

#157

ABRIL
MAYO
JUNIO
2025



Sacerdos

Revista de comunión sacerdotal, caridad pastoral y formación permanente.

• La agenda 2030: luces y sombras

† Mons. Bernardito
Auza

• La tentación, como purificación

† José Rafael
Palma Capetillo

• La experiencia del amor divino configura la personalidad

P. Ignacio Andereggen

• Fundamentos teológicos del Jubileo

Don Mauro Gagliardi

• Presencia y acción del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento

P. Pedro Mendoza Magallón, L.C.

• La *imago Dei* deformada y restaurada (Parte II)

P. Francisco Javier Delgado Cervantes, L.C.

• Romano Guardini: Su vida y su camino filosófico-teológico-espiritual y su visión profética del mundo moderno-contemporáneo: el relativismo omnipresente (Parte II)

P. Alfonso López Muñoz, L.C.



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

Estimados en Cristo, hermanos sacerdotes:

Estando ya por comenzar la celebración de los misterios centrales de nuestra redención, les enviamos un cordial saludo, al mismo tiempo que les ofrecemos una edición más de nuestra revista *Sacerdos*, esperando el material contenido en ella les pueda ser útil tanto para su formación integral como para su ministerio. En esta ocasión, en el campo de la formación humana, incluimos un artículo sobre la relación entre la “paternidad” y la “fortaleza”, o, mejor, sobre la necesidad de la virtud de la fortaleza para poder ejercer la paternidad, sea esta tanto biológica como espiritual, ya que, en última instancia, toda paternidad es también, y fundamentalmente, espiritual, pues, como enseña san Pablo al hablar de la paternidad de Dios, es de él mismo “de quien toma nombre toda familia en los cielos y en la tierra” (Ef 3, 15).

En el campo de la formación propiamente espiritual, presentamos dos trabajos: uno que aborda el tema de la tentación, otro que habla de cómo la experiencia del amor de Dios configura la personalidad del cristiano

En el ámbito de la dimensión más intelectual, en esta ocasión ofrecemos varios artículos: el primero nos ofrece una reflexión profunda sobre los fundamentos teológicos de los Jubileos en la Iglesia, el cual nos puede ayudar a vivir con hondura el presente Jubileo de la Esperanza; un segundo trabajo habla de la presencia y acción del Espíritu Santo en el nuevo testamento; asimismo se publica aquí la segunda parte de los dos temas comenzados en el número anterior de *Sacerdos*: uno sobre la *imago Dei* en el ser humano en cuanto varón y mujer desde la perspectiva de la teología del cuerpo de san Juan Pablo II, y otro sobre Romano Guardini, su vida y su camino filosófico, teológico y espiritual y su visión profética en relación al relativismo en el mundo moderno y contemporáneo, y en el cual se hace ver la coincidencia de dicha visión con la de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, quien con tanta fuerza denunció eso que llamó “la dictadura del relativismo”; finalmente, se incluye un escrito sobre el problema del mal según las enseñanzas del abad Teodoro, monje y abad santo y sabio del siglo IV.



En el rubro de la pastoral, se ofrece la continuación del trabajo sobre los “Consejos para personas de gobierno” que daba en sus tiempos ese gran sabio y santo doctor de la Iglesia, el maestro san Juan de Ávila; otro es sobre la eutanasia y el misterio del dolor humano; y uno más que nos ayuda a vivir este tiempo de cuaresma, pues nos recuerda la necesidad de la oración, del ayuno y de la limosna, como dimensiones necesarias para una vivencia real y verdaderamente cristiana de este tiempo de gracia.

Como tema de actualidad, traemos aquí un discurso del año pasado pronunciado por el Nuncio Apostólico en España sobre las “luces y sombras” de la conflictiva agenda 2030 de la ONU, el cual constituye, sin duda, un tema de gran actualidad.

Por último, como “Testimonio” reportamos aquí la catequesis del Papa Benedicto XVI sobre santo Tomás apóstol –una de toda esa serie extraordinaria que el Santo Padre ofreciera sobre los santos, precisamente a partir de los apóstoles-, dado que lo presenta, en particular, como “testigo de la Resurrección” de Cristo, a partir de su incredulidad, pero que Cristo mismo le ayudaría a superar, al aparecérselo y pedirle que metiera su mano en la herida de su costado y sus dedos en los estigmas de los clavos, para dar así el paso a la fe.

Encomendándoles a Dios Nuestro Señor y a Nuestra Madre Santísima en nuestras oraciones, y pidiéndoles también oren por nosotros, nos despedimos quedando de ustedes sus seguros servidores en Jesucristo,

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



DIMENSIÓN HUMANA

Paternidad y fortaleza 15
Joan D'Avila Juanola



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

La tentación, como purificación 20
† Mons. José Rafael Palma

La experiencia del amor divino configura la personalidad 24
P. Ignacio Andereggen



DIMENSIÓN INTELECTUAL

Fundamentos teológicos del Jubileo 33
Don Mauro Gagliardi

Presencia y acción del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento 44
P. Pedro Mendoza Magallón, L.C.

La *imago Dei* deformada y restaurada (Parte II) 53
P. Francisco Javier Delgado Cervantes, L.C.

Romano Guardini: Su vida y su camino filosófico-teológico-espiritual y su visión profética del mundo moderno-contemporáneo: el relativismo omnipresente (Parte II) 81
P. Alfonso López Muñoz, L.C.

El abad Teodoro y el problema del mal 108
P. Fernando Pascual, L.C.



DIMENSIÓN PASTORAL

La dirección espiritual para el Maestro Ávila como 111
auténtico “*amoris officium*”: “ministerio
de amor” (13) Consejos para personas de
Gobierno
P. Antonio Rivero, L.C.

La eutanasia y el misterio del dolor humano 114
P. Fernando Pascual, L.C.

Ayuno, oración y limosna: tres vías para el amor 116
P. Helkyn Enríquez Báez



ACTUALIDAD

La agenda 2030: luces y sombras 118
† Mons. Bernardito Auza



TESTIMONIO

Desde la incredulidad a la fe: el apóstol Tomás, 126
testigo de la Resurrección
S.S. Benedicto XVI

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.

• PROGRAMAS NACIONALES 2025



FECHA: Del 30 de Junio al 04 de Julio

Psicología y Teología Moral

Conflictos y vías de solución en la cultura contemporánea

Impartido por: P. Ignacio Andereggen

Dirigido a: Sacerdotes, Diáconos y Seminaristas

Dirigido a: Sacerdotes, Diáconos y Seminaristas

Lugar: Centro de Retiros Santa María de la Cascada en Amecameca. Edo. de México

COSTO:
\$9,000.00



Conoce más del P. Ignacio Andereggen
(n. 1958 en Buenos Aires, Argentina)

<ul style="list-style-type: none"> • Sacerdote de la Arquidiócesis de Buenos Aires, Argentina. Exalumno del <i>Almo Collegio Capranica</i>, Roma, Italia • Doctor en Filosofía y en Teología Espiritual por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, Italia • Presidente actual de la Sociedad Tomista Argentina, con sede en la ciudad de Buenos Aires, de la cual ha sido miembro durante varias décadas • Fundador y Presidente del Instituto Internacional de Santo Tomás de Aquino y de San Juan de la Cruz • Socio correspondiente de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica, con sede en Roma, Italia 	<ul style="list-style-type: none"> • Profesor Invitado en las Facultades de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana durante décadas • Profesor en las Facultades de Filosofía, Teología y Psicología del <i>Ateneo Regina Apostolorum</i>, Roma, Italia, durante años • Profesor Ordinario Titular de Metafísica y Gnoseología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina • Dirige tesis doctorales en diversas universidades de Europa. Asesora trabajos de investigación en Latinoamérica • Autor de numerosos libros y artículos en diversas revistas especializadas en Filosofía, Teología y otras especialidades
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

INFORMES

Gabriela Sordo: logos@caesc.com
Cel. 55.17.29.86.70

Síguenos: Centro Sacerdotal Logos

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

Contacto:

Gabriela Sordo

Coordinadora de Programas Nacionales e Internacionales

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

Si lo que buscas es un espacio de silencio, oración y reflexión, estos son tus: **Ejercicios espirituales para sacerdotes.**

• PROGRAMAS NACIONALES

MAYO 2025



Sacerdote: luz del mundo y sal de la Tierra.
"... meditando y orando con San Mateo..."

FECHA: Del 12 al 16 de mayo 2025

Impartidos por:
P. Vincent McMahon, L.C.

Lugar:
Centro de Retiros Santa María de la Cascada en Amecameca. Edo. de México.

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.

Conoce más del P. Vincent McMahon, L.C.



- Ordenado sacerdote en 1981
- Párroco en Roma por 6 años y en Holanda por 25 años
- También ha ejercido su ministerio sacerdotal en México y en Irlanda
- Licenciado en Filosofía y en Teología
- Director espiritual en el seminario de Amsterdam durante 7 años
- Con amplia experiencia en la predicación de ejercicios espirituales

INFORMES

Gabriela Sordo: logos@caesc.com
Cel. 5517.29.86.70

Síguenos: Centro Sacerdotal Logos

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

www.centrologos.org

Contacto:

Gabriela Sordo

Coordinadora de Programas Nacionales e Internacionales

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

Si lo que buscas es un espacio de silencio, oración y reflexión, estos son tus: **Ejercicios espirituales para sacerdotes.**

PROGRAMAS NACIONALES
OCTUBRE 2025



Sacerdote: luz del mundo y sal de la Tierra.
"... meditando y orando con San Mateo..."

FECHA: Del 13 al 17 de octubre de 2025

Impartidos por:
P. Vincent McMahon, L.C.

Lugar:
Centro de Retiros Santa María de la Cascada en Amecameca. Edo. de México

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.

Conoce más del P. Vincent McMahon, L.C.



- Ordenado sacerdote en 1981
- Párroco en Roma por 6 años y en Holanda por 25 años
- También ha ejercido su ministerio sacerdotal en México y en Irlanda
- Licenciado en Filosofía y en Teología
- Director espiritual en el seminario de Amsterdam durante 7 años
- Con amplia experiencia en la predicación de ejercicios espirituales

INFORMES

Gabriela Sordo: logos@caesc.com
Cel. 55.17.29.86.70

Síguenos: Centro Sacerdotal Logos

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

www.centrologos.org

Contacto:

Gabriela Sordo

Coordinadora de Programas Nacionales e Internacionales

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

• PROGRAMAS INTERNACIONALES

2025





LOGOS | CENTRO SACERDOTAL



CURSO PARA FORMADORES DE SEMINARIO

COSTO: 2850€	LUGAR: Roma	FECHAS: Del 26 de junio al 26 de julio del 2025
------------------------	-----------------------	-----------------------------------------------------------

INFORMES

Gabriela Sordo: logos@caesc.com Cel. 55.17.29.86.70	Síguenos:  Centro Sacerdotal Logos
----------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

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

Contacto:

Gabriela Sordo

Coordinadora de Programas Nacionales e Internacionales

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

• PROGRAMAS INTERNACIONALES

2025







RENOVACIÓN SACERDOTAL

COSTO: 2850€	LUGAR: Jerusalén	FECHAS: Del 07 al 26 de julio del 2025
------------------------	----------------------------	--------------------------------------------------

INFORMES

Gabriela Sordo: logos@caesc.com Cel. 55.17.29.86.70	Síguenos:  Centro Sacerdotal Logos
---------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

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

Contacto:

Gabriela Sordo

Coordinadora de Programas Nacionales e Internacionales

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

• PROGRAMAS INTERNACIONALES

2025





CURSO DE EXORCISMO Y ORACIÓN DE LIBERACIÓN EN ROMA.

COSTO:	FECHAS:
575€, sólo curso; con traducción: 925€	Del 12-16 de mayo del 2025

INFORMES

Gabriela Sordo: logos@caesc.com Cel. 55.17.29.86.70	Síguenos:  Centro Sacerdotal Logos
---------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

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

Contacto:

Gabriela Sordo

Coordinadora de Programas Nacionales e Internacionales

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



UNA NUEVA POSIBILIDAD DE ESTUDIAR TEOLOGÍA CON UN DIPLOMA BIENAL COMPLETAMENTE A DISTANCIA Y EN ESPAÑOL.

PRESENTACIÓN

El Dicasterio para la Cultura y la Educación creó el marco para la formación a distancia en las Universidades Pontificias. La Facultad de Teología ha creado dos programas de estudio en Teología Dogmática y Teología Espiritual, completamente en línea y en español. Los Diplomas tienen una **duración de dos años académicos** y permiten obtener **60 créditos ECTS**, con contenidos académicos similares a los de la Licenciatura, aunque sin otorgar un título canónico.

DETALLES DE LOS DIPLOMAS

DIPLOMA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Ofrece una formación teológica sólida y estructurada en las principales áreas de la Teología Dogmática: cristología, eclesiología, trinitaria, escatología, sacramentología y otros temas clave. Está dirigido a sacerdotes, religiosos, seminaristas y laicos que deseen profundizar en la fe con seriedad académica y un enfoque metodológico activo.

DIPLOMA EN TEOLOGÍA ESPIRITUAL

Busca proporcionar una formación sistemática en Teología Espiritual, mediante una metodología activa y participativa, profundizando en temas clave como el discernimiento espiritual, la dirección espiritual, la espiritualidad bíblica y patristica, la historia de la espiritualidad y el pensamiento de grandes maestros como San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, San Agustín o Santo Tomás de Aquino.

CARACTERÍSTICAS Y VENTAJAS DE LOS DIPLOMAS

-  **CRÉDITOS FORMATIVOS**
60 ECTS distribuidos en 30 ECTS por año. Los Creditos ECTS podrán ser reconocidos hasta un máximo de 36 para acceder a una eventual Licencia
-  **MODALIDAD FLEXIBLE Y CONCETRADA**
Las clases se imparten online, los martes y miércoles, de 15:00 a 18:45 (hora de Roma). El programa se desarrolla con una metodología pedagógica activa con seguimiento docente. Interacción en una plataforma didáctica y desarrollo de trabajos escritos.
-  **RECONOCIMIENTO ACADEMICO**
Certificación académica emitida por el Ateneo
-  **FECHAS**
Inscripciones desde el 19/05/2025 hasta el 18/09/2025
Comienzo de Clases: 29/09/2025

INFORMACIONES E INSCRIPCIONES

Irene Tognella
E-mail: info.teologia@upra.org
Cel: +39 339 8267427
Via degli Aldobrandeschi 190, 00163 Roma
upra.org

DOGMÁTICA



ESPIRITUAL



DÓNDE ESTAMOS





EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO Y LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA SE TRANSMITEN DE FORMA COMPETENTE Y EN DIÁLOGO CON LA CULTURA ACTUAL, SIEMPRE EN CONSTANTE EVOLUCIÓN.

PRESENTACIÓN

La Facultad ofrece **dos programas de Licenciatura** ambos destinados a lograr una **síntesis teológica personal, especializada, profunda y científica** en el campo elegido. Con un límite máximo de 20 estudiantes por especialización, los programas fomentan el papel activo de los estudiantes en los cursos y seminarios, la atención personalizada del

cuerpo docente y la creación de una comunidad académica apasionante.

REQUISITOS DE ADMISIÓN

Bachillerato en Teología o Sexenio filosófico-teológico en un Seminario u otro Instituto Superior aprobado.

PROGRAMAS

A LICENCIA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Desarrolla un conocimiento amplio, profundo y sistemático de la teología dogmática con competencias en áreas específicas.

En nuestro programa, además de estudiar los grandes maestros como Santo Tomás, le damos especial relevancia a profundizar en el pensamiento teológico de J. Ratzinger como ejemplo de diálogo entre fe y cultura actual.

A quién se dirige

A los que quieren transmitir los conocimientos teóricos de la fe en los encargos eclesiales, en los seminarios mayores o en las escuelas equivalentes, o desean realizar después un Doctorado.

B LICENCIA EN TEOLOGÍA ESPIRITUAL

Destaca el misterio de Cristo y de la Iglesia en el centro de la vida espiritual alimentada por la lectura orante de la Sagrada Escritura y modelada por los ejemplos de los Santos.

Además de estudiar los grandes maestros de la vida espiritual, le damos especial relevancia a las competencias para ser director espiritual, formador y director de ejercicios espirituales.

A quién se dirige

A los que quieren aplicar sus conocimientos teóricos y prácticos de teología espiritual como directores espirituales o directores de ejercicios espirituales, futuros profesores en seminarios mayores o escuelas equivalentes, o a los que quieren proseguir después con el Doctorado.

CADA PROGRAMA DE ESTUDIO SE COMPLETA CON LA REDACCIÓN DE LA DESERTACIÓN Y EL EXAMEN GENERAL.



FECHAS:

29 de septiembre de 2025 - 23 de mayo de 2026

Fecha límite de inscripción para el primer semestre: 15 de septiembre de 2025



CRÉDITOS FORMATIVOS:

120 ECTS

OBJETIVOS FORMATIVOS

- **Lograr** una síntesis teológica personal en la propia especialización;
- **Adquirir** la preparación adecuada en su área de especialización;
- **Practicar** el método científico de investigación;
- **Creer** en habilidades de comunicación;
- **Preparación** para la enseñanza;
- **Experimentar** la universalidad de la Iglesia en el contexto educativo romano.



INFORMACIONES

Irene Tognella
E-mail: info.teologia@upra.org
Cel.: +39 339 8267427
Via degli Aldobrandeschi 190,
00163 Roma
upra.org





LA FACOLTÀ DI TEOLOGIA PROPONE UNA **NUOVA POSSIBILITÀ DI STUDIO**: UN **DIPLOMA ANNUALE IN TEOLOGIA SPIRITUALE**, PENSATO COME **QUARTO ANNO COMPLEMENTARE DI TEOLOGIA** DA POTER FREQUENTARE IN PRESENZA OPPURE ONLINE.

PRESENTAZIONE

L'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum propone questo nuovo Diploma, rivolto in particolare agli studenti che hanno completato il triennio di Baccalaureato in Teologia e desiderano completare il ciclo degli studi teologici con un percorso a indirizzo spirituale-pastorale.

Il programma è aperto inoltre a **sacerdoti, religiosi e laici** interessati a un aggiornamento o a una specializzazione in ambito spirituale.

REQUISITI DI AMMISSIONE

Baccalaureato in Teologia o quadriennio teologico completo presso un Seminario Maggiore o un altro Istituto approvato.

OBIETTIVI FORMATIVI

- **approfondire** gli aspetti spirituali, mistici e pastorali della vita cristiana
- **integrare** la formazione teologica con una dimensione esperienziale
- **accompagnare** i futuri ministri e operatori pastorali in un cammino di maturazione personale e servizio ecclesiale.



DATE:

Iscrizioni dal 19/05/2025 al 18/09/2025
Inizio lezioni: 29/09/2025



CREDITI FORMATIVI:

40 ECTS, suddivisi in corsi di base, corsi e seminari opzionali e attività extracurricolari. I **crediti formativi ECTS acquisiti** potranno essere eventualmente riconosciuti, in tutto o in parte, ai fini dell'accesso a una futura **Licenza in Teologia Spirituale**, previa valutazione da parte della Facoltà.

MODALITÀ E CERTIFICAZIONE

- **In presenza o online** (in modalità sincrona)
- **3 o 4 mattine a settimana**
- **Valutazioni attraverso attività didattiche, senza esami scritti obbligatori**
- **Gli esami orali possono svolgersi anche a distanza per gli studenti online**
- **Il Diploma è una certificazione accademica** rilasciata dall'Ateneo (non titolo accademico conferito dalla Santa Sede)

INFORMAZIONI E ISCRIZIONI

Irene Tognella
E-mail: info.teologia@upra.org
Cell.: +39 339 8267427
Via degli Aldobrandeschi, 190 • 00163 Roma
upra.org

INFORMAZIONI



Usa qui la



ISCRIZIONI



DOVE SIAMO





Paternidad y fortaleza



Joan D'Avila Juanola
Director de estudios del Grado
en Psicología de la Facultad de
Psicología de la Universitat Abat
Oliba CEU (Barcelona).

En esta comunicación¹ se pretende destacar la importancia del adecuado ejercicio de la paternidad para la adquisición de la virtud de la fortaleza, descubriendo esta virtud como fundamental para el logro de la madurez humana. Este escrito es complementario a la comunicación “*Paternidad y templanza*”, presentada en la *Jornada sobre la Templanza*, el 29 de abril de 2010, en la misma Universitat Abat Oliba CEU. Siguiendo la orientación dada allí, se afirma que el correcto ejercicio de la paternidad es indispensable para la adquisición de las virtudes en general y, concretamente, debe también afirmarse que lo es para la adquisición de la fortaleza.

Templanza y fortaleza son las virtudes que ordenan la afectividad humana, es decir, que dan un orden racional a los apetitos concupiscible e irascible, respectivamente. El fundamento teórico de la exposición es la filosofía de Tomás de Aquino, en quien se descubre una gran claridad y potencial para explicar la psicología humana.

Existe una relación estrecha entre el ejercicio de la paternidad y la adquisición de la fortaleza, que tiene lugar en la relación educativa paterno-filial. La educación, tomando la definición de Tomás de Aquino, es: «traductionem et promotionem usque ad perfectum status hominis, in quantum homo est qui est

virtutis status»². La finalidad educativa es, atendiendo a esta definición, el logro de la virtud en el educando.

En la definición dada se puede encontrar la síntesis del proceso educativo, ya que en pocas palabras se identifican distintas etapas de la educación. En una primera etapa educativa, se da la *traductio*, es decir, la “traslación” o –adaptando el término– conducción del educando hacia la virtud. Es una evidencia de la educación, que el educando recibe en la primera infancia, por su falta de madurez, que la acción educativa es una conducción prácticamente por medio del mandato. En una segunda etapa, una vez que el educando puede empezar a entender las razones que deben motivar su conducta, la acción educativa se centra en la *promotio*, es decir, la promoción de la conducta virtuosa en el educando. Esta etapa educativa busca, incentiva, motiva, ayuda a que el educando vea cuál ha de ser el criterio de su acción, para que ésta sea una acción virtuosa. El proceso educativo termina cuando el educando es capaz de regirse adecuadamente para actuar virtuosamente, lo cual confirmará que la educación ha logrado el *status virtutis*, la adquisición de la virtud del educando.

Para la adquisición de cualquier virtud es necesaria la intervención de la razón. Por este motivo no puede hablarse, propiamente, de virtud en los niños hasta

¹ Se recoge en este texto la comunicación impartida en la Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona) el 27 de junio de 2011, en una jornada titulada «La virtud de la fortaleza: propuestas terapéuticas y educativas».

² TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.* IV, Dist. 26, q. 1, a. 1 co.



que adquieren el uso de razón. Antes de la edad del uso de razón su conducta no responde a un criterio racional propio y libre, sino a lo que sus educadores le hayan acostumbrado y a lo que percibe que los padres desean de él. Pero esa realidad no quita importancia a la *traductio*, a la educación mediante el mandato, porque lo que el niño recibe en esta primera etapa constituye una urdimbre³ necesaria para progresar en su proceso de madurez.

Contrariamente a lo que se pueda pensar, esta primera etapa educativa es vital para que los hijos se habitúen a cierto orden moral, aunque les venga de otro. Este es el paso previo a la adquisición de virtudes. Esta primera experiencia moral que el hijo recibe de los padres y que guarda en la memoria, es la que Mercedes Palet llama *sapientia cordis*⁴. La sabiduría del corazón facilita la adquisición futura de virtudes porque dispone al niño para que connaturalice con el bien propio, es decir, se disponga espontáneamente a la conducta virtuosa.

Teniendo esto en cuenta, resultan del todo inadecuadas las pedagogías que pretenden que

el hijo simplemente escoja lo que le conviene al margen del criterio paterno, porque esta elección solo será libre cuando se someta a un raciocinio del cual el niño aún no es capaz. En la primera infancia, pues, lo adecuado es que los padres eduquen al niño mediante el mandato en vistas al bien del hijo. Paulatinamente se deberá ir introduciendo al niño en los razonamientos que fundamentan el mandato paterno, permitiendo que el hijo elija en función del bien que le muestran los padres y que él mismo va descubriendo. La educación cumple su fin cuando el hijo no solo sabe razonar por qué debe comportarse de un modo determinado, sino que se siente inclinado a ello y, por la fuerza de la virtud, actúa según la recta razón⁵. Esta razón no consiste en una racionalidad desencarnada, sino en aquella que enjuicia según lo que es propio de la naturaleza humana; por lo tanto, no busca una contención arbitraria de los afectos, sino su manifestación armónica dentro del orden de la vida humana y su subordinación a la razón.

La indigencia natural del hijo requiere una educación que le disponga para lograr la madurez, tanto biológica como espiritual. Sin un criterio por parte de los padres, el hijo sería incapaz de madurar, porque no dispone de razón que le pueda orientar para ello. Como consecuencia, ante la falta de intervención educativa paterna, el hijo quedaría totalmente sumido al imperio de su afectividad: de sus deseos y apetencias. Esta realidad es una evidencia que algunas pedagogías parecen obviar, con la consecuente incapacitación de los hijos para ordenar su vida según un criterio racional. Esta deficiencia educativa no solo les convierte en individuos abocados a satisfacer sus caprichos, sino que también les dificulta para poder fijar un horizonte vital más allá de sí mismos. Tony Anatrella explica:

³ Este término se utiliza en el sentido que lo plantea Juan Rof Carballo en el libro: J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, Espasa Calpe, Madrid 19973.

⁴ M. PALET, *La familia educadora del ser humano*, Scire, Barcelona 2000, 158: «Esta memoria infantil guarda y conserva lo que se aprehendió con la sabiduría del corazón y su acto se perfecciona en la estabilización de un sentimiento que no ha de entenderse como un acto afectivo, sino como un sentir la presencia de las cosas por la inmutación que, en virtud de esta presencia misma, producen en el sujeto».

⁵ La recta razón –término que acuña Aristóteles– es la del hombre prudente. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid 1998 (4ª reimpresión), 288-290 (1144b-1145a11).



