiando alcanzar su fin fuera de Él». Y en el n. 22 se añade que Cristo «es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza con Dios, deformada ya desde el principio a causa el pecado».

Sin embargo, ahora debemos desarrollar brevemente también un segundo elemento fundamental, a saber, el hecho de que también nosotros estamos llamados a reparar los pecados. En las realidades de la fe católica, en efecto, existe siempre una síntesis entre Dios y el hombre y, por tanto, entre la acción de la gracia divina y la libre cooperación de la creatura. A este respecto, es emblemática la famosa frase de san Agustín: «El que te formó sin ti, no te hará justo sin ti» (*Sermo 169, 11, 13*). Dios nos creó sin pedir nuestro consentimiento, lo cual además no hubiera



sido posible, porque no existíamos. Pero después de crearnos pide nuestra libre adhesión a la salvación que nos da. Dios nos ha formado sin nosotros. Nosotros nos hemos deformado sin Él, más aún, contra Él. Dios quiere reformarnos, quiere repararnos, pero nos pide que cooperemos en nuestra reparación. Por eso hay aquí un *et-et*: la reparación es obra tanto de Dios como del hombre. Mucho más de Dios que del hombre; sin embargo, también el hombre debe reparar.

Ahora bien, esta reparación por parte del hombre es a la vez personal y eclesial. Así como, por parte de Dios, la reparación es obra tanto de la omnipotencia divina como de la humanidad de Jesucristo, por nuestra parte entran en juego tanto el individuo como la comunidad cristiana. Esta coparticipación entre individuo y comunidad está prácticamente omnipresente en toda la Biblia, desde Adán hasta Cristo. Según la Biblia, Adán es un individuo, pero representa y contiene en sí a toda su descendencia. Lo mismo vale para Noé, Abraham, David, etc., hasta llegar al mismo Cristo. San Pablo, desarrollando ulteriormente la comparación entre Adán y Cristo, lo dice de modo explícito: «Así, pues, como por la caída de uno solo la condenación fue derramada sobre todos los hombres, así también por la obra justa de uno solo la justificación, que da la vida, es derramada sobre todos los hombres. Porque así como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos» (Rm 5,18-19).

Ya en el Antiguo Testamento la reparación era obra tanto del individuo como de la comunidad. Pensemos, por ejemplo, en los cuatro cantos del Siervo de Yahvé, contenidos en el *Libro de Isaías*: en ellos, el siervo es considerado a la vez como individuo y como Israel en su conjunto. Esta figura misteriosa realiza la reparación de los pecados del pueblo en forma de expiación vicaria, por la que los pecados de todo el pueblo se cargan sobre los hombros del justo, y la santidad del justo merece la reparación para todos.

Se podría pensar que, puesto que Cristo es el gran Reparador de la humanidad, no habrá nada más que hacer, ya que Él ha cumplido perfectamente



la redención del género humano. Que Cristo lo ha hecho está fuera de toda duda. Pero, como acabamos de decir, el plan de Dios implica siempre a la creatura racional. La gran reparación la realiza Cristo, no nosotros. Y la realizó sobre todo mediante la Pasión y la muerte en la cruz. A pesar de ello, san Pablo pudo escribir a los Colosenses una frase extraordinaria como la siguiente: «Me alegro de mis padecimientos, que llevo por vosotros, y completo en mi carne lo que falta de los padecimientos de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24). Desde la época patristica, los teólogos han explicado que, en realidad, nada falta a los padecimientos de Cristo. La Pasión de Cristo es perfecta, porque obtuvo el mérito para la salvación de todos los hombres y, en este sentido, no hay que añadirle nada, ya que todo «está cumplido» (Jn 19,30).

Lo que falta no está en la parte de Cristo, sino en nuestra parte. De hecho, san Pablo habla de «lo que falta en mi carne» a los padecimientos de Cristo. Los padecimientos de Cristo han producido un inmenso tesoro de méritos, un tesoro compartido por Cristo con sus santos, a los que Cristo llama a cooperar con Él en el amor. Cristo ha cumplido su parte perfectamente y sin falta, de una vez para siempre (cf. Rm 6,10; Heb 7,27). Él es el Salvador único y universal, que no necesita de nosotros para salvarnos. No nos necesita, pero desea libremente asociarnos a su obra. Su unicidad no excluye, sino que incluye. Es unicidad que fundamenta la participación. Y así se forma el tesoro de los méritos de la redención, un tesoro que tiene su origen, causa y cumplimiento en Cristo; pero



un tesoro que Cristo quiere enriquecer también con los méritos de sus santos. Por eso, la Iglesia tiene la posibilidad de conceder indulgencias, sacándolas del tesoro de los méritos de Cristo y de los santos. En el *Manual de Indulgencias* de la Penitenciaría Apostólica (edición de 2008) leemos:

La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya remitidos en cuanto a la culpa, que el fiel, debidamente dispuesto y bajo ciertas condiciones, adquiere por intervención de la Iglesia, la cual, como ministro de la redención, dispensa y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos (Norma n. 1).

El gran misterio de la reparación implica, por tanto, una sinergia divino-humana: la reparación realizada por Dios en Cristo, y la reparación que debemos realizar nosotros, sumergiéndonos en la gran reparación ya perfectamente realizada por el Señor y casi nutriéndonos en ella. La espiritualidad cristiana, fundada en una sana teología, se ha nutrido ampliamente de estas verdades. La devoción en la que más claramente se siente el tema de la reparación es la del Sacratísimo Corazón de Jesús. La base teológica se encuentra en varios de los aspectos que hemos esbozado brevemente más arriba. Como hombre real, Jesús tiene un corazón humano real: no solo el órgano del corazón, sino un corazón humano en el sentido de la capacidad de amar de un modo humano, como hombre. *Gaudium et Spes*, 22 nos lo recuerda de nuevo: «Por su encarnación, el Hijo de Dios se unió en cierto modo a todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre».

Santo Tomás de Aquino se detuvo en explicar bien que la ofrenda de la vida hecha por Jesús al Padre con su voluntad humana tiene un valor decisivo en el misterio de la redención (cf., por ejemplo, *Summa Theologiae*, III 48,3). En efecto, existe el sacrificio externo, es decir, visible, que en el caso de Jesús fue la muerte en la cruz; y existe el sacrificio interno, es decir, la ofrenda de la vida que Jesús hizo al Padre por amor. La caridad humana que habita con toda plenitud

en el corazón humano de Cristo, la decisión de su voluntad humana al decir «no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42), aceptando así la Pasión y la muerte, todo esto fue decisivo para la reparación del pecado de Adán. La redención del género humano fue el resultado de una sinergia entre la voluntad de Dios y la voluntad del hombre; pero no de un hombre cualquiera, sino del Hombre-Dios Jesucristo.

5. La devoción al Sagrado Corazón

La devoción al Sagrado Corazón adora aquel Corazón traspasado por los pecados de los hombres, aquel Corazón que amó a Dios y a los demás hombres con perfecta caridad humana, aquel Corazón que decidió dar su propia vida, adhiriéndose al designio divino, para reparar los pecados de los demás, los pecados de sus hermanos. Por tanto, la devoción al Sagrado Corazón está también íntimamente ligada al sacerdocio de Cristo, porque Cristo ejerció su sacerdocio ofreciendo un sacrificio no solo exterior, sino tanto exterior como interior. Ofreció visiblemente su cuerpo en la cruz y, al mismo tiempo, invisiblemente, ofreció su vida al Padre en el altar de su alma humana. Fue Víctima, Altar y Sacerdote.

Como se ha dicho, esto concierne sobre todo a Jesús, pero por participación nos concierne también a nosotros. Jesús mismo dijo: «Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn 13,15). Y por eso el apóstol Juan se hace eco de Él al escribir: «En esto hemos conocido el amor, en que Él dio su vida por





nosotros; por eso también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos» (1Jn 3,16). Puesto que Cristo puso en práctica y mostró la perfecta caridad reparadora, también nosotros debemos practicar la reparación.

Qué sea lo que tenemos que reparar, es conocido por todos: los pecados. A quién debemos ofrecer esta reparación, ahora se ha vuelto igualmente obvio. Ya hemos mencionado la teoría errónea de Orígenes de que Cristo pagó el precio al diablo. La Biblia, los Padres y los Doctores han enseñado, en cambio, que Cristo ofreció el precio del rescate a Dios. Es a Dios a quien ofenden los pecados y, por tanto, es a Dios a quien hay que ofrecer la reparación. En el cristianismo, esta reparación ofrecida a Dios toma la forma de reparación ofrecida a Jesucristo, es decir, a Dios que se convirtió en la Víctima inocente que estuvo dispuesta a sacrificarse por los culpables. Por eso, en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, la reparación es algo que ofrecemos a Cristo mismo, cuyo Corazón está rodeado de espinas, es decir, de los dolores que le causan nuestras infidelidades e ingratitudes. En la encíclica *Haurietis Aquas* (15 de mayo de 1956), dedicada específicamente a la devoción al Sagrado Corazón, Pío XII, atribuyendo el desarrollo de esta devoción particularmente a la obra de santa Margarita María Alacoque, escribió que el culto al Corazón de Jesús «ha asumido las características de un homenaje de amor y reparación, que lo distinguen de todas las demás formas de



piEDAD cristiana». Los actos de amor y reparación son considerados por el Papa Pacelli como “elementos esenciales” de la devoción al Sagrado Corazón.

Pío XII se basó en las enseñanzas de su predecesor inmediato, Pío XI, que había publicado en 1928 la encíclica *Miserentissimus Redemptor*, dedicada al acto de reparación al Sacratísimo Corazón de Jesús. En el documento, el Papa Ratti invita a realizar un acto de consagración de la humanidad al Sagrado Corazón, consagración que está indisolublemente unida a la reparación. En palabras del Pontífice:

A estos deberes, especialmente a la consagración, tan fructífera y confirmada en la fiesta de Cristo Rey, necesario es añadir otro deber [...] nos referimos al deber de tributar al Sacratísimo Corazón de Jesús aquella satisfacción honesta que llaman reparación. Si lo primero y principal de la consagración es que al amor del Creador responda el amor de la criatura, síguese espontáneamente otro deber: el de compensar las injurias de algún modo inferidas al Amor increado, si fue desdeñado con el olvido o ultrajado con la ofensa. A este deber llamamos vulgarmente reparación.

Y si unas mismas razones nos obligan a lo uno y a lo otro, con más apremiante título de justicia y amor estamos obligados al deber de reparar y expiar: de justicia, en cuanto a la expiación de la ofensa hecha a Dios por nuestras culpas y en cuanto a la reintegración del orden violado; de amor, en cuanto a padecer con Cristo paciente y «saturado de oprobio» y, según nuestra pobreza, ofrecerle algún consuelo².

Además, Pío XI menciona explícitamente las revelaciones del Sagrado Corazón a Santa Margarita María. En particular, relata una de las lamentaciones confiadas por el Señor a la Santa e indica las principales prácticas de reparación:

Quando Jesucristo se aparece a Santa Margarita María, predicándole la infinitud de su

¹ Conferencia impartida en Paola (CS) el 7 julio de 2023. Traducción de *Ecclesia*.



caridad, juntamente, como apenado, se queja de tantas injurias como recibe de los hombres por estas palabras que habían de grabarse en las almas piadosas de manera que jamás se olvidarán: «He aquí este Corazón que tanto ha amado a los hombres y de tantos beneficios los ha colmado, y que en pago a su amor infinito no halla gratitud alguna, sino ultrajes, a veces aun de aquellos que están obligados a amarle con especial amor». Para reparar estas y otras culpas recomendó entre otras cosas que los hombres comulgaran con ánimo de expiar, que es lo que llaman Comunión Reparadora, y las súplicas y preces durante una hora, que propiamente se llama la Hora Santa; ejercicios de piedad que la Iglesia no solo aprobó, sino que enriqueció con copiosos favores espirituales.

A esta breve lista podrían añadirse otros ejemplos, actualizados al mundo de hoy. Actos de reparación al Corazón traspasado de Cristo son obras como rescatar a una prostituta de la calle, reunir a niños arrancados de sus familias a causa de la guerra, trabajar para curar de sus adicciones a drogadictos, ludópatas o alcohólicos, pero también intentos de reconciliación entre amigos, familiares, feligreses que se han peleado por algún motivo... la lista de estas obras de reparación podría ser muy larga.

Lo esencial, independientemente de la obra concreta que se realice, es reproducir en uno mismo los mismos sentimientos que Cristo tuvo durante su Pasión: el deseo de ofrecer actos de amor a Dios para la reparación de los pecados de los hombres.

La necesidad de reparación es consecuencia de la gravedad del pecado, un elemento que hoy se tiene poco en cuenta. El pecado posee una gravedad infinita, porque es una ofensa a Dios y un rechazo de su amor. Dios nos lo ha dado todo y nosotros se lo devolvemos con actos de profunda enemistad. En la raíz del pecado está la ingratitud hacia Aquel que nos ha dado y nos da todo lo bueno. Por eso el pecado hiere el Corazón perfectísimo de Cristo y hace necesaria una reparación consoladora.

6. Objeciones en contra de la teología y de la práctica de la reparación

No obstante, frente a tales enseñanzas pueden plantearse objeciones. En particular, podemos abordar aquí dos. La primera objeción contra la necesidad de ofrecer reparación al Corazón de Cristo ya fue considerada por Pío XI en la encíclica antes citada, que resumió en estos términos: «¿Cómo puede decirse que Cristo reina bienaventurado en el Cielo si puede ser consolado por estos actos de reparación?». Cristo resucitado está en el Cielo en estado de impasibilidad; ya no sufre. Esta doctrina tiene una base bíblica evidente: «Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere; la muerte ya no tiene poder sobre Él» (Rm 6,9). Si Cristo ya no sufre, ni siquiera puede sufrir a causa de nuestros pecados y, por tanto, ¿cómo podría ser consolado, puesto que no puede haber sufrimiento en Él para ser consolado? Pío XI responde que las almas contemplativas, meditando y casi imaginando a Cristo lívido y sangrante durante su Pasión, saben bien que fue reducido a ese estado a causa de los pecados no solo de sus contemporáneos, sino también de los hombres futuros. En consecuencia, Él también pudo experimentar consuelo en esos momentos atroces, conociendo por su conocimiento divino y humano la futura reparación amorosa ofrecida por los buenos cristianos a lo largo de los siglos. En palabras más sencillas, ofrecemos reparación hoy porque esta reparación fue vista por Cristo durante la Pasión y le trajo consuelo. En un opúsculo sobre el Sagrado Corazón, Karl Rahner sintió que debía pronunciarse contra la doctrina expuesta por Pío XI, que, sin embargo, tiene un buen fundamento teológico,



así como el consenso de muchos místicos y almas contemplativas.

El Papa Ratti añade una segunda respuesta: la Pasión está completa en la Cabeza, pero todavía no en los miembros. En su Cuerpo místico, en palabras de Pascal, «Cristo estará en agonía hasta el fin del mundo» (*Pensamientos*, 553). Por eso, apareciéndose a Saulo, identificándose con su Iglesia perseguida, el Señor –aunque ya había resucitado– dijo: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (*Hch* 9,5). Cristo en el cielo ya no sufre. Pero sufre místicamente en la tierra, en su Cuerpo eclesial, y ésta es una segunda razón que muestra la necesidad de la reparación.

Una segunda objeción, planteada por varios teólogos recientes y que se ha convertido en la convicción de varios sacerdotes y fieles, considera que la práctica de la reparación se basa en una teología que es, si no errónea, al menos anticuada. Normalmente, quienes plantean esta objeción cuestionan sobre todo la teología de san Anselmo, culpable en su opinión de haber presentado una idea demasiado justicialista de Dios. Sin entrar en detalles, la objeción en cuestión sostiene que hoy tenemos una visión más equilibrada y correcta de Dios. No aceptamos la idea de un Dios que vela por un orden de justicia y exige reparación, por no decir venganza, por las ofensas sufridas. Este Dios no sería realmente el Dios cristiano, que es el Dios del amor y de la misericordia.

Como sucede a menudo, este razonamiento contiene también algunos elementos correctos. Es indudable que nuestro Dios es Amor. Es cierto que Él es misericordioso y que no debe ser retratado como una especie de contable que tiene en cuenta si se han entregado o no los recibos de pago. Por otra parte, eliminar la justicia, la verdad, la santidad o la trascendencia de la imagen de Dios; así como eliminar elementos como la redención, el precio de rescate, el sacrificio, la expiación, etc. de la comprensión de su plan salvífico, implicaría ignorar muchas páginas de la Biblia. No hay que olvidar que Dios se nos ha revelado como justo y misericordioso: ni solo justo ni solo misericordioso. Es perfecto en todos los aspectos y



no solo en algunos. Sin embargo, a quienes sostienen esta objeción contra la práctica de la reparación les molesta especialmente la idea de que la oración, la adoración eucarística, la Comunión reparadora y las penitencias puedan contar ante Dios como obras compensatorias. Afirman que lo que realmente cuenta es la caridad, razón por la cual, en lugar de ofrecer una hora santa, uno debería comprometerse con otras causas mucho más concretas.

Pío XII ya había prestado atención a este punto en particular en la citada encíclica *Haurietis Aquas*, en la que escribió:

Otros, finalmente, al considerar que esta devoción exige, sobre todo, penitencia, expiación y otras virtudes, que más bien juzgan pasivas porque aparentemente no producen frutos externos, no la creen a propósito para reanimar la espiritualidad moderna, a la que corresponde el deber de emprender una acción franca y de gran alcance en pro del triunfo de la fe católica y en valiente defensa de las costumbres cristianas; y ello, dentro de una sociedad plenamente dominada por el indiferentismo religioso que niega toda norma para distinguir lo verdadero de lo falso, y que, además, se halla penetrada, en el pensar y en el obrar, por los principios del *materialismo* ateo y del *laicismo*³.

³Texto tomado de www.vatican.va (Nota de Ecclesia).



7. Recuperar la reparación en el amor

En tiempos de Pío XII, las virtudes activas, preferibles a las pasivas, eran las de la apologética frente a los adversarios de la fe y el apostolado orientado al triunfo de la fe católica en una sociedad que se alejaba de Dios a causa del indiferentismo, el materialismo y el secularismo. Hoy en día, entre las virtudes activas preferidas también por muchos creyentes se encuentran otras, a menudo teñidas de un perfil social o ecológico. Más allá de esta observación, la cuestión es que la desconfianza hacia la espiritualidad expresada en las prácticas de reparación tiene su origen en una oposición indebida dentro de la vida cristiana entre virtudes activas y pasivas. Este error, que normalmente favorece a las primeras en detrimento de las segundas, fue calificado de “americanismo” por León XIII en *Testem benevolentiae* de 1899. Por nuestra parte, nos limitamos a señalar que también aquí debe prevalecer una sana síntesis y no una yuxtaposición, siendo la vida cristiana un compuesto de virtudes activas y pasivas conjuntamente. En consecuencia, incluso los actos de reparación pertenecientes a las virtudes pasivas (adoración, silencio, obediencia, aceptación, penitencias, etc.) no deben en absoluto despreciarse, sino más bien cultivarse.

Las leyes económicas básicas enseñan que, a menudo, cuanto más raro es un objeto, más valioso es. Particularmente en el contexto eclesial actual, que no pocas veces no presta atención a las virtudes pasivas, la espiritualidad de la reparación, con sus gestos propios, representa una perla de gran valor, que estamos llamados a estimar y cultivar, porque, como dijo Cristo a la Samaritana, «así quiere el Padre que sean los que le adoran» (Jn 4,23). Entre estos gestos de reparación, hay que recuperar sobre todo la práctica tan olvidada de las penitencias. Lejos ya de una cierta mentalidad que en el pasado pudo generar, a veces, una mala comprensión de tal práctica, hoy podemos y debemos volver a ella, estando bien encuadrada en una visión que lea la relación con Dios sobre todo desde la perspectiva del amor, sin negar la justicia. Las penitencias son también parte integrante de este amor. Es por amor a Dios y a Cristo que se realizan, y es con amor que se les ofrecen, porque eso es lo



justo, es lo que corresponde a la justicia. Hacer lo que es justo, por otra parte, es el grado más bajo de la caridad (cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, n. 6), razón por la cual la justicia forma parte del amor y no está en contra de él.

Jesús dijo: «El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí» (Mt 10,38). Pensar que podemos vivir una vida auténticamente cristiana sin ocuparnos del aspecto penitencial es pura ilusión. Por el contrario, el amor herido de Cristo debe encontrar la reparación penitencial por nuestra parte, de modo que la reparación ofrecida a Dios se convierta en sanación también de nuestras heridas. Por este camino, también nosotros podremos estar un día en el cielo con Cristo, no llevando ya heridas sangrantes, sino heridas luminosas, no ya rasguños y rajaduras debidos a los muchos accidentes de la vida terrena, sino partes en oro resplandeciente, partes reparadas que se integrarán perfectamente con nuestra figura celestial, llevada a plenitud para siempre.

Palabras-clave: reparación, Cristo, Sagrado Corazón, teología, espiritualidad, pecado, redención.

(publicado en *Ecclesia*,
Revista de cultura católica, 38
No. 1 (2024), 37-53)



La unidad de la Iglesia frente al progresismo y al tradicionalismo



P. Ignacio Andereggen
Doctor en Teología
Doctor en Filosofía

1. La unidad de la Iglesia en Santo Tomás

Todos sabemos que la Unidad es una nota esencial objeto de fe explícita, pero que en la perspectiva actual no resulta clara, no solamente por la división de las confesiones cristianas, sino también y, sobre todo, por las formas divergentes de pensamiento en el interior de la Iglesia Católica, que es Una. En su *Comentario a la Carta a los Efesios*, siguiendo la inspiración de su gran maestro San Agustín, el Aquinate manifiesta cómo esta Unidad es esencial no solamente a la fe como hábito en un sujeto, sino que está constituida intrínsecamente sobre el fundamento de “una sola fe” en la Iglesia.¹ La fe supone la inteligencia y la perfecciona, y no cambia su naturaleza. Por eso la fe, así como su derivado, la ciencia teológica, contiene intrínsecamente conocimientos y hábitos naturales, especialmente metafísicos, que implican unidad natural epistémica. Si es legítima, por naturaleza, una cierta diversidad cultural a nivel de los símbolos sensibles necesarios para el ejercicio del conocimiento intelectual natural y sobrenatural y para su expresión, en su nivel más profundo, científico, metafísico, teológico y de fe, la cultura es una, como reflejo de la Unidad de Dios. El Verbo de Dios perfecciona con esta unidad su humanidad y su Cuerpo, la Iglesia.

Hay una profunda conexión entre la Eucaristía y la Unidad de la Iglesia, que es lo principal de esta. “Por el Bautismo se da el primer acto de la vida espiritual, y por eso es de necesidad para la salvación; de lo cual se sigue que se debe dar a los niños, pero por la

Eucaristía se da el complemento de la vida espiritual; y por eso se debe dar a aquellos que son capaces de la perfección segunda, que es por la devoción actual... Hay que entenderlo en cuanto a la res del sacramento, que es *la Unidad de la Iglesia*, fuera de la cual no hay salud ni vida, y no en cuanto a la manducación sacramental.”²

2. El progresismo contemporáneo y la unidad

El problema de la Unidad de la Iglesia para el progresismo contemporáneo es ante todo cultural y filosófico. Su fundamentación filosófica no le permite elevarse por encima del pluralismo cultural crecientemente divergente y complejo, sobre todo en su raíz filosófica. Además de la ignorancia y la soberbia señaladas por San Pio X (*Pascendi*) respecto del modernismo, y comunes entre el tradicionalismo y el progresismo, el vicio más destacado de este resulta ser la acedia, la tristeza de las cosas espirituales.

Por ejemplo, tristeza de la profundidad filosófica y teológica del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, el cual muchas veces excede la capacidad espiritual y/o especulativa de quienes se enfrentan con él, sin que tengan la humildad suficiente para reconocerlo. Este vicio engendra a su vez un profundo problema epistemológico, que consiste principalmente en la invasión indebida de los campos filosóficos sin poseer la capacidad y preparación adecuadas, no solamente en el ámbito de la filosofía tomista y escolástica, sino también y especialmente en el de la filosofía moderna

¹ Super Eph., cap. 4 l. 1.2 n.199: “Lex eius est una. Lex enim Ecclesiae est lex fidei.”

² Super Sent., lib. 4 d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 2.



y contemporánea, conocida con superficialidad y sin captar su propio espíritu.

Aunque no es este siempre el caso. A veces, más gravemente, se asimila la filosofía moderna según su propio sentido intelectual y espiritual, para reducir los datos de la fe y la Unidad de la Iglesia a estos, produciéndose un cambio substancial en aquello que es entendido con los términos “fe” e “Iglesia”. La *unidad* adquiere sentido *dialéctico*, conteniendo en sí la división y oposición. Un fenómeno semejante encontraremos en el tradicionalismo. Este cambio no es nuevo, tiene claros antecedentes en los principales filósofos que siguen inspirando, consciente o inconscientemente, el progresismo teológico contemporáneo, como, por ejemplo, G.W.F Hegel, quien después de haber sido revolucionario, terminó como conservador.

Reportaremos solo dos ejemplos de cuanto afirmado en la figura de dos filósofos, el suizo Peter Henrici, S.J. y el belga Jean Ladrière, conectados objetivamente a través de la Universidad Católica de Lovaina y su clima cultural en la segunda mitad del siglo XX. La Unidad de la Iglesia para el progresismo, continuador del modernismo, no es otra cosa que su identificación con el mundo, el devenir de la realidad temporal, la cultura y el pensamiento moderno reducido a su expresión filosófica dominante. Si el progresismo

reconoce el lugar de la gracia frente a la razón y sus expresiones verbales, y sobre todo la ley reducida a la letra que mata, *transforma profundamente el significado de la gracia* al reducirla a una experiencia espiritual identificada con la pseudo mística natural irracional y oscura, manifestada en la actitud espiritual del protestantismo (liberal) y en el pensamiento de Heidegger, del existencialismo en general, y del posmodernismo.

La transformación del significado de la gracia tiene profundas consecuencias en la comprensión de la vida cristiana, y de la relación de la misma gracia con la ley natural y evangélica. El Aquinate enseña que la Ley Nueva es esencialmente la gracia del Espíritu Santo y solo secundariamente el texto escrito. Esta proporción se guarda también en la relación entre la gracia y los textos y aspectos externos de la tradición. El influjo protestante directo e indirecto en la teología católica tiende a engendrar así el resultado de una actitud simbiótica con la modernidad expresada sintéticamente en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, especialmente cuando explica la relación entre experiencia y razón (incluyendo “la religión dentro de los límites de la mera razón”).

Afirma Peter Henrici: “En mi opinión, Blondel es el filósofo del Vaticano II, sobre todo por su convicción de que existe una verdadera interpenetración entre la realidad terrena y la gracia divina. La modernidad no es para él un adversario a combatir, sino un acceso al cristianismo”.³ Por modernidad entendía la línea filosófica principalmente dominante de esta. No solamente a Blondel se atribuye la función de apoyar filosóficamente el Concilio Vaticano II, sino también a otro autor francés considerado como tomista, Jacques Maritain. No hace falta aquí entrar en la discusión de este punto ampliamente debatido. Sí hay que señalar que en los temas fundamentales el texto del Concilio se distancia conscientemente de su posición.

Por otro lado, Jean Ladrière considera que “la fe cristiana se expresa en el mundo, aunque sea

³ PETER HENRICI: «*Sulle tracce di Maurice Blondel, la Chiesa guarda al futuro*» <https://www.avvenire.it/agora/pagine/peter-henrici-intervista> (2023).

⁴ Cf. LOUIS PERRON, *Une théologie de la modernité, l'apport de Jean Ladrière à l'intelligence du christianisme contemporain*, *Revue Théologique de Louvain*, 53 (2022) 172-195, 177.



irreductible a él. Ella no es del mundo sino el lugar donde se construye el sentido del mundo.”⁴ Se trata de la fe al servicio de la secularización contemporánea, heredera del liberalismo de los siglos XIX y XX. “La relación entre el mundo y la fe se hace por la mediación del devenir del mundo. Incluso teniendo una dinámica trascendente, irreductible al mundo, la dinámica histórica e instauradora de la salvación se despliega a través de la instauración mundana, en plena secularidad. La mediación cultural, en su potencia creadora y su historicidad propia, constituye así el *lugar* de la fe. No se encuentra la fe sino en el esfuerzo creador de la cultura, que prolonga la creatividad de la naturaleza. En resumen, mostrando que la experiencia histórica es positivamente constitutiva de la auto-interpretación de la fe, Ladrière puso los lineamientos de una *teología de la cultura* apta para esbozar una *teología de la modernidad* para la cual la experiencia histórica, que sucedió a la del cristianismo antiguo y medieval, y que continúa ante nuestros ojos, puede también ser considerada como un auténtico “medio divino [*milieu divin*, cf. Teilhard de Chardin] en vías de instauración.”⁵

No podemos dejar de mencionar, por otro lado, las influyentes aperturas a la base filosófica moderna del idealismo alemán de autores como Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, responsables de la difusión de la vulgata filosófica más influyente en la teología contemporánea, e identificados, sin fundamento textual ni histórico, con la doctrina del Concilio Vaticano II. Para una amplia fundamentación de este tema, se puede consultar mi libro *Theologia Moderna, raíces filosóficas*, Roma-Madrid. Buenos Aires 2019.

3. El tradicionalismo contemporáneo y la unidad

Sorprendentemente, encontraremos puntos de contacto importantes, a la luz de un análisis teológico profundo, entre el progresismo y el tradicionalismo contemporáneos, sobre todo en la versión más reciente de este último que tiende a englobar y manipular el tradicionalismo “tradicional” para sus fines.



El defecto dominante en el tradicionalismo, más que en la apariencia del progresismo, que a veces se presenta bajo la especie de humildad, es la soberbia, con la cual se pretende juzgar acerca de lo que excede las propias capacidades. Si en el progresismo prevalece la invasión del campo filosófico por parte de los teólogos (aunque encontramos también el fenómeno inverso, sobre todo en los casos de Maurice Blondel, Jean Ladrière y Jacques Maritain), en el tradicionalismo sucede prevalentemente lo contrario: personas sin la preparación específica académica en el campo teológico pretenden juzgar sobre cuestiones que requieren un conocimiento histórico, especulativo y espiritual del que carecen suficientemente, sea en el caso de laicos, filósofos o incluso profesionales de otras áreas a veces muy celosos de su propio ámbito académico, y también eclesiásticos, presbíteros y obispos que no han estudiado la teología suficientemente, en modo académico, obteniendo los grados correspondientes. Si la ley de la Iglesia (c. 378 n.5 CIC) indica que los obispos deben tener, en lo posible, el doctorado en Teología es por la necesidad del sacramento del Orden, en cuanto hace presente a Cristo Cabeza, de expresar y conducir en modo teórico y práctico, en el contexto de una determinada cultura —sobre todo moderna—, favorable o no, la conexión de la vida entera, personal y social con El, sea en modo positivo, sea en modo negativo por contraste. Lejos está el título por sí solo, sin embargo, de ser suficiente.

⁵ *Ibidem*, 193-194.



El problema epistemológico, cuando está presente, se traduce en una acción política y pública intraeclesial irresponsable, no solamente reduciendo, a veces, la teología a periodismo, sino también incurriendo en el mismo defecto progresista moderno de la primacía de la praxis. A diferencia de la actitud progresista prevalece aquí una actitud anti mística más moderna de lo que a primera vista aparece. La contracción práctica de los misterios a liturgia, de la liturgia a su expresión externa, la conexión inmediata e incorrectamente deductiva de la liturgia con la fe reducida a su expresión dogmática, corresponden a este fenómeno. Así como Santo Tomás enseña que no es el texto de la Escritura el centro de la Ley Nueva, sino la gracia del Espíritu Santo⁶, así tampoco son los textos o ritos de la Tradición el corazón de esta, sino la misma gracia del Espíritu Santo. El olvido de esta verdad lleva a los cristianos, según San Agustín citado por el Aquinate, a una condición peor que la de los judíos.⁷ El tradicionalismo por este camino presenta rasgos comunes con el protestantismo y el racionalismo modernos.