La subjetividad se estructura cuando, con respeto a la realidad exterior, el niño acepta no ser él la medida de todas las cosas. Desde este momento, el narcisismo inicial se transforma en “Ideal del Yo”, en proyecto a partir del cual puede el niño crecer: entre él y lo que él todavía no es se establece una distancia, y será ahí donde podrá brotar un diálogo con el mundo exterior que sea fuente de interioridad⁶.

La acción educativa paterna resulta ser, de forma natural, esta situación de diálogo en la que el hijo desarrolla su vida interior. El hijo asume la acción educativa de los padres e interioriza progresivamente el proyecto hacia la madurez que sus padres le muestran, desarrollando una interioridad, una conciencia desde la cual valorarse en la consecución de este proyecto. Esta valoración racional es la que debe ser criterio para ordenar la afectividad y, en su ejercicio, lograr la virtud.

La afectividad humana, para adquirir la virtud completa, necesita de un orden en dos sentidos: por un lado, necesita la templanza para moderar, controlar, atemperar los propios deseos hacia lo deleitable; por otro, necesita la fortaleza para ayudar, motivar, reforzar el deseo para superar lo arduo. La virtud en este segundo sentido consiste en ser capaz de afrontar aquello que requiere de esfuerzo, es decir, que contradice a lo deleitable. Las dos dimensiones son necesarias y complementarias, y son las que Tomás de Aquino distingue como apetito concupiscible y apetito irascible.

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi, nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis



autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum⁷.

En los animales, su instinto ordena tanto la dimensión concupiscible de la afectividad como la irascible. En el hombre, en cambio, ambas dimensiones requieren de una ordenación racional porque el instinto en el ser humano no es un principio suficiente para ordenar la afectividad. Esto se hace patente en la existencia de psicopatologías afectivas, dicho sea de paso, cada vez más diagnosticadas en la sociedad actual. En el mundo animal no parece haber desórdenes afectivos que no se expliquen por anomalías orgánicas o por situaciones excepcionales; en la sociedad humana, en cambio, sí que son cada vez más comunes como consecuencia de situaciones vitales extraordinarias.

Los animales no son viciosos o virtuosos, porque no ordenan racionalmente su afectividad, sino que se comportan según lo que les dicta el instinto. Por el contrario, el hombre puede caer en numerosos vicios o desórdenes afectivos si no cuida de ordenarlos según la recta razón. Los trastornos alimentarios, la ansiedad, la depresión, las obsesiones, las fobias, las perversiones sexuales... todas estas psicopatologías ponen de manifiesto la necesidad de un orden racional que encauce la afectividad humana.

⁶ T. ANATRELLA, *Contra la sociedad depresiva*, Sal Terrae, Maliaño 1995, 54.

⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 5 co.



La virtud de la templanza ordena la vida afectiva moderando la inclinación hacia los bienes deleitables, los placeres sensibles; la fortaleza ordena la afectividad en la consecución de los bienes arduos. Tomás de Aquino expone las dos dimensiones de la afectividad relacionándolas de este modo:

Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passionis irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII *de animalibus*⁸.

También es necesaria la ordenación de la dimensión irascible, pues el ejercicio ordenado de esta fuerza no solo permite llevar a cabo grandes logros hasta alcanzar el bien concupiscible, del que habla Tomás de Aquino, sino que también hace posible orientar, mediante el esfuerzo, la propia vida hacia un ideal. El deseo que mueve a la persona hacia la realización de un ideal en su vida trasciende el apetito irascible, pero no prescinde de él. En la consecución de este proyecto no solo interviene la voluntad, dispuesta hacia lo que la razón le propone, sino también la fortaleza, por la que la persona será capaz de renunciar a ciertos bienes sensibles que le apartarían de este ideal. Por este motivo se considera que el apetito irascible puede participar más de la razón que el apetito concupiscible

La adquisición de conocimientos o la templanza no bastan para movilizarse hacia un ideal de vida –entendido en un sentido moral, profesional o vocacional–, sino que la fortaleza desarrolla un papel importante en la consecución de este ideal. Una persona que quiera ser honesta, un gimnasta o un sacerdote, deberán ejercer la fortaleza para lograr

su ideal de vida y no les bastará ser moderados en los placeres que se procuran, sino que deberán ser capaces de vencer situaciones que contradigan su deseo concupiscible para lograr su proyecto.

El ideal o proyecto de vida requiere un trabajo personal orientado a un fin, y empieza a vislumbrarse en la educación que uno recibe de sus padres. Los padres educan a sus hijos en vistas a la idea que tienen sobre cómo debe llegar a ser su hijo: alegre, educado, generoso, responsable... virtuoso. Los hijos irán, progresivamente, siendo más agentes en este proyecto y lo concretizarán mediante decisiones: elección de carrera profesional, estado de vida, etc. No debe olvidarse que –y esto hace tan importante el adecuado ejercicio de la paternidad– la educación debe realizarse desde el ejemplo. Explica Mercedes Palet:

La actuación de los padres encierra en sí, por la bondad de su actuar solícito, ordenado, protector y rescatante, un ideal de bondad objetiva y efectiva que atrae e inclina fuertemente a la voluntad del niño y se convierte, en este modo, en Ideal del niño, en aquello que se quiere ser y en aquello que se quiere hacer⁹.

El adecuado ejercicio de la paternidad no solo



⁸ *Ibid.*, I, q. 81, a. 2 co.



consiste en indicar cuál debe ser la actuación correcta, sino también la vivencia de esta en la propia vida. Si hay una ruptura en lo que el padre enseña y lo que vive, no se consigue educar realmente porque no se transmite la ley, la ordenación de la propia vida según un criterio, como algo real sino como una norma externa que no libera sino que coarta la propia libertad¹⁰. Anatrella relaciona esta escisión con la violencia y la degradación del sentido del otro, lo cual se explica porque sin ley será difícil ver al otro más allá de la utilidad que tener para uno¹¹.

La educación en la virtud de la fortaleza, pues, requiere un ejercicio de ésta por parte de los padres. La fortaleza es una característica de especial importancia en el ejercicio de la paternidad, de la cual los hijos necesitan para formar su personalidad y aprenden.

Palabras clave: Educación, virtudes, paternidad, fortaleza, templanza.

(publicado en Ecclesia.
Revista de cultura católica,
39 No.1 (2025), 101-106)

⁹M. PALET, *La familia educadora del ser humano*, 159-160.

¹⁰*Ibíd.*, 153: «Por eso, sin esa primera y definitiva experiencia cotidiana del bien y la verdad cimentados en el amor, sin la especial presencia del padre que con su ley, emitida desde la distancia que lo separa de la comunidad materno-filial, confirme no solo las disposiciones maternas, sino todo el actuar del grupo familiar, el niño no podrá, más adelante, elegir ni decidir cual habrá de ser su comportamiento en cada nueva situación concreta».

¹¹T. ANATRELLA, *Contra la sociedad depresiva*, 81: «La degradación del sentido del otro toma cuerpo cuando se da a entender que no hay ideal alguno y que la ley moral puede ser manipulada en función de los intereses particulares; y cuando el ejemplo viene “de arriba”, incita a los ciudadanos, y a veces a los más desfavorecidos, a actuar del mismo modo. La falta de respeto y la violencia se manifiestan tanto más cuanto que aquellos que deberían simbolizar el ideal no tienen en cuenta éste a la hora de inspirar su reflexión y su acción».



La tentación, como purificación



† Mons. José Rafael Palma
Obispo Auxiliar de Xalapa

1. La tentación como prueba y purificación

Vivir es estar sometidos a diversas pruebas o tentaciones, ante las cuales debemos mantenernos vigilantes y fieles a la gracia y al amor de Dios. La tentación representa los riesgos y los peligros de la vida, pero no han de identificarse con los obstáculos y daños que ocasiona el pecado. La tentación es una prueba y no un mal en sí mismo. Es una incitación al pecado, pero puede no afectar al que, con la ayuda de la gracia divina y la buena voluntad, rechaza la tentación cuantas veces aparezca. La tentación no significa una preparación o inclinación al mal moral, sino que es propiamente una prueba –ordinaria o extraordinaria– que puede traducirse con frecuencia en un medio de **purificación** e incluso una verdadera oportunidad de crecer en la virtud y santidad. Este camino de la perfección cristiana o vida virtuosa en Cristo no consiste en no tener tentaciones, sino en vencerlas, aunque surjan involuntariamente.

En efecto, la tentación no es un paso hacia el pecado, ni una debilidad, ni mucho menos revela la perversidad del corazón; no es ni siquiera el intento del mal impedido, frustrado o simplemente retractado. La tentación es “*la piedra de tropiezo*” en el camino –como pensamientos de los seres humanos y no de Dios (cf Mt 16,22-23)– que, a su vez, puede ser transformada en motivo de apoyo para un paso más firme y seguro.

La tentación, al que no la busca, ni la provoca, ni siquiera la permite, no debe hacerle perder la paz, sino darle mayor fortaleza y dominio de sí para vivir como discípulo de Cristo. No hay que tener miedo a la tentación, sobre todo cuando surge inesperadamente, sino tener cuidado de no caer en las trampas del mal.

Acerca de la tentación, el mismo Jesús, Hijo de Dios, “*probado en todo igual que nosotros excepto en el pecado*” (Hb 4,15), aceptó ser tentado por el maligno¹ para indicar que, como él, también los suyos serían sometidos a la tentación, así como para mostrar de qué manera conviene comportarse en la tentación: vencer el mal con la fuerza del bien.

“*Para quien pide al Padre no ser tentado por encima de sus fuerzas y no sucumbir a la tentación, para quien no se expone a las ocasiones, el ser sometido a tentación no significa haber pecado, sino que es más bien ocasión para crecer en la fidelidad y en la coherencia mediante la humildad y vigilancia*”².

2. El origen de la tentación

El demonio es “*el tentador*” (1Tes 3,5). El oficio propio de satanás es tentar. De uno u otro modo, interviene en toda tentación peligrosa para la salvación, ya que, tentando a los hombres, continua él su lucha contra

¹ Cf Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4,1-13.

² JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 26.



Dios³. El demonio, de ordinario, no tienta directamente, sino mediante el mundo corrompido, rodeado, como el diablo, de un falso brillo, con el que encubre sus malos propósitos y su perverso espíritu. Numerosas pruebas y peligros vienen del maligno, sin embargo, hay otras tentaciones que vienen del mundo y la carne⁴.

La Sagrada Escritura habla de la “tentación que viene de Dios”. Se refiere a la necesaria prueba y verificación en la lucha a favor del bien (y contra el mal), que dura hasta el final de los tiempos para la que debemos estar preparados con la “armadura de la luz de Dios”. En realidad, “a nadie tienta Dios” para inducido al mal (cf St 1,13). Dios siempre pone su

gracia al alcance del hombre para moverlo al bien en la hora de la prueba. En sentido propio, no viene de Dios, a no ser como permisión, aquella tentación a la que el hombre se expone culpablemente, o aquella que, ocasionada por una falta de vigilancia, se hace fatal para el ser humano. Las diversas pruebas ponen de manifiesto lo que es oro en el ser humano⁵. Si la tentación “viene de Dios” y no ha sido buscada por nosotros, Dios se mostrará fiel en asistirnos con gracia abundante⁶.

De algunas pruebas benéficas hablan las cartas católicas: “*Tengan ustedes por sumo gozo verse rodeados de diversas tentaciones, considerando que la prueba de su fe engendra la paciencia*” (St 1,2). “*No se extrañen del fuego que ha prendido en medio de ustedes para probarlos, como si les sucediera algo extraño*” (1Pe 4,12).

3. Discernimiento entre tentación y pecado

Hay que reconocer el complejo proceso de la conciencia para alcanzar la virtud o el vicio o pecado. En tal proceso podemos ubicar la tentación como algo externo, o algo todavía no aceptado personalmente, por ejemplo⁷:

	INTELECTO	VOLUNTAD
EN ORDEN A LA FINALIDAD	1. percepción del bien 3. juicio sobre su accesibilidad	2. deseo o atracción 4. intención
EN ORDEN A LOS MEDIOS	5. deliberación <i>(hasta aquí llega la <u>tentación</u>)</i> 7. juicio práctico	6. consentimiento <i>(elemento clave del <u>pecado interior</u>)</i> 8. elección
EN ORDEN A LOS EFECTOS	9. imperio o mandato 11. percepción del bien o mal alcanzado	10. uso (o abuso) 12. goce (o displicencia), si se ha logrado la virtud o ha caído en pecado

³ Cf Gn 3,1; Ef 6,12; 1Cor 7,5; Mc 1,13; Lc 4,2.

⁴ El mal ambiente y las condiciones internas del hombre que se pervierte.

⁵ Cf Ecles 27,5-7; Tob 12,13; Dt 13,2-4.

⁶ Cf 1Cor 10,13; Ap 3,5.

⁷ Cf Agustín FAGOTHEY, *Ética, teoría y aplicación*, Editorial Interamericano, México 1984.



Esta presentación, basada sobre todo en las reacciones psíquicas de la persona, no se da de modo automático, ni con la misma intensidad y claridad. Pero, de algún modo, señala un proceso lógico que, aunque surja más lento o más rápido, o con otro matiz en cada persona, da un criterio de discernimiento entre tentación y pecado.

En otras palabras, se da: la **invitación**, la **percepción**, la **atracción**, la **aprobación**, la **aplicación o decisión**. Una vez que se llega a la aprobación, se dará el trascendente paso de la tentación al pecado, aunque fuera leve o venial, ya que se da la participación de la inteligencia y la voluntad. La aprobación o **consentimiento parcial o total** transforma la tentación en pecado, que puede ser cometido o se intentará cometer, o se frustrará la acción.

Suele haber en algunos una confusión entre la tentación y el pecado interiormente aceptado. En realidad, la tentación queda siempre a nivel externo sin aprobación alguna, o bien, surge del interior como atractivo sin ser consentido o aprobado; pero la tentación en sí misma es diferente al coqueteo o juego con el mal moral.

La tentación, aunque sea muy intensa y repetitiva, muy impresionante y difícil de apartar, no significa en sí aceptación del pecado. No es lo mismo vivir pasando pruebas y peligros, que propiciar ocasiones de pecado, es decir, no es lo mismo luchar por no caer, que actuar con necedad e imprudencia, arriesgándose inútilmente y repitiendo circunstancias dañinas.

Desde luego, la tentación, aunque sea muy fuerte y se presente frecuentemente, no es pecado, sino prueba y purificación. En cambio, el pecado, que supone la libertad, conocimiento y consentimiento de la persona, aunque no llegue a todos sus efectos, ya es imputable al que lo comete, incluso en el plano de los pensamientos y deseos.



4) Rechazo al pecado en la tentación

El rechazo al pecado en la tentación, presentado como una lucha contra el mal, debe mantenerse siempre con el sentido de discernimiento constante para conocer y aceptar la voluntad de Dios, hasta en los mínimos detalles de cada día. Sólo el hombre que se deja guiar por el Espíritu de Dios alcanza a desenmascarar el espíritu de la falsedad⁸. La enseñanza moral, la ascesis cristiana y la dirección espiritual han de ayudar para el discernimiento de espíritus.

Entre los poderosos *medios para vencer el mal y evitar las ocasiones de caer*, hay los siguientes: La recepción de los sacramentos, la oración, la meditación⁹, la vigilancia sobre los movimientos desordenados, los sacrificios, y, sobre todo, la huida de las ocasiones, cuando sea posible. En la tentación misma es válida la firme voluntad, el desvío de la imaginación o ideas seductoras y, si es posible, el alejamiento del lugar donde se presenta la tentación exterior y aplicar la atención sobre objetos diferentes, interesantes, y principalmente, fijar el corazón en Dios¹⁰. También es conveniente evitar la ociosidad, que origina muchas dificultades en la lucha contra el pecado.

⁸ Cf 1Cor 2,15.

⁹ La meditación, como medio eficaz de oración y de gracia, hace ver las tentaciones a la luz de la sabiduría y del mensaje de la cruz de cada día para no caer ante la tentación y librarnos de todo mal.

¹⁰ Cf Bernhard HÄRING, *La ley de Cristo I*, Editorial Herder, Barcelona 1973, 409-412.



Recordemos la penúltima petición del *Padre Nuestro*, que dice: “**No nos dejes caer en la tentación**” (Mt 6,13); así nos enseñó Jesús a pedir al Padre que, en medio de las pruebas (e incluso en la prueba definitiva), no permita que optemos por el pecado. No le pedimos que nos libre de la tentación, la cual nos rodea de diversos modos y en numerosos momentos de la vida, sino que nos libere del mal, sobre todo del pecado y la muerte eterna¹¹. Pedimos al Padre no caer en la tentación porque confiamos en su Providencia amorosa, que nos libera de todo mal. Es una manifestación intensa y profunda de nuestra confianza en Dios, que nos ofrece la salvación.

¹¹ Cf CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2846-2849.



La experiencia del amor divino configura la personalidad



P. Ignacio Andereggen
Doctor en Filosofía
Doctor en Teología Espiritual

Ahora nos introduciremos en una contemplación más profunda del misterio divino desde el Amor ayudados por algunas consideraciones de los grandes autores espirituales de la Tradición, pues ellos se centraron siempre en lo esencial de la vida cristiana.

La tradición, es normativa para todos nosotros. Ella nos indica, por sobre todo, la dirección de la gracia; es decir, cómo obra Dios en la vida de los cristianos que a lo largo de los siglos han aprendido a entrar más profundamente en el misterio divino y, por ende, en el gozo del amor de Dios.

Todos los grandes santos nos han enseñado a buscar siempre lo más importante, que es el fin de nuestra vida, aquello que satisface nuestros anhelos más hondos.

Es en los momentos de recogimiento, de retiro espiritual, cuando se ve facilitada la concentración para meditar y contemplar ese fin hacia el que nos encaminamos y sentir la dulzura del amor de Dios, dulzura que, al decir de todos los grandes maestros espirituales, hay que sentirla a veces para poder tener ánimo para caminar. Y esto porque no podemos llegar a algo tan arduo y difícil como es la visión de Dios, la vida eterna, sin tener cierta experiencia de la dulzura del amor de Dios.

Esa experiencia es lo que todos los grandes escritores de espiritualidad han llamado primero oración, después meditación, luego, contemplación; y

estos son los ejercicios principales de la vida cristiana que nos permiten unirnos con Dios y recibir todas las gracias que Él nos quiera dar, las cuales se encuentran especialmente contenidas en los sacramentos, particularmente en la Eucaristía.

Además, debemos recordar que el llamado a esa vida sobrenatural es un llamado que está dirigido a todos los cristianos, abarca todas las situaciones y estados de vida, todas las vocaciones. Es decir: la vida cristiana será auténtica mientras su centro sea la oración, meditación y contemplación del misterio divino, y de tal manera que nos introduzcamos a la vida de la Santísima Trinidad, a la cual accedemos por la unión con Cristo. Tal es el destino de toda la vida humana, aquello que da plenitud a nuestra vida.

Por eso es muy oportuna la realización de un retiro espiritual, ya que es este un espacio para pensar muy profundamente en nuestra vida a la luz de la contemplación, de la oración profunda, de la experiencia de Dios, del amor de Dios que es centro de esa experiencia que ilumina nuestra mente y transforma a toda la persona. Es meditación sobre nuestra vida de la manera más concreta posible, a la luz del amor de Dios.

Aquí no trataremos con primacía sobre todas las cosas que tenemos que cumplir para ser buenos cristianos, sino, más bien, veremos las cosas desde su raíz: cómo se encuentra nuestra vida, nuestra alma, respecto del amor de Dios, del progreso en su



conocimiento, en su experiencia; en qué estado está nuestra oración, meditación y contemplación de los misterios divinos; cómo está nuestra alma respecto de los sacramentos, y en especial el de la Eucaristía, que es el sacramento por excelencia, el sacramento que contiene al mismo Jesucristo.

Lo haremos refiriéndonos a la Tradición de la Iglesia, a los grandes autores que a través de los siglos han tratado de vivir profundamente esta experiencia de Dios, la que han experimentado ellos mismos y transmitido a los demás.

Nuestra época tiene urgente necesidad de que haya muchas personas que retomen esa gran Tradición, la de los dos milenios de vida cristiana, que es la vida de Cristo continuada -no sólo continuada en la Iglesia, sino también en personas particulares que han podido experimentar en circunstancias personales de su vida la primacía del amor de Dios y de la unión de la mente con Dios-. Esta *experiencia espiritual* no es otra cosa que la vida de Cristo transmitida, continuada, participada a nosotros.

La vida de Cristo es, principalmente, la visión beatífica de Dios; humanamente hablando es la visión de la Santísima Trinidad. Es la contemplación de la vida Trinitaria que Jesucristo tenía con toda la plenitud en su alma por estar lleno de gracia. Justamente,



por su unión íntima, personal con Dios, ya que Él era Dios. Cuando nos da su gracia, nos trasmite su vida, queriendo que la nuestra esté llena de la contemplación de Dios.

Ahora bien, comenzaremos comentando un texto que hace referencia al amor de Dios, que es lo que unifica toda la vida cristiana, lo que guía todo el progreso en la vida espiritual.

El amor de Dios es principio y fin. Es principio en cuanto que, al acercarnos nosotros a Dios, recibimos un impulso, que es el amor; al mismo tiempo es fin, en cuanto que Dios es Amor, como dice la Sagrada Escritura en la Primera Carta de San Juan¹. Luego, toda la vida cristiana puede discernirse a la luz del amor de Dios, es decir, nosotros podemos discernir cómo está nuestra vida haciendo un examen de conciencia acerca de cómo vivimos ese misterio fundamental de la vida cristiana: el amor de Dios.

Este es un misterio que conecta la eternidad con el tiempo. O bien, conecta las circunstancias particulares de nuestra vida -que son pasajeras, que terminan- y la contemplación de Dios, que es eterna. El punto en común es el amor. De ahí que San Juan de la Cruz, en el siglo XVI, dijera que “a la tarde te examinarán en el amor”², porque el amor es lo fundamental y el que contiene la continuidad de una vida humana. “Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él”,³ nos dice San Juan.

Hugo de San Víctor, comenta esa frase, facilitando este examen de conciencia positivo acerca de cómo es nuestra experiencia de Dios, sobre la base del amor.

Hugo de San Víctor, nacido en París, fue un monje del siglo XII. Escribió una serie de obras de gran resonancia. Con su discípulo, Ricardo de San Víctor, fundaron una escuela espiritual que tuvo su influjo en la Edad Media en grandes autores del siglo XIII, como Santo Tomás y San Alberto, y también en autores posteriores al medioevo.

¹ I Jn 4, 8

² SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos y sentencias espirituales*, 59.

³ I Jn 4, 16



Hugo posee un escrito en alabanza del amor divino, en el cual comenta esta frase de la Primera Carta de San Juan, “Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él”. Comienza diciendo: “Escucha, quien sea que tú fueras, ¡oh hombre!, no puedo pensar más qué cosa sea tener poco amor de Dios, si has oído afirmar que Dios es amor”⁴.

Aquí quiere mostrarnos que es una cosa grande pensar en el amor de Dios, porque Él es amor, y el amor es lo más profundo que hay en nuestra vida. El amor es lo más propio de Dios que nosotros podemos recibir; por lo tanto, no es poco importante pensar en tener el amor de Dios.

Es un bien muy grande tener el amor porque Dios es amor. Solamente el amor tiene el privilegio de ser Dios. Eso no se puede afirmar de ninguna otra cosa. No se puede decir que Dios sea la humildad o que sea la paciencia, sino sólo el amor.

No cualquier virtud es Dios. No cualquier aspecto de nuestra vida espiritual es Dios. Sin embargo, el amor sí es Dios. Nos lo dice San Pablo en la Primera Carta a los Corintios: “el amor es lo principal”⁵. Si no está el amor todos los otros dones carecen de sentido.

Por eso es necesario pensar directamente en el amor de Dios. La vida moderna se ha ido haciendo

cada vez más compleja. Los autores modernos ya no meditan sobre el amor de Dios en cuanto relación esencial con Él, es decir, sobre lo que constituye el núcleo de la vida cristiana y el nexo directo con Dios. Estos pensadores, aunque hablen de espiritualidad, se centran cada vez más en los actos particulares, refiriéndose a las cosas que tenemos que hacer, al método a seguir para una vida cristiana.

De ahí la importancia de aquellos autores medievales. Ellos se refieren directamente a lo esencial: al amor de Dios, y acerca de esto es sobre lo que debemos meditar. Tenemos que hacerlo directamente, y a partir de esta meditación iluminar todas nuestras acciones particulares.

Dios no es la paciencia, no es la humildad, tampoco la fe. Dios no es la esperanza. Porque Dios es perfecto y no puede tener esos atributos, que son disposiciones que nos sirven a nosotros para alcanzar la perfección. En cambio, el amor es ya la perfección, y además produce por sí mismo, en nosotros, actos perfectos, actos que manifiestan esa perfección. Pero, evidentemente, no es cualquier amor, sino el amor divino. Y ese amor divino, como enseñaban los grandes maestros de la vida espiritual, produce un gusto espiritual por sí mismo. Cuando falta este gusto, se ha de meditar cuál es la causa.

San Juan de la Cruz acota que algunas veces puede deberse a que Dios nos hace entrar más profundamente en su amor: nos hallamos en la *noche oscura*.⁶ Entonces no sentimos el gusto de Dios, que surge del amor.

Pero puede deberse también a que no sentimos el amor de Dios porque estamos enfriados; nuestra vida no se centra en el amor de Dios, sino que se halla volcada hacia cosas determinadas, particulares, hacia actividades propias del mundo; y éstas, en lo más profundo, producen una especie de estrechez o de angustia. Las cosas referidas directamente a este mundo, cuando no están ordenadas e integradas en

⁴ HUGO DE SAN VÍCTOR, De laude charitatis, PL 176, 969-976. Traducción italiana *Discorso in lode del divino amore*, Rusconi, Milán, 1987, pág. 283. La traducción al español es nuestra.