El tradicionalismo actual se distingue en *dos versiones* conectadas entre sí con distinta voluntariedad. La primera, originada en la posición de M. Lefebvre, evoluciona desde un rechazo selectivo de algunas afirmaciones del Concilio Vaticano II (en el cual participó, firmando los documentos) a un radicalismo contrario al auténtico sentido de la fe, con el cual no solamente se cree en la Iglesia, sino también en el *sacramento del Orden Sagrado*, del cual el Concilio mismo es una expresión principal. Esta posición se extrema hasta llegar a la sorprendente declaración del Distrito América del Sur de la Fraternidad San Pío X que pretende transmitir la 'posición católica pura': "La postura de la Fraternidad San Pío X sobre la Misa de Pablo VI se mantuvo siempre igual, y fue clarísima: la Misa Nueva es intrínsecamente mala, no es un rito católico, y lleva a perder la fe. Nuestro venerado

fundador, Monseñor Lefebvre —de los pocos que vieron desde el inicio las funestas consecuencias de la nueva Misa, y el único que actuó coherentemente—, no dudó en decir: 'La Nueva Misa, aún dicha con piedad y con el respeto de las normas litúrgicas (...) está impregnada de espíritu protestante. Esa Misa lleva dentro un veneno pernicioso para la fe'.⁸ 'El ambiente general de protestantización de la Misa hace que hasta los buenos sacerdotes que dicen esa misa corran el riesgo de perder la intención verdadera de hacer lo que hace la Iglesia, por lo cual es posible que cada vez haya más misas inválidas'.⁹ Por eso, ningún sacerdote en nuestra Fraternidad jamás celebrará esa Misa ni la recomendará a las almas a su cargo."¹⁰

Es claro que estas palabras atentan contra la caridad, y por tanto contra la Unidad del Cuerpo Místico, y también contra el sentido de la fe de la Iglesia Universal unida a sus Pastores. Afirma Santo Tomás: "Del mismo modo que la pérdida de la caridad es camino que lleva a la pérdida de la fe, según el testimonio del Apóstol... el cisma es también, por su parte, camino hacia la herejía. Por eso San Jerónimo, en el mismo lugar, añade: *El cisma, en un principio y en parte, puede entenderse como distinto de la herejía; mas no hay cisma en que no se forje herejía,*



⁶ S.Th. I-II q.106 a.1.

⁷ S.Th. I-II q.107 a.4.

⁸ Mons. Lefebvre, Carta abierta a los católicos perplejos.

⁹ Conferencia en Écône, 25 de octubre de 1979.

¹⁰ Comunicado Distrito América del Sur: En respuesta al padre Federico Highton Febrero 09, 2022, en <https://centroamerica.fsspx.org/es/news-events/news/comunicado-distrito-am%C3%A9rica-del-sur-en-respuesta-al-padre-federico-highton-71481>. Padre Joaquín Cortés, Superior del Distrito de América del Sur, FSSPX.



para convencerse de que ha obrado rectamente apartándose de la Iglesia.”¹¹ Recordemos a este propósito la preocupación de San Agustín por la desviación donatista en su tiempo, que en función de una presunta superioridad moral y espiritual se vuelve a proponer hoy al ponerse en duda la validez de la Celebración Eucarística en el tradicionalismo, y más radicalmente aún, en formas de neo tradicionalismo, la validez del sacramento del Orden, y por consiguiente de los demás sacramentos.

La segunda versión del tradicionalismo es más reciente y peligrosa. Su carácter *sectario*, en algunos casos particulares, es tanto más insidioso cuanto más disimulada su intención, y manifiesta su aceptación del Concilio Vaticano II. Si en la actitud progresista prevalece la disolución intencional del sacerdocio en una acción laical, en el tradicionalismo se acentúa la separación entre la condición laical y la ordenada reduciendo a esta última a la sola eficacia instrumental-sacramental, y separándola en concreto de la función magisterial —interpretada en el sentido de una capacidad racional y verbal—, y muy especialmente de la *paternidad* espiritual, por la cual los presbíteros y obispos —además de padres— son *guías* y *jefes* que ayudan a los fieles a encontrar su lugar espiritual en la Unidad. Se concentra el sacramento del Orden en el carácter, y se deja de lado la más importante función de la *gracia* propia del mismo sacramento,

y su principal efecto. Se favorece de esta manera la dialéctica entre clericalismo y anticlericalismo propia de los enemigos especulativos y operativos de la Iglesia y fomentada por diversas sectas liberales. Los sacerdotes se confinan a la función de ser capellanes de laicos que ejercitan las funciones culturales, intelectuales y de gobierno de grupos cristianos, separándolas crecientemente de lo espiritual. No es muy diferente de lo que sucedió en otras épocas de la historia con muy negativos resultados. Este fenómeno se da crecientemente en las formas de neo tradicionalismo conectadas y organizadas, y con apoyo financiero internacional.

Estas formas nuevas de tradicionalismo se conectan de varias maneras con las antiguas. Aclaremos que no se trata por parte nuestra, en absoluto, de estar *en contra* de la misa celebrada en la manera anterior al Concilio Vaticano II, por la simple razón de que es *esencialmente* la misma misa que ahora celebramos en la Iglesia latina, según la reforma, en general —pues sigue celebrándose legítimamente según aquella forma anterior—, y que se celebra también con otros ritos en las iglesias orientales católicas. El problema es otro. Concierno la descalificación explícita o implícita por parte de los tradicionalistas y neo tradicionalistas de la mayoría de los católicos latinos que celebran o participan de la celebración de la Eucaristía en el modo ordinario, por su asociación arbitraria —junto con el Concilio Vaticano II— a la ideología progresista, de matriz filosófica esencialmente moderna. Destaquemos que hay muchos indicios de simulación y ambigüedad en este punto, con las que se atrae a fieles *de real buena voluntad*, con ocasión de la amplia y también real crisis doctrinal contemporánea. Los errores objetivos, sea de donde fuere que vinieren, siempre traen consecuencias negativas. “Las enseñanzas del Concilio Vaticano II, como las de cualquier otro Concilio, no son el todo, sino parte de un todo, es decir de la totalidad indivisible de la fe católica... *si se aleja del recto camino, poco importa si se va a la derecha o a la izquierda, una vez que se perdió el*

¹¹ S.Th. II-II q.39 a.1 ad 3.

¹² S.E.R. MONS. GUIDO POZZO, *Il Concilio Vaticano II, rinnovamento nella continuità con la tradizione*, Divinitas 55 (2022) 147-160, 160. La frase en cursiva es atribuida por el autor de este artículo a San Jerónimo.



camino correcto."¹² Es ilusorio resolver los graves y reales problemas rompiendo la Unidad de la Iglesia, que es un principal objeto de fe. No es ese el camino. Recientemente (en 2022) se publicaron los Estatutos de una asociación argentina donde se lee claramente la intención de restablecer una *organización* dirigida por laicos, que son los miembros principales, *numerarios*, a los cuales están subordinados los presbíteros, que son miembros agregados, *supernumerarios*. La asociación pretende, sin embargo, ocuparse de una cuestión eminentemente *sacerdotal*, como es la liturgia de la Santa Misa, incluso por medio de la "evaluación" de las leyes de la Iglesia referidas a esta. Detrás de esta finalidad hay otra. En efecto, la asociación, no constituida ni canónica ni civilmente, consta de células con miembros anónimos, ligados por obediencia, con una estructura piramidal tendiente a difundirse y a eventualmente controlar otras asociaciones similares preexistentes o a existir. Trata también temas que exceden lo litúrgico. Sobre todo posee una finalidad cultural a la cual se ordena la liturgia misma, que consiste en conservar los valores de la Roma Eterna, "nuestra Madre", *heredera de la cultura antigua y moderna*, centro de la cristiandad. La finalidad "filosófica" de la asociación es clara; y hay a veces referencias a la "evidencia", que ha de entenderse más según la razón que según la fe, que por naturaleza no es evidente, relegada a condición de sentimiento popular. Esa Roma *ideal* no coincide con la Roma *real*, apoyo de la Unidad de la Iglesia en el tiempo. Sería interesante analizar esta estructura societaria a la luz de las obras del primer secretario de la Sociedad Tomista Argentina, el padre Julio Meinvielle, quien aceptara serenamente no solo el Concilio Vaticano II, sino también la reforma litúrgica. No solamente es en sí llamativo el dato recordado en aquellos Estatutos acerca de una de las primeras autoridades de la asociación internacional a la que se refieren (en la que participaron, por otro lado, católicos excelentes), sino también el hecho mismo de que sea mencionado en su relato fundacional, por parte de la asociación argentina, Alee Mellor, autor de libros destinados a "reconciliar" a la Iglesia y la masonería "regular", quien fuera elegido uno de los dos primeros vicepresidentes de la asociación internacional.



Existen sociedades similares a nivel internacional de acción coordinada, con otros nombres — sobre todo recientes—, las cuales, invocando la paz y de la unidad, terminan fomentando la división de la Iglesia; por ejemplo usando una insistente, consciente y programada referencia al *cisma* en ella, que sería inminente e inevitable. El lenguaje de *algunos* (nuevos) tradicionalistas es profundamente autoritario, agresivo, manipulador y contrario a la caridad, apelando a veces a la amenaza y la injuria. Presentan no solamente una gran soberbia en el desprecio de quienes no piensan como ellos, sino también un gran pesimismo al considerar la cultura cristiana como indefectiblemente "muerta", erigiéndose en adalides de su "restauración". En este sentido utilizan a veces para sus fines algunos análisis y propuestas cultural y filosóficamente limitadas surgidas en el ámbito anglosajón y funcionales al liberalismo. Es interesante notar cómo se intenta o se permite, por parte de algunos representantes de esta corriente, una sutil metamorfosis a partir de la raíz tradicional de la cultura hispánica hacia concepciones más cercanas al humanismo de Jacques Maritain (a cuya autoridad se refieren a veces en modo explícito) y a grupos cerrados de carácter sectario propios de la cultura de raíz protestante, lo cual incluye muy especialmente la transformación de las nociones de Bien Común, de Polis y de Política, erigida esta última —ya reformada y reducida a razón del funcionamiento de comunidades cerradas— como fin de la liturgia, apelando incluso a Charles



Maurras¹³ —con la consiguiente descalificación, por parte de representantes del tradicionalismo antiguo y nuevo, de Pio XI que lo condenara—. Recordemos además que se intenta, por parte de ciertos neo tradicionalistas, incluso dejar de lado la autoridad de Pio XII en cuanto iniciador de la reforma litúrgica (de la Semana Santa).

Frente al supuesto cisma inevitable, los católicos —en la pretensión de algunos— deberían optar por la Tradición como estos grupos la presentan y entienden. Quienes no lo hacen, por más que sean fieles a la auténtica Tradición, a las Escrituras y a Magisterio de la Iglesia, son despreciados por medio de expresiones como “neocones” (neoconservadores), pertenecientes a la “via media”, etc., considerándose los como progresistas que caminan más lentamente. Algunos, incluso, desean y programan un “golpe” en la Iglesia por el que una minoría fiel recuperará las estructuras dominadas por una mayoría infiel extraña a la verdadera Iglesia constituida por esa minoría.

4. Algunas conclusiones

No podemos desconocer la gravedad de la situación en que nos encontramos dentro de la Iglesia. Los diferentes atentados a la Unidad descritos lo manifiestan. La teología católica no se encuentra en las mejores condiciones a nivel mundial, sea por su claridad, sea sobre todo por su fundamentación filosófica, que le impide en general desplegar las fuerzas que contribuirían a su auto regeneración y sanación. Es evidente que las variaciones de la teología progresista no tienden por sí mismas a resolverse en la ortodoxia, como también lo es que esta no puede substancialmente imponerse en el conjunto de la Iglesia sin una labor magisterial a todos los niveles que atienda a la configuración de la sociedad moderna, en la cual no basta que los gobernantes y el pueblo simple conozcan la verdad (como algunos tradicionalistas monárquicos piensan), sino que se requiere necesariamente hoy la ardua iluminación teológica, filosófica, espiritual de las clases dirigentes,

de los universitarios y sus instituciones, de la cultura y sus principales artífices.

No puede, por otra parte, reducirse la fe a cultura, y consiguientemente a “culto” o liturgia, pretensión más o menos explícita sea de progresistas como de (neo) tradicionalistas —en sentido inverso recíprocamente—, sobre todo en la versión más reciente del tradicionalismo. Si para el progresismo, en sentido hegeliano (y marxista) “todo es historia” y, por tanto, cultura, para el (neo) tradicionalismo “todo es cultura” (y culto). El doctor Angélico afirma sin embargo: “se da a Dios el culto debido en cuanto ciertos actos, por los cuales se da culto a Dios, se hacen por la reverencia de Dios, como son los de los sacrificios, oblaciones y otros así. Por eso es manifiesto que Dios no se compara a la virtud de la religión como su materia u objeto, sino como su fin. Y por eso la religión no es virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino que es virtud moral, a la que corresponde lo que es para el fin (*ea quae sunt ad finem*)”.¹⁴

Los tomistas estamos llamados a dar una contribución fundamental para el bien de la Iglesia y la recomposición de la Unidad católica. Muy especialmente es necesaria la fidelidad al método propio de la teología tomista, con su armónica referencia a las Escrituras, la Tradición, el Magisterio y la ley natural. Esta fidelidad es especialmente



¹³ Cf. La crítica a Maurras de J. MEINVILLE, *Concepción Católica de la política*, Buenos Aires 1941, 22-30.

¹⁴ S.Th. II-II q.81 a.5.



crítica en la recepción del magisterio reciente de la Iglesia. Como Santo Tomás iba a la substancia de los Padres más allá de la letra, a veces no fácilmente interpretable en unidad, así es necesario hacerlo hoy. No solamente es preciso seguir al Aquinate en su modo de hacerlo, en su fe en las Escrituras, la Tradición y el Magisterio considerados en su unidad a través del tiempo y entre sí —más allá de la comprensión subjetiva de los autores, lo cual vale también para el magisterio—, sino también recuperando el auténtico sentido tomista de los documentos magisteriales a partir de las referencias explícitas al Aquinate, que son abundantes desde el Concilio Vaticano II hasta la actualidad, y por supuesto antes. La doctrina del Doctor Angélico es doctrina de la Iglesia, como señala San Pablo VI en *Lumen Ecclesiae* (n.22). No se puede ser fiel a la Iglesia misma prescindiendo de lo principal de la doctrina tomasiana. Así como el Aquinate interpretando los textos patrísticos y la tradición iba siempre al núcleo de la fe y la gracia, más allá de los pensamientos personales, y mirando a la *veritas rerum*, así debemos hacerlo hoy con el conjunto del magisterio de la Iglesia hasta nuestros días —naturalmente cuando se trata de auténtico magisterio según sus grados—, y de esta manera tenerlo como guía superando su aparente dispersión y contrariedad, y asumiéndolo como enseñanza de Cristo, divina, a través de instrumentos humanos y limitados, como lo son las palabras, los pensamientos, el carácter, la persona y la gracia misma de quienes



recibieron el sacramento del Orden Sagrado (Papa, obispos, presbíteros, no sólo actuales, sino todos, en comunión jerárquica). “Por la vestidura (de Cristo) que no se divide se designa la Unidad de la Iglesia que quienquiera cree tener; pero no la tiene sino uno, pues una sola es la Unidad de la Iglesia: Una es mi Paloma, mi Perfecta. [*Per vestem (Christi) quae non dividitur, signatur unitas Ecclesiae quam quilibet credit habere; sed non habet nisi unus, quia sola est unitas Ecclesiae: Cant. 6: una est columba mea, perfecta mea.*.]”¹⁵

Resumen: La unidad de la Iglesia frente al progresismo y al tradicionalismo

“Por la Eucaristía se da el complemento de la vida espiritual; y por eso se debe dar a aquellos que son capaces de la perfección segunda, que es por la devoción actual... Hay que entenderlo en cuanto a la *res* del sacramento, que es la *Unidad de la Iglesia*, fuera de la cual no hay salud ni vida”. Las variaciones de la teología progresista no tienden por sí mismas a resolverse en la ortodoxia; y esta no puede substancialmente imponerse en el conjunto de la Iglesia sin una labor magisterial a todos los niveles que atienda a la configuración de la sociedad moderna, en la cual no basta que los gobernantes y el pueblo simple conozcan la verdad, sino que se requiere hoy la ardua iluminación teológica, filosófica, espiritual de las clases dirigentes, de los universitarios y sus instituciones, de la cultura y sus principales artífices. No puede reducirse la fe a cultura, y consiguientemente a “culto” o liturgia, pretensión más o menos explícita sea de progresistas como de (neo) tradicionalistas —en sentido inverso recíprocamente—, sobre todo en la versión más reciente del tradicionalismo. Pero “la religión no es virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino que es virtud moral, a la que corresponde lo que es para el fin (*ea quae sunt ad finem*)”. Los tomistas estamos llamados a dar una contribución fundamental para el bien de la Iglesia y la recomposición de la Unidad católica. Muy especialmente es necesaria la fidelidad al método propio de la teología tomista, con su

¹⁵S. THOMAS AQUINAS, Super Psalmo 21, n. 14.



armónica referencia a las Escrituras, la Tradición, el Magisterio y la ley natural. Esta fidelidad es especialmente crítica en la recepción del magisterio reciente de la Iglesia.

*** Curriculum Ignacio Andereggen:**

IGNACIO ANDEREGGEN es Sacerdote de la Arquidiócesis de Buenos Aires, donde nació en 1958. Doctor en Filosofía y Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Profesor Invitado en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana durante décadas y también en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum de Roma. Profesor en ambas facultades de Filosofía. Ex alumno del Almo Collegio Capranica de Roma. Es profesor Ordinario Titular de Metafísica y Gnoseología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Socio de la Pontifica Academia de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica. Actualmente dirige tesis doctorales en universidades de Europa y en Argentina. Es presidente de la Sociedad Tomista Argentina, y también es presidente del Instituto internacional de Santo Tomás de Aquino y de San Juan de la Cruz. Autor de numerosos libros y artículos.



La indiferencia de la libertad humana (Parte II)



Juan González
Licenciado en filosofía
(especialización
metafísica) y en teología
(especialización teología
moral)

Introducción

Al inicio de nuestro artículo titulado «La Libertad de Dios y la Indiferencia de su libertad en Francisco Suárez»¹, se ha afirmado que la creatura tiene como constitutivo formal la dependencia total y absoluta respecto a Dios. Esta dependencia, por ser constitutiva de la creatura, no solo hace referencia a la creación, sino que permea todas las dimensiones del ser creado. Obviamente, esta afirmación toca en lo más íntimo del ser a la creatura racional, por esta razón, el hombre depende de Dios no solo en su creación y conservación sino también en todo su actuar, y, por consiguiente, también en su actuar libre².

Precisamente aquí radica toda la fuerza de la dificultad, ¿cómo el hombre puede ser libre si depende de Dios tanto en su ser como en su obrar?, ¿qué tipo de libertad puede ser aquella que depende de otro Ser?, ¿acaso puede existir una independencia dependiente? Como es fácil de notar, esta dificultad encuentra campo más amplio en el estudio teológico de la concordia entre la libertad y la gracia³; sin embargo, en este escrito nos limitaremos a la explicación suareciana de la voluntad

como causa libre. No entraremos, por tanto, en la cuestión de la concordia entre libertad y gracia⁴, pero sí reseñaremos brevemente el concurso simultáneo indiferente de Dios como aquello que posibilita la actualización de la causa libre. Un posterior artículo estará consagrado a estudiar con un poco más de detenimiento el concurso indiferente de Dios en la perspectiva suareciana.

Por tanto, las preguntas que tenemos en mente al elaborar este artículo son: ¿en qué consiste la libertad humana o qué tipo de libertad es la humana si depende de Dios?, ¿en qué radica su indiferencia si es que es verdadera libertad? A estos dos interrogantes intenta dar respuesta el presente artículo desde la perspectiva suareciana.

I. El hombre, agente libre

Se ha visto en el artículo titulado «La Libertad de Dios y la Indiferencia de su libertad en Francisco Suárez», que la libertad divina respecto a las creaturas tiene, como característica principal, la indiferencia objetiva. Puesto que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, está dotado de

¹El artículo fue publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica*, 37 (2023), 65-91. El presente artículo sería la continuación natural del mismo.

² Cf. F. SUÁREZ, *Opusculum Primum: De concursu, motione et auxilio Dei*, L. I, c. IV, n. 1 (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.

³ El mismo Suárez lo reconoce al afirmar: «Esta cuestión es gravísima y extensísima, y depende en gran parte de las dificultades teológicas originadas por los misterios sobrenaturales de la gracia y la predestinación divina» (F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, D. XIX, s. II, n. 1 (ed. S. RÁBADE ROMERO – S. CABALLERO SÁNCHEZ – A. PUIGSERVER ZANON, Gredos, Madrid 1960). En adelante DM.

⁴Esta cuestión estudiada de manera sintética puede verse en: C. ESPOSITO, «Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà», *Anuario Filosófico* 47 (2014), 119-148.



inteligencia y voluntad; a su vez, esta voluntad tiene como propiedad principal la libertad, que a su vez posee indiferencia.

Al respecto, Suárez afirma: «la participación de su libertad (la de Dios) y su indiferencia con el verdadero dominio de su acto puede ser comunicada a la creatura sin la infinita perfección»⁵. La dificultad versará, entonces, sobre dos puntos: qué es la indiferencia de la libertad humana y en qué modo se da esa indiferencia de la misma. En concreto, el modo de ser de esta indiferencia se verá en su relación con el concurso simultáneo de Dios, así como en la relación de la voluntad con el intelecto, y con el bien como causa final, que son condiciones necesarias del actuar libre, pero no son el constitutivo de la libertad humana.

Para explicar el pensamiento del Doctor Eximio estudiaremos la Disputación XIX –cuyo título es: «Causas que obran necesariamente y causas que obran libre o contingentemente. El hado, la fortuna y el azar»⁶–, desde la sección II hasta la sección IX, pues la sección I solamente trata sobre la causalidad

necesaria y las secciones X al XII tratan del hado, la fortuna y el azar.

Entrando ya en materia, Suárez, después de señalar los errores de los que niegan la libertad en el actuar humano, aboga por la evidencia de que el hombre actúa por su voluntad y por su libertad en muchos de sus actos⁷, sin ser arrastrado por la necesidad⁸. La actuación libre del hombre es evidente por la razón natural y por la experiencia⁹. La razón natural afirma la existencia del actuar libre humano, como lo atestiguan los autores, tanto paganos como cristianos, citados por Suárez¹⁰. Inmediatamente después el Doctor Granadino aduce la prueba extraída de la experiencia: la elección, pues, está en nuestra potestad hacer u omitir algo «y para ello nos valemos de la razón, del discurso y de la deliberación a fin de inclinarnos más a una parte que a otra»¹¹. La segunda prueba palmaria invocada es el hecho de que, incluso permaneciendo un mismo conocimiento o aprehensión de un objeto concreto, depende de la voluntad humana permanecer queriendo ese objeto, o dejar de quererlo, «luego es señal de que este diverso modo de obrar no consiste formal o próximamente en el discurso y en la aprehensión de la razón, sino en la libertad o indiferencia»¹².

La tercera prueba es otra experiencia común que constata Suárez, a saber, que incluso bajo la amenaza de castigo o de premio, está en la potestad del hombre dejarse o no dejarse mover por ese premio o castigo. Lo mismo ocurre cuando la persona se ve sometida a ruegos, exhortaciones, peticiones y cualquier tipo de solicitudes para que obre de una determinada manera. Incluso en el caso en que se haya llevado a cabo una deliberación concienzuda sobre los medios que portan a un fin concreto, resulta que muchas

⁵ CMA, L. I, cap. VIII, n. 7.

⁶ DM XIX, Introducción.

⁷ Cf. DM XIX, s. II, nn. 12-17.

⁸ Cf. DM XIX, s. II, nn. 10-11.

⁹ Cf. DM XIX, s. II, n. 12.

¹⁰ Suárez cita a Aristóteles, Platón, los estoicos, Cicerón, los Padres de la Iglesia y los escolásticos y filósofos católicos (cf. *Ibid.*).

¹¹ DM XIX, s. II, n. 13.

¹² DM XIX, s. II, n. 15.



veces el hombre elige, no el mejor medio, sino el que más quiere o el que más le agrada, o el más fácil, que no siempre coincide con el mejor.

Finalmente, el Doctor Granadino aduce la experiencia de los actos moralmente malos. En efecto, en este tipo de actos, consta que el hombre no puede ser provocado o movido por Dios, el único que puede imprimir una necesidad en el obrar de la creatura por ser omnipotente. Por el contrario, Dios mismo ha prohibido realizar los actos intrínsecamente malos, precisamente porque lo son, por eso obraría contra sí mismo si mandara al hombre ejecutar un acto intrínsecamente malo –por ejemplo, la blasfemia–. Por consiguiente, las acciones malas proceden de la libre determinación del hombre y no por necesidad impuesta desde el exterior.

A partir de este anclaje en la experiencia, Suárez desarrolla su pensamiento sobre la causalidad libre, cuya primera conclusión es que existe en el hombre una facultad o potencia activa «que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción y otra, o sea, la opuesta»¹³.

Ahora bien, ¿de dónde le viene al hombre esta facultad libre? Para el Doctor Granadino, causa libre solo puede ser aquella que también posee una facultad intelectual: «todas las facultades que carecen por completo de uso de razón ejercen sus operaciones por necesidad natural»¹⁴. Y más adelante expresa paladinamente que «la libertad nace de la inteligencia»¹⁵. Consiguientemente,

todas las cosas carentes de razón carecen también de libertad, a causa de su imperfección. De aquí resulta que, inversamente, todos los agentes racionales o intelectuales son también agentes libres,



pues aquella negación de uso de razón es la causa adecuada y suficiente de la carencia de libertad¹⁶.

De esto resulta que el hombre, ser racional, es un agente libre, actúa libremente, no movido por necesidad.

1. La voluntad humana: facultad libre

Hemos visto que el hombre es un agente libre poseedor de una facultad o potencia activa libre. Esta facultad o potencia libre no será otra que la voluntad. Por consiguiente, será necesario estudiar la voluntad, de esta forma daremos el segundo paso en orden al estudio de la indiferencia de la libertad propia de la voluntad.

Para el Doctor Granadino, así como para toda la tradición escolástica¹⁷, la voluntad es facultad apetitiva presente en los seres dotados de razón, precisamente por esto es llamada apetito racional, en orden a distinguirlo del apetito natural que es la inclinación que posee toda cosa hacia su propio bien.

El apetito se deriva de la forma, por eso la forma intelectual de los seres dotados de inteligencia tiene

¹³DM XIX, s. II, n. 18.

¹⁴DM XIX, s. I, n. 12.

¹⁵DM XIX, s. II, n. 17.

¹⁶DM XIX, s. V, n. 1.

¹⁷Cf. F. SUÁREZ, *Commentaria una cum quæstionibus in libros Aristotelis De Anima*, t. III, d. X, q. 1 (ed. S. CASTELLOTE, traducción C. BACIERO – L. BACIERO, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991). En adelante DA.



un apetito conforme a ella. Suárez explica esta tesis de la siguiente manera:

a) Los seres dotados de razón «buscan su propio bien antes de buscar y conseguir los medios para alcanzar ese bien»¹⁸, de modo que en su actividad se guían por el conocimiento; por esta razón, es necesaria una facultad para apetecer esos bienes que, una vez conocidos, se quieren alcanzar.

b) Los seres dotados de razón conocen lo nocivo no solo para cada una de las partes de su ser, sino para su ser entero. Por tanto, se necesita una facultad peculiar que siga a este conocimiento, y se ordene a alcanzar el bien y alejar el mal de todo el ser y de sus partes.

c) La gran diferencia entre los seres intelectuales y los no intelectuales, es que estos últimos son movidos, en cambio los intelectuales se mueven «no solo por su peso natural sino también por el conocimiento. Luego de ese conocimiento resulta en ellos un peso o apetito, en función del cual se mueven»¹⁹. Después de esto concluye el Doctor Granadino:

Conforme a los diversos grados de seres cognoscitivos, se dan también diversos grados de apetitos. Por consiguiente, al igual que hay un doble grado de seres cognoscitivos, a saber, sensitivos e intelectivos, hay también un doble apetito: sensitivo y racional, material o espiritual²⁰.

Como puede verse fácilmente, es lo que Suárez repite en sus *Disputaciones* de manera más breve: la voluntad, propia y formalmente es una «fuerza apetitiva espiritual y vital»²¹, es un tipo de apetito

propio de una forma, es decir, el apetito racional o intelectual²² –que es la voluntad–, sigue a la forma intelectual.

Acotando más su pensamiento, el Doctor Eximio afirma que el principio radical²³ de la acción libre siempre es una sustancia o forma sustancial espiritual, en nuestro caso, el alma espiritual humana; mientras que el principio próximo es una «potencia espiritual de la sustancia espiritual, en cuanto es espiritual o intelectual»²⁴, a saber, la voluntad.

Suárez al describir esta facultad libre, señala dos elementos importantes: a) «que la facultad sea potencia activa que, por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y para suspender su acción»²⁵. Esta afirmación es la base para el desarrollo de la teoría del acto virtual²⁶. b) «que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra, que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar y no obrar»²⁷. Esta segunda característica no es



¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ DA d. X, q. 1.

²¹ DM XXX, s. XVI, n. 2.

²² Cf. Ibid.

²³ Cf. DM XIX, s. V, n. 2.

²⁴ DM XIX, s. V, n. 3.

²⁵ DM XIX, s. IV, n. 8.

²⁶ Cf. A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», Logos. Anales del Seminario de Metafísica 3 (2001), 67.

²⁷ DM XIX, s. IV, n. 8.



otra cosa que la indiferencia propia de la libertad. En otra de sus obras, Suárez la denomina indiferencia de elección²⁸, o también, libertad de elección, pues para obrar o no obrar, se debe querer obrar o querer no obrar, que es lo mismo que elegir obrar o elegir no obrar.

a. Voluntad humana como potencia activa²⁹

La pregunta central de este subapartado es: ¿qué significa que la voluntad sea “potencia activa” para Francisco Suárez?

Suárez nos ha dicho que la creatura racional participa de forma limitada de la libertad divina. Esta libertad divina es una perfección de la voluntad divina que es a modo de acto último, y precisamente por esta característica se diferencia de la voluntad humana, que no es a modo de acto último, sino que es –o se encuentra en– una potencia activa.

Existe en el hombre alguna *potencia activa* que es libre *por su poder y naturaleza intrínseca*, o sea, que tiene tal *dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla*, y consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta [...]. Mas añadimos que

esta facultad, en cuanto es libre, no puede ser sino activa o, inversamente, que la facultad no puede ser libre si no es activa y en cuanto es activa. Esta parte debe tenerse muy en cuenta a fin de explicar correctamente y defender la libertad de albedrío³⁰.

De este párrafo se debe destacar la siguiente idea: una potencia activa se define por el “poder o dominio intrínseco” para realizar una acción u otra, para ejercerla o dejarla de ejercer. Por el contrario, una facultad pasiva o paciente, no será otra cosa que una pasión o inmutación de los apetitos sensibles.

En el presente caso tratamos acerca de la voluntad como facultad cuya operación propia es la volición, el acto de querer. En este sentido, Suárez, apoyado en la experiencia, concibe la voluntad como una facultad activa, porque es capaz de querer y no querer, es decir, es capaz de ejercer o no ejercer su acto. Por tanto, en virtud de este dinamismo, o dominio, o poder intrínseco de la voluntad respecto a su acto, se descarta la posibilidad de que sea una potencia paciente. En efecto, la pasión en cuanto tal nunca puede ser libre para el paciente «sino solo en la medida en que la acción de la que proviene tal pasión es libre para él»³¹. En otras palabras, debería haberse elegido libremente la acción que provocaría la pasión, y en todo caso, esa acción elegida habría sido hecha por una facultad activa y no pasiva, pues ésta solo “sufre” la actividad. Además, la acción necesariamente produce (*infert*) una pasión, que solo existe en la medida en que es producida por la acción. Efectivamente, solo «la acción es libre, no la pasión, y por tanto la potencia libre no puede ser pasiva, sino necesariamente activa»³².