⁵ Cf. I Cor 13, 1-13

⁶ Cf. NO, 1, 8.



el amor de Dios, producen una limitación del corazón, que es donde -según la Sagrada Escritura⁷- está el amor. El corazón es símbolo de esa apertura del hombre hacia Dios, que es donde reside el amor.

Cuando no tenemos el amor de Dios sobreviene esa angustia, que no es meramente tristeza; es más amplia, pudiendo abarcar todo lo que hacemos en la vida, a la que, en realidad, le va faltando el sentido verdadero. No encontramos el sentido de la vida, y no lo hacemos porque nos hemos ido encerrando en límites muy estrechos. Nos sentimos mal, no sentimos aquello que nos puede dar la felicidad, aquello que la anticipa en este mundo: el amor de Dios, signo absoluto de nuestra conexión del alma con Dios, de que estamos bien encaminados hacia la vida eterna.

Dios es solamente amor porque siendo cada virtud don de Dios, ninguna, más allá del amor, puede ser verdaderamente dicha de Él. El amor no es únicamente un don de Dios, sino que es Dios mismo.

Todo lo demás es un don, es algo que viene de Dios, un regalo que viene para que podamos ser como Dios, pues lo que realiza el amor es hacernos verdaderamente como Dios, y ese es el sentido de nuestra vida.

El amor, en efecto, es un don de Dios, ya que el Espíritu Santo es dado como un regalo de Dios a los creyentes. Pero es también Dios, puesto que el Espíritu Santo es consustancial y coeterno con la misma divinidad.

El amor es lo principal, porque el amor es Dios. En la Santísima Trinidad el Espíritu Santo es el Amor. Y el Espíritu Santo es Dios. Luego el Espíritu Santo es la conexión entre esta vida y la vida eterna, entre lo temporal y lo eterno.

Aquello que es el don por excelencia para nosotros, y que recoge el sentido de todos los otros dones -porque todo lo demás se ordena al amor-, eso es lo que en la eternidad es el mismo Dios. Es decir que cuando nosotros recibimos el amor de Dios, más



todos los otros dones en orden al amor de Dios, lo recibimos para ser como Dios, para entrar en la vida divina, para, a través de ese amor, recibir el don del Padre y del Hijo en la vida eterna. Eso es el amor. Eso es el Espíritu Santo, que es Persona divina.

Participamos en la vida divina por medio de la incorporación a la Persona divina de Jesús. Pues, como dice Santo Tomás⁸, la Palabra, el Verbo de Dios, que es Jesucristo, no es una palabra cualquiera, sino una Palabra que espira amor, una Palabra que nos da el don del Espíritu Santo.

Nos acercamos a Dios porque amamos a Jesucristo y porque desde Él recibimos el don del amor; recibimos el Espíritu Santo, que es aquello que permanecerá en la eternidad. Por eso decía San Juan de la Cruz que “en la tarde de la vida serás juzgado en el amor”⁹, porque lo que quedará de todo lo que hacemos aquí, es el amor.

El conocimiento que tenemos de Dios aquí surge del amor, y se va a transformar en visión plena de Dios porque se funda sobre el amor. No puede estar nunca desconectado del amor, así como en la vida de Dios, el Hijo no puede estar desconectado del Espíritu Santo ni está desconectado del Hijo, pues el Espíritu Santo surge del Hijo, y el Hijo del Padre.

Por eso la vida cristiana auténtica es la vida de la Santísima Trinidad; porque en el Espíritu Santo Dios

⁷ Cf. Lc 6, 45; Mt 15, 18-19

⁸ Cf. STh I, q. 43, a. 5, ad 2.

⁹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos y sentencias espirituales*, 59



se ama a sí mismo. El Espíritu Santo es la expresión del amor que Dios tiene respecto de sí mismo. Por lo tanto, la vida cristiana, cuando es auténtica, es un don de Dios; por eso se realiza en el Espíritu Santo. Nuestra vida cristiana es un don en cuanto que Dios se ama a sí mismo amándonos a nosotros. Significa que nosotros somos objetos privilegiados de la vida de Dios, pues, en cierta manera, estamos al nivel de la vida de Dios.

Dios se ama a sí mismo en nosotros, así como cuando el alma llega a la perfección Dios manifiesta en la misma alma lo que Él es, Dios se expresa a sí mismo en el alma, como decían los grandes místicos de la Edad Media: Dios engendra a su Hijo en el alma.

Ahora bien, eso requiere una disponibilidad absoluta, pues Dios es absoluto. Dios es todo, es toda la realidad, es lo que fundamentalmente existe. Todo lo demás participa de Dios. No hay nada en las otras cosas que le pueda agregar algo a Dios. Dios es lo absoluto, y esto lo conocemos porque Él nos lo reveló. “A Dios nadie le ha visto jamás”¹⁰, dice el prólogo del Evangelio de San Juan: Él, el Unigénito, el Hijo de Dios, Él lo ha contado, Él lo ha revelado. Ese es Dios. Eso es lo absoluto, y nuestra vida tiene sentido en cuanto está conectada con eso que es absoluto. Y el modo de caminar hacia ahí es el amor. A este respecto dice Hugo de San Víctor que “Dios otorga libremente todos sus dones, aun hasta a los condenados; sin embargo reserva el amor exclusivamente a aquellos que ama, en cuanto eso corresponde al don de Sí mismo”¹¹.

Dios otorga sus dones a todas las creaturas: les dona nada menos que el ser. Incluso a los condenados les da dones, los hace ser a los que están en el infierno, los hace operar. Pero a los que reciben el amor de Dios les otorga su propia realidad. Solamente a algunos les da el amor de Dios. Reserva el amor exclusivamente a aquellos que Él ama, no siendo nosotros la causa del amor de Dios. Es Dios la causa de todo, y sobre todo del amor, y, por eso, lo infunde en nuestros corazones cuando Él ama. Todo lo que nosotros somos tiene

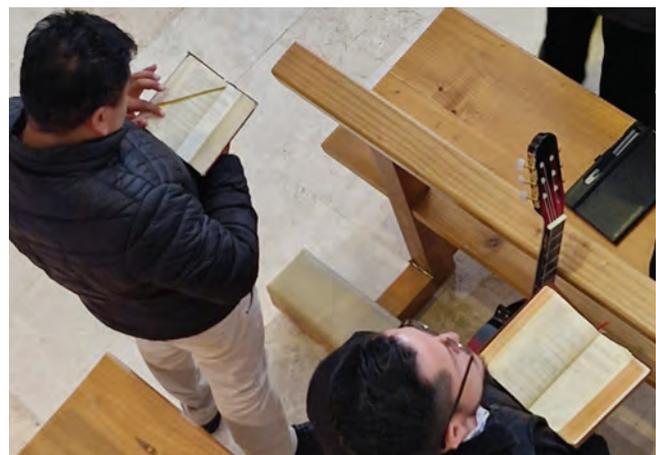
valor porque nos ama Dios. Todo lo que tenemos, todo lo que fuimos y lo que seremos, vale porque Él nos ama.

Teniendo en cuenta lo dicho, resulta claro que el amor es el centro de nuestra vida; incluso el centro de nuestro conocimiento, porque el conocimiento más auténtico es el que surge del amor. El Espíritu Santo nos da el don de la sabiduría, que es el conocimiento que surge del amor.

También la fe viene del amor. El impulso para creer nos viene del amor. Todo eso termina en la eternidad, en la cual el amor produce su fruto último, que es integrarnos y hacernos participar de la vida divina, y por eso mismo conocer a Dios y, de manera misteriosa, ser como Dios.

El amor es entonces la sola Fuente privilegiada a la cual no se pueden acercar las personas alejadas de Dios. Mientras, como dije, aun los condenados pueden recibir los otros dones de la liberalidad de Dios. Los malvados, sin embargo, no pueden participar del amor divino, porque cualquiera que lo posee, ya no está más lejos de Dios, sino que está en Dios y Dios en él¹².

Es decir, toda la vida humana se divide entre estar lejos de Dios y estar cerca de Dios, y todos los hombres se clasifican absolutamente según cuán



¹⁰ Jn 1, 18.

¹¹ HUGO SAN VÍCTOR Op. Cu., pág. 283-284.

¹² Ibidem, pág. 284.



lejos o cerca se encuentren de Él. El que no tiene el amor de Dios está separado, lejos de Él. Esa no es solamente una separación que nosotros podemos conocer teóricamente, sino que es una separación práctica, porque el amor es lo más práctico, en cuanto que es la operación que nos lleva directamente al fin; es la operación que hace que nos movamos verdaderamente.

Esa es la causa por la cual nosotros hacemos un examen de conciencia sobre el amor, es decir, percibimos interiormente cómo estamos, con una mirada profunda sobre nosotros mismos. Entonces nos vemos separados o unidos a Dios. O separados totalmente de Dios o separados en parte, pues Dios puede habernos dado el don de su amor, pero nosotros, por no haber sido consecuentes, podemos haberlo disminuido. Decía San Pablo que “no hay que apagar al Espíritu Santo”¹³, como solemos hacer tantas veces. Lo hacemos al ser inconsecuentes con el don que se nos otorgó y tenemos en el interior.

Como decía nuestro Señor Jesucristo¹⁴, las preocupaciones apagan, debilitan las semillas y estas no pueden crecer: ahogan la semilla de la Palabra de Dios, Palabra que viene junto con el amor. Ese amor es el Espíritu Santo; la Palabra es el Hijo. Cuando recibimos la Palabra y el amor que de ella

proviene, pero por nuestra culpa no pueden crecer, desarrollarse, se da la situación de la semilla que cayó en terreno con abrojos y fue ahogada por estos.

El amor está en tan estrecha relación con Dios, que Él no pone su morada donde no hay amor. Dice el Señor: “Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él”¹⁵. Porque siempre están juntos el amor y la Palabra, que es lo mismo que decir que siempre están juntos el Espíritu Santo y el Hijo, ya que juntos salen del Padre en la eternidad.

Luego, la vida cristiana auténtica es siempre vida de amor, y es a través de esa vida de amor que guardamos la Palabra de Jesús. Y, a la inversa, si guardamos la Palabra de Jesucristo, sus mandamientos, es que permanecemos en el amor.

Si el amor está en ti, Dios viene a ti, y permanece contigo; si te alejas del amor, también Dios se aleja de ti y no queda más contigo; si no has tenido nunca en ti el amor, Dios no vino nunca a ti y nunca quedó contigo; si has perdido el amor que ya tenías, Dios se alejó de ti; si has perseverado en el amor, Dios está contigo y permanece contigo. El amor divino sana todas las enfermedades del alma; extirpa la raíz de todos los vicios; es el inicio de todas las virtudes. Ilumina la inteligencia; purifica la conciencia; serena el espíritu; revela a Dios¹⁶.

Esto quiere decir que el amor divino es el centro de todas las operaciones del corazón. Si no lo tenemos, padecemos enfermedades en nuestro interior. El amor sana todas las enfermedades dado que es lo más amplio que existe, es el don primero que recibimos de Dios; es como la imagen amorosa de Dios, por eso viene junto con el conocimiento de Él.

Cuando tenemos el verdadero amor de Dios tenemos a la vez todas las otras virtudes y se nos ilumina la inteligencia; y, por ende, desaparecen todos los vicios, incluso radicalmente.



¹³ Cf. Ef 4, 30.

¹⁴ Cf. Lc 8, 5-15

¹⁵ Jn 14, 23.

¹⁶ HUGO SAN VÍCTOR, Op. Cu., pág. 284



Este amor es el principio de la oración, de la meditación de las cosas de Dios, y de la contemplación, pues todo esto se basa en la experiencia de Dios, y tal experiencia no puede venir sin el amor. Dice Hugo de San Víctor, que

[...] cuando el Amor se encuentra establemente en una persona, la soberbia no la hincha, la envidia no la destruye, la cólera no la dispersa, la melancolía no la atormenta, la avaricia no la ciega, la gula no la inflama, la lujuria no la corrompe: permanece siempre pura, casta, serena, alegre, pacífica, benévola, digna, tranquila en las adversidades, equilibrada en las circunstancias felices, separada del mundo y devota a Dios; aprecia los bienes de los otros como si fueran propios, comparte generosamente los propios bienes con los otros, no teme la pobreza, no se deja atraer por el deseo de las riquezas¹⁷.

Esa es el alma poseída por el amor, poseída por lo que da el equilibrio de la vida, tanto en las circunstancias felices como tristes. Hace que permanezca firme en lo que tiene que hacer, que no divague, que no se pierda alrededor de lo accidental. Hace que el corazón del hombre permanezca íntegro. Por eso el que tiene el amor, tiene todas las virtudes y extirpa las raíces de todos los vicios.

Todos los grandes autores espirituales, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, han mostrado el desarrollo de la vida humana como crecimiento en el amor divino. Es este un crecimiento intensísimo,

infinito en cierta manera, por ser infinito ese amor de Dios. Ese amor que recibimos es el nexo entre lo finito y lo infinito. Luego, ese crecimiento se hace de alguna manera infinito.

Nuestra vida debe pensarse seriamente desde la perspectiva de este crecimiento infinito del amor de Dios. Tenemos que preguntarnos si nuestra vida es de tipo estática, basada sobre un concepto del amor ya definido, unívocamente pensado, un concepto del amor como algo que suele tener algunas veces y otras carecerlo, y que no es más que eso, siendo en verdad que el amor es siempre infinitamente más de lo que pensamos. Es decir, hemos de tener en cuenta que nuestra vida debe estar abierta a esa dimensión infinita.

Hemos de preguntarnos si nuestra vida, nuestra personalidad, lo que somos, está organizado en torno al crecimiento infinito del amor. Esto es lo que da la pauta de la autenticidad de una vida cristiana.

Las personas jóvenes, especialmente, tienen la oportunidad de reflexionar profundamente acerca del crecimiento de ese amor divino, pues tienen un don especial proveniente de Dios. Todos los dones vienen (ojo: es “vienen”, no “vienen”) de Dios y existen en función del amor; luego, a quien tiene todavía años por delante le es conveniente indagar si su vida está preparada para crecer infinitamente en el amor de Dios.

Aquel que posee el divino Amor piensa siempre en su encuentro con Dios y en su separación del mundo, busca alejar de sí los escándalos y encontrar la verdadera paz. Su corazón está siempre dirigido hacia lo alto, en el deseo de los bienes del Cielo: sea cuando se encuentra en el camino o cuando está en casa, sea en el trabajo como en el reposo, en toda circunstancia su corazón no se aleja nunca de Dios. En el silencio él piensa en Dios, en la conversación él desea hablar solamente de Dios y de su Amor. Mientras exalta delante de todos al divino Amor, demuestra con las palabras y con el ejemplo cuán dulce sea ese Amor y cuánta amargura e impureza lleva consigo el amor mundano¹⁸.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 284-285.



Esa es una experiencia fundamental: la experiencia de la diferencia entre el amor mundano y el amor divino. El amor mundano, amor de las cosas o de las personas, es el amor que dispersa, disgrega, que quita profundidad y daña el dinamismo del alma. Quita justamente esa capacidad de crecimiento infinita hacia Dios, por medio del don del amor, que anticipa la vida divina.

En el examen de conciencia debe indagarse profundamente cuál es nuestra experiencia fundamental: si tenemos dentro de nosotros la amargura del amor mundano, o si tenemos la dulzura del amor divino. Esto significa un esfuerzo considerable sobre el fondo de nosotros mismos. Es decir, que no se trata de pensar en lo que vamos a hacer, ni siquiera cuestionarnos cómo vamos a rezar o cómo organizaremos nuestra vida, sino, por el contrario, lo primero que debemos hacer es preguntarnos muy sincera y detenidamente cuál es la *experiencia fundamental* que hemos hecho, si es la del amor divino o la del amor mundano. O quizá estemos confundidos, ya que a veces se puede tener la experiencia del amor de Dios, pero mezclada con la experiencia del amor mundano, que nos va alejando de Dios, no permitiéndonos percibir su dulzura. Por lo tanto, estamos tristes, abatidos, amargados, preocupados. Es una especie de desolación de la que somos responsables, ya que no queremos ir al fondo de nosotros mismos para ordenar nuestra vida rectamente hacia Dios. No queremos dejar de buscar las otras cosas como si fueran lo principal; e incluso sin proponernos que sean lo principal no debemos buscar las otras cosas de manera tal que nos impidan lo verdaderamente principal.

El Amor desprecia las glorias terrenas, desprecia las ansiosas preocupaciones humanas, muestra a todos cuán tonto es dar fe a las realidades transeúntes; se maravilla de la ceguera de los hombres apegados al mundo y queda sorprendido de que todos no desprecien los bienes contingentes y caducos; considera que debería agradar a todos aquello que él estima como bello, que todos deberían apreciar lo que él ama, que



debería ser evidente a todos lo que él comprende tan claramente. El divino Amor se revela a través de signos exteriores y así contradistingue a aquellos que lo poseen y lo expresa su comportamiento¹⁹.

Aquí el autor quiere mostrarnos que el amor va configurando toda la personalidad. La persona que está realmente invadida por el amor de Dios no entiende cómo los demás pueden tener otra clase de amor; y no lo entiende porque él tiene la verdadera experiencia, y capta dentro de sí mismo que lo otro es vano.

El amor de Dios configura de tal manera toda la personalidad, que incluso se nota en el exterior, pues esta es una persona pacífica, que no se altera indebidamente, que ama permanentemente a Dios, que tiene el deseo de los bienes eternos, que queda siempre pura, casta, serena, alegre, pacífica, benévola, digna, tranquila en las adversidades; y esto se advierte externamente, porque el amor configura todo lo que esta persona hace, también por fuera.

Pidamos al Señor que nos ilumine interiormente, que tengamos esa capacidad de percibir y experimentar el amor divino, que sepamos movernos y conmovernos interiormente para ver qué hace el amor en nosotros. Debemos dejar obrar al Espíritu Santo, que es el autor del amor en nosotros y el que se hace presente primero por el amor. Debemos despojarnos de la

¹⁸ *Ibidem*, pág. 285.

¹⁹ *Ibidem*



personalidad artificial que podamos tener y que viene del apego a las cosas mundanas, de nuestra falta de fortaleza, de decisión, de sinceridad ante nosotros mismos y ante Dios.

Todo eso va configurando una personalidad falsa, que es estructurada y contraria al movimiento del Espíritu Santo, que es un movimiento soberanamente libre, por ser Dios libre e infinito. Por eso cuando estamos constreñidos no podemos ser libres, no podemos manifestar todas las operaciones del amor divino, no podemos tener el conocimiento de Dios ni la acción hacia fuera, ni tampoco tener una personalidad equilibrada.

Hemos de pedir a Jesucristo que nos envíe el Espíritu Santo, como nos lo prometió²⁰. Cuando hacemos el acto de pedirselo, de alguna manera ya tenemos el Espíritu Santo, puesto que, como decía San Pablo, es el mismo Espíritu Santo el que nos mueve a pedir.²¹

Decía Jesús que “el Espíritu sopla donde quiere”²². Hemos de pedirle, entonces, que el Espíritu Santo quiera soplar dentro de nosotros. Y si esto es lo que pedimos, es porque ya ese Espíritu nos está poseyendo, moviendo, haciéndonos querer, infundiéndonos su amor. Se ha de pedir explícitamente; pedirle al Hijo que nos mande el Espíritu Santo, pedirle al Espíritu Santo que nos mueva; y al Padre, que nos dé el don de Dios, que nos dé a su Hijo, y que nos dé el Espíritu Santo. Esto es lo principal, lo primero que debe pedirse, en un silencio profundo, de manera que en la quietud podamos tener esa *experiencia del amor de Dios* y podamos también ver en profundidad qué es lo que nos aparta del mismo.

²⁰ Cf Jn 14, 16-17.

²¹ Cf Rm 8, 26.

²² Jn 3, 8.



Fundamentos teológicos del Jubileo¹



Don Mauro Gagliardi
Doctor en Teología

El propósito de este breve escrito es indicar algunos de los principales fundamentos teológicos de la plurisecular práctica eclesial del jubileo. Aunque al final se hará una breve referencia al jubileo de 2025, no se pretende aquí profundizar en el tema específico que le ha sido asignado, ni esbozar la historia de los jubileos pasados².

1. El jubileo en la Biblia

El primer fundamento del jubileo es bíblico, ya que la práctica jubilar de la Iglesia está idealmente vinculada a los jubileos del Antiguo Testamento, representando una nueva versión de los mismos. En la Biblia hebrea, el año jubilar (heb. *yobel*) es el quincuagésimo año al finalizar siete ciclos de siete años cada uno. La referencia preferida es el capítulo 25 del *Levítico*, situado dentro de la «ley de santidad». Otros pasajes relevantes son *Lv* 27,16-25, *Nm* 36,4, *Ez* 46,16-18. El término en hebreo deriva del cuerno de carnero

(*yobel*), utilizado como instrumento musical para anunciar, durante el *yom hakippurim* (más conocido como *yom kippur*, día de la expiación), el comienzo del quincuagésimo año jubilar (cf. *Lv* 25,9. Respecto a otros usos del cuerno, cf. *Ex* 19,13; *Js* 6,5)³.

En el Antiguo Testamento, el jubileo es un año de liberación de las cargas materiales y socioeconómicas: la tierra no podía ser trabajada, es decir, quedaba liberada del “dolor” infligido por la azada y el arado⁴, pudiendo regenerarse (recuérdese que la tierra es símbolo del hombre: cf. *Gn* 2,7; 3,17-19); los deudores y los esclavos israelitas podían regresar libremente con sus familias; por último, las posesiones (campos y casas) que habían sido enajenadas volvían a sus dueños originales⁵. En este sentido podemos decir que, ya en el Antiguo Testamento, el jubileo tiene algo que lo vincula a la venida del mesías; es un tiempo mesiánico. Esto se debe a que, tanto en la Biblia hebrea

¹ Conferencia pronunciada el 10 de enero de 2025 en la parroquia de San Pietro in Camerellis, Salerno (Italia). [Traducción de *Ecclesia*].

² Para una información documentada al respecto, entre los numerosos textos disponibles, sugerimos el del historiador medievalista L. GATTO, *Breve storia degli anni santi. Origini, vicende, luoghi e protagonisti dell'evento più importante della Chiesa Cattolica*, Newton & Compton, Roma 1999.

³ Cf. O. BETZ, «Anno sabbatico e giubilare», en *Nuovo Dizionario enciclopedico illustrato della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 20052, 47-49.

⁴ Recordemos que san Ireneo de Lyon habla de la tierra de los orígenes, de la que fue tomado Adán, como una tierra virgen, que nadie había trabajado, y a ella equipara por analogía a la Madre de Jesús, una tierra virgen, no tocada por la mano del hombre, de la que Dios plasmó al segundo Adán: cf. *Adversus haereses*, III, 21, 10.

⁵ Muchos biblistas han puesto en duda que tales prescripciones fueran realmente puestas en práctica. Este no es el lugar para resolver esta cuestión. Solo nos interesa captar el espíritu del jubileo tal como lo indica Dios en la Biblia hebrea, más allá de la observancia real de las normas jubilares por parte de los israelitas.



como en los textos del judaísmo extrabíblico⁶, el tiempo del mesías es un tiempo de restauración de la tierra tal como era al principio, en la inocencia original. Si bien esta regulación se refiere concretamente a aspectos materiales y sociales, también incluye un significado escatológico, apuntando al verdadero año jubilar que consistirá en el triunfo de Dios y en la liberación de Israel de todo mal en tiempos del mesías.

Para nosotros los cristianos, Jesús de Nazaret es el mesías esperado por Israel. En la predicación de Jesús se encuentra esta orientación escatológica (cf. predicación del Reino). En la sinagoga de Nazaret (cf. *Lc 4,16-21*), Jesús se aplica a sí mismo la profecía de *Is 61* sobre el «año de la misericordia del Señor», que en el contexto de Isaías es una clara referencia al año jubilar. Algunos de los recordatorios morales de Cristo también presentan asonancias con las prescripciones jubilares del Antiguo Testamento. Por ejemplo, en *Mt 6,25-26* Jesús dice:

«No os preocupéis por vuestra vida, por lo que comeréis o beberéis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis; [...] Mirad las aves del cielo: ni siembran, ni siegan, ni recogen en graneros; sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta». Es bastante evidente la asonancia con las palabras que Dios pronuncia en *Lv 25,20-21*, con las que previene la comprensible perplejidad del pueblo ante la orden de no cultivar los campos durante el año jubilar: «Si decís: ¿Qué comeremos el séptimo año, si no sembraremos ni recogeremos nuestros productos?, yo dispondré a vuestro favor mi bendición para el sexto año, y la tierra os dará frutos para tres años». Esta invitación a confiar en la Providencia a la hora de hacer la voluntad de Dios coincide con aquella otra frase de Jesús, que dice así: «No os preocupéis, pues, diciendo: “¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos? ¿Con qué nos vestiremos?”. Los paganos se afanan por todas estas cosas. Porque vuestro Padre celestial sabe que las necesitáis. Por el contrario, buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán dadas por añadidura» (*Mt 6,31-33*). Mencionaremos



al final de esta contribución el contraste, aquí indicado por Jesús, entre la actitud de los paganos y la que Él espera de sus discípulos.

El jubileo es, pues, un tiempo de liberación y confianza. En el Antiguo Testamento, esta liberación se caracteriza prevalentemente de forma material y social, sin excluir la dimensión espiritual y escatológica. En consonancia con la espiritualización que se produce con el paso al Nuevo Testamento, Jesús acentúa más el aspecto de la liberación interior, como se desprende, por ejemplo, de los milagros de curación corporal realizados por Él, que tienden, como efecto principal, a la curación del alma y al fortalecimiento de la fe de beneficiarios y espectadores. Por otra parte, Cristo subraya la búsqueda, escatológicamente orientada, del Reino de Dios, sin excluir, al menos en principio, la felicidad terrena (las persecuciones se deben, para Él como para nosotros, al “misterio de iniquidad” que actúa en el mundo y no al plan original de Dios). Cristo, en efecto, no plantea un *aut-aut*, sino un *et-et* claramente jerarquizado. No dice «buscad solo el Reino», sino: «buscad primero el Reino y lo demás se os dará»⁷.

2. El pecado como culpa y como pena

El segundo fundamento del jubileo es la doctrina católica sobre el pecado. Mientras que Cristo pudo decir

⁶ Cf., por ejemplo, el apócrifo *Libro de los jubileos*, 50,5.

⁷ El único *aut-aut* planteado por Cristo es el relativo a la contradicción irreconciliable. Esto se aplica a las obras, porque o se sirve a Dios o al diablo/al mundo del mal/del dinero (cf. *Mt 6,24*; *Lc 16,13*); se aplica también al pensamiento y a la palabra (cf. *Mt 5,37*).



de sí mismo «¿quién de vosotros puede probar que he pecado?» (Jn 8,46), manifestando así su santidad inmaculada, de nosotros, en cambio, dice el apóstol Juan: «Si decimos que estamos libres de pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros» (1Jn 1,8). Nuestra existencia está marcada desde el principio por el pecado de Adán, por lo cual el salmo afirma: «He aquí que en culpa nací, en pecado me concibió mi madre» (Sal 51[50],7). A este pecado original nosotros añadimos luego una enorme serie de pecados actuales, pequeños y grandes, a lo largo de toda nuestra vida. De ahí la otra expresión del mismo salmo: «Sí, mis iniquidades reconozco, mi pecado está siempre ante mí» (v. 5). Desde Adán en adelante, el hombre es un pecador.

Ahora bien, según la doctrina católica el pecado implica dos elementos: la culpa y la pena. La culpa es la transgresión, voluntariamente realizada, de la voluntad de Dios conocida. La pena es la justa consecuencia de la culpa, porque quien hace el bien merece la recompensa, mientras que quien hace el mal merece el castigo⁸. Nuestros pecados quedan perdonados, en lo que se refiere a la culpa, en concreto mediante la contrición y la absolución sacramental⁹. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que «la absolución quita el pecado, pero no remedia todos los desórdenes que el pecado causó (cf. Concilio de Trento: DS 1712). Liberado del pecado, el pecador debe todavía recobrar la plena salud espiritual. Por tanto, debe hacer algo más para reparar sus pecados: debe “satisfacer” de manera apropiada o “expiar” sus pecados. Esta satisfacción se llama también “penitencia”»¹⁰. En otras palabras, incluso cuando el pecado ha sido perdonado en cuanto a la culpa, la pena debida a él todavía debe ser remitida: esta enseñanza no es una

mera formulación teológica, sino que forma parte de la Revelación divina: «Es doctrina divinamente revelada que los pecados conllevan infinitas penas por parte de la santidad y justicia de Dios, para ser remitidas tanto en esta tierra, con los dolores, miserias y calamidades de esta vida y, sobre todo, con la muerte, como en el más allá también con el fuego y los tormentos o penas purificadoras»¹¹. En la doctrina de la Iglesia, esta pena se considera desde un doble punto de vista: como una huella espiritual negativa en el alma del cristiano perdonado, y también como una “pena temporal” que hay que cumplir.

Sobre esto, véase de nuevo el *Catecismo*:

Para entender esta doctrina y esta práctica de la Iglesia es preciso recordar que el pecado tiene una doble consecuencia. El pecado grave nos priva de la comunión con Dios y por ello nos hace incapaces de la vida eterna, cuya privación se llama la “pena eterna” del pecado. Por otra parte, todo pecado, incluso venial, entrafña apego



⁸ Los «praenotanda» del *Rito de la Penitencia* establecen que «hecha la acusación y recibida la satisfacción, el penitente manifiesta su contrición y el propósito de una vida nueva recitando una oración, con la que pide perdón a Dios Padre por sus pecados» (n. 19). En muchos países, esta oración coincide con el «Acto de dolor», que entre otras cosas dice: «Al pecar he merecido tus castigos». El «Acto de dolor» figura entre las «Oraciones comunes» de la Iglesia en el «Apéndice» del *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica* (ed. italiana, p. 176). Estas pocas referencias indican que la doctrina católica, basada en la Biblia, sostiene hoy como en el pasado que, aunque deben entenderse a la luz de todo el mensaje de la Revelación, existen verdaderos castigos de Dios. Dios no es un Dios vengador, deseoso de vernos sufrir. Sin embargo, no sería correcto sostener, mediante afirmaciones tan tajantes como infundadas, que «Dios no castiga» a nadie.

⁹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1446; 1448; 1451-1453.

¹⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1459.

¹¹ PABLO VI, *Indulgentiarum doctrina* (1 de enero de 1967), n. 2.



desordenado a las criaturas que es necesario purificar, sea aquí abajo, sea después de la muerte, en el estado que se llama Purgatorio. Esta purificación libera de lo que se llama la “pena temporal” del pecado. Estas dos penas no deben ser concebidas como una especie de venganza, infligida por Dios desde el exterior, sino como algo que brota de la naturaleza misma del pecado. Una conversión que procede de una ferviente caridad puede llegar a la total purificación del pecador, de modo que no subsistiría ninguna pena (cf. Concilio de Trento: *DS* 1712-13; 1820).

El perdón del pecado y la restauración de la comunión con Dios entrañan la remisión de las penas eternas del pecado. Pero las penas temporales del pecado permanecen. El cristiano debe esforzarse, soportando pacientemente los sufrimientos y las pruebas de toda clase y, llegado el día, enfrentándose serenamente con la muerte, por aceptar como una gracia estas penas temporales del pecado; debe aplicarse, tanto mediante las obras de misericordia y de caridad, como mediante la oración y las distintas prácticas de penitencia, a despojarse completamente del “hombre viejo” y a revestirse del “hombre nuevo” (cf. *Ef* 4,24)»¹².



Estos elementos representan un fundamento teológico del jubileo cristiano, porque un elemento central del mismo son las indulgencias, para cuya comprensión es necesario referirse a otros dos fundamentos teológicos, uno soteriológico y otro eclesiológico.

3. La satisfacción realizada por Cristo

Pablo VI ofreció una definición de indulgencia, que citamos a continuación: «La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya remitidos en cuanto a la culpa, remisión que el fiel, debidamente dispuesto y bajo ciertas condiciones, adquiere por intervención de la Iglesia, la cual, como ministra de la redención, dispensa y aplica autoritativamente el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos»¹³. Esta definición confirma que, incluso cuando la culpa de los pecados ha sido absuelta mediante el sacramento de la Confesión, la pena temporal de los pecados aún debe ser satisfecha. Ahora bien, esta satisfacción representa el fundamento teológico del jubileo en ámbito soteriológico. En efecto, la satisfacción es, ante todo y principalmente, obra de Cristo Salvador. Es Cristo quien ha ofrecido a Dios la satisfacción por los pecados de los hombres. Aunque el término “satisfacción” no se encuentra en la Sagrada Escritura, engloba una serie de enseñanzas bíblicas relativas al pecado y la redención, al amor y la justicia de Dios. Ya entre algunos de los Padres, el término satisfacción fue aplicado a la obra de Cristo, aunque hubo que esperar hasta Anselmo de Aosta para la primera formulación grandiosa de una teología sistemática de la satisfacción. Tomás de Aquino, al mismo tiempo, ha adoptado y recalibrado la visión anselmiana¹⁴, consagrándola así para provecho de las generaciones futuras¹⁵.

Al morir en la cruz por nosotros, Cristo no solo expió nuestros pecados, sino que también satisfizo la justicia de Dios respecto de las consecuencias de

¹² *Catecismo de la Iglesia Católica* nn. 1472-1473.

¹³ PABLO VI, *Indulgentiarum doctrina*, «Normae», n. 1.

¹⁴ Sobre la relación entre amor y justicia en la soteriología, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 46, 1-2. En cuanto al tema específico de la satisfacción, santo Tomás utiliza el término y la noción muchas veces en la parte cristológica y soteriológica de la *Summa*. La primera y fundamental satisfacción fue realizada por Cristo, a quien el Angélico llama Satisfactor en *Summa Theologiae*, III, 46, 1 y 47, 3. A continuación, el Aquinate dedica un artículo a la satisfacción como efecto de la Pasión de Cristo (cf. III, 48, 2).



los mismos, es decir, las penas debidas al pecado. La verdadera gran satisfacción de los pecados es, por tanto, la de Cristo. La salvación en el cristianismo exige, de todos modos, la cooperación libre de la creatura, bajo el influjo de la gracia divina. En este sentido, los hombres están llamados a cooperar en su propia salvación: en este caso, acusando ante Dios y ante el ministro de la Iglesia sus pecados, para obtener la remisión de las culpas; y realizando obras de penitencia y caridad que representen una justa (aunque insuficiente en sí misma) satisfacción por las penas relacionadas con los pecados.

El fundamento soteriológico de la doctrina de las indulgencias, y por tanto del jubileo, consiste en esto: las indulgencias son obtenidas por nosotros (en jerga decimos «lucradas») mediante ciertas obras que realizamos, a la vez, con nuestra libertad y bajo el influjo de la gracia. Pero la satisfacción que ofrecemos y obtenemos nunca es primordialmente nuestra: es la satisfacción de Cristo, en la que participamos¹⁵. Se comprende así mejor por qué, entre las condiciones exigidas para ganar la indulgencia, se contempla la confesión sacramental, que, además de remitir los pecados, reinserta en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, de cuya comunión el hombre se había separado al cometer el pecado grave. Para satisfacer las penas de los pecados, hay que estar ya en la condición de «perdonado», como recuerda la misma

definición de Pablo VI: «La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya remitidos en cuanto a la culpa». Ello es debido a que no puede participar de la satisfacción de Cristo quien no es miembro de Cristo, al no estar en su Cuerpo, que es la Iglesia. Este vínculo tan estrecho e indisoluble entre Cabeza y Cuerpo nos lleva al siguiente elemento teológico.

4. La Iglesia distribuye las indulgencias

El fundamento del jubileo en el ámbito eclesiológico se menciona en la segunda parte de la definición del Papa Montini: el cristiano adquiere la indulgencia «mediante la intervención de la Iglesia, la cual, como ministro de la redención, dispensa y aplica autorizadamente el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos». Aquí hay dos aspectos notables: primero, el hecho de que la Iglesia posee y puede distribuir un tesoro espiritual de satisfacciones; segundo, que estas satisfacciones pertenecen tanto a Cristo como a los santos.

En cuanto al primer punto, recordemos que, para el Nuevo Testamento, la Iglesia no es solo el Cuerpo, sino también la Esposa de Cristo. El capítulo 5 de la *Carta a los Efesios* de san Pablo se lee a veces como un texto principalmente relativo al matrimonio cristiano, cuya doctrina se vería reforzada por una referencia a la relación nupcial entre Cristo y la Iglesia. De hecho, ocurre lo contrario: aunque el texto paulino pretende ciertamente dar indicaciones sobre la moral familiar, el elemento teológico fundante no es el matrimonio entre cristianos, sino la relación entre Cristo y la Iglesia. Es esta última la que representa también el fundamento del sacramento cristiano del matrimonio. Lejos de ser una mera ejemplificación incidental, la referencia a la Iglesia como la Esposa de Cristo Esposo es la verdadera columna vertebral de lo que san Pablo escribe en ese capítulo. Ello se hace evidente en los últimos versículos de la perícopa: «*Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne.* Este misterio es grande: ¡lo digo refiriéndome a Cristo y a la Iglesia! Así también

¹⁵ Cf. M. GAGLIARDI, «Salvezza, Redenzione, Giustificazione. Nel Cristianesimo e nelle principali religioni (I parte)», *Alpha Omega* 10 (2007), 31-64 (41-44).

¹⁶ Cf. CONCILIO DE TRENTO, *Doctrina de sacramento Paenitentiae*, cap. 8, DS 1691.



vosotros...» (vv. 31-33; cf. supra, v. 24: «así también las esposas...» y v. 28: «así también los esposos...»). El Apóstol no dice: puesto que el matrimonio cristiano se establece de tal manera, entendemos también de modo semejante la relación entre Cristo y la Iglesia. Al contrario: puesto que la relación entre Cristo y la Iglesia es esponsal, «así también vosotros» inspiraos en esa relación fundamental para vuestras relaciones conyugales.

Las jóvenes que se casan traen consigo una dote. Normalmente, ésta es proporcionada por los padres. En el caso de la Iglesia, es el mismo Esposo quien proporciona la dote a la Esposa: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el lavamiento del agua por la palabra, y para presentarse a sí mismo la Iglesia en toda su gloria, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e inmaculada» (Ef 5,25-27). Si la Iglesia está dotada de santidad, ello es un don de Cristo. Esta referencia basta para demostrar que la dote, o dotación constitutiva, de la Iglesia fue proporcionada por Jesús, siendo la santidad, o caridad sobrenatural, la vida misma de la Iglesia, que es el fundamento de todo lo demás (cf. 1Co 13,13)¹⁷. Pero no es difícil citar otros muchos pasajes del Nuevo Testamento para demostrar que todo lo que constituye la dotación esencial de la Iglesia procede de Cristo. Por ejemplo, se enseña que en la Iglesia «a cada uno de nosotros se nos ha dado gracia según la medida del don de Cristo»; «y a unos les ha dado ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, a fin de preparar a los hermanos para el ministerio, para edificar el cuerpo de Cristo» (Ef 4,7.11-12). Además de la santidad y de los diversos ministerios y carismas, Cristo también ha confiado a la Iglesia un depósito (en griego *paratheke*), es decir, un cuerpo de doctrina del que la Iglesia está dotada para que, al profesarlo y predicarlo, los cristianos dejen



de ser «niños a merced de las olas, llevados de aquí para allá por todo viento de doctrina» (Ef 4,14). San Pablo insiste varias veces ante Timoteo para que, en el ejercicio de su ministerio, guarde bien este depósito (cf. 1Tim 6,20; 2Tim 2,12.14).

La palabra «depósito» se parece mucho a la palabra «dote». Hay una dote, un depósito o, si se quiere, un tesoro que la Iglesia ha recibido de Cristo y que custodia. Pero la Iglesia sabe que la verdadera custodia, según Jesús, no consiste en enterrar algo bajo tierra, como el talento de la parábola (cf. Mt 25,14-30). La verdadera custodia es la que hace crecer distribuyendo, invirtiendo¹⁸. Así pues, la custodia del depósito doctrinal es, por supuesto, también la defensa de la sana doctrina contra los errores (cf. Heb 13,9). Pero el depósito doctrinal se custodia anunciándolo, predicando el Evangelio a toda criatura (cf. Mt 28, 19-20). Del mismo modo, el tesoro de las satisfacciones, que la Iglesia ha recibido como dote del Señor, se custodia distribuyéndolo: de ahí que la Iglesia abra este cofre y distribuya sus riquezas mediante las indulgencias, en particular, aunque no exclusivamente, con ocasión del jubileo, que de este modo aparece de

¹⁷ La santidad de Cristo es el elemento más importante y esencial que se transmite de la Cabeza al Cuerpo Místico, del Señor a su Esposa. Esta doctrina fue presentada con gran amplitud y analizada en detalle en la monumental obra eclesiológica de C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné, Essai de théologie spéculative*, 3 voll., Desclée de Brouwer, Paris 1941, 1951, 1969 (en la reedición más reciente, dentro de la *opera omnia* publicada por Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, los tres volúmenes se han subdividido en cuatro tomos).

¹⁸ Esto confirma también que el elemento más fundamental de la Iglesia es la santidad, es decir, la caridad sobrenatural. Pues es bien sabido que el amor no disminuye, sino que aumenta, cuanto más se difunde. Esto vale también para los demás tesoros de la Iglesia: la Palabra o sana doctrina, los sacramentos, las obras de misericordia espirituales y corporales, las mismas indulgencias, etc. Cuanto más se difunden y multiplican, más crecen.



manera particularmente clara como «el año de gracia del Señor». Tal distribución no empobrece el tesoro, porque este consiste principalmente en la satisfacción merecida por Cristo a través de la gloriosa Pasión, que ha merecido sobreabundantemente la redención para todos los hombres de todos los tiempos¹⁹. Además, siendo Cristo el Verbo divino encarnado, tal mérito posee en Él el carácter de la infinitud, motivo por el cual nunca puede agotarse.

El otro aspecto notable del fundamento eclesiológico es que este tesoro es principalmente, pero no exclusivamente, de Cristo. Se habla, en efecto, del tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos. Vuelve aquí el tema de la participación de los cristianos en la obra salvadora de Cristo. Injertados en Él, estamos capacitados para satisfacer no solo para nosotros mismos, sino también para los demás. Por eso la Iglesia prevé que la indulgencia pueda ganarse para uno mismo y también para los demás, es decir, para las almas del purgatorio²⁰: « Las indulgencias, tanto parciales como plenarias, pueden aplicarse para sí mismos o para los difuntos como sufragio»²¹. Esto se comprende fácilmente, teniendo en cuenta que Cristo mismo equipara el hecho de formar parte de su Cuerpo místico con el de ser como sarmientos injertados en una vid (cf. *Jn* 15,1-8). Si observamos una vid, nos daremos cuenta de que una sola planta tiene muchos sarmientos, cada uno de los cuales produce racimos de uvas. ¿De quién son estos frutos: de la vid o de los sarmientos? Podemos decir que de ambos. La causa principal es la vid, que hace fluir su savia vital dentro de los sarmientos, haciéndolos aptos para dar fruto. Sin embargo, el sarmiento también hace algo: permanece unido a la vid, permitiendo que la savia fluya y le dé vida. El sarmiento, además, soporta el peso del racimo y nos lo ofrece para que lo cosechemos. Lo mismo ocurre con el tesoro de las

satisfacciones, que son ante todo de Cristo, pero que –gracias a la transmisión de la vida de Cristo a los injertados en Él– son también satisfacciones de los santos. Así se comprende mejor por qué el *Catecismo* presenta el tesoro de estas satisfacciones desde la óptica de la comunión de los santos:

1474 El cristiano que quiere purificarse de su pecado y santificarse con ayuda de la gracia de Dios no se encuentra solo. «La vida de cada uno de los hijos de Dios está ligada de una manera admirable, en Cristo y por Cristo, con la vida de todos los otros hermanos cristianos, en la unidad sobrenatural del Cuerpo místico de Cristo, como en una persona mística» (Pablo VI, const. ap. *Indulgentiarum doctrina*, 5).

1475 En la comunión de los santos, por consiguiente, «existe entre los fieles, tanto entre quienes ya son bienaventurados como entre los que expían en el purgatorio o los que peregrinan todavía en la tierra, un constante vínculo de amor y un abundante intercambio de todos los bienes» (*Ibíd.*). En este intercambio admirable, la santidad



¹⁹ Cf. 1Pe 3,18; *Heb* 10,10-14; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 48, 1; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FEDE, *Dominus Iesus*, (6 de agosto de 2000), n. 15: «Desde el inicio, en efecto, la comunidad de los creyentes ha reconocido que Jesucristo posee una tal valencia salvífica, que Él solo, como Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, en virtud de la misión recibida del Padre y en la potencia del Espíritu Santo, tiene el objetivo de donar la revelación (cf. *Mt* 11,27) y la vida divina (cf. *Jn* 1,12; 5,25-26; 17,2) a toda la humanidad y a cada hombre. En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto».

²⁰ En cambio, no está previsto que se pueda conseguir para los vivos; cf. PENITENCIARÍA APOSTÓLICA, *El don de la indulgencia*, 29 de enero de 2000, n. 7.

²¹ PENITENCIARÍA APOSTÓLICA, *Enchiridion de las Indulgencias* (1986), Normas sobre las indulgencias, n. 3.



de uno aprovecha a los otros, más allá del daño que el pecado de uno pudo causar a los demás. Así, el recurso a la comunión de los santos permite al pecador contrito estar antes y más eficazmente purificado de las penas del pecado.

1476 Estos bienes espirituales de la comunión de los santos, los llamamos también el *tesoro de la Iglesia*, «que no es suma de bienes, como lo son las riquezas materiales acumuladas en el transcurso de los siglos, sino que es el valor infinito e inagotable que tienen ante Dios las expiaciones y los méritos de Cristo nuestro Señor, ofrecidos para que la humanidad quedara libre del pecado y llegase a la comunión con el Padre. Solo en Cristo, Redentor nuestro, se encuentran en abundancia las satisfacciones y los méritos de su redención» (*Indulgentiarum doctrina*, 5).

1477 «Pertenece igualmente a este tesoro el precio verdaderamente inmenso, inconmensurable y siempre nuevo que tienen ante Dios las oraciones y las buenas obras de la Bienaventurada Virgen María y de todos los santos que se santificaron por la gracia de Cristo, siguiendo sus pasos, y realizaron una obra agradable al Padre, de manera que, trabajando en su propia salvación, cooperaron igualmente a la salvación de sus hermanos en la unidad del Cuerpo místico» (*Indulgentiarum doctrina*, 5).



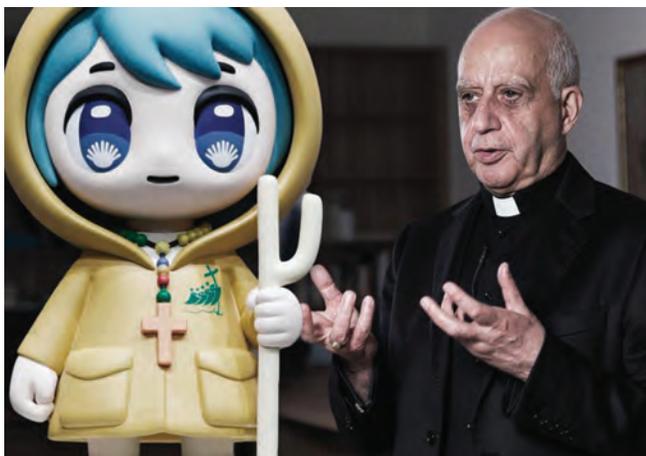
Hay que mencionar también el hecho de que, en esta perspectiva de comunión, la dimensión jerárquica de la Iglesia no está excluida, sino incluida. En efecto, la verdadera comunión eclesial es siempre comunión jerárquica. En el caso específico de las indulgencias, es evidente que el tesoro de las satisfacciones pertenece a todo el Cuerpo Místico (Cabeza y miembros), pero es tarea de la jerarquía distribuir sus riquezas. Más exactamente aún, la concesión de indulgencias es una prerrogativa del Vicario de Cristo en la tierra, es decir, del Romano Pontífice. La dispensa de indulgencias tiene lugar en virtud del «poder de las llaves, cuya tarea es abrir el reino de los cielos eliminando los impedimentos en los fieles de Cristo (es decir, la culpa y la pena debida por los pecados actuales; la culpa a través del sacramento de la penitencia, la pena temporal correspondiente según la justicia divina por los pecados actuales a través de la indulgencia eclesiástica)»²². Este poder de las llaves está reservado solamente al Sucesor de san Pedro en la Cátedra Romana.