A esto, el Doctor Eximio añade que, para la existencia de la libertad, no basta una indiferencia respecto a varios actos, sino que es necesario un poder interno por el cual la facultad oriente a esa



²⁸ Cf. DA d. XII, q. 2, n. 9.

²⁹ Cf. DM XIX, s. II, nn. 18-20.

³⁰ DM XIX, s. II, n. 18. Las cursivas son nuestras.

³¹ DM XIX, s. II, n. 18.

³² A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», 95.



indiferencia a uno de los actos. Este poder interno no puede darse en una facultad pasiva sino activa. La razón de fondo aducida por el Doctor Granadino es que, si no existe un poder interno, la indiferencia en cuanto tal permanecerá siempre en la indiferencia, sin decantarse por ninguno de los actos, y en este caso, necesitará de un agente externo que la determine hacia uno de ellos. Por tanto, este agente externo es el que será libre, pero no la facultad, que quedaría indeterminada respecto a los actos.

Lo mismo hay que decir si se trata de una potencia pasiva, como lo sería la causa material. Ésta no puede transformarse a sí misma, necesita de la causa eficiente que la transforme, y esta causa eficiente es la que es libre en cuanto es potencia activa.

Por lo dicho, queda en evidencia que la potencia debe ser activa, es decir, debe tener el poder o dominio intrínseco para realizar una acción u otra, para ejercerla o dejarla de ejercer. Como se había dicho anteriormente, la voluntad humana está creada a imagen y semejanza de la voluntad divina, y participa de las perfecciones de la voluntad divina según la medida en que es posible en una creatura,

por eso, la voluntad humana se determina a sí misma a obrar o no obrar, así como la voluntad divina se determina a sí misma. Por consiguiente, la voluntad es la potencia o facultad por la cual la persona ejerce el dominio sobre sus propios actos, y, en definitiva, sobre su propio destino.

b. La teoría del acto virtual

El hecho de que la voluntad se determine a sí misma a obrar o no obrar plantea la pregunta siguiente: si la voluntad es una potencia ¿cómo una potencia puede pasar al acto por sí misma?, ¿dónde queda el principio «nada pasa al acto sino en virtud de algo que está previamente en acto»?

Efectivamente, en la tradición aristotélico-tomista, una potencia solo puede pasar al acto gracias al influjo de una causa o principio que esté en acto³³, por eso se afirma que nada pasa de la potencia al acto sino por algo que ya está en acto. Todo este razonamiento está de acuerdo con el principio aristotélico: *omne quod movetur ab alio movetur*, que Suárez no negaría si se restringiera a los seres carentes de libertad, pero ¿qué pasa con los que sí tienen libertad? La pregunta es: si la voluntad del hombre en acto primero es potencia, y la potencia no pasa al acto sino por algo que ya está en acto ¿qué o Quién hace pasar a la voluntad en acto primero a acto segundo? Este agente, ¿no priva entonces de la libertad a la voluntad? La respuesta tomista es la siguiente:

Esta moción no destruye la libertad, la funda; actúa fuerte y suavemente, de modo que es tan infalible como respetuosa. Si se dice que, puesta la moción divina (un acto de saber y querer eterno), la acción humana no puede ya ser de otro modo, los tomistas, con palabras

³³ «Para el tomismo, la voluntad humana no puede pasar por sí sola de la potencia de obrar al acto, justamente porque es una potencia. Todavía más, si toda potencia agente debe recibir la actualidad, antes de ejercerla o comunicarla, en el caso de las potencias espirituales [...] es más necesario todavía, puesto que no están determinadas «ad unum», sino que son indeterminadas, aptas para todo, o capaces de todo, luego más que los brutos, las plantas o los minerales, la voluntad y la razón necesitan ser movidas a obrar, con una moción especial» (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), 72).

³⁴ *Ibid.*, 72.



de Santo Tomás, insisten en que lo único necesario ahí es la consecuencia lógica, pero no el consecuente³⁴.

Es dentro de este marco especulativo en donde cobra importancia la teoría del acto virtual, en efecto, su importancia es capital en el pensamiento de Suárez porque con ella tocamos la base de su propuesta: su propia teoría sobre el acto y la potencia.

La idea subyacente de Suárez es que «entre la potencia y el acto pueden existir potencias, facultades como el entendimiento y la voluntad, que cuentan con todos los requisitos para que, sin necesidad de un principio ajeno, puedan pasar al acto, ya que siempre están en *acto virtual*»³⁵. Obviamente, esto significaba repensar la teoría del acto y la potencia, separándose de la tradición tomista.

¿Cuál es la objeción que encuentra la teoría de Suárez? La objeción es: una misma facultad estaría en potencia y en acto bajo un mismo punto de vista, lo cual es una contradicción. Para el Doctor Granadino tal dificultad carece absolutamente de importancia, pues no hay ninguna contradicción en que «una misma facultad pueda estar a la vez en acto virtual y en potencia formal»³⁶. ¿Qué significa esta afirmación?

No hay contradicción alguna en que una misma facultad se encuentre en acto primero y en potencia para un acto segundo *inmanente*, ya que el acto primero no incluye formalmente el segundo, sino el poder de producirlo, poder que es capaz de tener la misma facultad que es potencia receptiva de dicho acto; por otra parte, esto es congruente con la naturaleza de tal acto, ya que es *inmanente*³⁷

La clave de lectura de este último párrafo es la “acción inmanente” de la causa eficiente. En efecto, en la sección VII de la Disputación XVIII, el Doctor Eximio se pregunta «si la causa eficiente, para poder



obrar, debe ser realmente distinta del sujeto que recibe su acción». La respuesta, por lo que se refiere a las acciones inmanentes, es que no es necesaria la distinción real entre sujeto agente y paciente. La razón aducida es que se trata precisamente de una “acción inmanente”, en efecto, «esta acción es recibida en la misma potencia que la realiza»³⁸, y por tanto no hay distinción entre el principio próximo activo y el principio receptivo de la misma.

Efectivamente, los actos humanos libres pueden ser elícitos o imperados. Los primeros son los que proceden y se realizan en la voluntad, como amar, odiar, desear, y los segundos son los que se llevan a cabo por el imperio de la voluntad en otras potencias sea internas como pensar, sea externas como caminar. De esto resulta que –como puede constatarse en lo referente a los actos elícitos–, no puede darse una distinción real entre el principio próximo activo y el principio receptivo, sino todo lo contrario, la misma potencia es a la vez principio próximo activo y principio receptivo. Tal facultad está, por consiguiente, en acto primero y en potencia para un acto segundo inmanente.

El hecho de que la misma facultad, en este caso, la voluntad, se encuentre en “acto primero” significa que cuenta con todos los requisitos necesarios

³⁵ A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», 70.

³⁶ DM XVIII, s. VII, n. 51.

³⁷ Ibid. Las cursivas son nuestras.

³⁸ DM XVIII, s. VII, n. 45.



para actuar: la inclinación natural al bien, el objeto presentado por el entendimiento, el fin que ejerce su atracción, y el más importante: el concurso divino. En este preciso momento, en el que no le falta ningún requisito, se dice que se encuentra en *acto virtual*, es decir, en la situación en que por sí misma puede pasar al acto segundo. Este acto segundo, puesto que se trata de un acto “inmanente” y no imperado, no tiene otro sujeto paciente en quien recaer sino en la voluntad misma, pues «allí donde hay verdadera operación inmanente [...], lo verdaderamente propio es que el mismo sujeto sea el agente y el paciente»³⁹. Por consiguiente, la voluntad en cuanto es una potencia, se encuentra en acto virtualmente, es decir, se da el caso en que una misma facultad está en acto virtual y en potencia formal.

Precisando más el pensamiento del Doctor Granadino, hay que decir que el acto virtual no es otra cosa que la potestad que tiene la voluntad de pasar por sí misma al acto, es decir, la voluntad se mueve por sí misma, y precisamente por eso es una potencia o facultad libre. Si el bien ejerciera una “atracción determinante” respecto al acto volitivo, la voluntad no sería libre. Por su parte, el intelecto presenta el bien conocido, pero no ejerce un “influjo determinante” sobre la voluntad con referencia al acto volitivo. El concurso divino es indiferente⁴⁰, por tanto, tampoco la “determina a querer en acto”. Esto es lo que significa que «la potencia libre lo sea por su potestad de pasar al acto por sí sola, sin recibir en sí *moción* alguna, ni de Dios (determinismo), ni



del intelecto, ni del apetito natural que nos inclina al bien»⁴¹. Este también es el punto determinante por el cual el Doctor Eximio rechaza la predeterminación física⁴² por parte de Dios. Efectivamente, si la voluntad tiene la capacidad de obrar por sí misma sin que Dios la predetermine, la teoría bañesiana de la predeterminación física queda excluida.

La voluntad ciertamente es ciega y necesita de la luz del entendimiento, necesita de la inclinación al bien, y, sobre todo, necesita del concurso indiferente de Dios, sin los cuales no podría moverse o determinarse hacia ningún tipo de elección. No obstante, –y es un dato de experiencia–, a la hora de obrar o no obrar, elegir o no elegir, elegir una acción u otra, la facultad se determina a sí misma. En definitiva, no es otra cosa lo que explica y defiende Suárez sino el modo en que el hombre actúa verdaderamente.

³⁹ S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como “acción”», *Espíritu* 42 (1993), 52, nota 12.

⁴⁰ En un artículo posterior se explicará con más detenimiento qué es lo que significa en Suárez el concurso divino indiferente.

⁴¹ S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como “acción”», 50-51. La cursiva es nuestra.

⁴² La predeterminación física, es la respuesta del dominico Domingo Báñez a la cuestión suscitada por «el problema de la gracia eficaz, que inclina al hombre a obrar, sin destruir su libre albedrío. [Esta cuestión sobre] la gracia suponía una pregunta: ¿cómo puede la Libertad divina hacer que el hombre quiera libremente? [...]. Según Báñez, debemos atenernos a principios seguros: primero, que el Autor del ser lo es también del obrar; segundo, que salvo en Dios todo obrar es la actualización de una potencia; por lo cual, y en tercer lugar, es siempre válido este principio: *todo lo que se mueve es movido por otro*; por fin, la voluntad humana es movida por Dios con una «moción antecedente», que se corresponde con la Ciencia divina de simple inteligencia, o Prescencia eterna», (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)», 67-68). Una exposición completa sobre la predeterminación física puede verse en: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1952, Apéndice II, 663-681.



2. La libertad

Hasta ahora hemos constatado que la voluntad es libre porque es capaz de autodeterminarse, es decir, tiene el dominio sobre sus actos, tiene el poder interno para ejercer su propio acto. Nos falta estudiar la segunda característica: «que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra, que, puestos todos los requisitos para obrar, *pueda obrar y no obrar*»⁴³. Es la indiferencia activa en que consiste la libertad en Suárez.

a. La indiferencia de la libertad

Como el mismo Doctor Eximio explica⁴⁴, en la facultad libre pueden distinguirse dos partes de la misma potencia: una para querer o para ejercer el acto, la otra para no querer o suspender la acción. Esta segunda parte que es la carencia del acto volitivo se ejerce a través de un acto positivo que es o una noción o una conversión a otro objeto diferente o contrario al primer objeto querido. Esta indiferencia respecto al actuar o no actuar, dicho en otras palabras, respecto a la ejecución del acto o a la carencia del acto –en el caso de que se trate de una noción o suspensión del acto–, se le denomina también libertad de ejercicio. La libertad de ejecución es diferente de la libertad de especificación, que es la capacidad de elegir entre una cosa u otra, por ejemplo, entre caminar o estudiar. En ambos casos, el núcleo lo constituye la elección, sea para obrar o no obrar, sea para elegir hacer una cosa u otra. Consiguientemente, la libertad consiste en la “indiferencia de elección”, que es una propiedad de la voluntad por la que, una vez puestos todos los requisitos para obrar, puede elegir actuar o no actuar, elegir hacer esto o aquello.

Como afirma López Molina, «para Suárez, la indiferencia es necesaria a la voluntad, pues en ella

está la raíz de la libre elección. Libertad es, pues, actividad e indiferencia, o mejor, indiferencia activa dominadora absoluta de su acto»⁴⁵. Estas palabras citadas son la traducción en lenguaje actual de la siguiente afirmación del Doctor Granadino en su Opúsculo *De concursu, motione et auxilio Dei*:

la indiferencia de la libertad no puede consistir en la sola indiferencia pasiva, sino en una [indiferencia] activa en orden a querer y no querer. Y esto se prueba fácilmente porque el querer, o es un ejercer un acto, o no existe sino con un efecto; por el contrario, el no querer, si se considera como acto positivo, también debe ser llevado a cabo por el agente que no quiere; si por el contrario es considerada como carencia del acto, también supone la potestad de querer⁴⁶.

Por tanto, Suárez admite «la indiferencia en el acto libre, porque indiferencia es sinónimo de *indeterminación*, y esta es una propiedad esencial de la *libertad*»⁴⁷. De esta manera, la libertad es una propiedad de la voluntad por la cual el hombre ejerce el dominio sobre sí mismo y sobre su propio acto; esta capacidad de ser dueño de sí mismo es lo que –según Suárez– hace al hombre semejante a Dios⁴⁸.



⁴³ DM XIX, s. IV, n. 8. Las cursivas son nuestras.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*

⁴⁵ A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», 95.

⁴⁶ CMA, L. I, cap. III, n. 1.

⁴⁷ A.M. LÓPEZ MOLINA, «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», 95.

⁴⁸ Cf. DA, d. XII, q. 2, n. 8.



Como se dijo anteriormente, lo propio y exclusivo de Dios es ser incausado, es ser independiente, es ser un Ser a se; de aquí que lo que más asemeja la creatura al Creador es el ser –en la medida en que es posible para la creatura– un ser independiente, capaz de actuar y ser dueño de sí.

b. Raíz y sujeto de la libertad

En el pensamiento del Doctor Granadino la libertad está en íntima relación con las dos facultades excelsas del hombre: inteligencia y voluntad, aunque de diversa manera: «la libertad bajo un aspecto está radicada en la razón, bajo otro aspecto en la voluntad: en la razón, como en raíz, en la voluntad, como en el sujeto formalmente libre»⁴⁹.

En las *Disputaciones Metafísicas*, al explicar por qué la libertad se encuentra formalmente solo en la voluntad y no en el intelecto⁵⁰, el argumento decisivo es la indiferencia que se da en la voluntad y no en el intelecto. Efectivamente, el objeto de la voluntad, que es el bien, se concreta en un objeto determinado que puede ser bueno o malo, conveniente o inconveniente, según diversas razones o bajo diferentes aspectos. Tales razones propician a que, incluso habiendo un perfecto conocimiento del objeto, la voluntad pueda permanecer “indiferente” en cuanto a la especificación, pues aún no se determina a tender o a

rechazar tal objeto. «Por consiguiente, la indiferencia de especificación no se halla formal y esencialmente en el entendimiento, sino en la voluntad»⁵¹.

En cambio, el objeto formal del intelecto es la verdad, y en un mismo objeto hacia el que el entendimiento dirige su luz, no puede haber verdad y falsedad, sino que o se da la verdad o se da la falsedad. En consecuencia, el intelecto ya está determinado a una sola cosa, a saber, a la verdad, de modo que no existe una indiferencia en el intelecto. Sin embargo, si se diera el caso en que el intelecto se mantuviera como suspendido o indeterminado, no se debería a su libertad, sino a que «el objeto no está aplicado de manera suficiente para que, en virtud del impulso natural por el que se inclina a la verdad, sea arrastrado hacia él necesariamente»⁵².

Se puede explicar el pensamiento del Doctor Eximio a través del siguiente ejemplo. Obtener un título académico, considerado como un objeto de la voluntad, puede ser conveniente o inconveniente bajo perspectivas o razones diversas. En efecto, es conveniente en cuanto que es un medio apto para abrirse un futuro como profesor o investigador en una cierta área; pero puede ser inconveniente si el sujeto que pretende el título no tiene la suficiente capacidad intelectual en orden al arduo estudio que conlleva la consecución del título. En este caso, el sujeto en cuestión, aun conociendo la bondad de su objeto y su insuficiencia intelectual, puede permanecer indeterminado, y no decantarse inmediatamente por el rechazo del empeño en el estudio. Obviamente, no podrá mantenerse así durante mucho tiempo, tendrá que tomar una decisión: o hace un colosal esfuerzo para conseguir el título, o abandona esta idea y se dedica a otro objeto que esté más a su alcance.

Por el contrario, el mismo ejemplo de la obtención del título académico, considerado como objeto del intelecto no puede ser verdadero y falso a la vez. Es decir, la bondad que comporta la obtención del título académico, o es falsa o es verdadera; en



⁴⁹ A, d. XI, q. 2, n. 9.

⁵⁰ Cf. DM XIX, s. V, n. 14-17.

⁵¹ DM XIX, s. V, n. 16.

⁵² DM XIX, s. V, n. 15.



otras palabras, o es verdaderamente bueno, o es falsamente bueno, pero no verdadero y falso a la vez. En consecuencia, el intelecto, una vez que reconoce la verdad sobre el bien que comporta la obtención del título académico no puede menos de reconocer esta verdad y ser arrastrado hacia ella, y en este sentido, está determinado a abrazarla, y, en caso de que fuera falsa, a rechazarla.

Por lo tanto, se concluye que la libertad formalmente se encuentra en la voluntad y no en el intelecto, aunque en éste se encuentra como en raíz.

c. ¿Autodeterminación o autonomía?

Como se ha visto, en Suárez la propiedad de la voluntad en cuanto facultad libre es la capacidad que tiene de determinarse a obrar o no obrar, a elegir una cosa u otra. Tal propiedad aparece con frecuencia designado por el sintagma latino *se determinare*, que varios autores traducen al lenguaje actual como «capacidad de autodeterminación»⁵³. Por eso, antes de pasar al segundo apartado de este capítulo, no está de más hacer una breve referencia

a la autodeterminación como sinónimo del poder intrínseco de la voluntad de determinarse a obrar por sí misma. La importancia radica en el hecho de que la autodeterminación, en el pensamiento del Doctor Granadino, no puede equipararse con la autonomía entendida en el sentido kantiano del término.

Según el estudio de Prieto López, la autonomía de la voluntad es el eslabón que une a Escoto y a Kant; porque, «una voluntad capaz de moverse a sí misma y, en tal sentido de autodeterminarse, es una voluntad autónoma. En efecto, la filosofía de Escoto es una filosofía de la *autonomía de la voluntad*»⁵⁴. En el fondo de esta voluntad autónoma se encontraría la desvinculación entre intelecto y voluntad, como postulado necesario para la libertad, como expresará después Ockham. De esta manera, el fruto de esta disociación introducida en el interior de la naturaleza humana –más concretamente, entre sus facultades: intelecto y voluntad–, es la preeminencia de la voluntad sobre el intelecto. No se da, por tanto, una sinergia entre las dos excelsas facultades del hombre, sino más bien una relación de dominante –la voluntad–, y dominado –el intelecto–. De modo que «la herencia escotista en Kant se descubre en la idea de que el imperio (o el *imperativo*) procede autónomamente de una voluntad desvinculada de un intelecto, que es la facultad del conocimiento natural sobre el cual descansa la *ciencia*, no la *moral*»⁵⁵.

Ciertamente, Suárez defiende la autodeterminación propia de la voluntad, pero el contenido conceptual del “determinarse” de la voluntad, es ajeno a la autonomía de la voluntad de sello exquisitamente kantiano.

Efectivamente, para Suárez, en primer lugar, la naturaleza humana concreta, la persona humana

⁵³ Cf. J.P. COUJOU, «Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad», *Criticón* 111-112 (2011), 158; A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006), 120, 124-125; C. ESPOSITO, «Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà», 121; S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como “acción”», 48.

⁵⁴ L. PRIETO LÓPEZ, «Suárez sobre el *Imperium* como constitutivo formal de la Ley: de Escoto a Kant», *Carthaginensia* 36 (2020), 509.

⁵⁵ L. PRIETO LÓPEZ, «Suárez sobre el *Imperium* como constitutivo formal de la Ley: de Escoto a Kant», 512.



es constitutivamente libre gracias a que posee una facultad libre, sin embargo, esto no significa que la persona humana gracias a su voluntad sea libre “de su naturaleza humana”. Si el hombre es libre, es porque posee una naturaleza en cuanto “humana”: en cuanto constituida de materia y forma, cuerpo humano y alma racional.

En segundo lugar, esta voluntad del hombre es capaz de determinarse a obrar, pero no comporta independencia respecto al Creador, porque el constitutivo formal de toda creatura es la dependencia esencial respecto al Creador⁵⁶. Esta misma dependencia se encuentra no solo en el existir del ser racional sino también en su obrar.

En tercer lugar, para elegir actuar o no actuar la voluntad necesita que el intelecto le proponga algo digno de ser amado o deseado, razón por la cual la voluntad no es libre por poder prescindir del intelecto, sino por contar con el intelecto, precisamente por causa del intelecto⁵⁷. En consecuencia, en la voluntad no existe una necesidad de independizarse de una especie de opresión ejercida por el intelecto sobre ella, más bien el intelecto es el que le proporciona el objeto y la luz necesarios para elegir y dirigir su acto.

Todo lo que se acaba de decir, no es más que una breve explicación de lo que Suárez mismo se encarga de formular en las siguientes palabras.

La voluntad se determina así misma respecto a sus actos libres. [...]. La voluntad humana en sus actos libres se determina a sí mismo contando con el concurso divino proporcionado, de tal manera que, antes de que quiera, tiene la potestad de determinarse, si los demás requisitos están presentes; y cuando comienza a querer, se determina a sí misma a



querer en sus actos libres. [...]. En efecto, en cualquier parte en que en la Escritura se le da al hombre la opción, y es puesta en sus manos la elección, y se le atribuye la potestad de actuar o no actuar, se enseña suficientemente que el hombre posee íntegro el determinarse a elegir esto o aquello cuando por medio de la razón se le propone elegir o amar algo; porque se afirma que posee íntegro el elegir y no elegir, por tanto también se determina: porque no se determina, si no es eligiendo o repudiando esto o aquello; ni elige si no es determinándose; en efecto la elección misma es decantarse por una de las partes⁵⁸.

La opción o elección que Dios pone en las manos de la persona humana se cristaliza en la capacidad de elegir determinándose y determinarse eligiendo, con el consiguiente efecto de configurarse con lo bueno o lo malo elegido. El fruto de esta configuración se manifiesta en el hecho de que

la moralidad o inmoralidad radica, por tanto, no en la naturaleza o sus hábitos propios –

⁵⁶ Un estudio detallado sobre el tema del constitutivo formal de la creatura en Suárez puede verse en J. HELLÍN, «Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura según Suárez», *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948, Dirección General de Propaganda, Burgos 1949*, 251-290.

⁵⁷ «La causa eficiente libre en el hombre debe fundarse en una potencia espiritual, precisamente en la voluntad y no en la razón, ni en su intención. Si bien el uso de la razón es la “raíz de la libertad” determinando la voluntad, la misma razón no es libre sino que depende del objetivo por el cual es determinada» (H. SEIDL, «La libertad humana y las relaciones divinas según Francisco Suárez», *Espíritu* 47 (1998), 32).

⁵⁸ CMA, L. I, cap. XVII, n. 2.



como en Aristóteles— sino en la persona, aunque influida por sus propios actos libres. Lo estrictamente moral no son los objetivos externos, tampoco los actos en cuanto naturales, sino la persona. Hay personas buenas y hay personas malas, cristianas y no cristianas, porque se han querido hacer tales moralmente⁵⁹.

Por consiguiente, la autodeterminación de la voluntad en Suárez se refiere al acto de la voluntad, es decir, a su capacidad de determinarse a actuar o no actuar, a continuar o suspender su propia acción. Llevado hasta sus últimas consecuencias, este “determinarse” es el autodeterminarse de la persona en el bien o mal moral.

Consiguientemente, nos es lícito concluir que esta autodeterminación no significa “autonomía de la voluntad” si esto se entiende en sentido kantiano. Si, por el contrario, “autonomía” se entiende como un sinónimo de la “autodeterminación a obrar o no obrar”, como capacidad dada por Dios al hombre en orden a actuar libremente, para actuar sin necesidad de ser movido por otro ser, entonces *de verbis non disputandum*.

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», conlleva

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 cabe⁶⁰ [...]. Dígase «autónoma», si se desea, pero apartando el sentido kantiano de esa expresión⁶¹.

Con razón afirma Poncela González, que la intención del Doctor Eximio era traducir la libertad en clave moral⁶². Efectivamente, gracias a esta capacidad de autodeterminarse, la persona es el sujeto de la moralidad, es lo que posibilita a la persona humana el poder ser sujeto digno de honra o de baldón, digno de premio o de castigo, digno del cielo o del infierno. «Siendo cierto que la bondad moral se consume en los actos a los que se inclina la voluntad personal, no lo es menos, que esto puede acontecer solamente en la medida en que aquella ha sido conformada por la regla de la recta razón que ofrece el entendimiento»⁶³.



⁵⁹ E. ELORDUY, «Suárez en la Historia de la Moral», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7 (1980), 144.

⁶⁰ S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como “acción”», 47.

⁶¹ *Ibid.*, 48.

⁶² Cf. A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 125. Lo mismo asevera E. Elorduy al referirse al tema de la gracia concebida por Báñez como premoción física: «El núcleo del sistema suareciano consistía en que las gracias actuales de Dios, eran de orden moral, no de orden físico. Esta tesis desbordaba a Báñez, a Molina y a Vázquez. El resultado fue el sobreseimiento. El sistema suareciano adquirió un carácter oficial» (E. ELORDUY, «Suárez en la Historia de la Moral», 145).

⁶³ A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 125.



II. Condiciones de la libertad

En este segundo apartado, solamente analizaremos tres requisitos o condiciones para la actuación libre, concretamente: el Concurso divino, el intelecto y la inclinación natural al bien en cuanto ejerce una causalidad final. Se examinan estas tres condiciones no porque no pueda haber otras, sino porque nos parecen las más fundamentales. No se nos oculta que cada uno de estos requisitos, por sí mismos, exigirían una amplia exposición que no puede dárselos sin salirse del plan general del escrito. Por consiguiente, solamente nos restringiremos a reseñar brevemente lo estricto necesario, a fin de poner en evidencia que cada uno de estos requisitos son exactamente eso, “requisitos o condiciones”, no condicionamientos u obstáculos para la libre actuación de la voluntad.

Recordemos una vez más el texto fundamental de Suárez respecto a la voluntad, en el cual especifica de modo detallado cuál debe ser la disposición de la voluntad para ser verdaderamente libre: «que esa facultad, *cuando realiza el acto*, se encuentre en tal disposición y *preparación próxima* (por así decirlo) para la obra, que, *puestos todos los requisitos para obrar*, pueda obrar y no obrar»⁶⁴.



El principio basilar es que “estén dispuestos todos los requisitos para obrar”, a partir de aquí se entiende la importancia y el papel fundamental que tienen «todos y cada uno de los requisitos», de tal manera que, si uno de ellos faltara, no habría acción libre, ni potencia libre, ni, en última instancia, ser humano libre. Ciertamente, el hombre no es formalmente libre por causa de estos requisitos, sino por el dominio de los propios actos y por la indiferencia de la voluntad; sin embargo, estos requisitos son las condiciones de posibilidad para la actualización de este dominio e indiferencia propios de la voluntad. Así lo afirma Fernández Burillo en el siguiente párrafo en lo referente al concurso divino, aunque –*mutatis mutandis*– puede aplicarse a los demás requisitos:

Los supuestos previos para el acto libre (*praerenquisita*) no lo constituyen formalmente como libre, solamente lo hacen posible. O, a la inversa, lo que de ningún modo tendría sentido sería que una condición analíticamente necesaria de la libertad humana, a saber, el concurso natural y el auxilio sobrenatural divinos, la destruyera en lugar de fundarla⁶⁵.

Para completar en lo posible el estudio de la libertad, además de especificar cada uno de los requisitos, se añadirá el modo en que se relacionan con la voluntad libre.

1. Concurso divino

El primero y más importante requisito es el concurso divino indiferente simultáneo⁶⁶. En este apartado solo explicaremos el hecho de que la autodeterminación⁶⁷ de la voluntad del hombre se funda en el concurso de Dios, concurso que es conforme a la naturaleza libre. Efectivamente, el concurso divino no es otra cosa que hacer a la voluntad humana causa eficiente de su acto

⁶⁴ DM XIX, s. IV, n. 8. Las cursivas son nuestras.

⁶⁵ S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como “acción”», 50.

⁶⁶ No nos detendremos en analizar en profundidad el concurso divino en este artículo, sino que lo dejaremos para un tercero, que completará la visión suareciana sobre el tema de la indiferencia de la libertad humana.

⁶⁷ Cf. C. ESPOSITO, «Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà», 121-122.



por medio de su propio acto, pues –como afirma uno de los principios de filosofía suareciana– la causalidad de la causa eficiente es la acción.

La tesis del Doctor Granadino es enunciada de la siguiente manera:

La voluntad humana en sus actos libres se determina a sí misma con el concurso divino *proporcionado*, de tal manera que, antes de querer, tiene la potestad de determinarse si están presentes todos los requisitos; y cuando comienza a querer, se determina a querer por medio de sus actos libres⁶⁸.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que este concurso divino es proporcionado, es decir, es «conforme a la naturaleza libre, de tal modo que la voluntad es libre para cumplir una acción con el concurso divino»⁶⁹. Concretamente, esta conformidad respeta las dos características de la voluntad: su ser facultad activa y su indiferencia, por esta razón se puede decir que Dios, a fin de salvar la libertad del hombre, modera su concurso de tal modo que deja a salvo el dinamismo propio y la indiferencia de la libertad humana. En efecto, el concurso divino no

es otra cosa que la aplicación de la omnipotencia a la causa segunda, o, si se pudiera hablar así, es como poner a disposición de la causa segunda la omnipotencia divina.

Para salvar el dinamismo propio de la facultad libre, Dios con su concurso no infunde una virtud nueva en la causa segunda, ni le aumenta la virtud propia, sino que actúa juntamente con ella, precisamente por esta razón, el concurso debe ser simultáneo y la acción única e idéntica⁷⁰.

En segundo lugar, el concurso divino espera⁷¹ la determinación de la voluntad, en orden a salvar la indiferencia de la libertad. De esta manera, el concurso divino no es la causa eficiente de la acción de la voluntad, es decir, no la mueve, ni la determina, ni la excita hacia una dirección concreta, pero sí es el principio, el origen, la raíz última de la acción humana.

¿Cómo puede conciliarse el ser origen o raíz última de la acción humana –puesto que el hombre no puede obrar nada sin el concurso divino–, y no ser causa eficiente de la misma? Para contestar a esta pregunta, debemos recordar el modo en que Dios ofrece su concurso según Suárez: a) es un concurso indiferente, para lo que la creatura libre elija; b) es un concurso bajo condición: «Dios quiere que este acto sea llevado a cabo por la voluntad, no absolutamente sino bajo condición, con tal que la voluntad se determine a sí misma a querer ese acto»⁷²; c) presupone la distinción de razón –por nuestro modo de entender– entre voluntad y potencia divina.

Puede decirse, por tanto, que la concordancia está en el hecho de que Dios por su acto volitivo quiere que el hombre quiera, y, en consecuencia, aplica y acomoda su omnipotencia a la voluntad creada sin inclinar positivamente su libertad⁷³. Es decir, Dios aplica su omnipotencia constituyendo a la causa segunda “causa en acto”, poniéndola en la

⁶⁸ CMA, L. I, c. XVII, n. 2. La cursiva es nuestra.