5. Algunas consecuencias

Considerado a la luz de sus fundamentos teológicos –aunque aquí solo hayan sido esbozados–, el jubileo puede entenderse como un acontecimiento de gracia y de fe. Es un acontecimiento de gracia dentro del desarrollo del plan de salvación de Dios en Cristo; y es un acontecimiento de fe por parte de la Iglesia, que sigue proclamando la salvación en Jesús, así como por parte de los fieles individuales que lo experimentarán espiritualmente. Esta comprensión teológica y teologal del jubileo conlleva una serie de consecuencias, algunas de las cuales quisiéramos señalar rápidamente, sin pretender ser exhaustivos ni siquiera completos.

a. El jubileo no es una ocasión para hacer turismo religioso, sino para consolidar la fe y conseguir efectos de gracia. La publicidad del acontecimiento por parte de las autoridades eclesiásticas, así como la predicación y la catequesis sobre el mismo, deben ser también claros en el tono y en los contenidos. El

²² LEÓN X, *Cum postquam* (9 de noviembre de 1518), DS 1448.



jubileo es una peregrinación²³, no una salida cultural, ni un simple acontecimiento comunitario de un grupo particular. Y mucho menos, se puede utilizar el jubileo como medio para hacer ciertas reivindicaciones públicas. El jubileo es una peregrinación del espíritu y del cuerpo. Se camina físicamente, uno se desplaza localmente, si es posible a Roma, o al menos a uno de los otros destinos indicados como lugares de misericordia e indulgencia. Y se camina espiritualmente, para que el jubileo produzca un fruto de conversión. Hay que recordar que la práctica de la peregrinación está asociada a un cierto ascetismo. Pensemos en la época en que los medios de transporte eran mucho más rudimentarios y mucho menos cómodos que hoy. Los peregrinos que querían viajar a Roma emprendían viajes largos, peligrosos, fatigosos y costosos. Hoy en día, todo es mucho más fácil y cómodo, pero una peregrinación sigue comportando algunas molestias y gastos. Afrontar estos aspectos con espíritu penitencial y oblativo sigue siendo también una dimensión importante del jubileo contemporáneo. Reservar parte de los días libres del trabajo y algo de dinero que podría gastarse de otra manera para viajar a Roma (o a otro destino jubilar) es un pequeño sacrificio que puede y debe ofrecerse con espíritu de renuncia y ascesis, como parte de la experiencia jubilar. La palabra jubileo, en español como en otras lenguas latinas, evoca el júbilo. Esta alegría se siente por la liberación de las penas del pecado. Queda,

sin embargo, también una dimensión penitencial del jubileo, que es propia de su dimensión satisfactoria. También en este caso, equilibrar los dos elementos en lugar de contraponerlos solo puede ser beneficioso.

b. El jubileo, precisamente en su dimensión positiva, como acontecimiento que nos libera de los estragos del mal, nos recuerda, sin embargo, que el mal existe y no solo fuera, en el mundo, sino también dentro de nosotros. Uno de los grandes mensajes de todo jubileo es que el pecado existe y es algo grave, porque ofende a Dios y daña al prójimo. La seriedad del pecado es algo que debe llamar la atención de los peregrinos durante el año jubilar, sobre todo porque vivimos en una cultura que, desde hace décadas, ha perdido el sentido del pecado. El jubileo contribuye a tomar conciencia de que somos pecadores. En este sentido, el jubileo es un acontecimiento de humildad, porque es un acontecimiento de verdad sobre lo que somos. Al perdonar nuestras penas, nos grita al oído la gran verdad: somos pecadores, necesitados de perdón y de reconciliación con Dios y con nuestros hermanos. El Jubileo perdona las deudas; esto implica que somos deudores ante Dios y que es bueno recordarlo.

c. Desde esta perspectiva, también se valora que, en la medida en que se recibe el verdadero mensaje del jubileo, este contribuye a la construcción de un determinado tipo de sociedad o, si se quiere, de civilización. Podemos retomar aquí el contraste, recordado al principio, entre el comportamiento de los paganos y el de los discípulos. Los paganos construyen la ciudad del hombre, totalmente orientada a la realización de fines terrenales, a menudo poco nobles. Los discípulos construyen una ciudad terrena orientada hacia la celestial²⁴. Una civilización jubilar es una civilización que no se proclama autónoma ante Dios, sino que reconoce la centralidad de Cristo en la historia del mundo y de los pueblos. Descubrir que siempre tenemos necesidad de la satisfacción merecida por Cristo crea una sociedad en la que se reconoce la realeza universal de Cristo. Y puesto que Cristo Rey es también el Juez escatológico, una civilización jubilar es también una civilización

²³ «La peregrinación expresa un elemento fundamental de todo acontecimiento jubilar»: FRANCISCO, *Spes non confundit* (bula de convocación del Jubileo ordinario del año 2025), 9 de mayo de 2024, n. 5.



escatológicamente orientada, una sociedad que –aun estando plenamente inmersa en los afanes terrenales– sabe relativizar lo terrenal a la luz de las realidades últimas. Relativizar, en este caso, no es sinónimo de desinterés, sino de orientación. Una civilización jubilar es una civilización conscientemente peregrina, que tiene los pies plantados en esta tierra, pero sabe que cada paso debe darse en este mundo, teniendo una orientación clara y firme hacia la Ciudad celestial (cf. Ap 21-22).

d. En el centro de tal civilización, la Iglesia podrá cumplir verdaderamente su función de «signo levantado en medio de las naciones»²⁵ y de «sacramento de unión con Dios y de unidad de todo el género humano»²⁶. Por supuesto, los modos en que la Iglesia es tal «signo» en medio del mundo son múltiples. Dejando de lado aquí diversos modos superiores, limitémonos quizá al signo más sencillo, o al menos el más evidente para todos, incluso para los no creyentes: el mismo edificio litúrgico, no por casualidad llamado «iglesia» por la comunidad que lo construyó y que se reúne en él para el culto. Las iglesias, construidas y utilizadas por la Iglesia, son ciertamente un signo de la presencia y de la acción de Cristo en el mundo, a través de su Esposa y de su Cuerpo místico (repetimos que el jubileo incluye la peregrinación a ciertas iglesias, como signo de nuestro camino de conversión a Cristo). El edificio litúrgico debe manifestar a la Iglesia y a su

Cabeza. Por tanto, debe tener ciertas características de nobleza y belleza. Durante muchos siglos, los cristianos han construido iglesias nobles (incluso en los casos de la «noble sencillez» de las pequeñas iglesias parroquiales rurales o de montaña). Como es bien sabido, la Edad Media –la época por excelencia de la *christianitas*, es decir, de una concepción de los asuntos públicos estrechamente vinculada a la realeza de Cristo– se distinguió por la construcción de magníficas catedrales, según la célebre expresión del monje e historiador Rodolfo el Glabro, que habla de un «manto de iglesias» que se extendió por Europa²⁷. Retomando el evocador título de un volumen de Cesare Marchi, la civilización que reconoce la realeza de Cristo es una sociedad de «grandes pecadores y



²⁴ Famosísima es la contraposición de las «dos ciudades» proporcionada por Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XIV, 28: «Dos amores fundaron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios fundó la ciudad terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, en cambio, la ciudad celestial. Por eso la una se glorifica a sí misma, ésta en el Señor. Aquella busca la gloria de los hombres; la gloria mayor de ésta, en cambio, es Dios, testigo de su conciencia». Mientras que la ciudad terrena desaparecerá con el tiempo, la de Dios permanecerá para siempre. De ahí que la Iglesia sea la realización del plan de Dios en el mundo. La Iglesia es el mundo en estado de reconciliación con Dios y, por tanto, el mundo que alcanza el último fin sobrenatural: «*Mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam: mundus reconciliatus, Ecclesia*» (ID., *Sermo XCVI*, 7, 8).

²⁵ Cf. CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, cap. III: «*veluti signum levatum in nationes*» (DS 3014). Cf. Is 5,26; 11,10-12.

²⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 1: «La Iglesia es, en Cristo, en cierto modo, el sacramento, es decir, el signo y el instrumento [*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*] de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (DS 4101).

²⁷ «Era ya casi el tercer año después del año mil cuando en todo el mundo, pero especialmente en Italia y en las Galias, hubo una renovación de las iglesias basilicales: aunque muchas estaban bien conservadas y no tenían necesidad de ello, sin embargo cada pueblo de la cristiandad competía con otros por tener una más hermosa. Parecía como si la tierra misma, como sacudiéndose y librándose de la vejez, se vistiera con un manto blanco de iglesias [*erat enim instar ac si mundus ipse, excutiendo semet, reiecta vetustate, passim candidam aecclesiarum vestem indueret*]. En aquella época, los fieles sustituyeron casi todas las iglesias de las sedes episcopales, todos los monasterios dedicados a diversos santos e incluso los oratorios campestres más pequeños por edificios mejores»: RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'Anno Mille (Storie) [Historiarum libri quinque]* (G. CAVALLIO – G. ORLANDI, ed.), Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori, Milano 1990, 132-133 (traducción nuestra).



grandes catedrales»²⁸, es decir, es un mundo en el que los hombres, sintiéndose en deuda con Dios, tratan de glorificarlo no solo mediante la oración y la penitencia, sino también construyendo magníficas catedrales. Es una de las muchas declinaciones del dicho evangélico: «Se le perdonan sus muchos pecados, porque ha amado mucho. Mientras que a quien poco se le perdona, poco ama» (Lc 7,47). No por casualidad, Cristo dice estas palabras en el contexto de una breve parábola en la que describe la situación de dos personas a las que se perdona una deuda. No se trata aquí de que haya hombres que sean deudores y otros que no lo sean respecto de Dios, sino de que hay hombres que se dan cuenta y otros que no reconocen que son deudores. Quien se da cuenta de que ha recibido una gran misericordia también está dispuesto a mostrar una mayor gratitud, y esto de muchas maneras, sin excluir la más visible, la de construir (con dedicación y sacrificios de todo tipo) iglesias que manifiesten la grandeza de Dios y nuestra gratitud por su perdón.

Con esta perspectiva claramente teológica, se puede también sacar buen fruto del presente Jubileo 2025, comprendiendo y viviendo el tema elegido para este año y resumido así en la Bula de convocación:

El próximo Jubileo, por tanto, será un Año Santo caracterizado por la esperanza que no declina, la esperanza en Dios. Que nos ayude también

a recuperar la confianza necesaria –tanto en la Iglesia como en la sociedad– en los vínculos interpersonales, en las relaciones internacionales, en la promoción de la dignidad de toda persona y en el respeto de la creación. Que el testimonio creyente pueda ser en el mundo levadura de genuina esperanza, anuncio de cielos nuevos y tierra nueva (cf. 2Pe 3,13), donde habite la justicia y la concordia entre los pueblos, orientados hacia el cumplimiento de la promesa del Señor²⁹.

Palabras clave: Jubileo, Año santo 2025, *Spes non confundit*, pecado, pena, culpa, indulgencia, reparación, salvación.



²⁸ Cf. C. MARCHI, *Grandi peccatori, grandi cattedrali*, BUR, Milano 20009.

²⁹ FRANCISCO, *Spes non confundit*, n. 25.



Presencia y acción del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento



Pedro Mendoza Magallón, LC.
Doctor en teología
Profesor ordinario de teología del
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

La presencia y la acción del Espíritu Santo ocupa un puesto singular en los escritos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento¹. En los escritos del Antiguo Testamento el Espíritu Santo aparece como la fuerza potente de Dios que desciende sobre los individuos equipándolos para cumplir una determinada misión en la comunidad. Lo característico en el Antiguo Testamento es que ese poder del Espíritu «cae» solamente sobre determinados individuos que han recibido un llamado para realizar una misión en la comunidad. Así acontece, por ejemplo, en los casos de José, Moisés y Josué, en quienes toma morada el Espíritu (Santo). Lo mismo pasa en la vida de algunos jueces como Gedeón y Sansón, y de algunos de los reyes como Saúl y David². Entre los profetas la presencia del Espíritu Santo se hace sentir de manera particular en el caso de Elías, de Joel, de Isaías y de Ezequiel³.

El presente artículo pretende ofrecer una recolección ordenada de las referencias a la presencia y acción del Espíritu Santo contenidas en el Nuevo

Testamento, particularmente en los evangelios junto con los Hechos de los apóstoles y las cartas del apóstol Pablo. En los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), de manera especial, aparece realzada la acción del Espíritu Santo en Jesús y en algunas personas que están en torno a Él. En estos evangelios la doctrina de Jesús acerca del Espíritu Santo ocupa poco espacio. En cambio, en el evangelio de Juan y en las cartas de Pablo, la enseñanza acerca del Espíritu Santo resulta más amplia.

1. Presencia del Espíritu Santo en la vida de Jesús

a. En el entorno del nacimiento de Jesús

La vida de Jesús está enlazada a la presencia del Espíritu Santo desde los primeros momentos de su origen terreno. La concepción de Jesús en el seno de la Virgen María es obra del Espíritu Santo (cf. *Mt* 1,18); de modo semejante el evangelista Lucas refiere este hecho (cf. *Lc* 1,35). Pero, en estos pasajes, en realidad la destinataria directa de la presencia

¹ En la elaboración del artículo ha servido de guía la obra: H. ES-TRADA, *El Espíritu Santo en la Biblia y en nuestra vida*, San Pablo, Bogotá 1998.

² Del rey Saúl, por sus repetidas desobediencias a Dios, el Espíritu del Señor se aparta de él (cf. 1Sam 16,14). De David, ya en el momento mismo de su consagración como rey, por medio de Samuel, se indica que el Espíritu del Señor toma posesión de él (cf. 1Sam 16,13).

³ Entre los profetas, hay que mencionar a Elías, descrito como un hombre lleno del Espíritu Santo al punto de que, cuando está a punto de partir de este mundo, su discípulo, el profeta Eliseo, le ruega que le otorgue «una doble porción del Espíritu que él tiene» (cf. 2Re 2,9). El profeta Joel es recordado por haber profetizado la época venidera en la que habría una manifestación del Espíritu en toda la humanidad, alcanzando incluso a los niños y a los esclavos (cf. Jl 2, 28-29). Isaías anuncia al Mesías como el portador de los «siete» dones del Espíritu Santo (cf. Is 11,2); lo



y acción del Espíritu Santo es María, la madre de Jesús. Ella ha sido elegida por Dios para generar, sin concurso del esposo humano, José, a su hijo, Jesús, por intervención del Espíritu Santo.

Hay también otros acontecimientos relacionados con el nacimiento de Jesús en donde se percibe la presencia y acción del Espíritu Santo. Los pasajes relacionados con el nacimiento y primeros años de la vida de Juan Bautista están marcados por la presencia del Espíritu Santo, de quien se afirma expresamente que «estará lleno de Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (cf. *Lc 1,15b*); su padre Zacarías queda también lleno de Espíritu Santo y profetiza sobre el destino de su hijo el precursor (cf. *Lc 1,67*). Más adelante se dice de Juan Bautista que «crecía y se fortificaba en el Espíritu» (cf. *Lc 1,80a*).

Las referencias en la vida del precursor a la presencia y la acción del Espíritu, vistas en su contexto, revelan que esto mismo acontece en la vida de Jesús en un nivel bastante más superior al de su precursor. La presencia del Espíritu mueve a

diversos testigos a dar testimonio de la singularidad del niño Jesús. En el caso de Isabel, prima de María, en cuanto oye su saludo, salta de gozo el niño en su seno, y ella queda llena de Espíritu Santo (cf. *Lc 1,41*). El anciano Simeón, en quien estaba el Espíritu Santo, que le había revelado que no vería la muerte antes de haber visto al Cristo del Señor, siguiendo la moción del Espíritu acude al templo cuando los padres del niño Jesús lo llevan ahí para cumplir la ley del Señor. Entonces Simeón prorrumpe en alabanza al Señor (cf. *Lc 2,25-27*). Una experiencia espiritual similar vive la anciana Ana en ese mismo acontecimiento de la presentación del niño Jesús en el Templo (cf. *Lc 2,36-38*).

b. Al inicio de la vida pública de Jesús

La presencia del Espíritu Santo es constante a lo largo de toda la vida pública de Jesús. *Mt 4,1* señala el inicio de esta etapa en la vida de Jesús indicando que fue conducido por el Espíritu Santo al desierto. El texto dice expresamente que el Espíritu «empuja» a Jesús al desierto para ser tentado por el diablo. La voluntad del Padre es que, en medio del desierto, Jesús defina su posición con relación al cumplimiento de la misión que le fue confiada: que rechace todo camino fácil y escoja el camino de la cruz.

A continuación de su permanencia en el desierto, tiene lugar el bautismo de Jesús en el río Jordán (cf. *Mt 3,16-17*; *Mc 1,10-11*; *Lc 3,21-22*; *Jn 1,32-34*). Mientras Jesús recibe el bautismo acontece el descenso del Espíritu Santo sobre Él, como testimonia el precursor, juntamente con la voz del cielo que confirma: «Y se oyó una voz que venía de los cielos: “Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco”» (*Mc 1,11*). Cuando Jesús escucha la voz del Padre, entiende que es la

señala luego como en quien Dios ha puesto su espíritu para que traiga la justicia a todas las naciones (cf. *Is 42,1*); y profetiza que su llegada se distinguirá porque el Espíritu del Señor estará sobre él, a quien el Señor enviará para dar buenas noticias a los pobres, para aliviar a los afligidos, para anunciar libertad a los presos, libertad a los que están en la cárcel (cf. *Is 61,7*). El profeta Ezequiel es destinatario de mayores manifestaciones del Espíritu del Señor, recibidas a través de experiencias carismáticas. En primer lugar, el Espíritu entra en él y lo hace tenerse en pie para escuchar su mensaje (cf. *Ez 2,2*); luego lo hace permanecer en su casa y le priva del habla; solamente le es posible hablar cuando el Espíritu lo impulsa; de este modo el pueblo comprenderá que es un verdadero profeta de Dios (cf. *Ez 3,26-27*). El Espíritu de Dios se hace presente en la vida de Ezequiel por medio de visiones. En una de ellas, el Espíritu lo toma por el cabello y lo conduce a una experiencia mística en Jerusalén, a su templo (cf. *Ez 8,3*). En la famosa visión del valle de los huesos secos, el profeta ve un sinnúmero de huesos secos a los que el Señor infunde su aliento, y esos huesos cobran vida ante las palabras del Señor: «Infundiré mi espíritu en ustedes y vivirán» (cf. *Ez 37,14*).



señal para que inicie su misión evangelizadora.

Después del bautismo, Jesús se dirige a la sinagoga de Cafarnaúm y comienza su predicación confirmando el cumplimiento en Él de las palabras del profeta Isaías respecto a la manifestación del Mesías: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19). Jesús, concluida la lectura, inmediatamente ratifica su cumplimiento como obra del Espíritu Santo que está sobre Él: «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (Lc 4,21).

c. Cuatro figuras que simbolizan la presencia del Espíritu Santo

Paloma: este símbolo proviene del relato de Juan Bautista. Estando el precursor bautizando en el río Jordán, cuando Jesús acude a ser bautizado por él, entonces ve que una paloma se posa sobre la cabeza de Jesús, y oye una voz del cielo: «Este es mi Hijo amado» (Mt 3,17; cf. Mc 1,11; Lc 3,22). A partir de esa experiencia del bautismo, Jesús entiende que el Espíritu Santo constituye el equipamiento característico de su misión, así lo deja entrever el evangelista Juan cuando afirma: «He visto al Espíritu que bajaba como una paloma del cielo y se quedaba sobre él» (Jn 1,32).

Fuego: esta figura tiene también origen en Juan Bautista. Él distingue entre su bautismo con agua (para la conversión de los pecadores) del bautismo de quien viene detrás de él y bautizará en Espíritu Santo y fuego (cf. Mt 3,11). De este modo alude a la obra purificadora (como el fuego) del Espíritu Santo.

Viento: en el diálogo de Jesús con Nicodemo el Maestro le ayuda a comprender al fariseo la acción del Espíritu comparándola con el viento: esta es así como el viento que no se puede ver, pero sus efectos son perceptibles (cf. Jn 3,8). Es una obra misteriosa,



espiritual, pero que puede apreciarse a través de sus dones de poder y de sus frutos de santidad en quien queda lleno del Espíritu Santo.

Agua: Jesús aprovecha la aglomeración con motivo de la fiesta de los tabernáculos⁴ para alzarse y gritar: «Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba. El que crea en mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva» (Jn 7,37b-38). El evangelista Juan, comentando este acontecimiento, añade: «Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39). Según Jesús, el Espíritu Santo se manifiesta en el individuo como «ríos de agua viva» (cf. Jn 7,38); como «vida abundante» (cf. Jn 10,10).

d. En la última cena y en el tiempo pascual

Durante la última cena, Jesús, captando el desconsuelo de sus discípulos ante el anuncio de su partida, buscando confortarlos, les promete el don del Espíritu: «yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre» (Jn 14,16). Su Espíritu Santo no estaría con ellos como un compañero de camino, sino que incluso tomará morada en ellos, será su huésped interior (cf. Jn 14,17).

⁴ De acuerdo con la costumbre del pueblo judío, el día de los tabernáculos (cf. Lv 23,33-36), en memoria de los cuarenta años del pueblo de Israel por el desierto, los judíos moraban durante una semana en una cabaña provisional o sucot, levantada alrededor del templo. El último día, el sacerdote, llevando un jarrón de oro lleno de agua, lo derramaba junto a las gradas del templo.



La primera providencia que lleva adelante Jesús resucitado en su primera aparición a sus apóstoles es entregarles el Espíritu Santo. Durante su vida terrena Jesús es solo beneficiario del Espíritu (como lo fueron los profetas en el Antiguo Testamento) y todavía no es «donador» del Espíritu. Pero, a partir de los eventos pascuales (muerte y resurrección), se realiza ese cambio. Ahora Jesús se convierte en «donador» del Espíritu Santo. Se muestra a sus discípulos y, después de mostrarles las manos y el costado –donde están las huellas de los clavos y de la lanza– y desearles la paz, sopla sobre ellos y les dice: «Recibid el Espíritu Santo» (cf. *Jn 20,22b*). Les entrega el Espíritu Santo como adelanto de Pentecostés.

En el último encuentro de Jesús resucitado con sus discípulos, les prohíbe alejarse de Jerusalén hasta que sean revestidos de «poder desde lo alto», es decir el poder del Espíritu Santo: «Mirad, y voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre. Por vuestra parte permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto» (*Lc 24,49*).

2. El Espíritu Santo en los discípulos y en la primera comunidad cristiana

Dios quiere donar una nueva efusión del Espíritu a quien se lo pida: una vez convertidos, lo único que el Señor solicita es pedir con confianza el Espíritu Santo. El mismo Jesús asegura que, si un hijo le pide pan a su padre, éste no le va a dar una piedra (cf. *Lc 11,11-12*). Y añade: «¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!» (*Lc 11,13b*). Como condiciones para poder recibir este don del Espíritu Santo, Jesús señala las siguientes: primeramente, a los discípulos en la última cena les recuerda la necesidad de no ser del mundo (cf. *Jn 15,19*); en segundo lugar, previamente, a la mujer samaritana había señalado la necesidad de la conversión (cf. *Jn 4*); por último, la plena manifestación y la permanencia del Espíritu Santo se darán en quienes cumplen los mandamientos y guardan su palabra (cf. *Jn 14,22-24*).

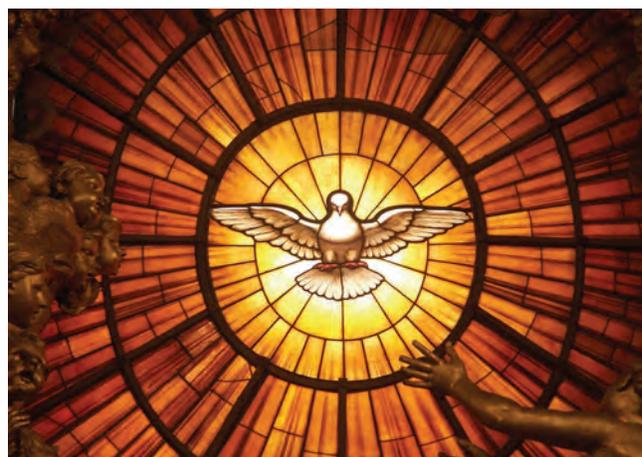
A. Modalidad como interviene el Espíritu Santo

En la última cena, en el clima de tristeza que predomina en el ambiente ante el anuncio de la próxima partida de Jesús, Él garantiza a sus discípulos que no

los dejará huérfanos. Les promete un paráclito: «y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros» (*Jn 14,16-17*).

Jesús indica tres modalidades como interviene el Espíritu Santo. Una primera forma que reviste es la de juez. Cuando venga el Paráclito convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio (cf. *Jn 16,8*). Convencerá al mundo de pecado, como acontece a los oyentes de la predicación de Pedro en Pentecostés: «Al oír esto, dijeron con el corazón compungido a Pedro y a los demás apóstoles: “¿Qué hemos de hacer, hermanos?”» (*Hch 2,37*); y lo convencerá también de justicia y de juicio, como sucede ya en la misma confesión que realiza el centurión al ver a Jesús muriendo en la cruz: «Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”» (*Mc 15,39*).

En segundo lugar, el Espíritu Santo desempeña una misión de enseñanza, pues actúa como *maestro*. En su discurso a los discípulos durante la última cena Jesús anticipa: «Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os anunciará lo que ha de venir» (*Jn 16,12-13*). El Espíritu Santo enseñará todo, recordará para poner en práctica, ayudará a «dar testimonio» de





Jesús, como acontecerá en Pentecostés y luego en la realización del ministerio de los primeros diáconos y de los apóstoles. El Espíritu Santo indicará las «cosas que van a suceder» (cf. *Jn 16,13*) (esto es una parte del don de profecía). El Espíritu Santo guiará hacia toda la verdad (cf. *Jn 16,13; Hb 1,1-2*).

En tercer lugar, Jesús indica a sus discípulos que el Espíritu Santo actúa como *testimonio*: «Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros» (*Jn 16,14*). Misión del Espíritu Santo es, por tanto, «hablar de Jesús», «ayudar a conocer mejor a Jesús». El Espíritu Santo da testimonio de la obra que Jesús vino a realizar a este mundo.

b. El Espíritu Santo en la primera comunidad cristiana

El libro de los Hechos de los apóstoles recoge las condiciones para recibir la efusión del Espíritu Santo, las cuales cumple fielmente la primera comunidad cristiana compuesta por los discípulos en compañía de la Madre de Jesús. Ellos, obedientes a la palabra del Señor, deben permanecer en Jerusalén (de acuerdo con la palabra de Dios, escuchada y puesta en práctica), en un ambiente de oración junto con María, y en comunión de espíritu (esto es, de caridad, cf. *Hch 1,14*).

Después de la efusión del Espíritu Santo el día de Pentecostés, en que todos ellos reciben el bautismo en el Espíritu Santo (cf. *Hch 1,5*), tienen lugar otras efusiones. Ante la persecución religiosa desencadenada contra los miembros de la comunidad

de Jerusalén, reunidos en oración imploran la intercesión del Señor, quien derrama una vez más sobre ellos su Espíritu (cf. *Hch 4,31*). Los apóstoles Pedro y Juan van a visitar a los cristianos de Samaria, oran por los miembros de esa comunidad y, al imponerles las manos, obtienen para ellos el don del Espíritu Santo (cf. *Hch 8,14-17*). La efusión del Espíritu Santo no tiene como destinatarios solo a grupos o comunidades sino también se da en modo individual, como es el caso del apóstol Pedro quien, cuando es conducido ante el sanedrín para ser juzgado, «es colmado del Espíritu Santo» (cf. *Hch 4,8*). De manera similar, el apóstol Pablo es destinatario de una efusión del Espíritu Santo mientras pronuncia su juicio frente al mago Elimas (cf. *Hch 13,8-11*).

En diversos momentos en el libro de los Hechos de los Apóstoles se habla de «hombres llenos del Espíritu Santo». Al examinar esos pasajes, se observa cómo obra el Espíritu Santo en ellos y los potencia para llevar adelante su misión. A continuación, sigue una referencia a algunos de esos pasajes.

El día de Pentecostés, el Espíritu Santo invade a los 120 seguidores de Jesús reunidos en el cenáculo, los enciende en fuego misionero y les da poder para proclamar la Buena Nueva, hablando en diversos idiomas, según la lengua nativa de los diversos oyentes (cf. *Hch 2*). Más adelante, durante la persecución contra la comunidad, después de ser juzgados y amenazados por las autoridades judías para que no hablen o enseñen en el nombre de Jesús, mientras están reunidos en oración, vuelven a quedar llenos del Espíritu Santo (cf. *Hch 4,1-30*): «Acabada su oración, retrembló el lugar donde estaban reunidos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y predicaban la Palabra de Dios con valentía» (*Hch 4,31*).