⁶⁹ H. SEIDL, *La libertad humana...*, 33.

⁷⁰ Cf. A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 120.

⁷¹ Cf. CMA, L. I, cap. XIV, n. 5.

⁷² CMA, L. I, cap. XIV, n. 5.

⁷³ Cf. *Ibid.*



situación o estado de querer en acto, pero dejando a la decisión humana el objeto hacia el cual el acto volitivo humano se dirige, se orienta y, finalmente, abraza. De este modo la voluntad humana es la causa verdadera y próxima de sus propias acciones y no mero instrumento –como lo puede ser un hacha en las manos del leñador– de la Causa Primera⁷⁴.

En tercer lugar, este concurso divino indiferente que no determina a la voluntad es lo que posibilita hablar de la responsabilidad moral de la persona humana. En efecto, dado que Dios aplica su omnipotencia a la causa segunda, el hombre es el que tiene la última palabra en lo referente al objeto al que se dirige su acción. Ciertamente Dios concurre con todos los actos del hombre, incluso con los actos malos, pero de una forma indiferente. Es decir, Dios no da el concurso para que el hombre obre mal, sino que pone a disposición del hombre su omnipotencia en orden a que el hombre mismo se determine a obrar, y en caso de que obre mal, la llene de contenido malo.

Dios acomoda su concurso a las causas libres [...], pone a su disposición su concurso en varias acciones, para que haga libre uso de cualquiera de ellas [...]. Los agentes racionales reciben concurso suficiente para varios actos, dependiendo del agente la elección de cualquiera de ellos⁷⁵.

De esta forma, el agente libre se determina eligiendo o rechazando una acción u otra; y a su vez, al elegir se determina, pues elegir es decantarse por una de las partes⁷⁶. Por consiguiente, no es Dios el



que impulsa al mal, Dios ofrece y hace al hombre causa eficiente de todos sus actos, y el hombre es el que ejerce esa causalidad eficiente sobre un objeto intencional bueno o malo. De esta forma, en caso de que la creatura obre el mal, el responsable del acto malo en sí mismo y del efecto malo⁷⁷ que le sigue, no es Dios, sino la persona humana, pues Dios no ofreció su concurso para mal sino para que la persona se determine, y ella *abusando de esta confianza de Dios* utiliza el poder divino para el mal⁷⁸.

El concurso divino, en este sentido, viene a ejercer una función de recordatorio moral: afirma, en efecto, que las acciones que emprende el individuo llevan el sello de su procedencia divina, y como la causa primera es la suma perfección y bondad, los efectos buenos serán los queridos y premiados por Dios, en la vida sobrenatural, al tiempo que serán castigados los contrarios⁷⁹.

⁷⁴Cf. A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 120.

⁷⁵ A. GARCÍA DE LA SIENRA, «Causalidad divina y libertad humana en Suárez», *Tópicos* 27 (2004), 19.

⁷⁶ Cf. CMA, L. I, c. XVII, n. 2.

⁷⁷ «De la misma manera que no cabe restar suficiencia activa y libertad de ejecución en la obra de las causas segundas, tampoco cabe atribuir los efectos inmorales que se derivan de sus acciones. Si la persona tiene por virtud, la posibilidad de emprender la acción, la elección de los medios necesarios y su ejecución tiene así mismo la responsabilidad de los efectos producidos por su libre actuación» (A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 121).

⁷⁸ Como ejemplo viene a la mente la Parábola del hijo pródigo. El padre generosamente reparte los bienes entre sus hijos, el menor de los cuales despilfarra toda la herencia propia. El responsable de su desgracia no es el padre que le dio la parte de la herencia que le correspondía, sino el hijo mismo que derrocha todo en vicios.



Por lo que acabamos de decir, se manifiesta con mayor evidencia la esencial dependencia de la creatura respecto al Creador, en otras palabras, se revela en su dinamismo el constitutivo formal de la creatura. Si Dios no quisiera que el hombre ejerciera su acto volitivo, aplicaría su omnipotencia en esta misma dirección, y el hombre automáticamente no sería capaz de actuar libremente. Ahora bien, desde el momento en que Dios quiso que existieran causas libres, quiere positivamente que las causas libres actúen como tales, quiere que quieran, pero deja a la libre elección de los agentes libres el contenido, el objeto del acto volitivo. En última instancia, como dijimos anteriormente, el concurso divino consiste en poner a disposición de la voluntad humana la omnipotencia divina⁸⁰, para que sea forjador de su propio destino.

2. El intelecto

El segundo requisito es la existencia de la facultad cognoscitiva, que es la raíz de la libertad como hemos visto en el apartado anterior. Se ha dicho también que la libertad formalmente se encuentra en la voluntad y no en el intelecto⁸¹, ¿cuál es el papel, entonces, del intelecto en la cuestión de la libertad? Para Suárez la respuesta es clara: «libertas ex intelligentia nascitur»⁸². Recordemos que para el Doctor Granadino

todas las cosas carentes de razón carecen también de libertad, a causa de

su imperfección. De aquí resulta que, inversamente, todos los agentes racionales o intelectuales son también agentes libres, pues aquella negación de uso de razón es la causa adecuada y suficiente de la carencia de libertad⁸³.

Así, pues, solo los seres dotados de inteligencia son libres; sin embargo, la facultad libre no es el entendimiento sino la voluntad, porque en el intelecto no hay indiferencia ni de especificación ni de ejecución.

Efectivamente, en el intelecto no es posible encontrar libertad de especificación porque «está determinado a asentir a la verdad y disentir de la falsedad»⁸⁴. Tampoco existe libertad de ejercicio porque el acto de pensar no es intrínsecamente voluntario sino extrínsecamente voluntario; en otras palabras, solo



⁷⁹ A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 121.

⁸⁰ No podemos hablar en esta sede sobre la ayuda que presta Dios al hombre con la gracia para que alcance la salvación eterna, sin embargo, referimos brevemente que Dios da la gracia *per modum concursus*. Una explicación breve y detallada puede verse en: C. ESPOSITO, «Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà», 125-130.

⁸¹ No nos detenemos a analizar la conocida disputa entre las escuelas tomista y escotista, sobre cuál de las dos facultades es más perfecta, baste decir que Suárez se inclina a favor de la tesis tomista: «el entendimiento es una facultad más perfecta que la voluntad. Sea dicho de paso, que no hemos apreciado en este punto, rastro de aquel voluntarismo gnoseológico que se le suele imputar a la filosofía suareciana» (A. PONCELA GONZÁLEZ, «Requisitos formales de la volición: Posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez», 113). En el mismo artículo, el autor resume la postura suareciana al respecto: cf. 113-115.

⁸² DM XIX, s. II, n. 17.

⁸³ DM XIX, s. V, n. 1.

⁸⁴ DM XIX, s. V, n. 14.



puede denominarse voluntario «por denominación recibida del acto de una potencia distinta que mueve [...] en orden a la operación»⁸⁵. Es, sencillamente, otro modo de afirmar que el acto intelectual es un acto inmanente imperado por la voluntad y no un acto elícito de la misma. A esto se añade el hecho de que corresponde a la voluntad mover de modo eficaz las demás potencias en cuanto al ejercicio, por lo que «no puede suceder que el entendimiento, el cual es movido eficientemente por la voluntad, mueva por su parte a la voluntad de igual manera»⁸⁶.

Ahora bien, la inteligencia hace sentir su presencia en la voluntad y la voluntad en el intelecto, influyéndose mutuamente, gracias a la simpatía de las potencias⁸⁷,



o como lo llama Suárez, la «armonía natural entre las facultades»⁸⁸. Esto es posible porque ambas facultades radican en el alma, y la persona humana, a través de su alma es la que principalmente obra y usa estas facultades. Suárez explica de la siguiente manera esta armonía entre las facultades.

Porque ella [el alma], o el supuesto [*suppositum*] mediante ella, es quien principalmente obra y se vale de estas facultades, por lo cual, mientras por medio de una percibe el objeto que le es conveniente, por medio de la otra lo apetece; no es que por medio de una obre en la otra, sino que, merced al objeto aprehendido mediante una, es excitada a obrar mediante la otra, excitación que no tiene lugar por una inmutación real o efectiva, sino metafórica o final, no exigiendo, por tanto, proximidad local, sino anímica, por así decirlo⁸⁹.

Como bien explica este párrafo, la persona no obra en su voluntad por medio del intelecto, ni viceversa, sino que, gracias al objeto aprehendido por el intelecto, se excita la voluntad a fin de que apetezca. De esta manera, las facultades en el pensamiento del Doctor Eximio, no se relacionan entre sí al modo de acto y potencia, como si el intelecto puesto en acto

⁸⁵ DM XIX, s. V, n. 17.

⁸⁶ DM XIX, s. VI, n. 7.

⁸⁷ Para una explicación más detallada sobre la teoría de la simpatía de las potencias, puede verse el siguiente artículo: J.A. GARCÍA CUADRADO, «La armonía de las facultades en la Gnoseología de Francisco Suárez», *Pensamiento*, 71 (2015), 587-615.

⁸⁸ DA, d. VI, q. 2, n. 13. El ejemplo utilizado propuesto por Suárez es el siguiente: «la segunda prueba está tomada de la experiencia considerando la armonía que existe entre las acciones y las facultades del hombre, incluso entre las que pertenecen a distintos grados de almas. No podría darse una armonía tan perfecta, si no existiese un solo principio principal y una sola alma que actuase a través de las otras. Tenemos la experiencia, efectivamente, de que la acción de una facultad entorpece la acción de otra facultad que pertenece incluso al mismo grado de alma. Por ejemplo, cuando alguien durante cierto tiempo se concentra con atención intensa en una actividad intelectual, queda entorpecida la función sensitiva y digestiva. Señal de que es una misma el alma que actúa a través de estas capacidades; por ser limitada su capacidad, cuando se centra en una función, las otras quedan marginadas. Por esta razón en una misma alma sensitiva la acción de un sentido realizada con atención entorpece la acción de otro. De una forma similar se encuentra también esta armonía en las facultades vitales y animales. Cuando una sufre una fuerte alteración, las otras también se alteran. Por ejemplo, si la imaginación percibe con viveza un desprecio, la facultad vital del corazón pone en movimiento los humores y el apetito se vuelve iracundo. Y si percibe un peligro como inminente, se excita el pulso y la facultad natural se altera. Ello está indicando que todos estos fenómenos radican en una misma alma» (DA, d. II, q. 5, n. 5).

⁸⁹ DM XVIII, s. VIII, n. 40.



por el objeto externo, al presentar, a su vez, el objeto a la voluntad pusiera a esta última en acto, sino por la simpatía. En efecto, esta simpatía de las potencias es el mutuo influjo y dependencia que cada una de las potencias tiene respecto a las otras, tal influjo no es a modo de acto respecto a la potencia, sino un influjo metafórico o final⁹⁰, gracias a que estas potencias radican en un mismo y único sujeto.

Con esta explicación se manifiesta que el intelecto no ejerce ningún influjo positivo “determinante” sobre la voluntad, sino más bien una «causalidad simpática»⁹¹, de modo que quedan íntegras el dinamismo propio de la voluntad y su indiferencia. Por eso afirma Suárez: «el apetito es la causa total de su propio acto, en su actividad, sin embargo, depende de la facultad cognoscitiva, porque si no precede el conocimiento, el apetito no puede apetecer nada; pero puesto el conocimiento, el apetito se estimula»⁹². En otras palabras, la voluntad ejerce su acto volitivo por sí misma y no por el intelecto, o también, la voluntad no

quiere por medio del intelecto, ni el intelecto piensa por medio de la voluntad, sino que cada una obra su propio acto.

Este mutuo influjo de las potencias se concretiza en una diferenciación de funciones desplegadas sinérgicamente: el intelecto piensa, conoce e ilumina en orden al acto libre, y la voluntad elige, quiere y obra libremente. En consecuencia, nos es lícito sostener lo siguiente:

a) En el pensamiento de Suárez, no hay oposición, contrariedad, conflicto o antagonismo entre intelecto y voluntad, sino más bien una diversidad de funciones organizadas todas en orden a la acción del agente libre. De esta manera queda en pie el conocido axioma: *nihil volitum nisi præcognitum*, pues el intelecto mueve a la voluntad mediante el objeto que propone.

b) La función propia del intelecto es «iluminar, dirigir y regular las operaciones de la voluntad»⁹³; por eso, corresponde al intelecto dar a conocer las razones, los motivos, dificultades, etc., que conlleva una determinación o una elección. La inteligencia da a conocer los medios necesarios y aptos para la consecución del fin, evalúa la bondad y la maldad del acto, y de esta forma garantiza la actuación consciente y libre de la voluntad⁹⁴.

c) La voluntad no es libre porque actúe o pueda actuar contra la inteligencia, como postulaba Ockham, sino que, gracias al intelecto, la voluntad está capacitada para ordenar sus actos libres al verdadero bien⁹⁵. De esta forma existe una verdadera «interacción entre los actos de la voluntad y de la razón en cuanto que la

⁹⁰ En el apartado 2.3 de este artículo se explicará brevemente qué significa influjo metafórico o final, pues se refiere a la causalidad propia de la causa final.

⁹¹ J.A. GARCÍA CUADRADO, «La armonía de las facultades en la Gnoseología de Francisco Suárez», 600.

⁹² DA, d. IX, q. 2, n. 12.

⁹³ DM XIX, s. VI, n. 7.

⁹⁴ Cf. J.P. COUJOU, «Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad», 159.

⁹⁵ Sería también interesante estudiar la importancia de la razón en el reconocimiento de la ley moral natural en Suárez, pero dado que sobrepasaríamos los límites en los que este escrito ha sido concebido, referimos al lector al siguiente artículo. En éste, el autor hace una comparación entre la epistemología de la ley natural en Santo Tomás de Aquino, en la que prevalecen las inclinaciones naturales, y la epistemología de la ley natural en Suárez en la que se da una primacía de la razón: M. LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, «La ley natural en Francisco Suárez: exaltación de la libertad», *Pensamiento* 74 (2018), 152-159.



razón razona sobre el querer y que la voluntad quiere razonar»⁹⁶.

d) Se garantiza la voluntariedad del acto de la persona humana. Efectivamente, para que haya un acto voluntario son necesarios dos elementos: que el acto proceda de la voluntad como de su causa, y que se actúe con plena advertencia de la mente o, lo que es lo mismo, bajo la luz del intelecto. Precisamente por esta causa, a una persona que carece del uso de razón no se le puede imputar ni un acto virtuoso ni un acto pecaminoso, por eso, tanto si practica una virtud, como si ejecuta un acto pecaminoso, no lo hace como dueño de sus actos, más bien habría que buscar la causa o en una imitación inconsciente, o en cualquier otra causa externa al sujeto agente. Por consiguiente, ni virtud ni vicio⁹⁷ pueden existir sin la presencia del intelecto.

e) Finalmente, la voluntad no sufre menoscabo por causa del intelecto, y, por tanto, no deja de ser potencia activa ni potencia indiferente para determinarse respecto a su acto, por la intervención del intelecto. Efectivamente, lo constitutivo de la libertad es la capacidad de obrar o no obrar, o de suspender su acción una vez comenzada; tal constitutivo se perfecciona cada vez más en la medida en que sigue la iluminación del intelecto que está determinada a la verdad. Esto es manifiesta verdad en todos los campos y especialmente en la moral, pues cuando la voluntad se dirige a aquel objeto verdaderamente bueno, es decir, a un objeto intencional cuya verdadera bondad le ha sido descubierta por el intelecto, entonces, el hombre se ancla cada vez más en la bondad eligiendo el acto bueno. De esta forma, el hombre actualiza en sí mismo la verdad de la libertad y va forjando su propia estabilidad en el bien a imagen de la inmutabilidad espontánea en el bien de la libertad divina. Tal estabilidad alcanzará su perfección en la vida eterna,



cuando abraza el bien indefectible e inmutable que es Dios mismo.

Ciertamente, puede suceder que la voluntad se determine en contra de la verdadera bondad mostrada por el intelecto; sin embargo, esto no constituye la esencia de la libertad humana, sino que es una triste posibilidad de ella. Como el mismo Doctor Granadino afirma, muchas veces, después de consultar sobre los medios, después de las exhortaciones a elegir el bien, incluso después de conocer los castigos a los que son sometidos quienes eligen el mal, después de tener el suficiente conocimiento sobre los actos que se van a realizar, se elige actuar de una manera simplemente porque se quiere⁹⁸. No obstante, no deja de haber un mutuo influjo sobre las potencias, pues «la voluntad libre le recuerda al intelecto que lo que fue elegido hubiera podido no serlo, y el intelecto le representa a la voluntad lo que debe querer o lo que hubiera debido querer»⁹⁹.

3. El bien como causa final

El tercer requisito es el bien, y en concreto, el bien como causa final. Como hemos visto en las

⁹⁶ J.P. COUJOU, «Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad», 161.

⁹⁷ No en vano para que haya pecado mortal se exigen tres condiciones: que la materia sea grave, que haya plena advertencia y pleno consentimiento.

⁹⁸ Cf. DM XIX, s. II, n. 15.

⁹⁹ J.P. COUJOU, «Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suareciana de la libertad de la voluntad», 162.



últimas páginas, ni el concurso divino, ni el intelecto interfieren en lo constitutivo de la libertad, sino que más bien posibilitan el actuar libre. En esta misma línea se desarrolla la cuestión de la causalidad final del bien.

La voluntad tiende naturalmente al bien, hay un anhelo espontáneo de bondad en ella; por este motivo, cualquier objeto presentado como un bien ejerce naturalmente una atracción por sí mismo. Ahora, el bien en cuanto conocido, en cuanto objeto propuesto por el intelecto, se distingue del bien en cuanto ejerce su atracción en acto. La atracción en acto es la característica propia de la causa final en el pensamiento del Doctor Eximio, por tanto, en base a esta distinción se desarrollará la presente cuestión.

a. La moción metafórica del fin¹⁰⁰

La importancia de esta materia radica en el hecho de que el actuar humano –según la perspectiva del Doctor Granadino–, consiste propia y perfectamente en actuar por un fin¹⁰¹; de aquí que sea necesario explicar –aunque sea brevemente–, qué tipo de atracción ejerce el fin, para después estudiar los fines a los que tiende la voluntad.

Para Suárez, el fin ejerce una moción o atracción metafórica, una moción análoga a la que sucede en el movimiento producido en los cuerpos. Concretamente, la moción metafórica

consiste en un cierto movimiento, acto u afección, distinto y nuevo, originado en la voluntad por la fuerza del bien, y que consiste

en *moverse hacia el fin*. Ese movimiento se caracteriza por la apetencia generada en ella, por el bien en cuanto bien, y no en cuanto representado por el intelecto¹⁰².

De este párrafo es importante subrayar que el bien mueve o atrae a la voluntad originando «en ella un acto intrínseco, verdadero y propio»¹⁰³ distinto de la moción producida por el intelecto. La distinción entre los dos tipos de moción –la del intelecto y la de la causa final–, radica en que el intelecto mueve de forma antecedente respecto a la acción de la voluntad, y el fin mueve en el mismo momento en el que la voluntad actúa.

Efectivamente, el movimiento de la voluntad hacia el fin solo puede venir una vez que el intelecto haya reconocido un bien, y lo haya presentado a la voluntad. Un segundo momento es la acción misma de ser atraído o moverse en acto hacia ese bien propuesto. Por eso Suárez sostiene que «en la voluntad antes de



¹⁰⁰ Cf. R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el MS *De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», *Pensamiento* 74 (2018), 292-294.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, 289.

¹⁰² F. SUÁREZ, *Tractatus De ultimo fine hominis*, I, I, I, 5; citado por R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el MS *De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», 292. Las cursivas son nuestras.

¹⁰³ R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el MS *De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», 292.

¹⁰⁴ F. SUÁREZ, *Tractatus De ultimo fine hominis*, I, I, I, 7; citado por R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el MS *De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», 293.



la acción de la voluntad no hay causalidad del fin»¹⁰⁴.

Por consiguiente, el fin en cuanto conocido por el intelecto no es la causa final, sino el aporte propio del intelecto; y el fin en cuanto causa final, es la atracción en acto producida por el bien en cuanto bien.

Así como el concurso divino indiferente se da simultáneamente con la acción de la voluntad, de la misma manera la causa final en acto se ejerce simultáneamente con la acción de la voluntad, de modo que la acción de la causalidad final es una acción concausada. La voluntad ejerce su causalidad eficiente moviendo-se hacia el fin, y la causalidad final es la "atracción o moción en acto" hacia el fin.

Como puede fácilmente verse, solo puede ejercerse una causalidad final sobre los agentes racionales, pues solo éstos son capaces de conocer el bien y la conveniencia que supone para ellos la consecución del mismo.

b. Obrar por un fin

Una vez visto fugazmente el modo propio de

atracción que corresponde al bien, estudiaremos ahora sobre qué fines el hombre posee libertad, o si cualquier tipo de fin ejerce una necesaria atracción en la voluntad.

El fin próximo

Suárez admite la distinción de un doble fin: próximo o particular y último o universal. El primero es «cualquier bien que es amado por sí mismo, como la salud o la ciencia»¹⁰⁵; el segundo, llamado también fin último, es «la misma felicidad del hombre, ya se ponga ésta en alguna cosa determinada, ya se considere bajo la razón formal de bienaventuranza en absoluto o bajo la razón más universal de bien en general»¹⁰⁶.

Es evidente en Suárez que el actuar estrictamente humano –es decir, el actuar llevado a cabo consciente y voluntariamente y, por tanto, distinto del actuar natural o *actus hominis*–, consiste propia y perfectamente en actuar por un fin¹⁰⁷. Sin embargo, hay que matizar que «la voluntad no tiene ningún acto absolutamente necesario en cuanto al ejercicio, ya verse sobre el fin, ya sobre los medios»¹⁰⁸, «fuera de la visión beatífica»¹⁰⁹ en el reino de los cielos.

Por tanto, en primer lugar, por lo que se refiere a los fines próximos, Suárez sostiene la existencia de la libertad de ejercicio. Efectivamente, la voluntad no sufre necesidad en su acto por causa del fin propuesto, pues este objeto solamente invita, atrae y mueve según su propia causalidad, es decir, en cuanto causa final, no en cuanto causa eficiente. En otras palabras, el fin atrae, invita, mueve, metafóricamente, no impulsa a la voluntad, no introduce en ella una necesidad intrínseca o connatural, ni la actúa, sino más bien la atrae por su propia bondad intrínseca. Solo «Dios visto claramente mueve la voluntad de tal manera que la determina necesariamente a una

¹⁰⁵ DM XIX, s. VIII, n. 8.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Cf. R. COLMENAREJO FERNÁNDEZ – P. OLIVEIRA E SILVA, «¿Qué significa actuar por un fin? La respuesta de Francisco Suárez en el *MS De Beatitudine* (1579) y en el tratado *De ultimo fine hominis* (1628)», 289.

¹⁰⁸ DM XIX, s. VIII, n. 9.

¹⁰⁹ DM XIX, s. VIII, n. 10.

¹¹⁰ DM XIX, s. VIII, n. 10.

¹¹¹ Cf. DM XIX, s. VIII, n. 9.



sola cosa en razón de objeto y de último fin; porque también esa necesidad es intrínseca y connatural a la voluntad en cuanto informada por la caridad»¹¹⁰.

La libertad de ejercicio respecto a los fines próximos se demuestra por el hecho de que la voluntad, mientras esté en esta vida, puede apartarse de cualquier bien que se le presente¹¹¹. Ciertamente, el bien atrae precisamente en cuanto bien, y de tal manera que, si la voluntad no tendiera por naturaleza al bien, o no hubiera bien reconocible, o el bien no atrajera por sí mismo, la voluntad no se determinaría a obrar. No obstante –y es un dato de experiencia–, la voluntad solamente comienza a tender a ese bien propuesto en el momento en que ella “quiere, decide positivamente encaminarse en acto” a ese bien concreto. El movimiento hacia el bien lo pone en marcha la voluntad en el momento de la aceptación de esa atracción que le es connatural con el bien propuesto. Por eso, esa atracción en acto depende de la voluntad, de la aceptación voluntaria, y en este momento es cuando se pone en acto la causalidad metafórica del fin.

También es un dato de experiencia que, incluso una vez iniciado el acto volitivo hacia un bien determinado, puede suspenderse esa acción, o porque encuentra un bien mayor, o por las dificultades que conlleva



continuar su camino hacia ese bien, o porque simplemente desiste de la consecución de ese bien. Ahora bien, aunque es evidente que la voluntad necesita del bien para determinarse a obrar, no obstante, lo constitutivo de la libertad de la voluntad –el dinamismo y la indiferencia activa–, permanece en toda su integridad en orden a que la voluntad se determine a obrar por sí misma. Por tanto, se puede concluir que ningún fin próximo comporta una necesidad en cuanto al ejercicio en el acto voluntario, aunque sí despierte en la voluntad –por así decirlo–, el deseo de ir a ese fin propuesto.

En segundo lugar, el Doctor Eximio sostiene la existencia de la libertad de especificación respecto a los fines próximos¹¹². La cuestión se plantea desde el punto de vista del primer acto de la voluntad, sin embargo, la podemos aplicar a cualquier acto volitivo. «Se confirma, porque este primer acto de la voluntad puede ser moralmente bueno o malo, ya que el primer objeto propuesto puede ser malo, y la voluntad puede, bien rechazarlo, bien abrazarlo, y por ello obrar bien o mal»¹¹³. Ahora bien, esta afirmación, ¿no está en contradicción con el hecho de que el mismo mal moral atrae no en cuanto mal, sino en cuanto se presenta bajo capa de bien? En efecto, el mal se presenta sea como bien útil, sea como bien deleitable, y bajo esta bondad imperfecta o incompleta es potencial o actualmente atrayente. De aquí resultaría que el intelecto, sin conocer, o sin darse cuenta cabalmente de lo malo sino solo de lo bueno que tiene el objeto, habría inducido, habría ejercido un influjo “determinante” en la voluntad en orden a elegir lo malo. Tal modo de actuar estaría de acuerdo con el principio sostenido por «muchos filósofos y teólogos, según el cual no puede haber un defecto en la voluntad si no precede en el juicio, por ejemplo, que sea erróneo, o al menos imprudente y precipitado»¹¹⁴.

Resumiremos fugazmente lo que Suárez explica

¹¹² Cf. DM XIX, s. VIII, n. 12.

¹¹³ DM XIX, s. VIII, n. 12.

¹¹⁴ DM XIX, s. VII, n. 1.

¹¹⁵ Cf. DM XIX, s. VII, n. 9 – 13.

¹¹⁶ DM XIX, s. VII, n. 10.



respecto a la raíz y origen del defecto en la causa libre¹¹⁵.

Para el Doctor Granadino no es absolutamente necesario un error en el juicio del intelecto, sea a nivel especulativo que práctico para obrar voluntariamente el mal, «porque ningún juicio del entendimiento basta de suyo para determinar a la voluntad»¹¹⁶, como ya hemos visto anteriormente. No obstante, la voluntad no falla si no hay en el intelecto algún defecto o error, o «al menos cierta inconsideración de varias razones o motivos que pueden retraer a la voluntad de aquel afecto en el que peca»¹¹⁷. Esta última frase ¿significa que el error en el intelecto es lo que inclina la voluntad a lo malo?, ¿no está en contradicción con la afirmación precedente?

A esta posible objeción responde Suárez diciendo que «en el momento en que el hombre quiere libremente un objeto malo, por lo regular aparta los ojos de su mente de otras razones y atiende a aquella que mueve su voluntad a tal acto, y de ese modo concibe el juicio antedicho»¹¹⁸. Por tanto, se puede decir que, para Suárez, el error del intelecto o la cierta inconsideración es un “defecto o error inducido”, no en cuanto que la voluntad haga errar al intelecto, o haga que abrace la falsedad, sino en cuanto que aparta al intelecto de otras consideraciones que podrían apartarla del mal sendero. De esta manera

se explica que el hombre sea consciente de su acto malo, pues el intelecto –determinado por naturaleza a la verdad– continúa mostrando, señalando, manifestando impertérrito –aunque solamente sea de modo velado– la verdad sobre el actuar malo elegido por el hombre.

Asimismo, esto demuestra que el intelecto reconoce y sabe distinguir –con trabajo y fatiga muchas veces–, entre el bien honesto, el bien útil y el bien deleitable, y a través de este conocimiento del intelecto los tres tipos de bien “se disputan la voluntad”, presentando cada uno las razones que tienen para ser elegidos. Sin embargo, el intelecto es capaz de discernir la parte de bondad participada por el bien útil y el deleitable con relación al bien honesto, y esto posibilita que la voluntad haga uso del poder de decantarse por uno de los tres en caso de que no coincidan en un mismo objeto.

Por tanto, concluimos: ningún fin próximo atrae necesariamente a la voluntad libre, de modo que ésta mantiene íntegramente el poder de determinarse, en cuanto al ejercicio y a la especificación, en su propio acto.

El fin último

Si con referencia al fin próximo o particular la voluntad goza de libertad de especificación y ejercicio, ¿puede decirse lo mismo respecto al fin último o universal?

Debe decirse que, aunque acerca del fin propuesto bajo la razón de bien universal, la voluntad se mueva necesariamente en cuanto a la especificación, no obstante, cuando ama o tiende a otros fines particulares, se mueve libremente incluso en cuanto a la especificación¹¹⁹ [...]. Más todavía, desde este punto de vista es también libre el amor del mismo Dios, no sólo en cuanto al ejercicio, sino incluso en cuanto a la especificación, ya

¹¹⁷ DM XIX, s. VII, n. 11.

¹¹⁸ DM XIX, s. VII, n. 11.

¹¹⁹ DM XIX, s. VIII, n. 15.

¹²⁰ DM XIX, s. VIII, n. 16.



que, aun cuando Dios en sí mismo sea el bien universal, sin embargo, puede aprehenderse por modo de algún bien particular, y puede aprehenderse en él alguna razón de mal o inconveniencia, al menos en orden a sus efectos; y mucho más puede descubrirse esta incomodidad o dificultad en la intención o amor del mismo Dios, por lo cual fácilmente puede ser rechazado por la voluntad, y alguna vez hasta puede ser odiado el mismo Dios¹²⁰.

Aun sabiendo que el párrafo es largo, se ha visto necesario citarlo así para extraer los siguientes elementos importantes.

a) Suárez admite, al menos en principio, que el fin universal o último mueve necesariamente a la voluntad en cuanto a su especificación. Sin embargo, al amar o atender otros fines particulares, este fin último es considerado como un fin próximo, entonces, no provoca una necesidad en cuanto a la especificación, y por tal motivo, Dios mismo, fin último, puede ser incluso rechazado u odiado, con lo cual la voluntad ejercería una libertad no solo de ejecución sino de especificación.

b) La razón por la cual esto sucede es porque, una vez que se considera el fin último como fin próximo o bien particular, no puede inducir una necesidad respecto a la especificación, como ya hemos visto. En el fin último visto en calidad de fin próximo, pueden aprehenderse inconveniencias, dificultades, incomodidades, al menos respecto a los efectos, etc.; tales molestias pueden hacer sentir su efecto en el momento en que la voluntad deba hacer su elección.

c) Este error de considerar al fin último como un fin próximo entre otros fines próximos, es un error debido a la aprehensión del intelecto –error que como hemos visto, lo podríamos llamar “error inducido”–, que considera al fin último como un bien de igual valor entre los demás bienes. Más aún, puede suceder que, incluso teniendo cabal conocimiento del fin último – en la medida en que es posible en esta vida terrenal–, la voluntad humana la rechace, sin más motivos que



el simple no querer, como evidentemente sucede muchas veces. Esto se debe a que ni el conocimiento, ni la moción metafórica del bien particular ni del supremo, ejercen una “moción o atracción determinante” sobre la voluntad. Efectivamente, la facultad volitiva es libre porque, puestos todos los requisitos, puede obrar o no obrar, hacer esto o aquello, e incluso suspender la acción iniciada, y esto se cumple cabalmente con relación al bien.

d) A partir de esto se demuestra que Dios, en cuanto fin último, deja en el hombre la decisión, o más bien, la determinación de elegirlo libremente, y, en consecuencia, mientras la persona humana está en esta vida, Dios no ejerce sobre ella una necesidad ni de especificación ni de ejecución. Así se presenta en toda su realidad existencial la posibilidad de pérdida o posesión eterna del Bien Supremo, y el dominio que tiene el hombre sobre sus acciones como expresión de su ser dueño y señor de sí mismo a imagen y semejanza de Dios Dueño y Señor de toda la creación, pues «en este dominio de sus propias acciones consiste la creación del hombre a imagen de Dios»¹²¹.

Conclusión

A la pregunta del principio: ¿en qué consiste la libertad humana o qué tipo de libertad es la humana si depende de Dios?, ¿en qué radica su indiferencia? Respondemos: la libertad humana en la perspectiva

¹²¹ DA d. XII, q. 2, n. 8.



suareciana consiste en un verdadero dominio e independencia en su obrar gracias a que, tanto su naturaleza racional como la intervención divina, son condiciones que posibilitan este actuar libre.

En orden a dar una respuesta más completa podemos, brevemente, enumerar los datos recopilados:

- a) El hombre es un agente libre por participar de la libertad de Dios.
- b) Concretamente, el hombre es libre a causa de su facultad volitiva que es una potencia activa, que tiene señorío sobre su propio acto.
- c) La propiedad principal de esta facultad es la libertad en cuanto indiferente respecto a su propio acto. Es decir, que puede actuar o no actuar, elegir esto o aquello, o suspender su acción una vez iniciada. Es la libertad de elección.
- d) Esta libertad de elección proporciona al hombre la capacidad de autodeterminarse no solo en orden a obrar o no obrar, sino también en el orden moral, a determinarse en el bien o en el mal.
- e) Sin embargo, a fin de que la voluntad pueda poner en movimiento la indiferencia propia de su libertad necesita de los siguientes requisitos:
 - 1) el concurso divino simultáneo indiferente,

por medio del cual Dios otorga el ser causa eficiente del propio acto, 2) el intelecto, que ilumina, dirige y regula las operaciones de la voluntad, 3) la inclinación natural al bien, que ejerce una atracción metafórica sobre la voluntad.

f) Tales requisitos no son constitutivos formales de la facultad libre, sino que posibilitan su acción libre, pues la voluntad es formalmente libre por ser facultad activa y por la indiferencia de su libertad.

En un tercer y último artículo analizaremos la ciencia divina y la potencia divina –que es omnipotente–, y más en detalle el tipo de concurso que aporta al actuar humano, dentro del pensamiento de Francisco Suárez. Con este último artículo creemos que quedará mejor perfilado el aporte suareciano sobre la libertad humana.

Palabras claves: Francisco Suárez, voluntad, libertad, indiferencia, intelecto, bien y mal morales, concurso divino, causa final.

(publicado en *Ecclesia*,
Revista de cultura católica, 37
No. 2 (2023), 197-230)



Las obras de misericordia corporales



† José Rafael Palma
Capetillo,
Obispo Auxiliar de
Xalapa

Introducción

El Papa Francisco ha insistido, desde el inicio de su Pontificado, como siervo de los siervos de Dios, que de acuerdo al ejemplo de san Francisco de Asís debemos hacer del evangelio la norma de nuestra vida; sin embargo, hay dos textos –subraya el Papa Francisco– que debemos conservar de manera particular en nuestro corazón y en nuestra vida. Ambos textos se encuentran en el evangelio de san Mateo: Las bienaventuranzas (Mt 5,1-12) y las obras de misericordia (Mt 25,34-45).

“Las obras de misericordia son acciones caritativas mediante las cuales ayudamos a nuestro prójimo en sus necesidades corporales y espirituales (cf Is 58,6-7; Hb 13,3). Instruir, aconsejar, consolar y confortar, son obras de misericordia espiritual, como perdonar y sufrir con paciencia. Las obras de misericordia corporal consisten especialmente en dar de comer al hambriento, ofrecer bebida al sediento, dar techo a quien no lo tiene, vestir al desnudo, visitar a los enfermos y a los presos, enterrar a los muertos. Entre estas obras, la limosna hecha a los pobres (cf Tb 4, 5-11; Si 17,22) es uno de los principales testimonios de la caridad fraterna; es también una práctica de justicia que agrada a Dios (cf Mt 6,2-4): *El que tenga dos túnicas que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer que haga lo mismo* (Lc 3,11). *Den ustedes más bien en limosna lo que tengan, y así todas las cosas serán puras para ustedes* (Lc 11,41). *Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de ustedes les dice: ‘Vayan en paz, caliéntense o hártense’, pero no*

*les dan lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve?’” (CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2448; cf CONGREGACIÓN para la DOCTRINA de la FE, *Libertatis conscientia*, 68).*

Respecto a las obras de misericordia corporales tenemos que reconocer que cada una de ellas pretende poner remedio a alguna deficiencia o privación del prójimo. En efecto, en su cuerpo el ser humano puede experimentar la falta de recursos constantemente necesarios, ya sea internos –como la comida y la bebida–, ya sea externos –como el vestido y el techo–, o sufrir carencias por lo general momentáneamente internas –como la enfermedad– o externas –como la privación de la libertad o la sepultura–. A todo esto responden las siete obras de misericordia tradicionalmente conocidas como corporales.

El término misericordia procede del latín *mísere* (miseria, necesidad) y *cor/cordis* (corazón) y se refiere a tener un corazón solidario con aquellas personas que tienen alguna necesidad. Por eso la misericordia se identifica con la compasión y el perdón. En la Biblia, desde el principio, Dios manifiesta su ternura ante la miseria humana y, a su vez, el ser humano debe mostrarse misericordioso hacia el prójimo, ya que invoca y es amado por “Dios, el Señor de la misericordia” (Sab 9,1) y por “Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias” (2Cor 1,3).

Al respecto, el Catecismo de la Iglesia Católica nos hace algunas indicaciones muy valiosas: “Bajo



sus múltiples formas –indigencia material, opresión injusta, enfermedades físicas o síquicas y, por último, la muerte– la miseria humana es el signo manifiesto de la debilidad congénita en que se encuentra el ser humano tras el primer pecado y de la necesidad de salvación. Por ello, la miseria humana atrae la compasión de Cristo Salvador, que la ha querido cargar sobre sí e identificarse con los ‘más pequeños de sus hermanos’. También por ello, los oprimidos por la miseria son objeto de un amor de preferencia por parte de la Iglesia, que, desde los orígenes, y a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviarlos, defenderlos y liberarlos. Lo ha hecho mediante innumerables obras de beneficencia, que siempre y en todo lugar continúan siendo indispensables” (CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2448; cf CONGREGACIÓN para la DOCTRINA de la FE, *Libertatis consciencia*, 68).

Jesús justifica su conducta de acercamiento y compasión hacia los pecadores diciendo que así actúa el Padre celestial. Ser misericordiosos se presenta así como un aspecto esencial del ser “a imagen y semejanza de Dios”. Por eso Jesús nos pide: “Sean misericordiosos, como su Padre es misericordioso” (Lc 6,36).

El Papa Francisco nos ofrece varias motivaciones para acercarnos más a las obras de misericordia: “La misericordia es fuente de alegría, de serenidad y de paz. Es condición para nuestra salvación. Es la vía que une a Dios con el ser humano, porque abre el corazón a la esperanza de ser amados, no obstante el límite de nuestro pecado. La Iglesia es

una madre misericordiosa, que nunca cierra la puerta de su casa. La Iglesia pone en las manos del Señor todas las situaciones de sus hijos. ¡Él sabe siempre sorprendernos!” (Papa FRANCISCO, *Misericordiae vultus*, 2).

1ª OBRA DE MISERICORDIA: Den de comer al hambriento (Mt 25,35)

1) El hambre de pan y el hambre de Dios

“Danos hoy nuestro pan de cada día” – Jesús nos enseñó a dirigir así nuestra oración al Padre celestial (cf Mt 6,9-13; Lc 11,1-4). La comida básica de los pueblos antiguos, como la comunidad judía, era el pan como alimento principal. Por eso el acto común de recibir la propia comida se indicaba con la expresión “comer pan” (Gn 37,25). Así se expresa la sentencia a nuestros primeros padres, después del pecado: “Comerás el pan con el sudor de tu frente” (Gn 3,19) para subrayar la fatiga que acompaña el trabajo cotidiano. La importancia del alimento primordial queda reflejada al dirigirse a Dios ya que “él da el pan a todo viviente” (Sal 136,25), ya que quien carece de pan, le falta todo (cf Am 4,6; Gn 28,29).

El hambre –por la necesidad del pan– es característica en la experiencia del pueblo de Dios en su recorrido por el desierto: “Recuerda todo el camino que el Señor tu Dios te ha hecho recorrer durante cuarenta años por el desierto, para afligirte, probarte y conocer lo que hay en tu corazón: Si observas sus preceptos o no. Él te afligió, haciéndote pasar hambre y después te alimentó con el maná” (Dt 8,23). Esta difícil e inolvidable prueba que pasaron los israelitas hace comprender la expresión profética que señala el sentido más profundo del ‘hambre de Dios’: “Vienen días en que enviaré hambre al país: No hambre de pan, ni sed de agua, sino de escuchar la palabra de Dios” (Am 8,11).

Junto con la experiencia inolvidable del paso por el mar Rojo, el maná en el desierto para satisfacer el hambre del pueblo elegido tiene un valor incomparable. En efecto, el maná es calificado como ‘trigo de los cielos’, ‘pan de los fuertes’ (Sal 78,24),



'manjar de los ángeles' (Sab 16,20) y, a su vez, es visto como símbolo de la 'palabra de Dios' (cf Dt 8,3; Is 55,2-11), de las 'enseñanzas de la sabiduría' (Prov 9,5) y de la misma 'sabiduría' (cf Eclo 15,3; 24,18-20).

Por otra parte, la sabiduría es una característica de los pobres 'de hecho' y 'de espíritu', a los que Jesús proclama como 'bienaventurados', incluso calificados como dichosos por tal hambre, ya que anhelan la justicia (Mt 5,6). Resuena, además, la respuesta de Jesús a la primera tentación en el desierto: "No sólo de pan vive el ser humano, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt 4,4; Lc 4,4; Dt 8,3).

Al respecto, el apóstol Santiago deja en claro la actitud de verdadera convivencia fraternal, en actitud coherente: "¿De qué sirve a uno, hermanos míos, decir que tiene fe, si no tiene obras? ¿Podrá acaso salvarlo esa fe? Si un hermano o hermana andan desnudos y faltos de alimentos y uno de ustedes le dice: 'Vayan en paz, abríguense y coman muy bien', pero no les da lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe si no tiene obras está muerta por dentro" (St 2,14-17). Compartir el pan con el que no tiene es una obra de misericordia corporal, pero es algo elemental en la coherencia de la fe y la participación en la eucaristía.

Todos sentimos hambre todos los días y tratamos de satisfacerla al menos tres veces. La recomendación común de los nutriólogos es: "Desayuna como rey, come como un plebeyo y cena como un mendigo", para indicarnos que tengamos en cuenta que el mayor consumo de energías se da durante el día, sobre todo en el transcurso de la mañana, y desde luego al prepararnos a dormir debemos bajar la dosis de alimento. Sin embargo, la realidad de los que pasan hambre es muy fuerte y penosa, ya que la sienten varias veces al día y con frecuencia no la satisfacen totalmente.

2) Dar de comer al hambriento es una responsabilidad eclesial

El Papa Pablo VI señaló con enjundia: "Dar de comer a los hambrientos es un imperativo ético para la Iglesia universal, que responde a las enseñanzas



de su fundador, el señor Jesús, sobre la solidaridad y el compartir" (PABLO VI, Mensaje de cuaresma año 1973). El 13 de noviembre de 1964 el papa san Pablo VI, rompiendo con la tradición, donó su triple tiara de oro, plata y joyas a los pobres en una ceremonia en la basílica de san Pedro. En las noticias de la época se dijo que Pablo VI se sintió impulsado a hacer el gesto debido a las discusiones sobre la pobreza mundial, especialmente en república de Biafra, África (ubicada en la región sureste de Nigeria), durante las reuniones del Concilio Vaticano II.

Cristo enuncia nuevamente esta primera obra corporal de misericordia con el firme propósito de que ninguno tenga que desear comer de las migajas que caen de la mesa de los más ricos, como le sucedió al pobre Lázaro (cf Lc 16,19-31). Así aprendemos a compartir todo lo que somos y tenemos con nuestros hermanos que pasan hambre.

Al respecto, el Papa Benedicto XVI denunció que: "En muchos países pobres persiste –y amenaza con acentuarse– la extrema inseguridad de vida, a causa de la falta de alimentación: El ser humano causa todavía muchas víctimas entre tantos 'Lázaros', a los que no se les permite sentarse a la mesa del rico epulón. Además, en la era de la globalización eliminar el hambre en el mundo se ha convertido también en una meta que se ha de lograr para salvaguardar la paz y la estabilidad del planeta. El hambre no depende tanto de la escasez material, cuanto a la insuficiencia de recursos sociales, el más importante de los cuales es de tipo institucional. El derecho a la alimentación y el agua tiene un papel importante



para conseguir otros derechos, comenzando ante todo por el derecho primario a la vida. Por tanto, es necesario que madure una conciencia solidaria que considere la alimentación y el acceso al agua como derechos universales de todos los seres humanos, sin distinciones ni discriminaciones" (BENEDICTO XVI, *Cáritas in veritate*, 27).

El hambre que un número significativo de seres humanos padece es el símbolo más elocuente de la necesidad de la verdadera comida. Por eso no podemos menospreciar las necesidades de los hambrientos de comida, a los cuales también les debemos dar el alimento espiritual. Todos tenemos algo que compartir con los demás. Por eso dice el famoso adagio popular: *"Nadie es tan pobre que no pueda dar, ni nadie es tan rico que no pueda recibir"*.

Dar de comer no es una opción cualquiera; es señalada como la primera obra de misericordia, que nos recuerda que no hay que cerrar los ojos ante las necesidades de los hermanos que sufren hambre, y hay que tender la mano con un plato de comida al que lo necesita. San Francisco de Asís, cuando recibía un pedazo de pan y se cruzaba con un pobre, lo partía a la mitad y –lo más hermoso– es que se sentaba a comer con él. Esa es la caridad, esa es la manera más completa de ‘dar de comer al hambriento’, que se sienta hermano, amado por Dios.

En su sentido profundo y espiritual, señala el apóstol Juan que solamente Jesús puede saciar el hambre, ya que él mismo es ‘el pan de vida’ (Jn 6,5-35). Además, es muy ilustrativo que la celebración eucarística –desde sus orígenes– tiene su centro en el compartir el pan que se entrega (o ‘fracción del pan’) (cf Lc 24,35; Hech 2,42; 20,7). En efecto, la Eucaristía parte del gesto de compartir y de la donación que Jesús hizo: *"Tomó pan, dando gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: Tomen y coman, esto es mi cuerpo, que será entregado por ustedes"* (Lc 22,19; 1Cor 11,24). Por eso, el sacramento de la Eucaristía es calificado por el Concilio Vaticano II como *"la fuente y el culmen de toda la vida cristiana"* (CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 11).

Cuando encontramos personas en la calle pidiendo limosna, lo que dicen es: *"Déme algo para*

comer"... Efectivamente, tenemos que reconocer que se trata de una necesidad básica, la comida, y qué bueno que les demos una moneda o algo más; sin embargo, en sentido propio, no les resolvemos la dificultad del hambre, si la padecen, porque cada día y tres veces al menos es una necesidad humana. A veces no comprendemos la dimensión tan grande y desastrosa como es padecer hambre. Sin embargo, la invitación de Jesús a considerarla como una obra de misericordia nos recuerda que este impulso natural inevitable, que es el hambre, tiene que mantener signos de solidaridad para con el prójimo que la padece.

Siempre podemos encontrar gente muy generosa, que comparte lo que tiene con cualquiera. Y a veces nos topamos con algunos que llenos de prejuicios pasan de largo o argumentan que a lo mejor están simulando o son personas vividoras. De cualquier modo, Cristo se identifica con ellos, con los que pasan hambre, porque nos ama y siempre está dispuesto a brindarnos su ayuda.

2ª OBRA DE MISERICORDIA: Den de beber al sediento (Mt 25,35)

1) Dios, fuente inagotable para apagar la sed...

Actualmente, pueblos enteros y especialmente los niños se enferman, e incluso mueren, por beber agua no potable. Lamentablemente, continúa la





contaminación de los mantos acuíferos en el mundo entero a causa de las descargas realizadas por las fábricas y los drenajes de las casas en las grandes ciudades. *“El acceso al agua potable y segura es un derecho humano esencial, fundamental y universal, puesto que determina la supervivencia de las personas y por esto es condición para el ejercicio de los otros derechos humanos. Privar a los pobres del acceso al agua significa negar el derecho a la vida fundamentado en su inalienable dignidad”* (Papa FRANCISCO, *Laudato sí*, 30).

Dar de beber, con el agua limpia, en un vaso digno, y garantizar que todos podrán seguir bebiendo de esa agua purificada, es un deber fundamental. Cristo lo presenta como una obra de misericordia, porque las jornadas más largas de trabajo o los recorridos que se van prolongando, causan naturalmente la sed que solamente puede saciarse con la bebida que llamamos ‘agua’ pura. Hay que cuidar el agua, es decir, no desperdiciarla, y enseñar a hacer buen uso de ella. La buena salud en las manos, en el rostro, en el cabello y en todo el cuerpo, la da el agua, que es insustituible.

Ha habido ocasiones en las que el agua se vuelve escasa parcial o totalmente, ya sea por fenómenos naturales o desarreglos en las tuberías u otros motivos. Entonces aprendemos a apreciar más lo que es para todos nosotros la necesidad de ese líquido vital. Nada como el agua, sin color, sin endulzantes, sin sales, sin olores, para purificarnos, asearnos, y sobre todo para calmar la sed, que todos sentimos varias veces al día. Donde hay agua, hay vida, es la ley de la naturaleza. El agua en abundancia es un signo de gracia y bendición, porque todo es regalo de Dios. El Papa Francisco nos subraya que lo que Dios ha creado, no lo destruya el ser humano, para hacernos más responsables de cuidar el agua, procurando no desperdiciarla y aprender a compartir con los que pasan alguna necesidad.

La sed en los momentos más intensos de calor o de agotamiento es insoportable, si no se satisface pronto; tener la lengua seca, pegada al paladar, describe un castigo ‘infernol’, como el que padecía el rico epulón en la parábola, después de su muerte (cf

Lc 16,24). Jesús insiste en dar aunque sea ‘un vaso de agua’ al sediento, y señala que es como si a él mismo se lo diéramos. Así podemos seguir viendo a Cristo sediento, pidiendo de beber, con los labios resecaos, porque quiere que sigamos reconociendo su rostro en los que pasan sed.

Los médicos señalan acertadamente que cuando una persona siente seca la boca, hace más de media hora que se está deshidratando. En efecto, necesitamos el agua para sobrevivir. Además de la higiene personal y el cocimiento de los alimentos que requieren del agua. Por eso aparece entre las obras de misericordia que Cristo nos presenta.

Con la imagen profética que presenta Ezequiel al presentar el templo que destila agua que va aumentando cada vez más, comprendemos mejor lo que Dios realiza a favor de su pueblo, al derramar su gracia abundante: *“El Señor me dijo: ‘Esta agua sale hacia la región oriental, baja a la Arabá, desemboca en el mar, en el agua salada, y el agua queda saneada. Por dondequiera que pase el torrente, todo ser viviente que en él se mueva vivirá. Los peces serán muy abundantes, porque allí donde penetra esta agua lo sana todo, y la vida prospera en todas partes adonde llega el torrente... A orillas del torrente, a uno y otro margen, crecerán toda clase de árboles frutales cuyo follaje no se marchitará y cuyos frutos no se agotarán: Producirán todos los meses frutos nuevos, porque esta agua viene del santuario. Sus frutos servirán de alimento, y sus hojas de medicina’ ”* (Ez 47,1-14). Como el torrente de agua va transformando todo y purificándolo, así es





la acción poderosa de Dios que todo lo puede con su gracia y su amor. Ya señalaba el mismo profeta la valiosa acción purificadora del agua que Dios promete al pueblo elegido: *“Les rociaré a ustedes con agua pura y quedarán purificados; de todas sus impurezas y de todas sus basuras los purificaré. Y les daré un corazón nuevo, infundiré en ustedes un espíritu nuevo, quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en ustedes y haré que se conduzcan según mis preceptos para que observen y practiquen mis mandatos. Ustedes habitarán la tierra que yo di a sus padres. Ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios”* (Ez 36,25-28).

Dios calma con su gracia la sed de su pueblo. La sed es una sensación natural que surge varias veces al día y con mayor razón en la peregrinación cotidiana. Nosotros podemos ser canales de la única fuente de vida y salvación que es Dios para calmar la sed, es decir, la necesidad del agua de la vida que todos esperamos.

2) El agua y la sed del pueblo de Dios

Jesús crucificado sabía que ya todo estaba ‘consumado’, y para que se cumpliera la Escritura exclamó: *“Tengo sed”* (Jn 19,28). La sed de Jesús pone de manifiesto el tormento terrible para los condenados a muerte. Así lo señala el Salmo: *“En mi comida me echaron hiel, para mi sed me dieron vinagre”* (Sal 69,22). Tiene además un sentido más profundo que va ligado al ardiente deseo de Jesús de volver al Padre, como lo anunciaron otras alabanzas



bíblicas: *“Oh, Dios, mi alma está sedienta de ti”* (Sal 63,2) y también: *“Tengo sed de Dios, del Dios que da la vida, ¿cuándo entraré a ver el rostro de Dios?”* (Sal 42,3).

El agua tiene en la Biblia un significado muy grande y diverso. Por ejemplo, el agua que brotó de la roca en el desierto, como don de Dios a su pueblo (cf Ex 17,1-7; Nm 20,1-13). También el agua es un signo de la gracia que Dios da, ya que él es una fuente inagotable de bendición para todos: *“Como busca la sierva las corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío”* (Sal 42,2). Y los impresionantes reclamos de los profetas que dicen en el nombre de Dios: *“Me abandonaron a mí, fuente de agua viva”* (Is 12,2; Jr 17,13).

En el nuevo testamento se recordará que el ministerio apostólico comporta dificultades y tribulaciones, entre las que se encuentra ‘el hambre y la sed’ (cf 1Cor 4,11; 2Cor 11,27). El libro de la Revelación formula la esperanza de la liberación en estos términos: *“Ya no pasarán ni hambre ni sed, no les hará daño el sol ni el bochorno”* (Ap 7,16).

Es importante el simbolismo del agua que encuentra su plena significación el bautismo, que representa el nuevo nacimiento. Así como el agua naturalmente nos lava, limpia y reaviva, así es la purificación que nos da Jesús al regalarnos una nueva vida en el bautismo. *“No es la purificación de una mancha física, sino petición a Dios de una buena conciencia, por la resurrección de Cristo”* (1Pe 3,21). Por eso el bautismo es reconocido como *“el baño del nuevo nacimiento y de la renovación del Espíritu Santo”* (Tt 3,5, Jn 3,5). Entre sus maravillosos efectos, el bautismo despierta en cada hijo de Dios una sed espiritual que solamente la presencia y el amor de Dios pueden saciar plenamente. Al mismo tiempo, el bautismo mueve la conciencia de los hijos de la luz para sean más sensibles o vigilantes para reconocer la sed material, de justicia y de amor –que todos sentimos, de hecho–, que se presenta frecuentemente con urgencia y dramatismo en algunos hermanos nuestros. En efecto, los bautizados estamos obligados a dar de beber al sediento.



De acuerdo a la expresión del evangelio de Juan y la interpretación de algunos padres de la Iglesia (como lo hace san AGUSTÍN, y lo comenta santo Tomás de AQUINO), el bautismo puede verse anunciado en el 'agua' que brotó del costado abierto de Cristo crucificado (cf Jn 19,34). El agua del bautismo sacia la sed de Dios y nos ayuda a aprender a ser verdaderos discípulos de Cristo, dispuestos a reconocerlo en los hermanos que tienen sed.

"Nos dejamos iluminar por una página del evangelio: El encuentro de Jesús con la mujer samaritana (cf Jn 4,5-42). No hay hombre o mujer que en su vida, como la mujer de Samaria, no se encuentre junto a un pozo con un cántaro vacío, con la esperanza de saciar el deseo más profundo del corazón, aquél que sólo puede dar significado pleno a su existencia. Hoy son muchos los pozos que se ofrecen a la sed del ser humano, pero conviene hacer un discernimiento para evitar las aguas contaminadas. Es urgente orientar bien la búsqueda, para no caer en desilusiones que pueden ser ruinosas. Como Jesús en el pozo de Sicar, también la Iglesia siente el deber de sentarse junto a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, para hacer presente al Señor en sus vidas, de modo que puedan encontrarlo, porque el Espíritu es el agua que da la vida verdadera y eterna. Sólo Jesús es capaz de leer hasta lo más profundo del corazón y develarnos nuestra verdad: *'Me ha dicho todo lo que he hecho'*, confiesa la mujer a sus vecinos. Esta palabra de anuncio –a la que se une la pregunta que abre a la fe: *'¿Será éste el Cristo?'* – muestra que quien ha recibido la vida nueva del encuentro con Jesús, a

su vez no puede hacer menos que convertirse en un anunciador de la verdad y la esperanza para los demás. La pecadora convertida se vuelve una mensajera de la salvación y conduce a toda la ciudad hacia Jesús. De la acogida del testimonio, la gente pasará después a la experiencia personal del encuentro: *'Ya no creemos por lo que tú has dicho, porque nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es verdaderamente el salvador del mundo'* " (SÍNODO de los OBISPOS, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, año 2012, 1).

3ª OBRA DE MISERICORDIA: Vestir al desnudo (Mt 25,35)

1) La desnudez como defecto humano que hay que superar

En la Biblia, la desnudez es negativa, tanto como consecuencia del pecado (cf Gn 3,7), como la del esclavo que es vendido, o del encarcelado y del enfermo mental que vive en condición de alienación. Adán y Eva se dan cuenta de su desnudez, sienten la necesidad de cubrirse y les da vergüenza presentarse ante Dios de esa manera (cf Gn 3,10-11). Para ventaja nuestra, Dios nos conoce muy bien, incluso él sabe lo que hay en nuestro interior. Y tenemos que reconocer el amor de Dios que nos reviste, nos cubre y nos protege siempre. La mirada de Dios siempre es una mirada de amor y pureza incluso ante nuestras miserias.

"A los 'limpios de corazón' se les promete que verán a Dios cara a cara y que serán semejantes a él. "La pureza de corazón es el preámbulo de la visión 'beatífica'. Ya desde ahora esta pureza nos concede ver según Dios, recibir a otro como un 'prójimo'; nos permite considerar el cuerpo humano, el nuestro y el del prójimo, como un templo del Espíritu Santo, una manifestación de la belleza divina" (CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2518-2519).

En efecto, se trata de la desnudez humillante del marginado, del pobre, del que se siente solo y abandonado. Así lo describe el libro de Job: *"Pasan la noche desnudos, sin nada de ropa que ponerse, sin cobija, a merced del frío"* (Job 24,7-10). El mismo



Job reconoce una realidad humana imprescindible: *“Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo allá retornaré. El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó: ¡Sea bendito el nombre del Señor!”* (Job 1,21). Ésta es sin duda una de las expresiones más hermosas de la Biblia, en forma de oración, ya que Job reconoce en su desnudez –con la que vino al mundo y con la cual se irá– la manifestación de la limitación humana y el amor misericordioso de Dios que siempre nos acompaña.

El profeta Isaías habla de una luminosidad que distingue al que obra a favor del más necesitado: *“Si apartas de ti todo yugo, no apuntas con el dedo y no hablas maldad, si das de tu pan al hambriento y das tu vestido al desnudo, entonces tendrán un sendero de luz, que conduce a las almas a Dios”* (Is 58,9-10). El que cierra los ojos ante las necesidades del prójimo ha caído en las tinieblas de la mediocridad y la indiferencia. El que comparte su ropa con el que no la tiene se llena de la luz del Señor, quien nos señala con claridad el camino hacia la salvación.

La situación del que no tiene la ropa adecuada para vestir dignamente o soportar las inclemencias del tiempo es de por sí conmovedora. Se trata de compartir lo que tenemos, en ropa o dinero, pero sobre todo en amor compasivo hacia el prójimo que no tiene lo necesario para vestirse. Se trata de una obra de misericordia la cual no puede ser eludida por nadie.

2) La compasión ante el hermano que necesita ser vestido

De hecho, la Biblia propone una actitud de compasión ante la desnudez, al señalar: *“Comparte tu ropa con el que está desnudo”* (Tb 4,16). Los profetas alaban al que *“viste al desnudo”* (Ez 18,16) y al que *“cubre a quien ve desnudo”* (Is 58,7). Esta obra de misericordia la realizan cotidianamente los padres de familia ante sus hijos y con mayor razón la persona que lava la ropa y la acomoda para ser usada, como suelen hacerlo las amas de casa. Tal labor se convierte en obra de misericordia al realizarla con amor. Jesús, el servidor de todos, quien señala particularmente



en la última cena que: *“No he venido a ser servido sino a servir y a dar la vida por la salvación de todos”* (Mt 20,28); nos recuerda así que siempre debemos mostrarnos disponibles ante las necesidades del prójimo, tanto cuando lo pide, como cuando nos damos cuenta que nos necesita. Vestir al desnudo es algo necesario; ver a alguien con la ropa sucia, rota, es decir mal vestido, o quien no tiene con qué cubrirse del frío o de la lluvia, es indignante. Por lo cual, Cristo nos señala la urgente necesidad de cubrir la desnudez de nuestro hermano, al que podemos acercarnos.

3) El traje digno

La tradición paulina además subraya con fuerza la desnudez como expresión del ‘individuo humano viejo’, del antiguo Adán, que se deja atrás porque *“se han revestido del ser humano nuevo, que por el conocimiento se va renovando a imagen de su creador”* (Col 3,19; Ef 4,24). Por la fe y el bautismo la creatura humana *“se ha revestido de Cristo”* (Gál 3,27), ya que *“la desnudez no nos podrá apartar de Cristo”* (Rm 8,35), ya que *“no queremos ser desvestidos ni sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida”* (2Cor 5,4).

En contraste con la desnudez, para la Biblia la vestidura es signo de la condición espiritual (interior) del ser humano. Cada uno de nosotros debemos llevar un traje digno para dar un fiel testimonio cotidiano; y aceptemos el sentido que tiene el ofrecer una vestidura apropiada para nuestros hermanos



necesitados. Se habla del *traje blanco*, con el cual el Señor nos viste, que indica la dimensión escatológica del ser humano salvado por Cristo, que es un hermoso distintivo de quienes están asociados al amor de Dios. Todos debemos llevar el traje decoroso con que el Señor nos viste, sin lujos, sin excesos, sin adornos llamativos, sino con la dignidad de los hijos de Dios.