Entre los siete recién constituidos diáconos para el servicio de los más necesitados de la comunidad hay referencias singulares de su estar «llenos del Espíritu Santo». El diácono Esteban, en su proclamación de la Buena Nueva, aparece como un hombre «lleno del Espíritu Santo». Cuantos intentan rebatirlo no pueden resistir a la sabiduría y al Espíritu con que habla (cf. *Hch 6,8-10*). El estar «lleno del Espíritu Santo» en el caso del diácono Felipe queda reflejado en el





episodio de su encuentro con el eunuco etíope. Felipe, impulsado por el Espíritu Santo, acoge con prontitud la llamada a ponerse en camino y a acercarse al carruaje del etíope eunuco; no sabe para qué ha sido conducido hasta ahí. Pero, una vez junto al carruaje, comprende que su misión es explicar las Escrituras a aquel pagano anunciándole la Buena Nueva de Jesús, y termina bautizándolo (cf. *Hch* 8,26-40).

La presencia del Espíritu Santo tiene lugar también en otros personajes, como es el caso de Ananías y Saulo de Tarso, el perseguidor, quien más adelante se convertirá en Pablo, el apóstol de los gentiles. Ananías es el instrumento que Dios emplea para que Saulo de Tarso reciba, por medio de la imposición de las manos, la salud, y para que sea llenado del Espíritu Santo (cf. *Hch* 9,10-17). Del mismo modo acontece la manifestación del Espíritu Santo en algunos episodios relacionados con el apóstol Pedro. En cierta ocasión, estando en Jafa, mientras está en una terraza, en actitud de oración, recibe una comunicación por medio de la cual el Espíritu Santo lo empuja para que vaya a la casa del centurión Cornelio en Cesarea Marítima, y comience así la evangelización entre los paganos (cf. *Hch* 10,9-48).

En la misma línea de destinatarios de la presencia y acción del Espíritu Santo en la obra de la evangelización se coloca Bernabé (cf. *Hch* 11,22-24). Cuando la comunidad de Jerusalén necesita un «evangelizador» para ser enviado a la ciudad de Antioquía, no duda en escoger a Bernabé, porque es un hombre «lleno del Espíritu Santo». Es en esa misma

comunidad de Antioquía donde poco más adelante, mientras la comunidad permanece en intensa oración, el Espíritu Santo se comunica con ellos y les indica que deben enviar a Bernabé y a Saulo a una misión para la que los ha llamado (cf. *Hch* 13,2). En esa misma comunidad de Antioquía, en momentos de dura persecución, se afirma que los cristianos «quedaron llenos de gozo y del Espíritu Santo» (cf. *Hch* 13,52).

En la vida del apóstol Pablo hay diversos momentos donde queda reflejada la intervención singular del Espíritu Santo. Así, por ejemplo, cuando se enfrenta al brujo Elimas va lleno del Espíritu Santo: lo increpa y aquel hombre queda ciego (cf. *Hch* 13,8). En el desarrollo de su misión apostólica, Pablo, buscando evangelizar Asia (cf. *Hch* 16,6) y luego Bitinia (cf. *Hch* 16,7), viene impedido por el Espíritu Santo de dirigirse a una y a otra de estas regiones. Será, en cambio, conducido por Espíritu Santo a Macedonia (cf. *Hch* 16,6): durante un sueño, Pablo ve a un hombre de Macedonia que lo llama; el apóstol entiende el signo de Dios, y se dirige hacia Europa. Ahora no se le cierran las puertas, sino que se abren de par en par. Al final de su carrera misionera por los diversos rincones del Mediterráneo, en su camino hacia Jerusalén, los miembros de la comunidad de Tiro, movidos por el Espíritu Santo, tratan de impedir a Pablo continuar su viaje a Jerusalén (cf. *Hch* 21,4).

Esta presencia del Espíritu Santo se hace particularmente manifiesta en un momento sumamente crucial en la vida de las primeras comunidades cristianas, en el así llamado primer concilio de Jerusalén. A la comunidad de Antioquía llegan algunos judeocristianos de Jerusalén, enseñando la obligación para los miembros paganos que abrazan la fe en Cristo de circuncidarse, conforme a la costumbre mosaica, de lo contrario, según ellos, no pueden salvarse (cf. *Hch* 15,1). Ante el debate creado en torno a esta disputa, los responsables de la comunidad deciden que Pablo y Bernabé y algunos de ellos suban a Jerusalén, donde los demás apóstoles y presbíteros, para tratar de resolver esta cuestión (cf. *Hch* 15,2). En la reunión –concilio– de Jerusalén, Pedro, tomando la palabra, les recuerda cómo Dios lo había elegido para llevar el anuncio del evangelio a los gentiles – caso del centurión Cornelio (cf. *Hch* 10,9-48)– y cómo



Dios, conocedor de los corazones, dio testimonio en su favor comunicándoles el Espíritu Santo del mismo modo que lo había comunicado a ellos, sin distinción alguna (cf. *Hch* 15,7-9). La cuestión viene resuelta favorablemente en la acogida de los gentiles sin obligación alguna de abrazar la ley de Moisés y la circuncisión. Después de meditar y orar, y guiados por el Espíritu Santo, concluyen afirmando: «hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adiós» (*Hch* 15,28-29).

3. El Espíritu Santo en las enseñanzas del apóstol Pablo

a. Amonestación, imágenes y experiencia del apóstol

Antes de presentar las enseñanzas del apóstol Pablo sobre la presencia y el actuar del Espíritu Santo, mencionamos una amonestación suya, algunas de las imágenes que utiliza para hablar del Espíritu Santo y la experiencia personal suya.

La amonestación de Pablo es doble. Por una parte, reclama: «No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios, con el que fuisteis sellados para el día de la redención» (*Ef* 4,30); en segundo lugar, exhorta: «No apaguen el fuego del Espíritu Santo» (*1Ts* 5,19). El apóstol insiste en la necesidad para el cristiano de acoger al Espíritu Santo y de dejarse conducir por Él. Esta actitud es la que el Espíritu Santo desea encontrar. Lo contrario sería «entristecerlo» o «apagar su fuego».

Entre las imágenes que sirven al apóstol para expresar la presencia y acción del Espíritu Santo destacan tres. En primer lugar, el creyente en Cristo ha sido convertido en «templo del Espíritu Santo» y, por tanto, ya no se pertenece a sí mismo para vivir según la mentalidad del mundo y bajo el dominio de sus pasiones y del pecado (cf. *1Cor* 6,19). En segundo lugar, el Espíritu Santo es «arras» (garantía, parte y anticipo del destino a la gloria futura) y «primicias» (primeros frutos) de lo que se entregará al creyente en Cristo (cf. *Ef* 1,14). Finalmente, el Espíritu Santo es «sello» con el cual el creyente ha sido marcado como



pertenencia de Dios y no de ninguna creatura (cf. *Ef* 1,13; 4,30).

La experiencia de la acción del Espíritu Santo del apóstol Pablo queda reflejada durante su predicación a los corintios. El apóstol, consciente de que, sin la ayuda del Espíritu Santo, su misión evangelizadora no podría tener éxito alguno, no basa su predicación en artugios de oratoria, sino en el Espíritu del Señor: «Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder» (*1Cor* 2,4).

b. Enseñanzas sobre el Espíritu Santo

(1) Como primera enseñanza sobre el Espíritu Santo, el apóstol señala la realidad de la presencia transformadora del Espíritu Santo en la vida del cristiano. Este divino espíritu no solo actúa a través del creyente en Cristo, sino que actúa en su mismo ser, habitando en él (cf. *Rm* 8,9; *1Cor* 3,16) y realizando en él la obra de la filiación adoptiva: «Porque la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte. [...] Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!» (*Rm* 8,2.15)⁵.

(2) Otro aspecto típico del Espíritu Santo recogido en las enseñanzas de Pablo es su relación con el amor, tanto hacia Dios como hacia los hombres. El apóstol enseña, por una parte, que el Espíritu Santo va conduciendo al cristiano hacia Dios hasta



encontrarlo como un Padre bondadoso (cf. *Rm* 8,15-16; *Gal* 4,6). Pablo escribe así: «La esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (*Rm* 5,5). Por otra parte, «el Espíritu nos estimula a entablar relaciones de caridad con todos los hombres⁶.

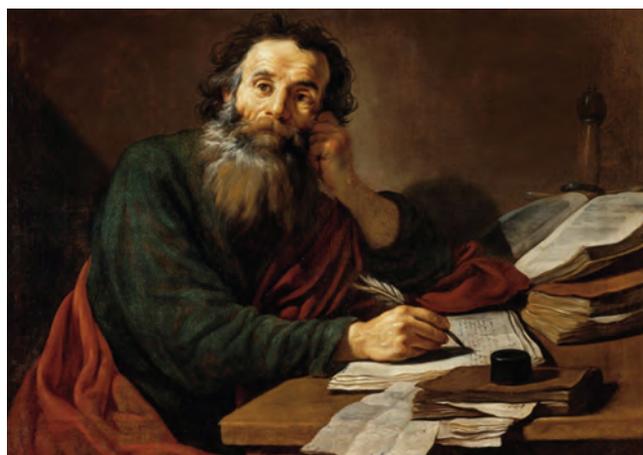
(3) Otra enseñanza del apóstol sobre el Espíritu Santo es sobre el papel que juega como maestro de oración auténtica: «El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables, y el que escruta los corazones conoce cuál es la aspiración del Espíritu, y que su intercesión a favor de los santos es según Dios» (*Rm* 8,26-27)⁷.

(4) Pablo nos enseña que el Espíritu Santo no es una teoría sino una experiencia. El Apóstol recurre a dos imágenes muy plásticas para intentar describir la experiencia del Espíritu. Dice que Dios da el Espíritu Santo como «arras» (cf. *2Cor* 1,22; 5,5; *Ef* 1,13-14)¹ y como «primicias». Así se refiere al Espíritu Santo como «primicia» en la carta a los Romanos: «la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve?» (*Rm* 8,22-24). Para el apóstol los cristianos son como desterrados que anhelan alcanzar la patria definitiva; entretanto, Dios ha regalado la «experiencia» del Espíritu Santo como «primicias» de lo que tiene reservado. De igual modo, los primeros frutos del cultivo, que son las «primicias», causan una gran alegría en el campesino, pues anuncian la gran cosecha que se espera. Por consiguiente, la «primicia», que es el don del Espíritu Santo, permite intuir la felicidad que Dios ha reservado a sus hijos.

1 *Ibidem*: «el Espíritu, según san Pablo, es una prenda generosa que el mismo Dios nos ha dado como anticipación y al mismo tiempo como garantía de nuestra herencia futura (cf. *2Co* 1,22; 5,5; *Ef* 1,13-14)».

(5) Pablo recuerda en sus enseñanzas que el Espíritu Santo otorga sus dones en la vida del cristiano: «En cuanto a los dones espirituales, no quiero, hermanos, que estéis en la ignorancia» (*1Cor* 12,1). La palabra griega *charísma* significa «regalo», en este caso un don o regalo que Dios concede al individuo sin ningún mérito de su parte. El apóstol Pablo, en la primera carta a los Corintios, cap. 12, especifica que a cada uno le es dado una manifestación particular del Espíritu Santo para el bien común (cf. *1Cor* 12,7); más adelante añade que el Espíritu Santo da a cada persona según le parece (cf. *1Cor* 12,11). En la carta a los Efesios, cap. 4, Pablo recuerda que los dones son otorgados para el cumplimiento del «ministerio» –servicio– encomendado (cf. *Ef* 4,11-12). Pero los dones son dados para «edificación» de la Iglesia (cf. *Ef* 4,12) y también para la «maduración espiritual»: «hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (*Ef* 4,13).

(6) Otra enseñanza del apóstol sobre el Espíritu Santo se refiere a los frutos que produce en la persona que lo deja obrar en su vida. En *Gal* 5,22-23 enuncia las virtudes que caracterizan la vida del creyente como fruto de la presencia del Espíritu Santo en él: «En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí; contra tales cosas no hay ley». El Espíritu Santo se manifiesta en el individuo que se deja conducir por Él por medio de frutos de santidad.





(7) Como una última enseñanza del apóstol está su exhortación a «vivir según el Espíritu y no según la carne»: «Si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicos, de forma que no hacéis lo que quisierais. Pero, si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (*Gal 5,16-18*). Ante el dilema de dejarse guiar por el Espíritu o por la carne, el apóstol invita a abrazar una vida según el Espíritu. Quien guía sus pasos por el Espíritu, caminará hacia una vida de santidad; pero, si rehúsa la guía del Espíritu, caerá en el dominio del pecado: «el que siembre en su carne, de la carne cosechará corrupción; el que siembre en el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna» (*Gal 6,8*). En la carta a los Corintios, el Apóstol recuerda que quien no es «espiritual» y se deja llevar por los criterios de este mundo no podrá captar las cosas –las inspiraciones– del Espíritu (cf. *1Cor 2,14*).

Conclusión

A modo de conclusión, ofrecemos una breve recapitulación de los puntos relevantes de cuanto expuesto a lo largo del artículo sobre la presencia y acción del Espíritu Santo.

a) El artículo inicia resaltando la diferencia en la manifestación del Espíritu entre ambos testamentos. Mientras que en el Antiguo Testamento el Espíritu Santo se manifiesta en individuos específicos para cumplir misiones particulares, en el Nuevo Testamento,

especialmente en los evangelios y las cartas del apóstol Pablo, su acción es más amplia y universal.

b) En la vida de Jesús encontramos diversos momentos particulares de la presencia y acción del Espíritu Santo. Está presente en la concepción de Jesús y en varios eventos relacionados con su infancia, como la reacción de Isabel ante la presencia de María embarazada y la profecía de Simeón ante la presentación del Niño Jesús en el Templo. Al inicio de la vida pública de Jesús, el Espíritu lo conduce al desierto para ser tentado, se manifiesta en su bautismo y es el equipamiento para su misión. En los momentos de la última cena y en el tiempo pascual, Jesús promete y otorga el Espíritu Santo a sus discípulos como un consolador y guía tras su partida.

c) El Espíritu Santo ocupa un lugar central en las primeras comunidades cristianas: la efusión del Espíritu en Pentecostés impulsa la misión evangelizadora de los apóstoles y los primeros cristianos. Como modalidades de la acción del Espíritu Santo, se indican su intervención como juez, maestro y testigo, guiando a los creyentes hacia la verdad y fortaleciendo su misión.

d) El apóstol Pablo presenta al Espíritu Santo como fundamental para la vida cristiana, un don de Dios que transforma y guía a los creyentes, equipándolos para cumplir su misión y vivir en santidad.

En todo lo expuesto, queda resaltada así la importancia central y la necesidad del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y de cada uno de sus miembros.

Palabras clave: Espíritu Santo, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Jesucristo, Pablo, Iglesia.

(publicado en *Ecclesia*.
Revista de cultura católica,
39 No.1 (2025), 49-61)





La *imago Dei* deformada y restaurada¹



P. Francisco Javier Delgado
Cervantes, L.C.
Doctorando en Teología
Licenciado en filosofía

En un primer artículo sobre la *imago Dei*, en el contexto de la Teología del Cuerpo de Juan Pablo II², se ha visto que la *imago Dei* creada tiene su fundamento en el ser personal del hombre que, en cuanto varón y mujer, es llamado a la comunión de personas. La *imago Dei* en el hombre originario era una realidad luminosa, plena, potente. El hombre se encontraba en plena armonía con Dios, con el mundo y con los demás, consciente y responsable de sí mismo, correspondiendo al Amor con amor. Sin embargo, después del pecado, en el estado actual de “hombre histórico”³, la realidad antropológica se presenta de manera confusa y compleja. La pregunta es: ¿qué pasa con la *imago Dei* tras el pecado? O, dicho de otra forma: ¿qué sucede tras el pecado con esa llamada a la comunión de personas?

En este segundo artículo se afronta, en las dos primeras secciones, esta situación histórica del hombre. En primer lugar, se considera cómo la *imago*

Dei es deformada por el pecado y qué consecuencias tiene el pecado en el modo como el hombre vive su estructura personal. En segundo lugar, se afronta el modo en que la redención de Jesucristo actúa sobre esta realidad caída restaurando la *imago Dei* y poniéndola en camino hacia la plenitud del *eschaton*. Por último, se presenta lo que sería la *imago Dei* llevada a su plenitud y cumplimiento, más allá de la historicidad.

I. La *imago Dei* deformada

Antes de entrar en la deformación de la *imago Dei* es importante apuntar a la causa de esta: el pecado. Es importante definir el pecado, porque la definición expresa la esencia de las cosas y tiene relación directa con la causa de las mismas. Al respecto del pecado existen diversos reduccionismos racionalistas, naturalistas o moralistas que ponen como causa muchas veces aquello que teológicamente es consecuencia. «Se siente la tentación de explicarlo

¹ Como verbos portantes de este apartado se ha elegido “deformar” y “restaurar”. Son dos verbos que pueden aplicarse bien a la palabra imagen. Se puede decir que una imagen es deformada cuando ha dejado su forma original para venir a menos. Después de que una imagen ha sido deformada, es posible restaurarla o reformarla para devolverla a su estado original o para mejorarla de alguna manera. En las obras de arte es más usado el término “restauración” que “reforma”; la reforma se aplica más en las instituciones o en los proyectos, tiene un uso más pragmático. El verbo “rehacer” viene excluido como opción porque implica hacer algo nuevamente desde cero o desde su punto inicial, y esto no es lo que sucede con la redención de Jesucristo respecto de la *imago Dei*. En el caso de una teología luterana radical, los verbos usados serían, por el contrario, “destruir” y “rehacer”. Con lo cual, no es indiferente desde el punto de vista teológico la elección de los verbos.

² Cf. F.J. DELGADO CERVANTES, «La *imago Dei* en el hombre en cuanto varón y mujer (primera parte)», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 38 (2024), 105-137.

³ Las catequesis de la teología del cuerpo de “hombre histórico” son las del segundo ciclo, que abarca de la 24 a la 63, y fueron pronunciadas del 16 de abril de 1980 al 6 de mayo de 1981, la semana anterior al atentado del 13 de mayo.

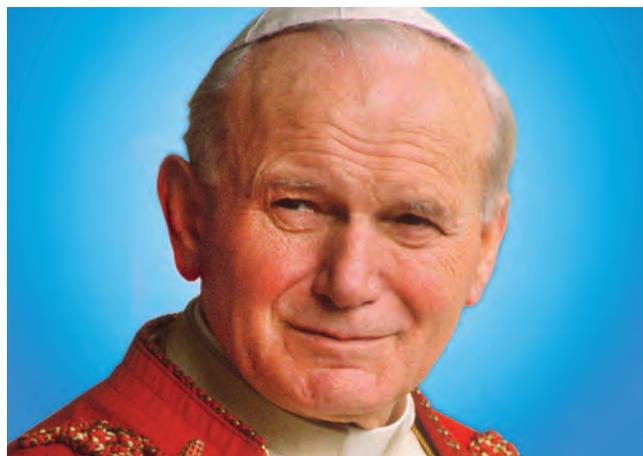


únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc.»⁴. Existe también una reducción del pecado a mera transgresión de la ley de Dios, poniendo así la moral en el acto externo y no en el acto interior del hombre.

El pecado es, según San Juan Pablo II, «la ruptura de la Alianza con Dios en el corazón humano»⁵. La Alianza en términos bíblicos indica precisamente la llamada a la comunión de personas. El análisis del pecado, según *Génesis* 3, se hace desde esta perspectiva⁶. La observación del Papa al afirmar que la ruptura de la Alianza ocurre «en el corazón del hombre» no debe pasarse por alto. Esta precisión apunta al motivo de la ruptura que es la duda del don. Esta duda del don es el núcleo del pecado, lo cual concuerda totalmente con la *hermenéutica del don*, explicada previamente. La duda del Amor pone en tela de juicio el fundamento mismo del ser, que es el Amor divino. El ser queda desarraigado del Amor y, a partir de esto, toda la realidad del hombre queda trastocada.

La duda en el corazón del hombre no nace de la nada; tampoco surge de un principio maligno en el corazón del hombre. La duda del Amor es una sugerencia que llega al hombre proveniente del padre de la mentira, un veneno que se inyecta en el corazón. El mentiroso tienta, y el hombre peca dándole crédito a esa mentira en su corazón, dudando del Amor de Dios.

«Seréis como dioses, concedores del bien y del mal». En esta motivación se encierra claramente



la puesta en duda del Don y del Amor, en quien tiene su origen la creación como donación. Por lo que se refiere al hombre, él recibe en don el «mundo» y al mismo tiempo «la imagen de Dios», es decir, la humanidad misma en toda la verdad de su duplicidad masculina y femenina⁷.

El relato del Génesis dice que «entonces se les abrieron los ojos» (*Gn* 3,6). Lo que señala la Palabra en este caso no es un paso de la ceguera a la visión; efectivamente el hombre no estaba ciego antes del pecado⁸, sino que señala un cambio en la visión, un cambio de perspectiva respecto de la realidad. No es que el pecado se reduzca a un mero cambio de perspectiva, de lo contrario bastaría un acto de «iluminación» para remediarlo (*gnosticismo*)⁹. El pecado es una ruptura en la relación con Dios que origina una alteración en la relación del hombre con toda la realidad. La separación del Creador es un

⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCC), 387.

⁵ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 20102, 26,2. Al citar esta obra la abreviaré de la siguiente manera: *Hombre y mujer...* A continuación, incluiré el número de la Audiencia General según la versión española de Ediciones Cristiandad y, seguido por una coma, el número de párrafo.

⁶ Se deja de lado un análisis pormenorizado de Génesis 3 porque Juan Pablo II tampoco lo hace, sino que lo da por supuesto (no así en el hombre originario que se ha visto en el análisis de *Gn* 2). Dice: «Aquí sería necesario hacer un análisis cuidadoso de los acontecimientos descritos en *Gn* 3,1-6. Sin embargo, nos referimos solo en general al misterio del pecado, en los inicios de la historia humana» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 26,2). Y también más adelante: «No pretendemos aquí hacer un análisis completo de la tentación o del pecado, estudiando ese mismo texto del *Gn* 3,1-5, y además la correspondiente doctrina de la Iglesia y la teología. Conviene solamente observar que la misma descripción bíblica parece poner particularmente en evidencia el momento-clave, en el que en el corazón del hombre se puso en duda el don» (*Ibid.*, 26,4).

⁷ *Ibid.*, 26,4.

⁸ Las reflexiones de Cristo sobre la ceguera de los fariseos tienen relación directa con esta «nueva visión» que es fruto del pecado. «Porque decís: “vemos”, por ello permanecéis en el pecado» (*Jn* 9,41); lo que nos dice que el pecado tiene que ver con este tipo de visión de la realidad desarraigada del Creador.



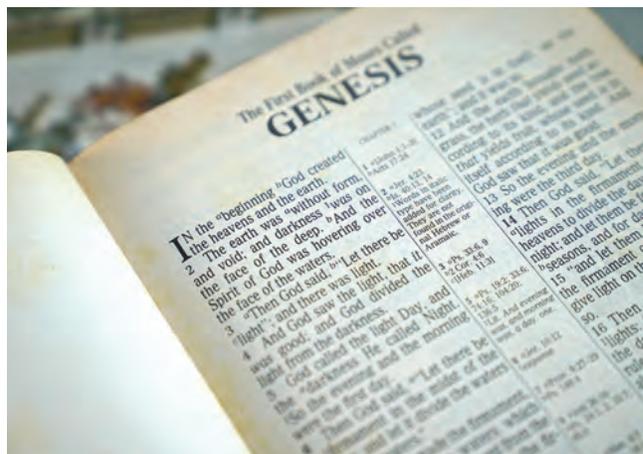
desgarrón en el corazón del hombre que distorsiona su identidad y perturba su relación con la realidad, con la creación. Una vez perdida la relación con la Fuente no es posible que el río lleve agua, aunque el cauce siga existiendo.

La ruptura de la Alianza con Dios hace que el hombre comience a ver a Dios no solo como un extraño, sino como un competidor de su propia felicidad, y un antagonista de su supremacía¹⁰. Deja de ser un Dios con el cual se puede pasear por el jardín a la hora de la brisa (cf. *Gn* 3,8). La percepción interior-espiritual de la Imagen de Dios en sí mismo (*in se*) queda deformada; cuánto más quedará deformada en el hombre (*quoad nos*) que es *imago Dei* de manera participada. El concepto de Dios queda deformado y por eso en vez de causar confianza filial, causa miedo servil.

Es suficiente leer cuidadosamente todo el fragmento de *Gn* 3,1-5, para individuar en él el misterio del hombre que vuelve la espalda al «Padre» (aun cuando en el relato no encontremos tal apelativo de Dios). Poniendo en duda, en su corazón, el significado más profundo de la donación, es decir, el amor como motivo específico de la creación y de la Alianza originaria (cf. en particular *Gn* 3,5), el hombre vuelve la espalda al Dios-Amor, al «Padre». En cierto sentido lo expulsa de su corazón. Y simultáneamente aleja su corazón, casi como desgajándolo, de lo que «viene del Padre»: de este modo queda en él lo que «viene del mundo»¹¹.

Por el pecado entra la vergüenza en el corazón del hombre. Esta vergüenza del origen es una «vergüenza cósmica»¹², porque no es una vergüenza solo del cuerpo sino de toda la persona; una vergüenza que señala no solo la desnudez física sino el estado de vulnerabilidad y una conciencia de indignidad. La vergüenza no es el motivo por el cual el hombre se esconde de Dios y de los demás, sino que es el efecto: «el hombre trata de cubrir con la vergüenza de la propia desnudez el auténtico origen del miedo, indicando más bien su efecto, para no llamar por su nombre a la causa. Y entonces Dios-Yahvé lo hace en su lugar: “¿quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿es que has comido del árbol del que te prohibí comer?” (*Gn* 3,11)»¹³; el origen del miedo a Dios y de esta vergüenza cósmica es, por tanto, el pecado.