En la Biblia *el traje* es un signo de lo que hay en el interior de cada uno. El traje digno, limpio, apropiado, a la medida, etcétera, representa la dignidad personal que Dios ha impreso en cada ser humano. Al hijo pródigo, el padre misericordioso le hizo poner un anillo, como signo de una nueva alianza, y desde luego un traje limpio, para subrayar su paso de la muerte a la vida, de la pérdida al hallazgo. El traje en la Biblia es un signo exterior, notable y expresivo de lo que se da en lo más profundo del ser humano, que es más difícil de reconocer a simple vista. El traje con que Dios nos viste es propiamente un uniforme que identifica, no es un disfraz que simula. Por eso 'ponerse el traje' con que el Señor nos viste tiene un grande valor. En la parábola del banquete de bodas puede parecer extraño que se expulse al que no tenía puesto el traje de fiesta: *Entró el rey a ver a los comensales, y al notar que había allí uno que no tenía traje de boda, le dice: 'Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin traje de boda?' Él se quedó callado. Entonces el rey dijo a los sirvientes: 'Átenlo de pies y manos, y échelo a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes'. Porque muchos son llamados, mas pocos escogidos* (Mt 22,11-14). ¿Por qué se da esta actitud tan drástica señalada en la parábola contra un hombre 'sin traje' de fiesta? En realidad, no se trata de una discriminación, sino de la actitud de un individuo humano que a pesar de tener la oportunidad de vestirse con el traje que le ofrecen no lo acepta, se queda como estaba, no se corrige, ni siquiera a última hora hace caso, y... ¡es condenado! No es lo mismo no tener traje, que no dejarse poner el traje, ya que la acción de la gracia de Dios siempre nos da la oportunidad de renovarnos, aunque sea en el último momento. Dice la parábola que ante la última oportunidad de parte de quien lo llama 'amigo' y le pregunta por el traje que debería llevar puesto, se queda callado, lo cual equivale a una

cerrazón, a la falta de confianza, a no saber tomar la mano de quien ofrece la ayuda para salvarse.

El que se pone el vestido es porque ya ha aceptado el traje que debe llevar siempre, es decir, ya se ha identificado con lo que es. Se trata de la vida de fe, de amor y de gracia. Un traje que transforma totalmente tu interior, es decir, tu vida entera. Jesús también señala que todos podemos compartir nuestro ropaje con los más necesitados.

Un ejemplo que ha llegado a la memoria popular es el de san Martín de Tours, con el manto que partió y compartió con un anciano mendicante. En el invierno del año 337, cuando el soldado Martín encuentra en la puerta de la ciudad a un mendigo temblando de frío, le da la mitad de su capa, ya que la otra mitad pertenece al ejército romano al cual estaba sirviendo. En la noche siguiente, Cristo se le aparece usando el medio manto para agradecerle su gesto de generosidad. Más adelante, Martín asume la responsabilidad como obispo de Tours, con grandes logros a favor de la unidad de los presbíteros y la comunidad a la que pastorea. Su ejemplo ha trascendido como una aplicación inolvidable de la obra de misericordia corporal para dar vestido al desnudo, ya que en cada mendigo Cristo se deja ver, como lo hizo ante san Martín Caballero. Dejemos que el Señor nos vista con el traje de auténticos discípulos misioneros suyos. Abramos los ojos y el corazón ante los que pasan necesidades y requieren que compartamos con ellos el vestido, las cobijas y todo lo que los proteja de las inclemencias del camino. Cristo está en ellos y en la mano generosa





que los ayuda.

4ª OBRA DE MISERICORDIA: Acoger al migrante (Mt 25,35)

1) ¿Cómo se siente el que llega de fuera?

Generalmente demostramos prejuicios severos contra los extranjeros. Incluso hay quienes llegan a señalar descaradamente que no entienden sus 'modismos', cuando en realidad no saben las dificultades que los que viene de fuera tienen para comprender y adaptarse a los que los tratan. Cristo nos pide recibir a los extranjeros con amor y paciencia, es decir, que hagamos que se sientan hermanos, prójimos, cercanos a la comunidad, como parte de la grande familia de una localidad o una nación.

Hasta en el mismo país, con gente de la misma lengua o idioma, hay diferencias en las maneras como se expresa cada uno, en sus costumbres y en el modo de tratar a los demás, por lo que si no se diera esta invitación de Cristo a recibirlos como son y ayudarlos, se sentirían más extraños, más lejanos, como sucede también con quienes no pueden dejar su tierra, porque no son bien acogidos en ninguna parte.

La sensibilidad humana común da como resultado que cuando alguien nota que es tratado de modo extraño por los demás, se siente mal y acaba por finalizar la relación y continuar su camino. Cada extranjero tiene sus hábitos y expresiones propias a veces muy arraigadas, pero todos tenemos la



capacidad de irnos adaptando a los demás y a los lugares donde nos encontramos. Todos podemos de alguna manera acoger al emigrante o, al viajar, aprender a recibir la hospitalidad de alguien.

Prácticamente Jesús nos dice que llevemos siempre delante de nosotros, en nuestro rostro, en nuestras palabras y en nuestras actitudes, un 'letrero' de bienvenida, especialmente a favor de los que vienen de lejos, o llegan a la ciudad provenientes de foranías, o son migrantes de otras naciones, ya que todos tenemos derecho a superarnos y a asumir las nuevas realidades que se nos presentan. Vivamos la historia como peregrinos en la fe.

2) El exilio

El sufrimiento mayor de los que viven fuera de su patria es sentirse exiliados, ya sea porque no pueden (o no quieren) dar marcha atrás y se encuentran además con serios obstáculos para seguir adelante. Su angustia y desconsuelo se da principalmente porque no pueden vivir como son o eran, con sus libertades, con su vida auténtica, con su familia, y sobre todo cuando alguien quiere apartarlos de Dios y de sus creencias.

El pueblo de Israel sufrió largos años el exilio en Egipto y en Mesopotamia. Sin embargo, Dios los acompañó y les recordó con insistencia: *"ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios"* (Ez 11,20). En efecto, Dios nunca abandona a su pueblo y con mayor razón lo acompaña en el destierro, como en cualquier otra dificultad.

El huésped que pasa por un lugar y pide el techo que le falta, recuerda a Israel en su condición de emigrante y extranjero: *"El emigrante que reside entre ustedes será para ustedes como uno de sus compatriotas: Lo amarás como a ti mismo, porque también ustedes fueron emigrantes en Egipto"* (Lv 19,34; Hech 7,6). Los salmos resaltan el recuerdo de tales realidades vividas por el pueblo de Dios en el exilio: *"Escucha, Señor, mi oración, haz caso a mis gritos de auxilio, no seas sordo a mis gemidos, porque soy huésped tuyo, emigrante como fueron mis padres"* (Sal 39,13). Así la Biblia nos hace recordar



que somos peregrinos permanentemente, de un lugar a otro, en el camino hacia el cielo: *“Salgamos, pues, hacia él, fuera del campamento, que aquí no tenemos ciudad permanente, sino que andamos en busca de la futura”* (Heb 13,13).

Cada emigrante tiene la necesidad de ser acogido y tratado con amor, en el nombre de Dios que lo ama siempre (*“Dios ama al emigrante”* Dt 10,18). El que tiene que desplazarse deberá ser defendido ante las grandes dificultades (cf Gn 19,8; Jue 19,23) y –como Cristo mismo lo señala– no se debe tener duda de molestar a los amigos y vecinos para ayudar a un forastero inesperado cuando no se cuentan con los medios suficientes (cf Lc 11,5).

3) Algunos ejemplos de acogida a los extranjeros

Un ejemplo de acogida generosa la encontramos en Abraham ante los tres personajes que llegan a Mambré, paradigma de toda hospitalidad al que viene de fuera (cf Gn 18,2-8). Por su parte, Job acepta gustosamente a sus visitantes (cf Job 31,31). El mismo Cristo aprueba los cuidados que comporta la recepción al extranjero (cf Lc 7,44-46). Cristo resucitado es acogido en la casa de los discípulos de Emaús, los cuales lo reconocen precisamente *“al partir el pan”* (Lc 24,13-23). El apóstol Pablo señala tales gestos de acogida al emigrante como manifestación concreta de la caridad: *“Que su amor no sea fingido, practiquen la hospitalidad”* (Rm 12,9-13).

Dentro de la tradición cristiana sobresale la

Regla de san Benito (desde el siglo V), que exhorta a los monjes a la hospitalidad: *“A todos los huéspedes que se presenten en el monasterio, acójalos como a Cristo, porque él les dirá un día: Era forastero y me hospedaron’ ”* (Regla de san BENITO, 53,1). A su vez, san Benito describe cómo los monjes deben relacionarse con los huéspedes: *“En el modo de saludarlos, deben mostrar una grande humildad hacia todos los huéspedes que llegan o parten, con la cabeza inclinada o con todo el cuerpo postrado en tierra se adora a Cristo que está en ellos”* (Regla de san BENITO, 53,6). Todos podemos aprender de esta valiosa exhortación y ejemplo de vida, como nos lo ofrece san Benito, ya que son reflejo de la enseñanza de Cristo en el evangelio.

4) Algunas aplicaciones

Jesús Niño, debido a la persecución de Herodes, tuvo que vivir como extranjero por un tiempo en Egipto junto con sus padres (cf Mt 2,13-14). En Samaria, fue tratado como un extraño y fue rechazado (Lc 9,52-54). Sin embargo, Cristo nos enseña a acoger a los extranjeros, a no devolver mal con mal, ni ofensa con ofensa (Mt 5,39-47), sino siempre recibir con amor a todos los que vienen a nosotros.

En realidad, todos somos iguales a los ojos de Dios. Las diferencias de razas, nacionalidad o clase social, no deben alejarnos unos de otros, sino, por el contrario, ayudarnos a un acercamiento mayor. Así lo expresa el apóstol Pablo, diciendo: *“Ya no son ustedes extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también ustedes están siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el Espíritu”* (Ef 2,19-22).

Por muchos motivos –por trabajo, cursos, paseo u otra necesidad–, los seres humanos solemos viajar de un lugar a otro, y recibimos hospedaje de otros. Y con frecuencia, acogemos en nuestra casa o en nuestra ciudad o país a quienes llegan como



extranjeros para quedarse con nosotros o van de paso a otro lugar. Nuestro deber es siempre hospedarlos.

Un error común es esperar que los demás se adapten a nosotros, asuman nuestras costumbres o creencias, se acerquen y 'adivinen' nuestras necesidades o las atiendan cuando les hacemos una solicitud. Sin embargo, Cristo nos indica que no le demos tanta importancia al modo como nos han recibido, ya que la obra de misericordia consiste en hacer que el extranjero se sienta en casa, le ofrezcamos el ambiente necesario para descansar y continuar su camino, o bien permanecer el tiempo que necesite, que tal vez sea largo rato o de modo definitivo. La acogida es un recibimiento a la persona que llega de fuera, pero se la acepta como si fuera parte de la familia, un grande amigo, un conocido desde hace tiempo, aunque recién lo recibamos. En eso consiste esta obra auténtica de misericordia corporal, realizada en el nombre de Jesús.

El emigrante es un peregrino, que puede contar con algunos recursos de acuerdo a lo previsto, aunque puede salir de su lugar de origen de emergencia, con escasos recursos o sin ellos. Nuestro deber es acoger al que se traslada y hacerlo sentir en un ambiente suyo y que pueda tomar tranquilamente sus decisiones. Cristo nos pide ante el peregrino abrirle las puertas de nuestro hogar y de nuestro corazón.

5ª OBRA DE MISERICORDIA: Asistir al enfermo (Mt 25,36)

1) La enfermedad y el sufrimiento

Los evangelios nos revelan que Cristo se acercó con amor a los enfermos que imploraban la salud y sanó a muchos de ellos. Además, de acuerdo a los textos bíblicos, Jesús se identifica con el aquejado, sin importarle quién sea, o que tenga la enfermedad que sea, o haya tomado la actitud que asuma. En efecto, cada enfermo es imagen de Jesús crucificado, aunque el mismo aquejado no lo sepa o, más aún, aunque no lo haya aceptado. Por eso Jesús nos manda asistir al enfermo. Al visitarlo y compartir con él podemos descubrir el rostro sufriente de Cristo.



“La enfermedad y el sufrimiento se han contado siempre entre los problemas más graves que aquejan la vida humana. En la enfermedad, el ser humano experimenta su impotencia, sus límites y su finitud. Toda enfermedad puede hacernos entrever la muerte” (CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1500). De modo semejante al niño pequeño, al pecador arrepentido y al pobre sin nada, el que está gravemente enfermo es modelo de confianza en Dios para suplicar su ayuda y recibirlo todo de aquel que nos conforta (cf Flp 4,13).

En el antiguo testamento, uno de los enfermos por excelencia es Job, quien pide a sus amigos que lo atiendan: *“Escuchen, si quieren, mis descargos, oigan los argumentos que pronuncio”* (Job 13,6) y proclama: *“Escuchen atentos mis palabras, denme siquiera este consuelo”* (Job 21,2). De manera que Job sufre inocentemente la terrible pérdida de sus bienes y también asume la enfermedad; para nosotros es una prefiguración del sufrimiento redentor de Cristo. *“Se supera así la antigua maldición del sufrimiento, como consecuencia de la culpa cometida. A lo largo de este libro lleno de sabios consejos, Dios mismo demuestra que Job es un hombre justo, es decir, virtuoso”* (JUAN PABLO II, Carta apostólica *Salvifici doloris*, 11 de febrero de 1984, 14).

Con una motivación exterior, aunque muy significativa, nos señala el libro del Eclesiástico el valor de visitar al enfermo, diciendo: *“No dejes de visitar al enfermo, porque con estas obras te harás querer”* (Si 7,35). Cristo le da a esta obra de misericordia un sentido más valioso de imitación de él, para llenar



nuestras manos de obras buenas que nos acompañan hacia la vida eterna. El que hace la visita al enfermo debe descubrir, en su encuentro con el que sufre, un camino y una interpelación que lo asemeje más con Cristo, quien *“siendo rico, se hizo pobre”* (2Cor 8,9).

2) El sentido cristiano del sufrimiento humano

Jesús nos pide atender, visitar y tomar muy en cuenta a la persona enferma. Es una obra de misericordia; y es, en realidad, un deber. Aquí se aplica el dicho: *Hoy por ti, mañana por mí*. Por eso es muy importante que comprendamos la dimensión cristiana del sufrimiento humano.

La fe cristiana sostiene que el sufrimiento humano adquiere un valor trascendente, que, unido a la pasión y muerte de Cristo en la cruz, libera al ser humano, le auxilia en la reparación de los pecados y lo prepara para gozar de la vida eterna (cf Revista *La Civiltà Cattolica*, quaderno 3202, 313-329). Hay que reconocer que la muerte, precedida o acompañada a menudo de sufrimientos atroces y prolongados, es un acontecimiento que naturalmente angustia el corazón del ser humano. El dolor físico es ciertamente un elemento inevitable de la condición humana. A nivel biológico, constituye un signo cuya utilidad es innegable. Por lo tanto, debemos cuidar nuestra salud para servir con mayor amor y disponibilidad en las responsabilidades que se nos han encomendado. Todos admiramos a quienes se dedican al cuidado y la atención de los enfermos. Y aprendemos a valorar cada día más la oración por los que sufren, tarea inagotable de la Iglesia, la cual invita, sin cesar, a seguir el camino del servicio a los hermanos.

Hay que resaltar también, de acuerdo al pensamiento bíblico, la vocación especial de quienes participan en los sufrimientos de Cristo. “A esta gracia especial deben su profunda conversión muchos santos, como por ejemplo san Francisco de Asís, san Ignacio de Loyola, etcétera. Cuando este cuerpo está gravemente enfermo, totalmente inhábil y el individuo humano se siente como incapaz de vivir y de obrar, tanto más se ponen en evidencia la *madurez interior* y la *grandeza espiritual*, constituyendo una lección conmovedora para los seres humanos sanos y

normales” (cf JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, 26). Los enfermos y quienes los acompañan están llamados, de manera particular, a unirse a Cristo crucificado, el cual sufrió por amor a la humanidad entera.

En el nuevo testamento aparece una forma típica de visita a los enfermos, en la que se articulan tres momentos: La visita, la oración y el rito, ya sea de imposición de manos o de la unción. Lucas narra la acogida de Pablo en casa de un anciano enfermo: *“El padre de Publio estaba en cama con fiebre y disentería; Pablo entró a verlo y rezó, le impuso las manos y lo curó”* (Hech 28,7-10). En la carta de Santiago se afirma que se debe llamar a los presbíteros cuando uno está enfermo: *“¿Está enfermo alguno de ustedes? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y lo unjan con óleo en el nombre del Señor. La oración hecha con fe salvará al enfermo, el Señor hará que se restablezca, y si hubiera cometido algún pecado, le será perdonado”* (St 5,14). “Con la sagrada unción de los enfermos y con la oración de los presbíteros, toda la Iglesia entera encomienda a los enfermos al Señor sufriente y glorificado para que los alivie y los salve. Incluso los anima a unirse libremente a la pasión y muerte de Cristo; y contribuir, así, al bien del pueblo de Dios” (CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 11).

La oración de sanación es un acto de fe por el cual nos unimos al enfermo y rogamos a Dios por el alivio y consuelo del que sufre. Jesús pide a los enfermos que crean (cf Mc 5,34-36; 9,23) para subrayar la fuerza que Dios imprime en el corazón del que vive de la fe. Así lo reconoce y proclama la Iglesia, como lo hace en el rito del sacramento de la





unción de los enfermos, en la monición introductoria cuando el sacerdote dice: “La oración de la fe salvará al enfermo...”.

3) Algunas aplicaciones

Comprender el sentido del sufrimiento a la luz del mensaje de Cristo, y visitar a los enfermos para animarlos, ofrecerles ayuda, curarlos, llevarles medicinas, asear su casa, prepararles el alimento, orar con ellos y por ellos, junto con algunas palabras de aliento es el contenido de esta obra de misericordia corporal que Cristo nos señala. Cuando tú eres capaz de descubrir el rostro de Jesús crucificado, sufriente y con frecuencia demacrado, en el enfermo, él también podrá descubrir con mayor precisión la imagen de Cristo que lo visita y lo ama.

Se dice que para no incomodar a una persona enferma debes hacerle “la visita de ‘doctor’ ”, para indicarte que no te prolongues mucho ni lo canses. Sin embargo, por el cariño, el parentesco y la amistad, con frecuencia el enfermo necesita nuestra compañía, que nos quedemos con él, que compartamos más tiempo, que le platiquemos lo que hicimos o vamos a realizar o simplemente para estar en silencio, junto al que está sufriendo. Más valioso es cuando oramos con el enfermo y a favor de su salud. Éste es el profundo significado de esta obra de misericordia tan frecuente y que nosotros mismos deseamos que así Dios la permita a favor nuestro cuando la necesitemos.

Finalmente, repetimos la súplica del Papa Benedicto XVI: “Pido a las comunidades eclesiales



en todo el mundo, y particularmente a las que se dedican al servicio de los enfermos, que, con la ayuda de María, *Salus infirmorum (Salud de los enfermos)*, sigan dando un testimonio eficaz de la solicitud amorosa de Dios, nuestro Padre. Que la santísima Virgen María, nuestra Madre, conforte a los que están enfermos y sostenga a todos los que han consagrado su vida, como buenos samaritanos, a curar las heridas físicas y espirituales de quienes sufren” (BENEDICTO XVI, *Mensaje para la XV jornada mundial del enfermo*, 11 febrero 2007).

6ª OBRA DE MISERICORDIA: Visitar a los presos (Mt 25,36)

1) La visita a los reclusorios siembra la esperanza

Dentro de los muros y detrás de las rejas de una prisión están algunos hermanos nuestros con los cuales Cristo quiere asimilarse. ¡Nos parece increíble e incluso a veces inaceptable! Es cierto que: “*Hay seres humanos que están adentro de las cárceles injustamente y anhelan estar afuera, y por otra parte hay también otros que están libres por las calles y deberían estar dentro de las prisiones*” (el 16 de diciembre de 2004 así se refirió Francisco Brito Herrera, el Director de la Penitenciaría de la ciudad de Mérida, Yucatán, en su discurso inicial, durante el desayuno a favor de la Navidad de las personas privadas de libertad, que tuvo lugar en el Colegio Mérida). A pesar de esta sabia observación –que ordinariamente señala sistemas injustos y con frecuencia llenos de corrupción–, nuestra visita a los reclusorios es para ayudar a los internos, niños, jóvenes, adultos, varones y mujeres, a tomar conciencia de que Jesús los acompaña siempre, porque los ama y son los predilectos de Dios.

Cristo se identifica con las personas privadas de su libertad, sin importar la causa de su detención. Si son inocentes o culpables, incluso algunos que ya son psicópatas (según los especialistas –psiquiatras y psicólogos– la ‘psicopatía’ es lamentablemente la única enfermedad mental que propiamente no tiene remedio ni curación, porque ya es un padecimiento



mental que ha afectado lo más profundo de la persona), en realidad no importa, porque Jesús dice: “A mí me visitaron”.

La visita a los reclusorios es principalmente para sembrar esperanza en los internos, algunos con muchos años ya transcurridos en la cárcel y otros por asumir, otros con algunas costumbres e incluso mañas que ya traen desde antes. Sin embargo, Jesús nos pide mirarlos como hermanos, encontrar su imagen incluso en sus tatuajes, en sus cicatrices, en su endurecimiento, y hasta en su sonrisa –a veces sincera y otras veces sarcástica–, en cada uno de ellos.

Jesús no solamente nos pide tener compasión de ellos, sino también visitarlos. No sólo recordarlos en nuestras oraciones, sino hacernos nosotros mismos presentes ante los que no pueden salir. En eso consiste esta obra de misericordia corporal.

2) Solidaridad con los encarcelados

Ante todo, los familiares y amigos de las personas privadas de libertad son los primeros en sentirse invitados a practicar esta obra de misericordia. Sin embargo, la invitación de Jesús es para todos, porque siempre podemos compartir un mensaje de amor, de paz y de esperanza.

Existen algunos pasajes emblemáticos de la Biblia que anuncian a los prisioneros la liberación. El profeta evoca el “proclamar la amnistía a los cautivos” (Is 61,1). Cristo aplica para sí la expresión profética de “llevar la libertad a los cautivos”. También encontramos otros textos que dicen: “Saca,

Señor, mi vida de la cárcel” (Sal 142,8); “Acuérdense de los presos como si estuvieran detenidos con ellos” (Heb 13,3).

Cristo ya había anunciado lo que los primeros seguidores suyos iban a padecer: “Los perseguirán, entregándolos a las sinagogas y a las cárceles” (Lc 21,12), lo cual da como resultado una relación particular entre los miembros de las comunidades cristianas y los hermanos encarcelados por motivos de la fe.

Jesús en la víspera de su pasión y muerte fue encarcelado, y permaneció lastimado y en la oscuridad; sin embargo, pide acercarse a los internos de las prisiones y compartir con ellos. En efecto, en la víspera de su pasión y muerte, Jesús fue aprehendido, amarrado, encadenado, golpeado, escupido, burlado, juzgado y condenado a muerte. Jesús pasó la noche de su pasión encarcelado, con las heridas sangrantes, solitario; todo lo hizo por amor a nosotros, por nuestra salvación.

Importantes ejemplos encontramos en relación con el anuncio del evangelio desde los primeros tiempos de la vida de la Iglesia: “Mientras Pedro estaba en la cárcel bien custodiado, la Iglesia oraba insistentemente a Dios por él” (Hech 12,5). Por su lado, Pablo expresa su gratitud por la proximidad de los cristianos durante su detención, así como las ayudas que recibe de ellos (cf Flp 1,13-17; 2,25; 4,15-18). Amemos a Cristo en los que están en las cárceles, para que aprendamos con ellos a vivir la libertad interior y la paz.

3) Algunas aplicaciones

La labor con las personas privadas de la libertad es, en efecto, una maravillosa obra de misericordia corporal que se realiza en cada visita. A la cárcel no vamos a perder el tiempo, para entretener a los presos al contarles historietas y leyendas simpáticas. En realidad, vamos a llevarles un mensaje vivo de amor y de esperanza con nuestra presencia y a aprovechar la convivencia con ellos. En la visita a los centros de rehabilitación social una de las principales tareas



es evangelizar a los internos, con catequesis, con la celebración de la misa y ofreciéndoles motivaciones para usar la Biblia como lectura espiritual y un excelente medio de oración.

“Obviamente una pastoral que preste atención a los presos deberá orientarse también a los familiares, dándoles apoyo para que puedan ayudar lo mejor posible a los presos. Las formas de presencia cristiana en las cárceles son múltiples y creativas. En definitiva, ‘visitar a los presos’ no puede separarse de una reflexión en nombre de la dignidad humana y de los derechos de cada individuo. Siempre hay que encontrar formas de sentencias que no priven de la libertad interior, sino que prevean actos auténticos de reparación” (L. MANICARDI, *Le opere di misericordia*, Edizioni CVS, Roma 2009).

Un insigne representante y defensor de la cultura maya, en el sureste de México, nos transmite su sabia experiencia de emancipación, en las palabras del indio Jacinto Canek: “*La libertad de los seres humanos no es como la libertad de los pájaros, que se satisfacen en el vaivén de una rama. La libertad del individuo humano se cumple en su conciencia*” (Ermilo ABREU GÓMEZ, *Canek*, Mérida, Yucatán, 1940). En efecto, si un ave está cautiva en una jaula de gruesos barrotes o está atada por un fino hilo de seda, de todos modos no podrá volar y permanecerá en sujeción. Así son las esclavitudes humanas, grandes o pequeñas, pero de todos modos impiden vivir la auténtica libertad. Nuestra respuesta a Dios como discípulos misioneros requiere la libertad plena de ataduras. Así es la liberación que Cristo nos trae, desde lo más profundo de la conciencia. Nuestra visita a los que están en las cárceles los debe ayudar a vivir ese sentido de la libertad del corazón.

Comúnmente, para los presos hay algunas pruebas que padecen en los reclusorios: por el aislamiento de su familia y de su trabajo cotidiano; porque tienen que seguir algún reglamento que a veces se les hace pesado; porque están esperando una sentencia o ya la están cumpliendo por largos años y a veces muy prolongados.

Cristo nos pide visitarlos, llevarles un mensaje de consuelo y de paz, en su nombre. Es necesario



tratarlos como hermanos, reconociendo a Cristo presente en ellos y en su vida, a pesar de sus rostros tristes, tatuados, a veces con cicatrices, endurecidos por las pruebas de cada día. Todos podemos llevarles un abrazo, una palabra de aliento, una sonrisa y un canto o una oración que les eleve el corazón y los acerque a Dios. Todos con nuestro testimonio podemos enseñarles a vivir la libertad de conciencia, que los hijos de Dios podemos asumir cada día.

Para ingresar a una cárcel como visitante ordinariamente se pasan muchos filtros y se asumen muchos requisitos, que en realidad son medidas necesarias de precaución y seguridad. Sin embargo, el trato con los que están ‘encerrados’ tiene que ser con una relación fraterna, de respeto y comprensión; de parte de la Iglesia, aunque principalmente vamos a sembrarles esperanza en Dios y no podemos con frecuencia ayudarlos en sus trámites legales, alcanzamos a ir con ellos en el nombre de Jesús para bendecirlos, abrazarlos y mirarlos a los ojos con amor, como Cristo nos ha enseñado, y siempre encontraremos la misma respuesta de parte de ellos que Jesús tiene para nosotros. Porque, en efecto, nos señala esta obra de misericordia corporal que visitar a los presos es ir al encuentro de Jesús.

7ª OBRA DE MISERICORDIA: Enterrar a los muertos (Tb 1,17; 12,12)

1) El deber de orar y de sepultar a los muertos

Uno de nuestros deberes principales es orar



por los que han terminado su misión aquí en la tierra y darles la debida sepultura. La costumbre de enterrar a los que han muerto, *“para volver al polvo de la tierra”* (cf Gn 2,7), es sobre todo porque esperamos la resurrección de los muertos al final de los tiempos.

Dios siempre escucha nuestra oración; nosotros tenemos que aprender a escuchar más lo que Dios nos dice. Cualquier oración Dios siempre la escucha; sin embargo, de manera particular nuestra oración por los difuntos nos permite proclamar el misterio central de nuestra fe que se refiere a la muerte y resurrección de Cristo y, al mismo tiempo, alimenta nuestra esperanza en la vida eterna, ya que Cristo ha hablado de las habitaciones (cf Jn 14,2) que tiene su Padre en la patria eterna para todos aquellos que lo conocen, lo sirven y lo aman. Junto con este significativo e incalculable deber espiritual de orar por los difuntos está el grave deber de darles sepultura, para expresar más profundamente nuestro firme anhelo de que descansen en paz y algún día gocen de la resurrección eterna.

La cremación (o incineración) de cadáveres es aceptada por la Iglesia, siempre y cuando no se haga por motivos contrarios a la fe (cf CIC, can 1176). La incineración en realidad adelanta un proceso natural de destrucción de los restos mortales, pero deben siempre ser depositados en urnas y criptas, en espera de la vida futura.

2) La sepultura en el pueblo de Dios

En el pueblo de Israel ser privado de la sepultura era visto como un mal terrible (cf Sal 79,3), que formaba parte del castigo con el que se amenazaba a los impíos (cf 1Re 14,11; Is 34,3; Jer 22,18). Se cuenta también con algunas valiosas motivaciones del antiguo testamento: *“A los muertos no les niegues tu generosidad”* (Eclo 7,3); *“Hijo, por un muerto derrama lágrimas y, como quien sufre atrocemente, entona un lamento; amortaja el cadáver como es debido y no descuides su sepultura”* (Eclo 38,16).

Un testimonio muy relevante lo ofrece el libro de Tobías, por los valiosos ejemplos de Tobit:

“En tiempos de Salmanasar hice muchas buenas obras a mis hermanos de raza: Procuraba pan al hambriento y ropa al desnudo. Cuando veía que los cadáveres de uno de mi raza eran lanzados fuera de las murallas de Nínive, lo enterraba. Enterré también a los que Senaquerib mandó a matar” (Tb 1,16-18). Y las palabras del arcángel Rafael tienen también un bello significado: *“Cuando tú y Sara oraban –dice el arcángel Rafael a Tobías– era yo quien presentaba el memorial de sus oraciones ante la gloria de Dios y lo mismo cuando enterrabas a los muertos. El día en que te levantaste enseguida de la mesa, sin comer, para dar sepultura a un cadáver, Dios me había enviado para someterte a prueba”* (Tb 12,12-13).

Por su parte, santo Tomás de Aquino señala que: *“Los corazones misericordiosos deben tener afecto al difunto aun después de muerto; y es por esa razón que son loados aquéllos que entierran a los muertos, como por ejemplo Tobías y los discípulos que sepultaron a Jesús en su tumba”* (Tomás de AQUINO, Suma teológica II-II, q 32, a 2, ad 1).

3) ¡Cristo permaneció tres días en el sepulcro!

Jesús conoció la sepultura, cuando estuvo tres días (del viernes santo al domingo de resurrección), pero no sufrió la corrupción natural. Sin embargo, la mención que hace el credo es que *“descendió a los infiernos”*.

La definición común que tenemos de infierno es como el lugar de la condenación eterna, el ‘lugar’





donde habita Satanás. En efecto, ese es su significado más preciso; sin embargo, el credo de los apóstoles utiliza la expresión de 'infiernos' (traducida en plural) para referirse a una especie de abismo insondable para el ser humano. De acuerdo al 'símbolo' de los apóstoles, Cristo, el Hijo de Dios, descendió a los 'infiernos' (o seno de Abraham) después de su muerte para rescatar a los hombres y mujeres justos, que también fueron salvados por los méritos del Jesús. Se demuestra de nuevo que la obra redentora de Cristo no tiene límite de tiempo ni de espacio ni de personas, ya que cumple una misión universal y trascendente que redundará en beneficio de la humanidad entera. Así es la fe que profesamos.

Las frecuentes afirmaciones del nuevo testamento, según las cuales Jesús 'resucitó de entre los muertos' (Hech 3,15; Rm 8,11; 1Cor 15,20), presuponen que, antes de la resurrección, Cristo permaneció en la morada de los muertos (cf Hb 13,20). Es el primer sentido que dio la predicación apostólica al descenso de Jesús a los 'infiernos'; Jesús conoció la muerte como todos los seres humanos y se reunió con ellos en la morada de los muertos. Pero ha descendido como Salvador, proclamando la buena nueva a los espíritus que estaban allí detenidos (cf 1Pe 3,18-19) (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 632).

La Escritura llama 'infiernos', *sheol* o *hades* a la morada de los muertos, donde bajó Cristo después de muerto, porque los que se encontraban allí estaban privados temporalmente de la visión de Dios. Tal era, en efecto, a la espera del redentor, el estado



de todos los muertos, malos o justos, lo que no quiere decir que su suerte sea idéntica como lo enseña Jesús en la parábola del pobre Lázaro recibido en el 'seno de Abraham' (cf Lc 16,22-26). *"Son precisamente estas almas santas, que esperaban a su Libertador en el seno de Abraham, a las que Cristo liberó cuando descendió a los infiernos"* (*Catecismo Romano* 1,6). Jesús no bajó a los 'infiernos' para liberar allí a los condenados (cf CONCILIO de ROMA del año 745), ni para destruir el infierno de la condenación, sino para liberar a los justos que le habían precedido (cf CONCILIO de TOLEDO IV en el año 625; cf Mt 27, 52-53; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 633).

"Hasta a los muertos ha sido anunciada la buena nueva" (1Pe 4,6). El descenso a los 'infiernos' ('*sheol*', en hebreo, o abismo) es el pleno cumplimiento del anuncio evangélico de la salvación. Es la última fase de la misión mesiánica de Jesús, fase condensada en el tiempo, pero inmensamente amplia en su significado real de extensión de la obra redentora a favor de los seres humanos de todos los tiempos y de todos los lugares, porque los que se salvan se hacen partícipes de la redención (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 634).

Cristo, por tanto, bajó a la profundidad de la muerte para *"que los muertos oigan la voz del Hijo de Dios y los que la oigan vivan"* (Jn 5,25). Jesús, *"el príncipe de la vida"* (Hch 3,15), aniquiló *"mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo, y libertó a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud"* (Hb 2,14-15). En adelante, Cristo resucitado *"tiene las llaves de la muerte y del Hades (otra referencia a los 'infiernos')"* (Ap 1,18) y *"al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos (o 'sheol')"* (Flp 2,10).

"Un grande silencio reina hoy en la tierra, un grande silencio y una grande soledad. Un grande silencio, porque el rey duerme. La tierra ha temblado y se ha calmado porque Dios se ha dormido en la carne y ha ido a despertar a los que dormían desde hacía siglos. Va a buscar a Adán, nuestro primer padre, la oveja perdida. Quiere ir a visitar a todos los que se



encuentran en las tinieblas y a la sombra de la muerte. Va para liberar de sus dolores a Adán encadenado y a Eva, cautiva con él, él que es al mismo tiempo su Dios y su Hijo. 'Yo soy tu Dios y por tu causa he sido hecho tu Hijo. Levántate, tú que dormías porque no te he creado para que permanezcas aquí encadenado en el infierno. Levántate de entre los muertos, yo soy la vida de los muertos' " (Antigua homilía para el Sábado Santo, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 635).

4) Aplicaciones

La buena costumbre, sembrada en la mayoría de los pueblos y familias, de sepultar a los muertos, es sobre todo con la intención de velar y orar por ellos. Lamentablemente los cuerpos de los difuntos, si por alguna causa no fueran enterrados ni son embalsamados, enseguida entrarían a un estado de descomposición, o quedarían expuestos a ser devorados por las aves de carroña u otras fieras y quedarían exhibidos ante la curiosidad de algunos. Dejar de enterrar a un cadáver es insoportable humanamente y no puede ser admitido jamás. Por eso tenemos que reconocer que ésta es una importante y necesaria obra corporal de misericordia.

En la expresión "Jesús descendió a los infiernos", el símbolo confiesa que Jesús murió realmente, y que, por su muerte en favor nuestro, ha vencido a la muerte y al diablo, 'Señor de la muerte' (Hb 2,14). Cristo muerto, con su alma unida

a su persona divina descendió a la morada de los muertos. Así abrió las puertas del cielo a los justos que le habían precedido (*CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA*, 636-637).

Con gratitud reconocemos el valor de la obra corporal de misericordia que nos pide cumplir con el importante deber de dar sepultura a los muertos, en espera de la resurrección futura al final de los tiempos.

Bibliografía

- BENEDICTO XVI, Encíclica *Cáritas in veritate*, 29 de junio de 2009
- Papa FRANCISCO
 - * Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 24 nov. 2013
 - * Carta apostólica *Misericordiae vultus*, 12 abril 2015
 - * Encíclica *Laudato sí'*, 24 mayo 2015
 - * Carta apostólica *Misericordia et mísera*, 20 noviembre 2016
- JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Salvifici doloris*, sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano, 11 febrero 1984
- CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA
- CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*
- CONGREGACIÓN para la DOCTRINA de la FE, *Libertatis consciencia*, 22 marzo 1986
- MANICARDI, Luciano, *Le opere di misericordia*, Edizioni CVS, Roma 2009
- PONTIFICIO CONSEJO para la PROMOCIÓN de la NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Las obras de misericordia corporales y espirituales*, Jubileo de la misericordia 2015-2016, Ediciones Paulinas, México 2015
- SÍNODO de los OBISPOS, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, año 2012



El Evangelio de la familia: recordando la exhortación apostólica *Familiaris consortio*



P. Fernando Pascual, L.C.
Doctor en Filosofía
Licenciado en Teología

Corría el año 1981. Juan Pablo II publicaba, con fecha de 22 de noviembre, una importante exhortación apostólica. Tenía como título *Familiaris consortio* y recogía los frutos del sínodo de los obispos celebrado el año 1980, un sínodo dedicado por entero al tema de la familia.

El tema de la familia ocupó un lugar importante en el Concilio Vaticano II. El capítulo I de la parte II de la constitución *Gaudium et spes* ofrecía perspectivas y valoraciones sobre el matrimonio y la familia en el mundo contemporáneo. En realidad, el texto conciliar dedicaba sus reflexiones más a la naturaleza del matrimonio y la familia en general, a sus fines naturales y sobrenaturales, que a un análisis de la época contemporánea en relación con estos temas.

Habría que esperar al sínodo de 1980 para poder contar con un profundo diagnóstico de la situación de la familia en el mundo moderno. En cierto sentido, los 15 años transcurridos entre la clausura del Vaticano II (el año 1965) y el sínodo habían mostrado una profunda crisis en las sociedades de tradición cristiana que ponía en serio peligro no sólo el modo correcto de asumir lo que es propio de la vida matrimonial, sino incluso las mismas nociones de «matrimonio» y de «familia». Tal crisis se aceleró notablemente en la década de los 90 y en los primeros años del siglo XXI, confirmando así los análisis de *Familiaris consortio*.

Voy a presentar un breve análisis de este documento (que citaré usando la abreviatura *FC* seguida de los números resumidos), y luego una perspectiva de conjunto de lo que ha sido realizado

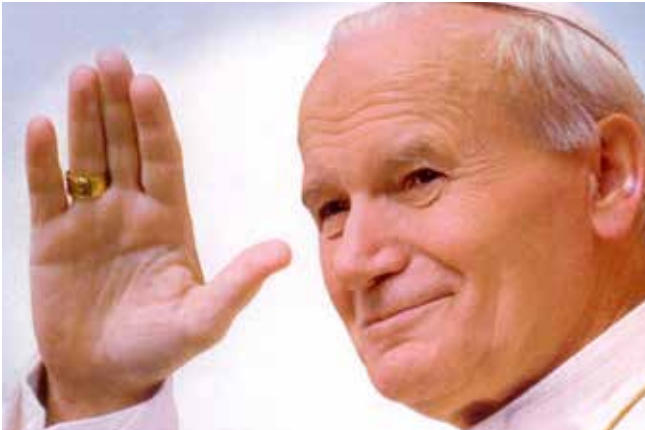
desde la Santa Sede respecto al tema de la familia desde el año 1981.

1. Los puntos principales tratados en *Familiaris consortio*

La primera parte de *Familiaris consortio* («Luces y sombras de la familia en la actualidad») realiza un discernimiento sobre la situación de la familia contemporánea, tanto a nivel general como a nivel intraeclesial. Tras recordar que tal discernimiento arranca del Evangelio (*FC* n. 5), el documento traza un ágil cuadro de algunos elementos positivos y negativos.

Como elementos positivos, *FC* enumera los siguientes: una conciencia más viva de la libertad personal; una mayor atención a las relaciones en el matrimonio, la promoción de la dignidad de la mujer, la procreación responsable, la educación de los hijos; el desarrollo de relaciones entre las familias; el reconocimiento de la misión eclesial de la familia y de su responsabilidad en la construcción de una sociedad más justa (*FC* n. 6).

Como elementos negativos, *FC* ofrecía una enumeración más larga, aunque ciertamente no completa: un modo equivocado de concebir la independencia de los cónyuges entre sí; ambigüedades graves acerca de la relación de autoridad entre padres e hijos; dificultades a la hora de transmitir valores en familia; un número creciente de divorcios; la difusión del aborto; el amplio recurso a la esterilización; el triunfo de una mentalidad anticonceptiva; la falta



de medios fundamentales para la subsistencia en muchas familias del así llamado Tercer Mundo; la falta de generosidad en muchas familias de los países más ricos frente a la perspectiva de abrirse a nuevos nacimientos (FC n. 6).

Una de las principales causas de esta situación se encuentra en «una corrupción de la idea y de la experiencia de la libertad, concebida no como la capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el matrimonio y la familia, sino como una fuerza autónoma de autoafirmación, no raramente contra los demás, en orden al propio bienestar egoísta» (FC n. 6).

Los fenómenos anteriores tocaban la vida y la conciencia de los fieles. Entre los bautizados eran visibles síntomas preocupantes: «la facilidad del divorcio y el recurso a una nueva unión por parte de los mismo fieles; la aceptación del matrimonio puramente civil [...]; la celebración del matrimonio sacramento no movidos por una fe viva, sino por otros motivos; el rechazo de las normas morales que guían y promueven el ejercicio humano y cristiano de la sexualidad dentro del matrimonio» (FC n. 7).

La FC no se limitaba al discernimiento: quería principalmente ofrecer luz para comprender el verdadero designio de Dios respecto del matrimonio y la familia. Esta fue la tarea de las partes segunda (*El designio de Dios sobre el matrimonio y la familia*), tercera (*Misión de la familia cristiana*, la parte más larga del documento) y cuarta (*Pastoral familiar: tiempos, estructuras, agentes y situaciones*).

A partir de lo que nos ofrece la Revelación, podemos descubrir cuál sea la fundamentación

antropológica de la institución familiar. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado al amor, tiene como vocación profunda vivir para amar. En esta vocación al amor se inserta la sexualidad, que no puede ser vista simplemente como algo biológico, sino que encuentra su sentido plenamente humano «solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte» (FC n. 11).

La total donación física, posible desde la dimensión sexual, sólo conquista su carácter plenamente humano en el matrimonio, un pacto de amor que hace que el hombre y la mujer se acepten plenamente, de modo definitivo, sin límites, en fidelidad. En cierto sentido, y contra la idea equivocada de libertad que ya señalamos antes, la fidelidad conyugal no sólo no disminuye la libertad personal, sino que «la defiende contra el subjetivismo y relativismo, la hace partícipe de la Sabiduría creadora» (FC n. 11).

Esta donación encuentra su modelo y su máxima expresión en la comunidad de amor que se establece entre Dios y su pueblo. Una comunidad de amor que lleva al sacrificio de Cristo por su Iglesia, sacrificio que es modelo de la donación que debería darse entre los esposos (FC nn. 12-13, 34). En sintonía con cuanto enseñó san Pablo en *Ef 5*, hemos de recordar que los esposos son un «recuerdo permanente, para la Iglesia, de lo que acaeció en la cruz; son el uno para el otro y para los hijos, testigos de la salvación, de la que el sacramento les hace partícipes» (FC n. 13; cf. nn. 36-41).

Tal verdad vale no sólo para el amor mutuo, sino para la misma fecundidad matrimonial: ante cada hijo que nace como don, los padres están llamados a ser signos del amor de Dios, de quien procede toda paternidad (FC n. 14, citando *Ef 3,15*). En cierto modo, la apertura a la vida, la generosidad que dispone a los esposos a la llegada del hijo, es un signo de la acción amorosa del Dios que crea nuevas vidas con la colaboración del hombre y de la mujer unidos a través del vínculo matrimonial (FC nn. 28-35).

Desde estas claves de comprensión, Juan Pablo II lanzaba al inicio de la tercera parte un grito que conserva aún hoy toda su frescura: «¡Familia, sé lo que eres!». Cuando la familia descubre qué es,



puede iniciar el camino hacia lo que debe ser, puede descubrir su misión, que consiste en «*custodiar, revelar y comunicar el amor, como reflejo vivo y participación real del amor de Dios por la humanidad y del amor de Cristo Señor por la Iglesia su esposa*» (FC n. 17).

La óptica del amor permite comprender los objetivos generales que articulan las cuatro secciones en las que está dividida la tercera parte: formación de una comunidad de personas, servicio a la vida, participación en el desarrollo de la sociedad, participación en la vida y misión de la Iglesia.

La primera sección de esa tercera parte explica diversos aspectos de la naturaleza del matrimonio, de los papeles que tienen en la familia la mujer, el hombre, los niños y los ancianos (FC nn. 18-27).

La segunda sección expone algunas ideas sobre la cooperación que los esposos están llamados a realizar en el amor de un Dios creador, sea a la hora de transmitir la vida, sea en las tareas que se refieren al sustentamiento y educación de los hijos (FC nn. 28-41). Queda subrayada, en modo especial, la doctrina constante de la Iglesia respecto a la apertura que el acto conyugal debe mantener a la eventual transmisión de la vida, a partir de una proposición (la n. 22) aprobada por los Padres Sinodales, en continuidad con las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de la encíclica *Humanae vitae* (cf. FC nn. 29, 32-35).

Las secciones tercera y cuarta tratan acerca de la importancia de la familia a la hora de configurar la sociedad, y en lo que se refiere a la vida y misión de la Iglesia. La familia permite evitar la despersonalización y masificación que puede darse en una sociedad desarticulada (FC n. 43). Además, está llamada a transmitir la fe, a vivir en un clima de profunda vida espiritual, a convertirse en fuente de caridad y servicio hacia todos los hombres, pues «cada hombre es mi hermano» (FC n. 64).

La cuarta parte afronta el tema de la pastoral familiar. Ofrece inicialmente una serie de indicaciones para preparar a los bautizados a la vida matrimonial y para ayudar a los esposos a vivir el sacramento y el gran misterio que inicia después de la boda, a través de un continuo acompañamiento que permita madurar en la vocación al amor.

Es considerado en esta sección un tema que ha ido adquiriendo, tristemente, creciente actualidad: ¿qué hacer si piden la celebración del sacramento del matrimonio personas que muestran escasa adhesión al conjunto de la fe católica? Corresponde a los pastores ayudar a estas personas a crecer en la fe, pero sin dejar de comprender «las razones que aconsejan a la Iglesia admitir a la celebración a quien está imperfectamente dispuesto» (FC n. 68). Basta para admitirles a la celebración el constatar que aceptan «lo que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio de bautizados» (FC n. 68).

No faltan diversas indicaciones para la pastoral familiar de casos difíciles, casos que cubren una gama enorme de situaciones (familias de marineros, militares, prófugos, encarcelados, huérfanos, emigrantes..., FC n. 77). Reciben un tratamiento más amplio el complejo tema de los matrimonios mixtos (FC n. 78), y una serie de situaciones irregulares que tocan a millones de bautizados. Estas situaciones son: el matrimonio a prueba, las uniones libres de hecho, los católicos unidos simplemente en matrimonio civil, los separados y divorciados no casados de nuevo, los divorciados casados de nuevo (FC nn. 79-84). La cuarta parte concluye con unas palabras para los que



viven sin familia, que también son destinatarias de una «buena nueva de la familia» en la gran familia que es la Iglesia (FC n. 85).

2. Al servicio a la familia: ¿qué ha ocurrido después de la *Familiaris consortio*?

Podemos decir que, más de 30 años después de la publicación de *FC*, muchos de los problemas allí señalados siguen afectando la vida de millones de familias. A los mismos se añaden tendencias fuertemente marcadas, en algunos países y a nivel internacional, a favor de leyes sobre las parejas de hecho, los erróneamente llamados matrimonios homosexuales, la ulterior difusión del crimen del aborto. Es de subrayar el fuerte descenso de la natalidad que se está generalizando en todo el mundo, y que es especialmente dramático en los países más desarrollados, así como el aumento de nacimientos fuera del matrimonio, la situación de precariedad y abandono de millones de ancianos, y el retraso de la edad en la que se contraen las nupcias. Estos y otros fenómenos muestran hasta qué punto el matrimonio y la familia se encuentran en una situación de dificultades y agresiones quizá sin precedentes en la historia humana.

En estos últimos años, ciertamente, no han faltado elementos positivos. Se trabaja en todo el mundo por evitar la discriminación de la mujer, el matrimonio forzado de las adolescentes, la violencia doméstica, la supresión del trabajo infantil, la promoción de las familias más desamparadas, el cuidado y respeto a los minusválidos y los ancianos.

Por parte de la comunidad eclesial ha habido un esfuerzo notable en preparar a los jóvenes al matrimonio y por acompañar a los esposos en las diversas etapas de la vida, gracias, sobre todo, a las indicaciones dadas precisamente en *FC*. Muchos grupos de familias y de jóvenes comprometen su tiempo y sus energías en proyectos de voluntariado, en asistencia a mujeres que desean abortar, en la asistencia a niños abandonados, en la promoción de una auténtica cultura a favor del matrimonio y la vida.

A nivel de Iglesia universal señalamos, a continuación, una serie de acontecimientos y documentos que muestran cuánto ha sido importante



el esfuerzo por promover los auténticos valores de la familia.

En 1981, unos meses antes de la publicación de la *FC*, Juan Pablo II instituía el Pontificio consejo para la familia, que asumía las funciones del ya existente Comité para la familia, creado por Pablo VI en 1973. El Pontificio consejo para la familia ha realizado, desde su fundación, un ingente trabajo de promoción de la familia en sí misma y, de modo especial, en su dimensión de santuario de la vida. Ha impartido, además, numerosos cursos de actualización para obispos, sacerdotes y agentes de la pastoral familiar de todo el mundo. Ha publicado obras y documentos de enorme valor. Entre los mismos, cabe mencionar el *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (2003), y *Familia y cuestiones éticas* (2004 y 2006, dos volúmenes).

En 1983, según lo pedido en *FC* n. 46, la Santa Sede publicaba la *Carta de los derechos de la familia*, un documento ofrecido a los gobiernos, a las familias y a todas las personas en general, en el que se recoge la doctrina católica sobre el derecho familiar. Esta *Carta* se basaba en ideas ya expresadas en *FC*, así como en diversos documentos del Concilio Vaticano II y de otras fuentes, sin excluir la Declaración universal de los Derechos humanos.

El año internacional de la familia (1994), promovido inicialmente por las Naciones Unidas y asumido como propio por la Iglesia, significó un momento especialmente intenso para trabajar a favor de la familia. Juan Pablo II publicó un texto rico y denso, la *Carta a las familias*, y convocó el



primer Encuentro mundial de las familias, que tuvo lugar en la ciudad de Roma. Promovió, además, una importante acción diplomática a favor de la vida y la familia, para contrarrestar amenazas y maniobras de quienes buscaron controlar, según fines innobles e ideas distorsionadas sobre la familia, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre la familia que tuvo lugar en El Cairo (Egipto). En esos meses intensos del año 1994, Juan Pablo II instituyó la Pontificia Academia para la vida, dedicada a profundizar en la temática bioética, de tanta importancia en la familia, el primer santuario de la vida.

El consistorio extraordinario de cardenales, celebrado en Roma del 4 al 7 de abril de 1991, estuvo dedicado a las amenazas contra la vida que venían produciéndose en el mundo contemporáneo. A petición de los cardenales, Juan Pablo II elaboró una de las encíclicas más importantes de su pontificado, dedicada explícitamente al tema de la vida, la *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995). Este documento ha incidido enormemente en la labor de los distintos episcopados del mundo y en la conciencia y actividad, a favor de la vida, de cientos de realidades eclesiales en todos los niveles. Si tenemos en cuenta que la familia es el lugar donde se aprende a descubrir que la vida es algo bueno, don de Dios y fruto del amor de los padres (como también se recuerda en la *Carta a las familias*), se comprende la importancia de la *Evangelium vitae* en la reflexión de la Iglesia católica sobre la familia en el mundo contemporáneo.

Pocos meses antes de la publicación de la *FC* se fundaba en la Universidad Lateranense (Roma) el Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre el matrimonio y la familia, al que se alude en un texto de la misma *FC* (n. 70). Esta institución académica se ha difundido en diversos lugares del mundo (México, Estados Unidos, Brasil, Benín, India, Australia, España, Austria) y se ha convertido en un centro de irradiación de la doctrina católica sobre la familia.

Es de justicia hacer mención de la enorme labor magisterial que durante los casi 27 años de pontificado desarrolló Juan Pablo II en torno al matrimonio y la familia. Antes de la *FC*, con el inicio de la larga serie de catequesis sobre el cuerpo y el amor humano; durante numerosos discursos en

sus viajes nacionales e internacionales; en otras intervenciones a raíz de congresos, audiencias a diversas asociaciones católicas y a grupos de peregrinos llegados a la ciudad de Roma; a través de discursos «especializados» a la Rota romana sobre el tema de la nulidad matrimonial... La lista podría alargarse mucho, por lo que no resultaría erróneo evocar a Juan Pablo II, entre los muchos títulos que está recibiendo, como el Papa del matrimonio y la familia.

Hay que añadir aquí otras intervenciones de gran importancia que se han producido desde la Congregación para la doctrina de la fe en cuestiones relativas a la temática matrimonial y familiar. Sin ser exhaustivos, podríamos recordar los siguientes documentos: *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar* (1994), *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (2003), *Carta a los obispos de la iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la iglesia y el mundo* (2004).

Un evento que muestra la atención de la Iglesia hacia las familias radica en los Encuentros mundiales de las familias. Como ya dijimos, el primer Encuentro tuvo lugar en Roma el año internacional de la familia (1994), y adoptó como lema «La familia, corazón de la civilización del amor».

Los siguientes Encuentros se tuvieron en Río de Janeiro (1997), dedicado a «La familia: don y compromiso, esperanza de la humanidad»; en Roma (2000), con motivo del jubileo, que tuvo como centro





(La parte más consistente de este artículo proviene de un trabajo publicado anteriormente con el título «El Evangelio de la familia. A 25 años de la *Familiaris consortio*», en *Ecclesia. Revista de cultura católica*, 20 (2006), 435-443).

de atención a «Los hijos, primavera de la familia y de la sociedad»; en Manila (2003), bajo el título «La familia cristiana: una buena nueva para el tercer milenio»; en Valencia (2006), dedicado a «La transmisión de la fe en la familia», ya durante el pontificado de Benedicto XVI; en Ciudad de México (2009), con el lema «La familia formadora en los valores humanos y cristianos»; en Milán (2012), para centrarse en «La familia, el trabajo y la fiesta».

El tema de la familia ha estado presente desde el inicio del pontificado del Papa Francisco. Por ello resultaba natural que el nuevo Papa convocase un sínodo especial de los obispos, para el año 2014, dedicado precisamente al tema de la familia; en concreto, según se anunció en octubre de 2013, se abordarían «Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización». Un sínodo que tendría muy presente, como se nota desde los primeros documentos preparatorios, el mensaje y los contenidos de *Familiaris consortio*.

Redescubrir y profundizar estos y otros muchos legados que nos ha dejado la exhortación apostólica *Familiaris consortio* será la mejor manera de sacar jugo de un documento que conserva toda su vigencia y su profundidad. Será, en cierto modo, nuestro gesto de gratitud a Juan Pablo II por su servicio constante al ser humano y por su valentía al denunciar peligros que, tristemente, siguen amenazando a la institución familiar. Será, en definitiva, nuestro renovado sí a la vocación al amor, fuente de la vida y camino para asumir la identidad más profunda del ser humano: ser imagen y semejanza de Dios, que es Amor.



¿La Iglesia debe cambiar para “sobrevivir”?



P. Fernando Pascual, L.C.
Doctor en Filosofía
Licenciado en Teología

La advertencia llega una y otra vez: si la Iglesia católica no cambia se extinguirá.

La idea se construye desde diversos presupuestos. Uno de ellos consiste en creer que sólo perviven aquellas instituciones (también las religiosas) que se adaptan a los cambios sociales y culturales, pues resultaría imposible seguir adelante en contra de la mentalidad dominante.

Este presupuesto queda falsificado si recordamos los tres primeros siglos de la Iglesia. La cultura de entonces aceptaba como justo, como obligatorio, ofrecer sacrificios a los dioses del Estado o al emperador. Veía como actos lícitos el infanticidio y el aborto en ciertos casos. Había legislado a favor del divorcio. Permitía y promovía la esclavitud. La sociedad romana imponía algunas de estas ideas por la fuerza, hasta el punto de que el que no realizaba ciertos ritos era condenado a muerte.

Los primeros cristianos caminaron contra corriente. Eran una minoría marginada y perseguida. Eran (dirían hoy algunos “intelectuales”) un grupo condenado a la extinción por no saber adecuarse a la mentalidad de la época. Pero aquellas pequeñas comunidades no sólo sobrevivieron, sino que contagiaron a muchos otros: fueron un fermento vivo que cambió la misma cultura en la que se movían.

Otro presupuesto consiste en ver a la Iglesia como una asociación humana como las demás.

Quienes desean crear una empresa, o un partido, o un club, elaboran estatutos, teorizan principios, preparan idearios.

Se pide, desde luego, a los miembros de esas asociaciones que acepten las normas establecidas. Si con el pasar del tiempo las normas “no funcionan”, quedan dos alternativas: cambiarlas, o dejar las cosas como están hasta que se imponga la realidad y un fracaso lleve al grupo a su extinción por falta de afiliados.

Algunos ven así a la Iglesia: como una asociación simplemente humana, que un día acogió una serie de principios y “dogmas”, que estableció la existencia de Papas, obispos y sacerdotes, que “inventó” los votos religiosos, que “creó” los sacramentos, y que elaboró una literatura propia (la Biblia) y una serie de enseñanzas más o menos sistemáticas.

Si lo anterior fuese verdad, la Iglesia habría levantado, durante siglos, todo un sistema de ideas basado en afirmaciones especialmente difíciles de aceptar: la creencia en Dios Uno y Trino, la afirmación de la Divinidad y de la Humanidad de Cristo, la devoción a la Virgen María, la llamada a la conversión y a un





estilo de vida sumamente exigente, la moral sexual, la condena de la usura y del apego a las riquezas, la invitación a ser humildes y a perdonar las ofensas, la condena del divorcio...

En otras palabras, aquellos "inventores" de la fe cristiana habrían elaborado un sistema de ideas y una religión que irían en contra de tendencias humanas muy fuertes y arraigadas, además de ir en contra, como ya vimos, de la mentalidad de su tiempo.

Por eso, quienes proponen que la Iglesia se "adapte" y se "actualice" para no quedarse atrás y para no vaciarse de gente, deberían pedir un tan amplio conjunto de cambios que del cristianismo no quedaría prácticamente nada.

El cristianismo, sin embargo, no es una doctrina humana, sino que acoge una revelación que viene de Dios. O, para quienes no aceptan lo anterior, el cristianismo no se entiende a sí mismo si no se autoconsidera como fruto de la intervención de Dios en la historia.

Si la anterior idea es falsa, si Cristo no es Dios, ni resucitó, ni fundó ninguna Iglesia, no tiene sentido pedir al Papa y a los obispos que cambien sus enseñanzas para seguir teniendo católicos que llenen las iglesias los domingos, los días de bautizos y de entierros. Porque si la Iglesia estuviera fundada sobre una serie de mentiras, de nada vale alargar por más tiempo lo falso con una serie de cambios de fachada que mantienen en pie los errores desde los que habría iniciado como institución humana y frágil.



Pero si la Iglesia viene de un Cristo que es el Hijo de Dios, si el Papa es el Sucesor del apóstol Pedro y tiene las llaves del Reino de los cielos, ¿por qué ese martilleo continuo para que la Iglesia cambie la moral y la doctrina en puntos importantes?

Si la Iglesia viene de Dios, lo lógico no es pedirle que cambie, sino que somos nosotros los que tenemos que acoger lo que ella nos transmite como enseñanzas y como mandatos de Cristo.

A quienes piden a la Iglesia que diga sí a los anticonceptivos, al divorcio, a la bendición de relaciones fuera del matrimonio, al aborto, a la eutanasia, a la ordenación de mujeres, a la supresión del sacerdocio (habrá que ver cómo compaginar las dos últimas peticiones que acabamos de poner), para que los templos vuelvan a llenarse, hay que pedirles que respondan a la pregunta clave: ¿de dónde viene la Iglesia y cuál es la autoridad que ha recibido de Dios?

Las enseñanzas divinas no pueden ser cambiadas por los hombres. El primer Papa tuvo que escucharlo del mismo Jesús, cuando Pedro propuso al Maestro que dejase de lado el camino de la Cruz: "¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Escándalo eres para mí, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres!" (Mt 16,23). Por eso san Pablo exhorta a los cristianos de su tiempo y a los de hoy: "no os acomodéis al mundo presente" (Rm 12,2).

No somos católicos para pensar como piensa el mundo. Vale la pena recordarlo, como lo recordaron y lo siguen recordando los mártires de todos los tiempos. La Iglesia no está en venta, ni tiene sentido manejarla según los gustos particulares. O la tomamos como es, o la dejamos de lado y buscamos (si lo hubiera) algo mejor.

Pero si Cristo es Dios y si fundó la Iglesia, ¿puede haber entre los hombres algo más hermoso, más grande y más verdadero que la obra que Él nos ha dejado?



Stefano Fontana, “¿Ateísmo católico? Cuando las ideas son desorientadoras para la fe”¹



P. Fernando Pascual, L.C.
Doctor en Filosofía
Licenciado en Teología

Las ideas tienen sus consecuencias, como recordaba hace años un libro (que sostenía tal tesis en su mismo título) de Richard Weaver. El volumen que ahora presentamos lo demuestra con creces. Su Autor es Stefano Fontana, ensayista y estudioso de doctrina social y de la relación entre fe y política.

Resulta difícil alcanzar una apreciación adecuada sobre las numerosas reflexiones del Autor, así como indicar los horizontes abiertos en una obra como la presente. Fijamos la atención en una presentación general y en algunas ideas que consideramos centrales.

Ya en la introducción se destaca la importancia de establecer puentes válidos entre la filosofía y la fe, desde la pregunta provocatoria: «¿Qué ocurre si la fe, para elaborar su propia teología, es decir, la comprensión de sí misma en la Iglesia, recurre a un instrumento filosófico inadecuado o, incluso, engañoso?» (p. 6). Para Fontana existe el riesgo, por parte de los creyentes, de usar instrumentos filosóficos propios de un «cripto-ateísmo», que poco a poco llevan a vaciar los auténticos contenidos de la fe al conducirlos hacia un horizonte reductivo e inmanentista (pp. 8-9). No solo se trata de un riesgo, sino que el volumen muestra cómo este tipo de planteamientos erróneos se han ido producido en el pasado y tienen una fuerza sorprendente y peligrosa en nuestros días.

Los diferentes análisis y reflexiones están agrupados en 9 secciones o capítulos, sin numeración. La primera sección busca delimitar y definir lo que se entendería por «ateísmo católico». El Autor reconoce que se trata de una noción extraña, pero a través de ella se indica el hecho de introducir el ateísmo filosófico (conectado con el inmanentismo moderno en filosofía) en la reflexión de la fe hasta desvirtuarla (p. 11). Para desarrollar mejor la idea, se presentan diversos momentos del pensamiento moderno, que encontraría su explicación en una opción no fundada racionalmente: creer que la inteligibilidad y la misma existencia del mundo dependerían del pensamiento. De este modo, se ve el mundo como autosuficiente, y se termina por dejar a un lado cualquier eventual ayuda de Dios para salvarnos (pp. 18-23).