Las consecuencias del pecado van siendo evidentes: el pecado altera todas las dimensiones de la existencia



⁹ La fe efectivamente no es solo ni principalmente un acto de comprensión, sino un acto de Alianza. Se estudia en el apartado sobre la *imago Dei* restaurada.

¹⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía*, 8 de diciembre de 2005, AAS 98 (2006), 15-16. «¿Cuál es el cuadro que se nos presenta en esta página? El hombre no se fía de Dios. Tentado por las palabras de la serpiente, abriga la sospecha de que Dios, en definitiva, le quita algo de su vida, que Dios es un competidor que limita nuestra libertad, y que solo seremos plenamente seres humanos cuando lo dejemos de lado; es decir, que solo de este modo podemos realizar plenamente nuestra libertad. El hombre vive con la sospecha de que el amor de Dios crea una dependencia y que necesita desembarazarse de esta dependencia para ser plenamente él mismo. El hombre no quiere recibir de Dios su existencia y la plenitud de su vida. Él quiere tomar por sí mismo del árbol del conocimiento el poder de plasmar el mundo, de hacerse dios, elevándose a su nivel, y de vencer con sus fuerzas a la muerte y las tinieblas. No quiere contar con el amor que no le parece fiable; cuenta únicamente con el conocimiento, puesto que le confiere el poder. Más que el amor, busca el poder, con el que quiere dirigir de modo autónomo su vida. Al hacer esto, se fía de la mentira más que de la verdad, y así se hunde con su vida en el vacío, en la muerte».

¹¹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 26,4.

¹² *Ibid.*, 27,4.

¹³ *Ibid.*, 27,1.



humana y sus relaciones. Tras el pecado, *Dios* ya no es Padre amoroso, dador de todo bien. El *mundo*, la creación, la existencia misma ya no son considerados como un don originario. El *prójimo* se vuelve una amenaza, un competidor, como se muestra en la historia de Caín y Abel (cf. *Gn* 4,1-16). Y el *hombre* se convierte en un enigma para sí mismo: «*Factus eram ipse mihi magna quaestio*»¹⁴.

A continuación, se presenta un análisis de estas consecuencias, siguiendo el esquema de las experiencias originarias de soledad y unidad. Esto se hace con el propósito de seguir la lógica del análisis previo de la *imago Dei* en el anterior artículo. Aunque en las catequesis no se utilizan los términos “soledad histórica” y “unidad histórica”, su uso en este contexto no distorsiona el pensamiento del Papa, sino que se ajusta a la estructura del tríptico que presenta primero el hombre originario con sus experiencias originarias, y presenta después el hombre histórico en su experiencia histórica.

1. Soledad histórica

La *autoconciencia* del hombre después del pecado queda sumamente comprometida. Dudando del Amor, el hombre pone en tela de juicio su propio origen, no ve su existencia como don de Dios. Esta duda empobrece su autocomprensión y hace que se



¹⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 4,9.

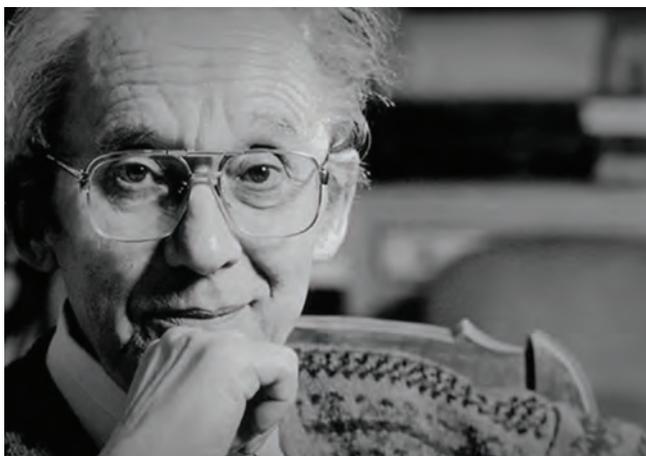
¹⁵ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 46,1-2. Más adelante en las catequesis precisa lo siguiente: «Aquí se da una firme divergencia entre la antropología (o la hermenéutica antropológica) del Evangelio y algunos influyentes representantes de la hermenéutica contemporánea del hombre (los comúnmente denominados maestros de la sospecha)» (*Ibid.*, 108,1).

desencadene en su interior un proceso de sospecha sobre sí mismo. El hombre percibe en sí mismo la concupiscencia como si fuese su estado natural u originario, lo que realmente es secundario y posterior, fruto del pecado. Al hablar de la sospecha, el Papa toma un análisis cultural hecho por Paul Ricoeur que es bastante iluminador para la época en la que fueron publicadas las catequesis y también hoy en día. Dice lo siguiente:

Ricoeur ha calificado a Freud, Marx y Nietzsche como “maestros de la sospecha” («*maîtres du soupçon*»), teniendo presente el conjunto de sistemas que cada uno de ellos representa, y quizás sobre todo la base oculta y la orientación de cada uno de ellos al entender e interpretar lo *humanum* mismo. [...] En la hermenéutica nietzscheana el juicio y la acusación al corazón humano corresponden, en cierto sentido, a lo que en el lenguaje bíblico se llama «soberbia de la vida»; en la hermenéutica marxista, a lo que se ha denominado «concupiscencia de los ojos»; en la hermenéutica freudiana, en cambio, a lo que se llama «concupiscencia de la carne».¹⁵

Esta concepción del hombre, privada de la fuente de su dignidad, provoca que éste proyecte su valor en lo que hace, en lo que puede o en lo que tiene, pero no en lo que es y está llamado a ser. Así el hombre empieza a actuar en base a unos deseos y proyecciones desorientados. La falta de autoconciencia condiciona por tanto la estructura de la *autodeterminación*.

La libertad se tiende a reducir al libre albedrío y la opción por algo malo se ve como algo “lícito”, cuando en realidad es algo contrario a la estructura de la persona y, por tanto, destructivo del hombre. Cuando el Amor desaparece del horizonte de la conciencia, los parámetros de bien y mal quedan desdibujados y, sobre todo cuando las decisiones son más complejas porque requieren un mayor discernimiento y una mayor prudencia, la conciencia queda perpleja o



desorientada, carente de la ley del amor y del principio personalista de la acción. A causa de esto, el hombre buscará otras éticas¹⁶, es decir, otras medidas para la bondad o maldad de sus actos como “marco provisional” a sus comportamientos.

La *relación del ser humano con la creación* queda marcada también por un cierto temor y conflicto. La creación deja de resonar con el gozo expresado en pasaje bíblico: «vio Dios que era bueno» (Gn 1,10.12.18.21.25.31); se pierde en la conciencia del hombre la conexión con el Creador. Esto provoca

que la creación, sin relación al Creador, sea vista simplemente como “mundo”, es decir, como una realidad autónoma o cuasi-autónoma en la que Dios es concebido como el gran arquitecto del universo o un mero relojero, o incluso como algo innecesario o inexistente.

En lugar del fundamento divino de la realidad, sostenido no solo por la fe cristiana desde la perspectiva de la Revelación, sino también por la filosofía griega y escolástica desde un punto de vista metafísico, se encuentran intentos de sustituir, separar o negar no solo el ámbito religioso, sino también la base metafísica del ser-creado.

Ante este mundo que ya no es considerado bueno, sino útil en todo caso, aparece en el corazón del hombre una lógica de posesión y de dominio que reemplaza la lógica de donación y libertad. Se pierde la visión teologal de la existencia y se adopta una visión meramente mundana, sujeta a los parámetros del poder, el tener y el haber, la lógica de la triple concupiscencia¹⁷.

El ejercicio del dominio al cual el hombre, como lugarteniente de Dios, estaba llamado desde el

¹⁶ Dejo como oportunidad de reflexión y desarrollo ulterior la pregunta sobre la radicación en el estado de naturaleza caída de las éticas racionalistas, utilitaristas, proporcionalistas, hedonistas, etc. Juan Pablo II tampoco profundiza en este tema en las catequesis, porque se dedica específicamente a la revisión del *ethos* del antiguo testamento. Sin embargo, los análisis hechos sobre el *ethos* veterotestamentario son análogamente válidos para estas otras éticas. La analogía está en la diversa vinculación que tienen con el pecado (el *ethos* del pueblo de la Promesa está claramente en vías de redención). «Esto es igualmente válido para la mentalidad contemporánea, así como lo era, aunque de diverso modo, para los interlocutores de Cristo. Somos, en efecto, hijos de una época en la que, por el desarrollo de varias disciplinas, esta visión integral del hombre puede ser fácilmente rechazada y sustituida por múltiples concepciones parciales, las cuales, deteniéndose sobre uno u otro aspecto del compositum humanum, no alcanzan al integrum del hombre, o lo dejan fuera del propio campo visual. Se introducen, además, diversas tendencias culturales, que – en base a estas verdades parciales – formulan sus propuestas e indicaciones prácticas sobre el comportamiento humano y, todavía más a menudo, sobre cómo comportarse con el «hombre». El hombre se convierte entonces más en un objeto de determinadas técnicas que en el sujeto responsable de la propia acción. La respuesta dada por Cristo a los fariseos requiere también que el hombre, varón y mujer, sea este sujeto, es decir, un sujeto que decida las propias acciones a la luz de la verdad integral sobre sí mismo, en cuanto verdad originaria, es decir, fundamento de las experiencias auténticamente humanas» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 23,3). Al respecto de los límites del *ethos* veterotestamentario en esta concepción antropológica que integra el significado esponsal del cuerpo dice: «Toda la tradición de la Antigua Alianza indica que en la conciencia de las generaciones que se sucedían en el pueblo elegido, a su *ethos* no fue añadida jamás la exigencia efectiva de la monogamia, como implicación esencial e indispensable del mandamiento «no cometer adulterio» (Ibid., 35,3). De alguna manera, lo que Juan Pablo II percibe es que la ley del antiguo testamento trata de poner orden social pero no llega a poner orden en el corazón; en cambio, Cristo busca específicamente una reconstrucción del sentido ético del pueblo.

¹⁷ La concupiscencia es este desorden que se instala en el corazón del hombre y que afecta todas sus relaciones. Es una palabra que indica el deseo torcido o deformado en el corazón que ya no es capaz de sentir según Dios, sino que siente según el mundo. Juan Pablo II tiene diversas catequesis en las que profundiza en este concepto de la triple concupiscencia (en base a 1Jn 2,16-17) centrándose más específicamente en la concupiscencia de la carne.



Principio («dominad la tierra» Gn 1,28), no implicaba una autoridad despótica sobre el mundo creado. Lamentablemente, por el pecado, ha surgido un uso abusivo de los bienes de la Creación. En siglos anteriores este abuso no era tan evidente, los recursos técnicos eran más limitados en comparación a los actuales, lo que imponía ciertas restricciones al ser humano en su capacidad de manipulación de lo natural, lo que resultaba en una explotación menor debida a la falta de medios. Hoy en día, la relación con la naturaleza experimenta una significativa disociación con el establecimiento de lo artificial en grandes esferas de la vida humana. Esto conlleva tensiones considerables respecto al cuidado de la “casa común”¹⁸. Por consiguiente, se hace imperativo un discernimiento más profundo sobre la moralidad de los medios empleados para alcanzar ciertos fines económicos y sociales.

Las palabras de Dios-Yahvé preanuncian la hostilidad del mundo, la resistencia de la naturaleza con respecto al hombre y a sus tareas; preanuncian la fatiga que el cuerpo humano sentiría después, al contacto con la tierra por él sometida: «¡maldita sea la tierra por tu causa! Con fatigas sacarás de ella el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá y comerás hierba silvestre. Con el sudor de tu frente comerás el pan; hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado» (Gn 3,17-19). El final de esa fatiga, de esa lucha del hombre con la tierra, es la muerte: «tú eres polvo y polvo te volverás» (Gn 3,19)¹⁹.

El hombre experimenta este conflicto con el mundo especialmente en su propio cuerpo. Los dinamismos propios de la vida son vividos y percibidos como



restricciones que «operan con un determinismo inevitable»²⁰, limitando la libertad personal. Esta situación representa una amenaza especialmente para la estructura de la autoposesión y del autodominio, a través de los cuales la persona humana se forma y desarrolla²¹.

A causa de esta disociación entre persona y cuerpo, el ser humano establece una relación de objetivación con su propio cuerpo. En nuestros días crece la así denominada cultura *cyborg*, que se caracteriza por la voluntad de dominar el cuerpo a través de la tecnología. En el fondo de esta tensión subyace una visión dualista del hombre que divide lo corpóreo y lo espiritual, el cuerpo y la mente²². Una visión unitaria y armónica del hombre no razonaría sobre esquemas dualistas.

La ruptura interior fruto del pecado afecta al ser humano también de esta manera: o bien reduciéndolo al mundo material, quedando todo su ser regido por un determinismo, o bien dividiéndolo internamente,

¹⁸ De ahí la evolución de las encíclicas sociales del ámbito laboral al ecológico que refleja la preocupación de la Iglesia en respuesta a los desafíos que enfrenta la humanidad en este cambio de paradigma tecnocéntrico. Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015.

¹⁹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 27,4.

²⁰ *Ibid.*, 27,4.

²¹ Cf. *Ibid.*, 28,3

²² En la cultura *cyborg* no se usa la palabra alma; la dimensión espiritual se reduce a la neurociencia y por tanto se usa el término mente.

²⁴ «Es conocido que, en su forma originaria, el maniqueísmo, surgido en el Oriente fuera del ambiente bíblico y originado por el dualismo mazdeísta, individuaba la *fuerza del mal en la materia, en el cuerpo*, y en consecuencia proclamaba la condena de todo lo que en el hombre es corpóreo. Y ya que en el hombre la corporeidad se manifiesta sobre todo a través del sexo, la condena era extendida al matrimonio y a la convivencia conyugal, además de a las otras esferas del ser y del actuar en las que se expresaba la corporeidad» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 44,5).



reduciendo el cuerpo y el mundo a una cárcel, y postulando su plenitud por medio de una liberación del cuerpo, lo que San Juan Pablo II llama *prejuicio maniqueo*²³. El Papa destaca que «*La concupiscencia* lleva en sí una *dificultad* casi constitutiva de *identificación con el propio cuerpo*; y no solo en el ámbito de la propia subjetividad, sino todavía más *respecto a la subjetividad del otro ser humano*: de la mujer para el hombre, del hombre para la mujer»²⁴.

El ser humano se avergüenza de su cuerpo a causa de la concupiscencia, es decir, por ese deseo desordenado, desvinculado del Espíritu. Dice Juan Pablo II que el hombre «tiene pudor no tanto del cuerpo, sino precisamente de la concupiscencia»²⁵. Porque, cuando el cuerpo se desvincula del valor personal y de su conexión con la dignidad de la persona, pierde su belleza y trascendencia, reduciéndose a mero objeto. «El cuerpo que no está sometido al espíritu como en el estado de la inocencia originaria lleva en sí un constante foco de resistencia al espíritu»²⁶. Este fenómeno constituye una «fractura de la integridad personal del propio cuerpo, particularmente en lo que determina la sexualidad y está directamente unido con la llamada a esa unidad»²⁷.

Volviendo sobre la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, es necesario abordar ahora las consecuencias del pecado sobre el *ethos* humano. El sentido ético sufre una transformación tan profunda que, en palabras de San Pablo, hace vanos los razonamientos y necio el corazón, llenándolo de tinieblas (cf. *Rm* 1,18). La conciencia moral queda trastocada a tal punto que la percepción del bien y del mal se difumina en la mente de los individuos. Esta confusión da origen a desviaciones socioculturales que, a lo largo de la historia, se han manifestado en perversiones, como los sacrificios humanos ofrecidos a las deidades. En nuestros días, el establecimiento

del aborto en las legislaciones de casi todas las naciones refleja también una grave distorsión en el *ethos* humano.

En las catequesis sobre el hombre histórico, el Papa sigue el camino que Dios siguió con el pueblo de Israel para reestablecer el sentido moral en los corazones, un trayecto arduo que no estuvo exento de errores. Cristo mismo busca corregir las distorsiones del Antiguo Testamento en el Sermón de la Montaña, abordando las deficiencias éticas de la ley antigua siguiendo el esquema de «habéis oído que se dijo en el pasado... pues yo ahora os digo...».

Cristo habla de una interpretación humana de esa Ley, en que se cancela y desaparece el justo significado del bien y del mal, específicamente querido por el Legislador Divino. En efecto, la ley es, sobre todo, un medio indispensable para que «sobreabunde la justicia» (palabras de *Mt* 5,20, en la antigua traducción). Cristo quiere que esta justicia «supere la de los escribas y fariseos». No acepta la interpretación que ellos han dado a lo largo de los siglos al auténtico contenido de la Ley, en cuanto que han sometido en cierta medida



²⁴ *Ibid.*, 29,2. Hoy en día, es posible que el Papa Juan Pablo II cambiase o acotase mejor esta afirmación, ya que es evidente que la falta de identificación con el propio cuerpo se ha potenciado en las últimas décadas, pasa del ámbito intersubjetivo al subjetivo, del relacional al individual.

²⁵ *Ibid.*, 28,5.

²⁶ *Ibid.*, 28,3.

²⁷ *Ibid.*, 28,4. Se puede profundizar en este tema en *Persona y acción*, cuando se afronta el tema de “La revelación de la integración de la persona en la acción mediante el fenómeno de la desintegración”. Cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 279-284.



ese contenido –o sea, el designio y la voluntad del Legislador– a las múltiples debilidades y a los límites de la voluntad humana, derivados precisamente de la triple concupiscencia. Se trataba de una interpretación casuística, que se había superpuesto a la visión originaria del bien y del mal, vinculada con la Ley del Decálogo. Si Cristo tiende a la transformación del *ethos*, lo hace sobre todo para recuperar la claridad fundamental de la interpretación: «no penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17). Condición del cumplimiento es la justa comprensión²⁸.

En resumen, la experiencia de soledad originaria alterada por el pecado sufre una profunda deformación. La autoconciencia del hombre se debilita y se empobrece, perdiendo la conciencia de ser *imago Dei*. Su capacidad de autodeterminación se ve condicionada por la falta de referencia al Amor, lo que difumina la distinción entre el bien y el mal, afectando sus elecciones y sus acciones. Por último, la relación del ser humano con la creación entra en una lógica

de objetivación, lo cual dificulta particularmente la comprensión de su propio cuerpo como parte esencial de su ser. Esto afectará su relación con los demás seres humanos, especialmente entre varón y mujer, como se verá a continuación.

2. Unidad histórica²⁹

Después de la caída, la unidad originaria sufre también profundas alteraciones. Si la unidad era el fruto cumplido de las dos soledades, después del pecado la unidad será una realidad en tensión. La *communio personarum*, después del pecado, está condicionada por la incapacidad del ser humano de saber que ha sido creado para la comunión y, aun sabiéndolo, por su incapacidad, como dice San Pablo, de hacer lo que quiere (cf. Rm 7,19-20) y corresponder al amor con amor.

Se ha mencionado previamente la “vergüenza cósmica” por la cual varón y mujer se ocultaron de la presencia de Dios. Sin embargo, *Génesis* 3,7 dice específicamente que «entrelazaron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores», lo cual señala que se escondieron no solo de Dios, sino que también ocultaron sus cuerpos. Esto indica que la masculinidad y la femineidad dejaron de ser esos signos luminosos que llevan a la comunión de personas. El cuerpo humano, con todo lo que significa, quedó sometido a la lógica del dominio y cubierto de vergüenza, también de una vergüenza corporal. El Papa explica que «las palabras “he tenido miedo, porque estoy desnudo, me he escondido” (Gn 3,10) testimonian un cambio radical de esa relación. El hombre pierde, de algún modo, la certeza originaria de la “imagen de Dios”, expresada en su cuerpo»³⁰. La pérdida de la certeza originaria de ser *imago Dei* se nota, por tanto, especialmente en lo que se refiere al ámbito sexual, como lo anuncia la



²⁸ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 35,1.

²⁹ La teología del cuerpo no aborda el tema de la fraternidad, en cuanto relación entre los seres humanos independientemente de su ser varón o mujer, sino que se enfoca en la relación *entre varón y mujer*; por esto se pasa directamente a ver las consecuencias del pecado en este ámbito. Una de las críticas que se pueden hacer a la Teología del Cuerpo es que se centra en la relación varón y mujer, desde la perspectiva del significado esponsal del cuerpo, y no trata el tema de la fraternidad universal y de la amistad. Sin embargo, queda claro que la relación varón y mujer, sobre todo a la luz del análisis del *Cantar de los cantares*, cuando reflexiona sobre las expresiones “hermana mía” y “amiga mía”, no es algo exclusivamente esponsal. De hecho, en esas reflexiones queda claro que el fundamento de la esponsalidad está en la fraternidad y que, sin la conciencia de la fraternidad, que es conciencia del común origen, no es posible una relación conyugal que respete el significado esponsal de sus cuerpos.

³⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 27,4.



Palabra con el término: «estaban desnudos» (Gn 3,6).

Aquella *recíproca comunión en la humanidad misma mediante el cuerpo* y mediante la masculinidad y feminidad, que tan fuerte resonancia tenía en la precedente pasaje del relato yahvista (cf. Gn 2,23-25), *queda* en este momento *perturbada*: como si el cuerpo, en su masculinidad y feminidad, dejase de constituir el sustrato «fuera de toda sospecha» de la comunión de las personas, como si su función originaria fuera «puesta en duda» en la conciencia del hombre y de la mujer³¹.

En el Principio el cuerpo sexuado expresaba nítidamente su significado esponsal, la llamada a la comunión de personas. Ahora, tras el pecado, «la diversidad, o sea, la diferencia del sexo, masculino y femenino, es bruscamente sentida y comprendida como elemento de recíproca contraposición de personas»³². La diversidad que es *para la comunión* se transforma en motivo de división y contienda.

Esta lógica de dominio establecida en las relaciones interpersonales, específicamente entre varón y mujer, se ha manifestado históricamente tanto en sociedades machistas, más fácilmente identificable en culturas pasadas en las que la mujer carecía de derechos, como en sociedades feministas más contemporáneas. El dominio del hombre sobre la mujer, así como el

de la mujer sobre el hombre, no corresponde a la llamada a la comunión de personas a imagen de la Trinidad. Asimismo, la lógica de la lucha de clases, así como cualquier filosofía política fundada en una dialéctica marxista, postula que el progreso viene del conflicto. Son lógicas que ponen como principio antropológico la guerra, lo que claramente es herencia de la concupiscencia.

Por esta contraposición que genera conflicto, la unión conyugal cae también bajo la lógica del dominio, de la apetencia y del instinto: «La mujer, cuyo “instinto irá hacia el (propio) marido” (cf. Gn 3,16), y el hombre que responde a este instinto, según leemos: “te dominará”»³³. La Palabra que anuncia «hacia él irá tu apetencia» (Gn 3,16) indica que la esfera de la sexualidad queda dominada por el dinamismo de los instintos y los apetitos desordenados. En el Principio varón y mujer estaban desnudos sin sentir vergüenza (cf. Gn 2,25), lo que reflejaba una libertad interior respecto a la constricción del cuerpo y la sexualidad. Sin embargo, con la predominancia de los instintos, las relaciones entre varón y mujer se ven reducidas a «objeto de atracción, de modo semejante, en cierto sentido, a como sucede en “el mundo” de los seres vivientes. [...] El sustrato natural y somático de la sexualidad humana se manifestó (a partir del pecado) con una fuerza casi autógena, marcada por una cierta “constricción del cuerpo”, operante según una dinámica propia que limita la expresión del espíritu y la experiencia del intercambio del don de la persona»³⁴. La concupiscencia transforma el sexo en un absoluto, en un ídolo, que oculta y anula a la persona e incapacita por tanto el amor.

El carácter inexorable del instinto sexual, propio del mundo animal, implica una visión de la sexualidad como una realidad determinada naturalmente, que escapa, por tanto, a la dinámica del acto humano³⁵. El Papa emplea el término “insaciabilidad” para expresar ese instinto del hombre, residuo deformado de aquel llamado a la comunión de personas, que, al quedar

³¹ *Ibid.*, 29,2.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 30,5.

³⁴ *Ibid.*, 32,2.



limitado a la dimensión del instinto sexual, se ve condenado a la frustración. Sin embargo, a pesar del pecado, el hombre y la mujer siguen siendo atraídos por este deseo de unión, que es una verdadera vocación, pero que está en constante amenaza. La tensión establecida por los apetitos desordenados engendra conflictos internos en la persona y dificultades en las relaciones interpersonales. Por esto dice Juan Pablo II que «el corazón se ha convertido en el lugar de combate entre el amor y la concupiscencia».

En conclusión: en este apartado se ha explorado la deformación que sufre la *imago Dei* en el hombre a causa del pecado, lo cual afecta su identidad, su relación con Dios, consigo mismo, con la creación y con los demás, especialmente entre varón y mujer. Y, si bien el pecado no destruye la *imago Dei*, sí limita la capacidad fundamental para la comunión de personas que constituye el fin y cumplimiento de la *imago*. Es importante comprender estas implicaciones para poder plantear el camino de restauración de la verdadera imagen de Dios en el ser humano y recuperar así plenamente la vocación al Amor que nos ha sido dada desde el Principio.

II. La *imago Dei* restaurada

La situación del hombre después del pecado es clara: si bien la *imago Dei* no es aniquilada, sí es deformada. Aunque el hombre sigue estando llamado a la comunión de personas, no sabe el camino, ha perdido el norte y, como dice San Pablo, va como a tientas (cf. *Hch* 17,27) buscando a Dios y buscando el sentido de su existencia.

La redención es el acto de misericordia de Dios por el cual, revelando al hombre su misterio de amor, le muestra al mismo tiempo su vocación al amor. Este acto único de la misericordia de Dios se realiza en Cristo que es la misericordia de Dios encarnada, el



Dios hecho hombre que revela el hombre al hombre y su altísima vocación³⁶. Por ello es llamado: el Redentor del hombre³⁷.