En la segunda sección se confrontan dos conceptos: ateísmo y filosofía cristiana. Tras evidenciar cómo la reciente constitución *Veritatis gaudium* dejaría prácticamente de lado el recurso a la filosofía cristiana (pp. 29-33), Fontana busca esclarecer qué se entiende por filosofía cristiana, que encontraría su raíz en la afirmación de la primacía de la fe respecto de la razón (pp. 33-41). La sección termina con la mirada puesta en la noción de civilización cristiana, que implica fundar el bien común en Dios (pp. 45-48).

A continuación (tercera sección) se analizan las relaciones entre protestantismo y ateísmo filosófico, con especial interés en el caso de Kant. Ello no sería

¹Edición Fe & Cultura, Verona 2022, 176 pp.



algo novedoso, pues ya hace casi un siglo Karl Löwith se había expresado sobre el tema (p. 50). Al final, se vuelve sobre la tesis central de este estudio: el ateísmo habría entrado en la teología católica desde la teología protestante (p. 64).

Resulta de especial interés la sección cuarta, que muestra los nexos entre la teología de Karl Rahner y la situación actual de la Iglesia católica. Inquieta constatar cómo en un libro publicado por Rahner en 1972 se formulaban preguntas como las siguientes: «por qué un católico no podría aprobar una ley sobre el aborto, tendría que respetar el mandamiento de santificar las fiestas, por qué las mujeres no podrían ser ordenadas sacerdote» (p. 69), al mismo tiempo que se defendía una Iglesia «democrática, des-clericalizada, pluralista también en lo doctrinal, abierta a todos» (pp. 69-70). Como desarrollos ulteriores desde los planteamientos de Rahner, se ha llegado a defender la idea de una autonomía del mundo, en el que Dios se autocomunicaría en lo secular y en los eventos históricos (pp. 77-79), y se habría producido el así llamado giro antropológico (pp. 80-81). Además, se describe una serie de fenómenos muy presentes en la actual situación de la Iglesia, también entre los pastores, que muestran desviaciones y errores en temas tan importantes como la pluralidad de las religiones, el sometimiento de la doctrina a la pastoral, la elaboración de una nueva teología moral (sobre todo a partir de *Amoris laetitia*) y social, que dejaría de lado la anterior doctrina social de la Iglesia (pp. 81-91).

En cierto modo, la sección quinta continúa con otras consecuencias de las opciones filosóficas que han modificado la teología católica en propuestas como las que promueven una «conversión pastoral» y en diversos aspectos del progresismo católico. La conversión pastoral queda descrita como «emancipación de la praxis pastoral respecto de su dependencia de la doctrina, emancipación llevada hasta el extremo de la participación de la praxis pastoral a la construcción misma de la doctrina» (p. 93). En este contexto se analiza el concepto de revolución, en sí mismo y aplicado a la teología (pp. 95-105). Todo ello ha llevado a la transición de lo



que antes era «teología de la pastoral» a la «teología pastoral», que habría llegado a convertirse en la nueva teología dogmática (pp. 105-107).

Las densas reflexiones expuestas hasta ese momento del libro encuentran cierto remanso en la sección sexta (sin que por ello deje de ser enriquecedora y estimulante), al centrarse en Dante tal y como lo presenta y critica Étienne Gilson, sobre todo en lo referente a las relaciones entre Iglesia y Estado, entre la naturaleza y lo sobrenatural.

El tema sigue, con un planteamiento más amplio, al confrontar los paradigmas metafísico y hermenéutico a la hora de encuadrar el magisterio social después del Vaticano II (sección séptima). Al pasarse desde la metafísica hacia la hermenéutica, se ha ido modificando la noción de bien común, hasta desvincularlo cada vez más respecto de la autoridad y de Dios (pp. 128-132). Algo parecido habría ocurrido en nociones claves como las de subsidiariedad y libertad religiosa (pp. 133-142).

La penúltima sección nos acerca al tema educativo (sobre el que Fontana publicó en 2022, un año después de este volumen, un libro), para defender la conveniencia de la escuela parental católica. El Autor señala un grave peligro si se expulsa a la Iglesia del ámbito educativo: el que nazca «otro Gran Educador, el Mundo, que educará no solo a los hijos, sino también a los padres, en una religión inhumana» (p. 148).



La última sección, presentada como una «divagación final», esboza algunas ideas sobre la filosofía cristiana desde las propuestas de Chesterton. Con sus paradojas, el gran ensayista inglés desvelaba la fuerza de la filosofía cristiana: ser natural, común, simple (p. 169). Además, denunciaba el grave hundimiento del mundo moderno, que no era tanto de carácter moral cuanto de carácter mental (o intelectual, p. 173).

No se ofrece al final bibliografía ni índice de nombres. Podemos señalar, para terminar estas líneas, el uso adecuado de notas que permiten afrontar los diferentes temas; notas que recogen tanto las fuentes (sobre todo artículos o libros) de quienes han asumido una filosofía errónea, atea, al elaborar sus propuestas teológicas, como las de quienes, con gran lucidez (por ejemplo, Del Noce o Fabro) han criticado los errores filosóficos que han conducido a las graves desviaciones teológicas presentes en nuestros días.

(publicado en *Ecclesia*,
Revista de cultura católica, 38
No.1 (2024), 141-142)



El suicidio de los sacerdotes



P. Enrique Tapia
Rector del Pontificio
Colegio Internacional
María Mater Ecclesiae
de Roma
Doctor en teología
espiritual

En el Pontificio Colegio Internacional *María Mater Ecclesiae* de Roma tuvimos un encuentro de sacerdotes de varios países, ex alumnos del Colegio, con S.E. Mons. Andrés Gabriel Ferrada Moreira, Secretario del Dicasterio para el Clero de la Santa Sede. Al inicio del encuentro, un sacerdote planteó a Mons. Andrés una inquietante cuestión: parece que está aumentando el número de sacerdotes que se suicidan, ¿por qué? ¿Qué podemos hacer, como Iglesia, para evitarlo?

El sacerdote que habló era brasileño. Después he sabido que, según algunos estudios, en Brasil el número de sacerdotes que se suicidan (40 entre 2016 y 2023) es superior a la media nacional de personas que se quitan la vida¹. Esto es alarmante.

En Francia, algunos medios también han alertado sobre el suicidio de sacerdotes (siete en los últimos cuatro años). El padre François de Foucauld puso fin a su vida tras varios años de desavenencias con algunos laicos de su parroquia y con las autoridades diocesanas (hubo acusaciones, investigaciones, auditorías, dos huelgas de hambre y un triste desenlace). Otro sacerdote de 47 años fue encontrado muerto en las vías del tren después de que una joven presentara una denuncia contra él. La presión sobre los sacerdotes y obispos en Francia es enorme, afirma Gerard Daucourt, autor del libro *Sacerdotes rotos*.

Y en India, hace unos meses se ahorcó un sacerdote de 40 años. La diócesis de Sagar (Madhya

Pradesh) expresó que el religioso estaba sometido a presiones por haber sido denunciado a causa de un post que publicó en las redes sociales protestando contra la violencia en la región de Manipur. En algunas regiones de la India los fundamentalistas hindús hostigan e intimidan a los cristianos con frecuencia, a veces incluso acabando con sus vidas. ¿Fue el caso de este hombre?.

Los ejemplos anteriores muestran que las causas por las que un sacerdote puede llegar a suicidarse son variadas: algunos pueden ser culpables de algún delito y no logran encontrar otra salida; otros son denunciados y quizás son inocentes, pero la presión es demasiado grande; otros sucumben ante fuertes tensiones y dificultades del ministerio; otros caen en estados depresivos graves; y la lista de porqués podría continuar.

El P. Lício de Araújo Vale, de la diócesis de São Miguel Paulista (Brasil), tiene una historia personal que aportar, la cual está detrás de su interés por la psicología y la sociología del suicidio: su padre se quitó la vida cuando él tenía 13 años. El P. Lício se especializó en *Suicidio y Automutilación* en la Universidad Paranaense y en *Prevención del Suicidio* por la Universidad Santa Catarina. Ha escrito varios libros sobre esta temática. Varios estudios –nos dice– apuntan a que los principales factores de riesgo de cometer suicidio son el estrés, la soledad y la sobrecarga de exigencias.

¹Cf. Brazil clergy see synodality as possible antidote to priest suicides | Crux (cruxnow.com) (consultado el 23 de febrero de 2024).



El estrés y la sobrecarga de exigencias están muy relacionadas entre sí y suelen llevar al llamado *burnout*. Damián Picornell, párroco y psicólogo español, lleva estudiando el síndrome del *burnout* desde los años 90. En un artículo publicado en la revista *Journal of Religion and Health* de septiembre de 2023, Picornell dice que el *burnout* es consecuencia de un manejo inadecuado del estrés crónico en el ámbito laboral; implica agotamiento, pérdida de motivación, bajo rendimiento y absentismo. El clero católico no está exento de esto; demasiado trabajo no bien gestionado y experimentar la soledad son factores que agudizan los síntomas de *burnout* en los sacerdotes.

Según un amplio estudio realizado entre el clero de Francia y publicado en 2020, casi dos de cada diez sacerdotes (el 19%) padecen síntomas depresivos²; alrededor del 7% de los sacerdotes encuestados padecen *burnout*, y casi el 2% *burnout* grave.

Depresión, *burnout*, suicidio. Detrás de estas dramáticas historias, resuena ahogado por el torbellino del mundo un grito de la comunidad cristiana, de algunos obispos y de muchos sacerdotes: ¿Quién se preocupa y quién cuida de los hombres que han de enfrentar hoy enormes retos espirituales, humanos, psicológicos y pastorales? ¿De quién depende que

estos hechos no se repitan o, en todo caso, que se reduzcan en número lo más posible? El P. Licio afirma que la mayoría de los suicidios de sacerdotes que él ha estudiado se podrían haber evitado.

El primer responsable de cuidar de los sacerdotes es uno mismo. “Vela por ti mismo” – escribió san Pablo al obispo de Efeso (1 Tim, 4,16). Y la Iglesia también nos lo pide cuando habla de la formación permanente como una “necesidad imprescindible en la vida y en el ejercicio del ministerio de cada presbítero” (*El don de la vocación presbiteral*, n. 56), formación que busca “garantizar la fidelidad al ministerio sacerdotal en un camino de continua conversión” (íbid., n. 81). “El primer y principal responsable de la propia formación permanente es el mismo presbítero” (íbid., n. 82).

No es justo descargar las propias responsabilidades sobre los otros. Aun así, el obispo y los superiores religiosos tienen también el deber de cuidar y velar por sus sacerdotes: son sus ovejas más cercanas en la misión pastoral que el Señor les encomienda.

Para ayudar a los obispos, superiores y sacerdotes a cuidar el don que Dios ha depositado en ellos, el Dicasterio para el Clero organizó en febrero de 2024 en el Vaticano un Convenio sobre la Formación Permanente, con el lema: “Reaviva el don de Dios que está en ti” (2 Tm 1,6). El Convenio tuvo como trasfondo constante la *Ratio Fundamentalis Istitutionis Sacerdotalis* (*El don de la vocación presbiteral*, 2016). Contó con la presencia de un millar de expertos entre sacerdotes, consagrados y laicos, provenientes de más de 60 países, siendo Brasil la nación más representada, seguida después por México.

La finalidad del Convenio era, en palabras de Mons. Andrés G. Ferrada, reavivar el don de Dios que habita en cada sacerdote en virtud de la imposición de las manos del obispo. Pienso que, si cada sacerdote

²Este dato es significativamente superior a la proporción de hombres de la población general francesa de 15 años o más (5,2%) en 2014. La pandemia covid y la situación del mundo en los últimos cinco años ha podido influir también en que el porcentaje sea más elevado.



se tomara en serio su formación permanente integral, es decir, espiritual, humana, intelectual y pastoral, se podría reducir mucho el número de sacerdotes que sufren depresión, *burnout* o que cometen algún delito o se suicidan.

Los casos de suicidios de sacerdotes en los últimos años nos tienen que hacer reflexionar y orar más. Pienso que debemos sacar algunas enseñanzas de este fenómeno. Destaco algunas:

- En primer lugar, el grandísimo dolor y sufrimiento que un hecho así implica para la familia del sacerdote, para el obispo, para sus compañeros presbíteros y para toda la comunidad (iglesia) que lo ha conocido. Es una llaga sangrante en el Cuerpo Místico de Cristo. Duele, y duele mucho.

- Estas pruebas tienen que unirnos más como Iglesia y, antes de buscar culpables o responsables, hemos de aprender a apoyarnos y ayudarnos más como hermanos en Cristo y en la misma Iglesia.

- Los sacerdotes también necesitan ayuda, como cualquier ser humano. En particular:

- a.** Tienen que saber y poder hablar y compartir su dolor, sus pruebas, sus dificultades con alguien que pueda ayudarlo. Por eso la *Ratio* exhorta a la fraternidad presbiteral (n. 82), a la consulta a sacerdotes con mayor experiencia (n. 83), a una solícita cercanía con los hermanos sacerdotes (n. 85), a la dirección espiritual y confesión, a los ejercicios espirituales, a la mesa y vida común, y a las asociaciones sacerdotales (n. 88). La cercanía con el obispo -o superior religioso- también es importante, como el Papa Francisco ha comentado en muchas ocasiones en las que se dirige al clero.

- b.** Tienen que evitar el escollo de encerrarse en sí mismos y en sus dificultades. Si un sacerdote ha cometido algún error

(pequeño o grande), o experimenta alguna prueba, lo mejor es reconocerlo y asumir con fe y amor las consecuencias, como han hecho los santos, en obediencia -a veces costosa- a Dios a través de la legítima autoridad de la Iglesia.

- c.** Han de aprender a gestionar sanamente el mucho trabajo que los retos pastorales conllevan y la soledad a la que están llamados como célibes por el Reino de los Cielos.

- d.** La vida espiritual del sacerdote es de capital importancia: dedicar un buen tiempo de calidad a la oración, la vivencia fervorosa de los sacramentos de la Eucaristía y de la confesión, el silencio interior, la unión íntima con Dios... Sin esta linfa vital, el sacerdote se va agostando y queda expuesto a graves peligros para su vida espiritual y física.

- e.** Los obispos y los superiores religiosos han de tener como una prioridad en su ministerio la atención y cuidado de los sacerdotes. ¿Cómo hacerlo? Hay muchas maneras y ya se están llevando a cabo muchas iniciativas en este sentido. Ojalá cada vez haya más.

Dios nos quiere felices. Dios nos ha llamado al sacerdocio para ser felices y para dar fruto y que

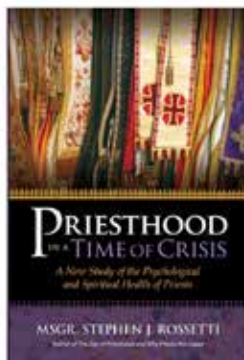




nuestro fruto permanezca. El libro *Priesthood in a time of crisis*, escrito por Mons. Stephen J. Rossetti, presenta los resultados de una encuesta hecha a 1.961 sacerdotes de 25 diócesis de Estados Unidos, llevada a cabo en el año 2021; dicha encuesta es comparada con otras hechas en los años 2009 y 2004 con más de otros tres mil sacerdotes diferentes. Las encuestas tratan sobre la salud psicológica y espiritual y la felicidad de los sacerdotes en Estados Unidos en un contexto de crisis (la pandemia del covid-19 y la crisis provocada por los abusos de menores cometidos por algunos clérigos). Y los resultados son... sorprendentes, quizás no lo que muchos esperarían. Por ejemplo: más del 90% de los sacerdotes afirman que son felices y están muy satisfechos con su ministerio. Y el porcentaje de sacerdotes que se consideran felices ha estado creciendo en las últimas décadas. Pero también hay un 6% que no puede decir que es feliz.

El número de sacerdotes norteamericanos que alguna vez piensa en el suicidio es muy bajo -dice Rossetti-; ahora bien -continúa-, el ser cristiano no nos exime de poder tener ideas suicidas, pero sí puede tener un efecto positivo en evitar intentos de suicidio.

Ojalá este artículo sirva para ofrecer algunas pautas que puedan ayudar a los sacerdotes a llevar una vida plena y feliz, pues para eso nos ha creado Dios y para eso nos ha llamado al sacerdocio. ¿De quién depende? Depende principalmente de ti, con la ayuda de la gracia de Dios, y de tu formación inicial y permanente.



Anexo. Convenio sobre la Formación Permanente del Clero Ciudad del Vaticano, 6-10 de febrero 2024

El punto de partida del convenio fueron los resultados de una encuesta enviada a todas las Conferencias Episcopales del mundo, en el marco de la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Los resultados de la encuesta mostraron, según Mons. Andrés G. Ferrada:

- Muchas hermosas experiencias y dedicación a la formación del clero, sobre todo en las dimensiones espiritual e intelectual, es decir, lo que se llama actualización teológico-pastoral.
- Muchos resultados se refieren a la vida común de los sacerdotes, y a la promoción de iniciativas para el acompañamiento y el sustento de los sacerdotes ancianos, enfermos o en dificultad.
- Se percibe en todo el mundo la necesidad de una mayor y mejor organización de la pastoral de los mismos sacerdotes y de la pastoral que cuida la formación permanente.
- Los retos más significativos son:
 - Los mencionados en la *Ratio* (nn. 80 a 88), que pueden variar de región a región o de país a país. Estos son:
 - La sólida construcción de la identidad sacerdotal.
 - Madurez humana y buena formación. Los fieles tienen derecho a tener sacerdotes bien formados.
 - La fraternidad sacerdotal. Es el primer ámbito en el que se debe desarrollar la formación permanente.
 - La experiencia de la propia debilidad.
- El riesgo de sentirse un funcionario de lo sagrado.



- La tentación del poder y del dinero.
- La vivencia fiel y alegre del celibato.
- En la vida de los sacerdotes se distinguen a grandes rasgos tres etapas con sus propias características y retos (cf. nn. 83-85):
- Para los sacerdotes con pocos años de ordenados, el reto fundamental es la adaptación de su vida espiritual, humana y de su ministerio a las nuevas condiciones en las que han de vivir. Es decir, el paso del seminario a la vida ministerial.
- A los sacerdotes de media edad, después de unos 7 ó 10 años de ministerio, les puede suceder que caen en la rutina, pierden las motivaciones iniciales, tal vez falta de frutos humanos en su ministerio; entonces deben madurar, con la ayuda de la gracia de Dios, y renovar sus motivaciones para afrontar los retos de su vida sacerdotal.
- Sacerdotes enfermos (en cualquier edad) o sacerdotes ancianos, que no pueden desarrollar su misión como en otro tiempo.

A continuación, presento un esquema de las conferencias y argumentos tratados en el Convenio:

Introducción

- S.E.R. Card. Lazzaro You Heung-Sik, Prefecto del Dicasterio para el Clero. Comentó que muchos sacerdotes son pastores generosos y fieles, y no pocas veces también héroes, pero muchos están cansados o desanimados, abrumados por los desafíos de la sociedad hodierna y de los encargos que tienen en su ministerio. Por eso, es muy importante ofrecer a los sacerdotes apoyo y acompañamiento.

- S.E.R. Card. Luis Antonio Tagle, Pro-Prefecto del Dicasterio para la Evangelización. Comentó que la formación sacerdotal no concluye con la ordenación. Es un error pensar que la ordenación significa que ya se acabó el estudio, la oración, la dirección espiritual, el acompañamiento, un estilo de vida sencillo, la disciplina. Los sacerdotes tenemos la necesidad de estar continuamente en actitud de formación. Esta humildad ayudará a los ministros ordenados a recuperar nuevas energías y a evitar un falso sentido de superioridad (un aspecto del clericalismo).

- S.E.R. Card. Claudio Gugerotti, Prefecto del Dicasterio para las Iglesias Orientales. Expresó el afecto del Santo Padre hacia el clero que vive y sufre en zonas del mundo afligidas por la guerra, y cómo es allí donde también los sacerdotes han de llevar la buena noticia del Evangelio.

2. Identidad sacerdotal y unidad de vida

a. Sacerdotes en un cambio de época (S.E.R. Card. François-Xavier Bustillo).

b. Identidad y ministerio de los sacerdotes en una Iglesia sinodal y misionera (Mons. Severino Dianich).

3. Dimensión espiritual

a. Hombres del Evangelio (S.E.R. Card. Gianfranco Ravasi).



b.Hombres de Dios (Rev. Madre Martha Driscoll, OCSO).

c.Contribución de las Iglesias orientales (Rev. Diác. Stefano Parenti).

4. Dimensión humana

a.Urgencia de una formación integral: la dimensión afectiva (Doct. Chiara D'Urbano).

b.Recorridos de formación integral y prevención de abusos (Rev. P. Hans Zollner, SJ)

5. Dimensión comunitaria

a. Potencialidades y retos de la vida del presbítero y de la fraternidad sacerdotal (S.E.R. Card. Ángel Sixto Rossi, SJ).

b. Que los sacerdotes se puedan sentir en casa: tarea del obispo y de la comunidad diocesana (S.E.R. Mons. José Romeo Juanito Lazo).

6. Dimensión misionera

a.Nuevos desafíos pastorales (Rev. P. Guy Bognon, PSS).

b.Medios para un acompañamiento pastoral de los sacerdotes (S.E.R. Mons. Joel Portella Amado).

El jueves 8 de febrero el Santo Padre se encontró con los participantes del Convenio en una Audiencia, en la cual dijo que hay tres vías para reavivar el don recibido del sacerdocio: la alegría del Evangelio, la pertenencia al pueblo de Dios y el servicio generoso y generativo.

BIBLIOGRAFÍA

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral*, Ciudad del Vaticano 2016

DICASTERIO PARA EL CLERO, *Congreso Internacional para la Formación Permanente de los Sacerdotes*, Ciudad del Vaticano, 6-10 de febrero 2024, en [Convegno internazionale per la formazione permanente dei Sacerdoti \(clerus.va\)](http://www.clerus.va)

G. DAUCOURT, *Sacerdotes rotos*, Sígueme, Salamanca 2023

S.J. ROSSETTI, *Priesthood in a Time of Crisis*, A.V.E., Indiana 2023

<https://www.cath.ch/newsf/le-diocese-de-versailles-mis-en-cause-apres-le-suicide-dun-pretre%EF%BF%BC/>

<http://www.settimananews.it/chiesa/francia-dietro-il-suicidio-di-un-prete/>

<https://infovaticana.com/2022/07/12/habla-el-obispo-de-versalles-tras-el-reciente-suicidio-de-un-sacerdote-de-la-diocesis/>

<https://it.aleteia.org/2022/07/14/francois-de-foucauld-suicida-contenziosi-chiesa/>

<https://es.gaudiumpress.org/content/los-possibles-danos-psicologicos-en-clerigos-falsamente-acusados-de-abuso-sexual/>

<https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/de-libros/problemas-menores-sacerdotes- hoy/20230710020201046664.html>

<https://www.lefigaro.fr/flash-actu/nord-suicide-d-un-pretre-accuse-d-agressions-sexuelles- 20230713>

<https://infovaticana.com/2023/07/14/se-suicida-un-cura-frances-al-enterarse-que-estaba- siendo-investigado-por-agresion-sexual/>



https://www.religionenlibertad.com/america_latina/281840086/40-sacerdotes-brasilenos-suicidio-companero-explica.html.

<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2023-07/padre-licio-suicido-padres-brasil.html> <https://es.gaudiumpress.org/content/desde-2016-40-sacerdotes-se-han-suicidado-en-brasil/>

<https://www.asianews.it/notizie-it/Il-suicidio-di-un-prete-scuote-il-Madhya-Pradesh-59157.html>

<https://cruxnow.com/church-in-the-americas/2023/11/brazil-clergy-see-synodality-as-possible-antidote-to-priest-suicides>

<https://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2023/12/02/bispo-de-sao-joao-da-boa-vista-pede-renuncia-ao-papa-francisco-para-cuidar-da-saude.ghtml>

<https://www.die-tagespost.de/kirche/aktuell/niederlande-wenn-priester-an-ihre-grenzen-stossen-art-245803>

https://www.eldebate.com/religion/iglesia/20240119/curas-tambien-sufren-sindrome-trabajador-quemado-segun-estudio_168293.html

<https://link.springer.com/article/10.1007/s10943-023-01883-8>

Microsoft Word - Rapport final - Etude santÃ© des prÃªtres diocÃ©sains en activitÃ© - 15 09 2020 (e-monsite.com)

Annuario Pontificio 2022 e Annuario Statisticum Ecclesiae 2020 - L'Osservatore Romano <https://infovaticana.com/2023/05/05/la-cadena-de-errores-que-provoco-la-prematura-renuncia-del-obispo-ingles-robert-byrne/>

https://www.religiondigital.org/espana/soledad-factor-clave-curas-quemados-burnout_0_2638536133.html



Testimonio vocacional



P. Eugenio Martín
Elió, LC
Licenciado en
filosofía

Entré al seminario (a la Escuela Apostólica) a los 12 años y he recibido el don del sacerdocio a los 33. Quizás te parezca una locura, pero para Dios nada hay imposible. Recuerda si no, lo que le dijo al profeta Jeremías: "Antes de formarte en el vientre te conocí; antes de que salieras del seno te consagré; te constituí profeta de las naciones. Yo dije: ¡Ah, Señor, mira que no sé hablar, pues soy un niño! Y el Señor me respondió: No digas: "Soy un niño" porque irás adonde yo te envíe y dirás todo lo que yo te ordene."

Me cuenta mi madre que el día de mi concepción me ofreció a Dios y le pidió que mi nacimiento fuera motivo de mayor unión para toda la familia. Éste sucedió en domingo de ramos y parece que quise llegar de pie. No por desprecio al mundo, como decía Quevedo con su particular cinismo, sino porque se ve que tenía prisa por participar en la procesión del hospital, donde mi padre trataba de superar el nerviosismo de un médico en semejante espera. A su regreso, el corazón le dio un brinco al saber la noticia. Después de dos niñas preciosas, llegaba su primer hijo varón. El primero y el único, porque después de otros dos intentos, ganaron las niñas cuatro a uno, y yo quedé en medio. Por eso a veces mi padre me decía "el sandwich". Lo que no se esperaba es que Dios un día le fuera a pedir el jamón de su sandwich. Quizá mi padre se imaginó que iba a seguir sus pasos, pues desde niño respondía con orgullo a todo el que me preguntaba, que de mayor sería "doctor, como mi padre". Incluso cuando, al prepararme para la primera comunión, la madre Antonia, religiosa de María Reparadora, nos entusiasmó con las misiones, simplemente añadía: "médico misionero". Ni siquiera yo podía sospechar el camino que Dios me tenía preparado, y agradezco a mis padres que me apoyaran tan en serio y me dieran tantas oportunidades desde tan temprana edad. De hecho, desde muy pequeño me permitieron

participar en muchas actividades para que estuviera ocupado y pudiera ir eligiendo o descartando según mis gustos y aptitudes: inglés, pintura, judo, natación, catequesis, tenis, acólito, montañismo, pesca, fútbol, voleibol... No tenía un momento de ociosidad. Cada vez que bajaba corriendo las escaleras de mi casa para jugar o salir con mis amigos, me emocionaba tanto que casi podía escuchar las palpitaciones de mi corazón.

Y como me pasaba todo el día en la calle y solía llegar muy sucio a casa, mi madre me decía que parecía un gitano. Yo diría que no se equivocaba del todo, porque me juntaba con cualquier persona que me encontrara, y tenía amigos incluso entre los mismos gitanos. Precisamente cuando este chorro de vitalidad estaba a punto de estallar, con el peligro de desparramarse en muchas direcciones, Cristo pasó junto a la ribera de mi vida, me sedujo y suavemente me dejó conducir a su cauce.

Todos los años solíamos ir en familia de vacaciones de verano a las playas mediterráneas: San Juan, Santa Pola, la isla de Menorca o alguna localidad alicantina. Como mi padre sólo tenía un mes de permiso, a partir de mis 10 años comencé a buscar cómo emplearía el resto del verano para estar con mis amigos: campamentos con los "scouts" o las milicias de Santa María, pequeños torneos de tenis en el club deportivo o en el chalet de los PP. Marcelino y Juan Ramón de Andrés (hoy también sacerdotes legionarios), salidas de pesca con Cuco, mi mejor amigo, etc. Un día de mayo de 1979 llegaron a mi colegio dos sacerdotes legionarios y nos hicieron la propuesta de convivir el mes de agosto con los apostólicos de Ontaneda (Santander).

Pensé que ese año iríamos de vacaciones en familia durante el mes de julio, y me quedaría libre



TESTIMONIO



agosto. Supe además que allí se encontraban Alfonso y su hermano (hoy también sacerdote legionario) Pablo de Juan. Así que, ni corto ni perezoso, me apunté para la experiencia de conocer el seminario. Llegó el 31 de julio de aquel año y los padres quedaron de pasar a recogernos con un autobús en la plaza mayor de Segovia. Allí acudimos a la hora establecida mi madre y yo. Como se tardaban un poco, nos dirigimos a un joven vestido de sacerdote que también estaba esperando. Le preguntamos si era legionario, y el P. Cipriano Sánchez nos dijo que sí, por lo que le invitamos a tomar algo con nosotros mientras llegaba el autobús.

Desde el primer momento quedé gratamente impresionado por los seminaristas que nos acompañaron durante el viaje. Había un grupito de mexicanos muy alegres que en seguida se acercaron para saludar y ayudarnos a cargar el equipaje. Cuando supe que en el seminario tendríamos misa todos los días, me asusté un poco y pensé en regresarme a mi casa, pero la convivencia con los apostólicos y los padres legionarios durante ese mes me llevó a la conclusión de que allí también podía divertirme y ser feliz, al mismo tiempo que crecía en el conocimiento de Dios y en la vida de gracia. Además, podía convivir en un ambiente sano con tantos amigos. Decidí quedarme para ser legionario.

Transcurrieron tres años muy felices, repletos de gracias y de actividades. Estaba tan contento, que cada año invitaba a varios amigos y conocidos. No obstante, en el paso al noviciado, que haría en

Salamanca sucedieron varios eventos que pusieron a prueba mi primera decisión. Uno de los amigos que más me motivaron para ser apostólico, compañero de la misma ciudad y generación, decidió no continuar en esta vocación.

Al principio me causó perplejidad, pero después pensé que era su vida y que entre tanto yo había hecho amistad con Jesucristo, quien me estaba invitando a seguirle. Durante las vacaciones de verano me asaltó de nuevo la duda. Esta vez porque me costaba dejar definitivamente a mi familia.

Mis padres me animaron a pensar bien mi decisión. Mi padre me comentaba que existía también la posibilidad de quedarme en el seminario diocesano, pero yo le respondí que yo creía que mi vocación era de legionario o nada. Mi madre me invitaba a consultar con mi director espiritual antes de tomar cualquier decisión. Así que regresé a la apostólica y me comuniqué con mis padres para informarles de que sí continuaría, pues sentía el llamado de Dios y la necesidad que el mundo tenía de sacerdotes.

Repasando estos inicios de mi vocación, no puedo menos que agradecerle a Dios que me haya escogido para trabajar en su viña y me lo haya hecho saber desde la hora prima. De ninguna manera me arrepiento de haber respondido en seguida, consagrándole los mejores años de mi vida. Pero... ¡qué digo! En realidad, es Dios quien me ha regalado los mejores años de mi vida, y ahora veo que su amor fue providente, pues así dio cauce a mi carácter apasionado e inquieto. A todos los formadores legionarios que con paciencia maternal me ayudaron a lidiarlo y ponerlo a las órdenes de Jesucristo, mi más sentido agradecimiento.

Y a ti, que has tenido la oportunidad de unirse a mi acción de gracias y de alabanza a Dios, te invito a abrirle tu alma a nuestro Señor. Él conoce las ansias de felicidad que anidan en tu corazón. No tengas miedo a dejarte seducir y rendirte a su amor. Pues donde vence el amor, se disipan todas las sombras del temor.