Anteriormente se dijo que el pecado no se limita a una distorsión en la percepción de la realidad, sino que, ante todo, es una ruptura de la Alianza con Dios. Por consiguiente, el remedio al pecado no consiste en un mero cambio de perspectiva o “iluminación”, sino en reestablecer la relación del hombre con Dios. La Redención es fruto de la Encarnación, es decir, se realiza en la carne; es fruto de la unión de Dios con el hombre en Cristo. Esta unión restaura la Alianza, de modo que el hombre recupera todo lo que había quedado perdido por el pecado, muy especialmente su capacidad de amar, restaurándose así la *imago Dei*.

En esta sección, se evita repetir el mismo esquema de la anterior, ya que es evidente que la acción salvadora de Cristo incide positivamente en todas las relaciones del hombre con Dios, el mundo, los demás y consigo mismo. En lugar de esto, se pone el enfoque en describir, a partir de las catequesis, el proceso de redención porque, como bien dice el Papa, «la redención es la vía a la resurrección»³⁸, y por tanto no es algo que sucede de un día para otro. Primero

³⁵ En el primer capítulo de *Amor y Responsabilidad*, Karol Wojtyła aborda la temática del impulso sexual, distinguiendo entre el impulso sexual presente en los seres humanos y el instinto que está presente de manera análoga en los animales, destacando que la sexualidad humana se eleva a un nivel mucho más alto que es justamente el de la comunión de personas.

³⁶ Cf. *Gaudium et Spes*, 22.

³⁷ En alusión clara a la primera encíclica de San Juan Pablo II: *Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979.

³⁸ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 70,8.



Cristo hace una llamada *exterior*, por así decirlo, a través de sus palabras en el Sermón de la montaña; y posteriormente lo hace de manera *interior* a través del don del Espíritu, que permite al hombre vivir según el *ethos* del evangelio.

El Papa presenta a Cristo en esta parte central del tríptico antropológico como «Aquel que conoce el corazón del hombre» (*Jn* 2,25). En el Sermón de la montaña, Jesucristo se presenta como un nuevo Moisés que lleva a cumplimiento la ley antigua, como el nuevo Legislador y Maestro que explica «la necesidad del “cumplimiento” de la ley para realizar el Reino de Dios»³⁹. Efectivamente, en el sermón de las bienaventuranzas «Jesucristo realiza una revisión fundamental del modo de comprender y cumplir la ley moral de la Antigua Alianza»⁴⁰.

Cristo habla al corazón del hombre con autoridad⁴¹ porque conoce lo que hay en el corazón del hombre, «no puede hablar de otro modo, sino con semejante conocimiento de causa»⁴². Ese conocimiento interior es lo que hacía que la gente dijese: «nadie ha hablado jamás como Él» (*Jn* 7,46). Jesucristo se presenta, por tanto, como el Señor de lo que hay en lo íntimo del hombre y por lo tanto el único capaz de reformar esa *imago Dei* que había sido deformada por el pecado.

Cristo es el único capaz de entender al hombre en profundidad y de llamarlo, por tanto, a la autenticidad. Desde el conocimiento de nuestras conciencias, Él habla al hombre desde lo íntimo, no como un legislador externo que impone nuevas normas, sino que revela al corazón el verdadero significado de la norma y aquello por lo cual el mandamiento es palabra de vida y camino seguro de salvación.

El Papa insiste en estas catequesis en que Cristo no acusa al hombre, sino que apela a su corazón, es decir, le hace un llamamiento. Bajo este aspecto, estas catequesis iluminan directamente aquella máxima del

Concilio que insiste en que el hombre es llamado por Cristo a descubrir esa *altísima vocación*⁴³ para la cual fue creado.

Sobre las palabras de Cristo en *Mt* 5,28 que dice «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio con ella en su corazón», que parece que contienen una acusación, el Papa explica:

Con estas palabras no se acusa al corazón, sino que se le somete a un juicio, o mejor, se le llama a un examen crítico, más aún, autocrítico: ceda o no a la concupiscencia de la carne. [...] El juicio que allí se encierra acerca del «deseo», como acto de concupiscencia de la carne, contiene en sí no la negación, sino más bien la afirmación del cuerpo, como elemento que juntamente con el espíritu determina la subjetividad ontológica del hombre y participa en su dignidad de persona⁴⁴.

Por tanto, lo que hace Cristo es una invitación al hombre a ser sincero consigo mismo, a superar la ceguera interior de la concupiscencia, y no engañarse culpando al cuerpo de lo que en realidad es un desorden de sus deseos y costumbres, de su *ethos*. Es una invitación de ir del fenómeno, que sería en



³⁹ *Ibid.*, 24,1.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ La divinidad de Jesucristo, y por tanto su autoridad como reformador de la ley antigua, está implícita en aquel «Pero Yo os digo» a través del cual el Señor profundiza en el sentido del Decálogo.

⁴² «JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 34,2.

⁴³ *Gaudium et spes*, 3.

⁴⁴ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 34,2.



este caso el adulterio, al fundamento, que es lo que llama Jesucristo el adulterio en el corazón, el deseo desordenado que reduce a la calidad de objeto, en este caso, a la mujer.

El adulterio cometido «en el corazón» no se circunscribe a los límites de la relación interpersonal, que permiten individuar el adulterio cometido «en el cuerpo». No son estos límites los que deciden exclusiva y esencialmente el adulterio cometido «en el corazón», sino la naturaleza misma de la concupiscencia, expresada en este caso a través de la mirada, esto es, por el hecho de que el hombre –del que, a modo de ejemplo, habla Cristo– «mira para desear»⁴⁵.

En este sentido, Jesucristo es capaz de dar luz interior a la conciencia llamándola para que discierna los movimientos interiores y distinga entre lo que viene de Dios y lo que viene de la concupiscencia o del mundo. Cristo es aquél que es capaz, a través de la redención, de volver al hombre al camino querido por Dios desde el inicio de la Creación: «En el *ethos* de la redención del cuerpo deberá reanudarse de nuevo el *ethos* originario de la creación»⁴⁶. El nuevo *ethos* revela, por tanto, la profundidad del corazón

y busca liberarlo de la concupiscencia para que «pueda resplandecer más plenamente el hombre: varón y mujer en toda la verdad interior del recíproco “para”»⁴⁷. Cristo hace que el hombre pueda vislumbrar la plenitud perdida y quiera reconquistarla⁴⁸. La llamada de Cristo encuentra en el corazón del hombre que lo escucha un “eco del principio”⁴⁹, de manera que su llamada le recuerda al hombre «quién es el varón, quién es la mujer y quiénes son el uno para el otro recíprocamente»⁵⁰.

La redención de Jesucristo actúa en todo el hombre. La redención no es solo un formalismo que adjudica al hombre pecador los méritos de la redención de Jesucristo, el único justo, sino que viene a hacer justos y santos desde lo profundo del corazón a los hombres pecadores. Esta es la radicalidad de la Redención que se fundamenta en la radicalidad de la Encarnación, porque Cristo asumió toda nuestra naturaleza humana para redimirla en su totalidad.

Sobre el fundamento de este misterio, al que San Pablo (*Rom* 8,23) define «redención del cuerpo», sobre el fundamento de la realidad llamada «redención» y, en consecuencia, sobre el fundamento del *ethos* de la redención del cuerpo, no podemos detenernos solamente en la acusación al corazón humano, basándonos en el deseo y en la concupiscencia de la carne. [...] La redención es una verdad, una realidad, en cuyo nombre debe sentirse llamado el hombre, y «llamado con eficacia». Debe darse cuenta de esta llamada también mediante las palabras de Cristo según Mateo 5,27-28, leídas de nuevo en el contexto pleno de la revelación del cuerpo. El hombre debe sentirse llamado a descubrir, más aún, a realizar el significado esponsalicio del cuerpo y a expresar de este modo la libertad interior del don, es decir, de ese estado y de esa fuerza espirituales, que se derivan del dominio de la concupiscencia de la carne⁵¹.

⁴⁵ *Ibid.*, 43,2.

⁴⁶ *Ibid.*, 49,4.

⁴⁷ *Ibid.*, 43,6.

⁴⁸ *Cf. Ibid.*, 43,7.

⁴⁹ *Cf. Ibid.*, 46,5.

⁵⁰ *Ibid.*, 46,5.

⁵¹ *Ibid.*, 46,4.



Aclara por ello el Papa que Cristo se coloca ante los que le escuchan en el Sermón de la montaña desde la perspectiva de la redención y es capaz de llamar al hombre a vivir según la plenitud del misterio de la creación porque en él y por medio de él se realiza el misterio de la redención. La llamada de Cristo es una llamada eficaz y esto es así por dos motivos: primero, porque es una llamada que no cae en el vacío, en cuanto que el hombre tiene un corazón capaz de escucharla y ha sido justamente creado para responder a esa llamada; y segundo, porque la redención tiene la fuerza capaz de reestablecer en el hombre el orden de la creación.

La eficacia del llamamiento de Cristo, su potencia regeneradora, revela que el Señor no es solo un “sabio” que conoce lo que hay en el corazón del hombre, como Sócrates, por ejemplo, sino que es el Redentor del hombre porque es capaz de sacar al hombre de su pecado. No solo le da consejos prudentes, sino que su Palabra tiene un efecto eficaz en el corazón. Es decir, la llamada de Cristo «significa también la posibilidad y la necesidad de transformar aquello sobre lo cual ha pesado fuertemente la concupiscencia de la carne»⁵² que es la *imago Dei*. Por tanto, la invitación no es a «temer la severidad de estas palabras sino tener confianza en su contenido salvífico, en su potencia»⁵³.

Esta transformación en el corazón del hombre se puede explicar en dos aspectos: el combate espiritual y la vida según el Espíritu, que en palabras de la teología espiritual tradicional serían la ascética y la mística. Dos aspectos de la vida espiritual que no pueden ni deben separarse, sino integrarse, so pena de atrofia espiritual.

1. El combate espiritual

El camino a la plenitud de vida al que el Señor llama en el Sermón de la montaña implica el ejercicio del señorío de sí mismos⁵⁴ o autodominio. El prefijo *auto* de autodominio no significa autonomía del sujeto e independencia. El autodominio, como se ha visto,



refleja la estructura de la persona humana que, en cuanto persona, existe como sujeto libre y consciente de sí mismo, pero no independientemente de los demás, sino justamente “con” los demás y “para” los demás. El autodominio, por tanto, lejos de la autonomía, es más bien capacidad de donación.

El autodominio es un camino, es verdaderamente un combate espiritual que se juega en el plano del discernimiento de los afectos y deseos del corazón. Justamente Cristo llama al corazón porque es ahí donde está la batalla. El discernimiento de los deseos requiere que el hombre esté sobre sí mismo, que ejerza señorío, manteniendo la conciencia de sí mismo y disponiéndose a seguir a Cristo y llegar a ser aquello que está llamado a ser. Este discernimiento es aquello que permite al hombre conocerse a sí mismo desde Dios y le capacita para el autodominio, para tener ese señorío sobre sí mismo que le dignifica en cuanto hombre.

Esta es una «ciencia» que de hecho no puede aprenderse solo en los libros, porque se trata aquí en primer lugar del «conocimiento» profundo de la interioridad humana. En el ámbito de este conocimiento, el hombre aprende a discernir entre lo que, por una parte, compone la multiforme riqueza de la masculinidad y feminidad en los signos que provienen de su perenne llamada y

⁵² *Ibid.*, 47,5.

⁵³ *Ibid.*, 43,7.

⁵⁴ *Cf. Ibid.*, 49,4.



atracción creadora, y lo que, por otra parte, lleva solo el signo de la concupiscencia. [...] El hombre interior ha sido llamado por Cristo a adquirir una valoración madura y perfecta, que lo lleve a discernir y juzgar los varios motivos de su mismo corazón. Y es necesario añadir que esta tarea se puede realizar y es verdaderamente digna del hombre⁵⁵.

Juan Pablo II, con el realismo antropológico que le es característico, aborda el tema de la espontaneidad, que es una de las grandes objeciones que presenta el mundo contemporáneo al *ethos* del Evangelio. Para quien lleva una vida según sus instintos y apetitos, el estilo de vida del Evangelio no le parece algo espontáneo ni auténtico. Queda claro que cuando hay desorden en la vida y las pasiones e instintos dominan la sensibilidad de la persona, el autodominio da la impresión inicial de coartar los deseos del sujeto y hacerle caer en una especie de vacío del sentido. «Sin embargo, incluso ya la primera vez, y mucho más si se adquiere después el hábito, el hombre realiza la gradual experiencia de la propia dignidad y, mediante la templanza, atestigua el propio autodominio y demuestra que realiza lo que en él es esencialmente personal»⁵⁶.

Cristo llama, por tanto, al hombre a una «plena y profunda conciencia de los propios actos, de los impulsos internos de su “corazón”, de manera que sea capaz de individuarlos y calificarlos con madurez. [...] y que sepa sacar de todos esos impulsos lo que es conveniente para la “pureza del corazón”»⁵⁷. El Papa demuestra que el camino de la autoconciencia y del autodominio es el único verdaderamente digno y propio de la persona. El camino contrario, que es el de las apetencias y de los instintos desordenados, mantiene al hombre sujeto a esa lógica de la concupiscencia que contradice constantemente la comunión de personas y deforma por tanto la *imago Dei*, como se ha visto.

2. La vida en el Espíritu

Ahora bien, es evidente que el camino de autodominio el hombre no lo realiza con las solas fuerzas humanas. «En esta lucha entre el bien y el mal, el hombre se demuestra más fuerte gracias a la potencia del Espíritu Santo que, actuando dentro del espíritu humano, hace realmente que sus deseos fructifiquen en bien. Por tanto, éstas son no solo –y no tanto– “obras” del hombre, cuanto “fruto”, esto es, efecto de la acción del “Espíritu” en el hombre»⁵⁸.

Dice el Papa que «el misterio de la redención fructifica en el hombre también de modo carismático», es decir, que llega a su plenitud de expresión por medio de los dones del Espíritu, de sus carismas. En la lista de los frutos del Espíritu que hace San Pablo en *Gálatas* 5,22-23 pone justamente el dominio de sí, y es que efectivamente la virtud humana se perfecciona por el don mismo del Espíritu que permite al hombre realizar ese autodominio según la medida de Cristo y, por tanto, como una elevación de sus deseos a la perfección más alta que es fruto del amor humano y no como una represión de los instintos desordenados. Es el Espíritu que Cristo dona a sus discípulos el que les permite cumplir su mandamiento «Amaos los unos a los otros, como Yo os he amado» (*Jn* 13,34-35). El «como Yo os he amado» es posible cumplirlo gracias al don del Espíritu.



⁵⁵ *Ibid.*, 48,4.

⁵⁶ *Ibid.*, 49,6.

⁵⁷ *Ibid.*, 48,3.

⁵⁸ *Ibid.*, 51,6,



La vida según el Espíritu es, por ello, el fruto maduro de la obra de la redención en el corazón del hombre. La eficacia de la redención se evidencia en la liberación de las obras de la carne, lo que habilita la vida en conformidad con el Espíritu, como se expone en *Gálatas* 5,16-25. El cuerpo del hombre es llamado a ser *manifestación del espíritu*⁵⁹, es decir, signo sacramental de la redención de Jesucristo, presencia y testimonio en este mundo del poder del Evangelio.

La vida según el Espíritu es garantía de esa liberación de la constricción de la concupiscencia, del vivir para nosotros mismos, y permite al hombre vivir para Dios y para los demás, realizando en el amor el significado esponsal de nuestro cuerpo. «Cristo nos ha liberado. De hecho, Cristo ha realizado y manifestado la libertad que alcanza su plenitud en la caridad, la libertad gracias a la cual nos servimos “los unos a los otros”; en otras palabras: la libertad que se convierte en fuente de “obras” nuevas y de “vida” según el Espíritu»⁶⁰.



Aplicando el principio de la vida en el Espíritu a la virtud de la pureza, el Papa considera cómo frecuentemente se malinterpreta la pureza reduciéndola al control de las pasiones y, por ende, erróneamente se asocia con el don de fortaleza, en cuanto que perfecciona la virtud de la templanza. Sin embargo, el Papa señala que la capacidad de mantenerse libre de impureza y mantener el cuerpo en santidad no llega a su plenitud en el mero dominio de las pasiones, sino especialmente por el don de piedad (*donum pietatis*), que permite reconocer en el prójimo su dignidad más profunda, que es la de ser *templum Dei*. La virtud de la pureza, perfeccionada por el don de piedad, da al hombre la capacidad de ver a los demás como Dios los ve, sin la distorsión de la concupiscencia. En este sentido, el don de piedad es una participación en la mirada originaria que reconoce la bondad, la belleza y la pureza de toda la creación y muy especialmente del cuerpo humano de varón y mujer⁶¹.

En conclusión, en esta sección se ha explorado la realidad de la *imago Dei* en el ser humano, observando cómo esta imagen divina ha sufrido deformaciones debido al pecado y cómo ha sido restaurada por la acción redentora de Cristo. Se ha mostrado cómo la duda del don y la ruptura de la Alianza con Dios afectan a la autoconciencia, la autocomprensión del hombre y sus relaciones con Dios, consigo mismo, con los demás y con la creación, quedando comprometida toda la estructura de autodomínio y responsabilidad.

Anticipando la próxima sección, en la cual se examinará la plena realización de la *imago Dei* en el contexto escatológico, es pertinente reconocer que la vida en el Espíritu y la vida de gracia son una especie de preludeo y anticipo de la vida eterna. Aún

⁵⁹ *Ibid.*, 45,2.

⁶⁰ *Ibid.*, 53,2.

⁶¹ «El Espíritu Santo que, según las palabras del Apóstol, entra en el cuerpo humano como en el propio “templo”, habita en él y actúa con sus dones espirituales. Entre estos dones, conocidos en la historia de la espiritualidad como los siete dones del Espíritu Santo (cf. Is 11,2 según los Setenta y la Vulgata), el más cercano a la virtud de la pureza parece ser el don de la “piedad” (eusebeía, *donum pietatis*). Si la pureza dispone al hombre para “mantener el propio cuerpo en santidad y respeto”, como leemos en 1 Tes 4,3-5, la piedad, que es don del Espíritu Santo, parece servir de modo particular a la pureza, sensibilizando al sujeto humano sobre esa dignidad que es propia del cuerpo humano en virtud del misterio de la creación y de la redención. Gracias al don de la piedad, las palabras de Pablo: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros... y que no os pertenecéis?», adquieren la elocuencia de la experiencia y se hacen verdad viva y vivida en las acciones. Esas palabras, por lo tanto, dejan plenamente abierto el acceso a la experiencia del significado esponsal del cuerpo y de la libertad del don que va unida con él y en la cual se revela el rostro profundo de la pureza y su vínculo orgánico con el amor» (*Ibid.*, 57,2).



no se ha revelado aquello que seremos (cf. *1Jn* 3,2); sin embargo, la *imago Dei* restaurada por Cristo y en Cristo prepara al hombre para entrar en el misterio de la Resurrección, donde la imagen divina encontrará su plena realización.

III. La *imago Dei* llevada a plenitud y cumplimiento

En esta sección se profundiza en el misterio del “hombre escatológico”⁶², en el cual la *imago Dei* alcanza su máxima plenitud y cumplimiento por el poder de la Resurrección de Cristo, que actúa en toda la creación, y muy especialmente en el hombre. Esta restauración del hombre se realiza gracias a la definitiva participación de la vida divina y en la perfecta comunión de personas en la Trinidad. «De este modo, esta realidad significa el verdadero y definitivo cumplimiento de la subjetividad humana y, sobre esta base, la definitiva realización del significado “esposal” del cuerpo»⁶³.

Dice el Papa que «debemos pensar en la realidad del “otro mundo” con las categorías del redescubrimiento de una nueva y perfecta subjetividad de cada uno y, a la vez, del redescubrimiento de una nueva y perfecta intersubjetividad de todos»⁶⁴. Siguiendo esta

pauta, nuestro análisis del misterio de la resurrección procederá siguiendo el esquema de la subjetividad a la intersubjetividad. Es el mismo esquema de las experiencias de soledad y unidad, pero ahora en perspectiva escatológica: la soledad originaria, en su plenitud, se transforma en una *perfecta subjetividad*; y, por su parte, la unidad originaria se desarrolla en una *perfecta intersubjetividad*.

En contraste con la perspectiva original, donde los momentos de soledad y unidad se pueden contemplar de manera separada, y de hecho así se presentan en el relato del *Génesis*, en el contexto escatológico esta distinción se vuelve un tanto artificiosa. En el escatológico, la plenitud de la naturaleza humana repele a una separación entre lo subjetivo y lo intersubjetivo; es inconcebible un estado del hombre aislado de la comunión de personas. Cuánto más si se considera en relación con el estado del hombre en la historia: «Soledad y comunión, identidad y relación, subjetividad e intersubjetividad, son binomios que viven en una relación conflictiva en la historia por efecto del pecado, pero no será así en la comunión de los santos»⁶⁵.

Antes de entrar en el tema de la experiencia escatológica es necesario aclarar el concepto de escatología del cual partimos y la posibilidad que tenemos de hablar de una experiencia escatológica.

1. Concepto de escatología cristiana

Lo primero que hay que afirmar es la posibilidad de *la resurrección de la carne*. Más allá de los materialismos que afirman que la existencia del hombre termina con la muerte corporal, existen diversas “teorías” que postulan la subsistencia de algún principio espiritual después de la muerte. En el ámbito filosófico, la raíz platónica ha sido la pionera de esta reflexión idealista. Sin embargo, sin la unión del alma con el cuerpo, es imposible que se dé una experiencia escatológica verdaderamente humana. De alguna

⁶² Las catequesis de Teología del cuerpo de “hombre escatológico” son las del tercer ciclo, que abarca de la 64 a la 72 y fueron pronunciadas del 11 de noviembre de 1981 al 10 de febrero de 1982.

⁶³ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 68,4.

⁶⁴ *Ibid.*, 68,4.

⁶⁵ J. RODRÍGUEZ, *El varón padre y la mujer madre, plenitud de la imagen de Dios*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2022, 250.

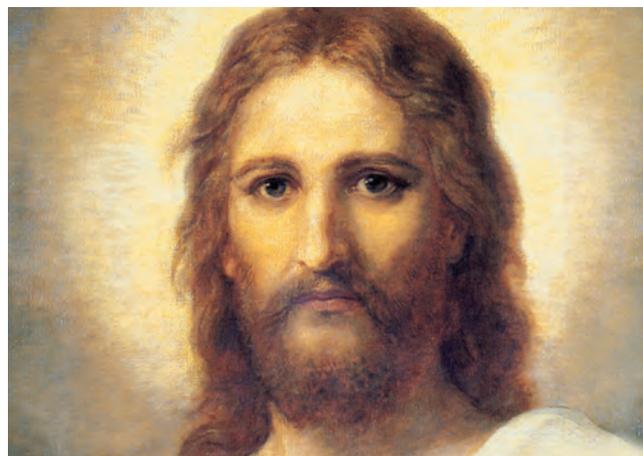


manera, filosóficamente hablando, se cae en una *petitio principii* cuando se postula la supervivencia de un principio espiritual pero se niega la posibilidad de la Resurrección. Desde el punto de vista de la experiencia escatológica, Juan Pablo II considera que, efectivamente, «la perfección escatológica y la felicidad del hombre no pueden ser entendidas como un estado del alma sola, separada (según Platón: liberada) del cuerpo, sino que es necesario entenderlas como el estado del hombre definitiva y perfectamente “integrado”»⁶⁶.

Es verdad que la idea de la Resurrección repele a la razón, como le dijeron los atenienses a San Pablo: «sobre esto ya te escucharemos en otra ocasión» (*Hch 17,32*). Es el evento mismo de la Resurrección de Jesucristo el que fundamenta nuestra fe en la resurrección de la carne. «Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por la virtud de la Resurrección de Jesús»⁶⁷. También entre los judíos existía el grupo de los saduceos que negaban la Resurrección de los muertos y a los que Jesús dijo: «estáis muy equivocados porque desconocéis las Escrituras y el poder de Dios» (*Mt 22,29*).

Por lo que respecta a la posibilidad de la resurrección, Cristo se remite precisamente a ese poder que va unido con el testimonio del Dios vivo, que es el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, y el Dios de Moisés. El Dios a quien los saduceos «privan» de ese poder no es ya el Dios verdadero de sus padres, sino el Dios de sus hipótesis e interpretaciones. Cristo, en cambio, ha venido para dar testimonio del Dios de la Vida en toda la verdad de su poder, que se despliega sobre la vida del hombre⁶⁸.

Por tanto, lo que Cristo argumenta ante los saduceos y ante cualquiera que niegue la posibilidad de la Resurrección es que el Dios que tiene el Poder para



crear todo de la nada, tiene ese mismo Poder para resucitar de los muertos. Y así como el motivo de la creación es el Amor, el motivo de la Resurrección es el mismo Amor. Dios da la vida porque ama y la restaura porque ama. «El hombre no puede, por tanto, perecer totalmente, porque es conocido y amado por Dios»⁶⁹.

Por último, acerca de la posibilidad de la resurrección del cuerpo, es necesario afirmar también que ésta se realizará en el cuerpo sexuado de varón y mujer. El análisis de la “experiencia escatológica” subraya el aspecto subjetivo y personal de la resurrección de la carne: no es solo la “naturaleza humana” la que resucita, sino la persona humana concreta, varón o mujer, en su integridad psicósomática. La persona humana desde su creación lleva en su sexualidad el signo de su vocación al amor, que no desaparecerá en la resurrección futura. «Cristo dice: “no tomarán mujer ni marido”, pero no afirma que este hombre del «mundo futuro» no será ya varón ni mujer, como lo fue “desde el principio”»⁷⁰. Sin embargo, «el significado de ser, en cuanto al cuerpo, varón o mujer en el “mundo futuro”, hay que buscarlo fuera del matrimonio y de la procreación, pero no hay razón alguna para buscarlo fuera de lo que (independientemente de la bendición de la procreación) se deriva del misterio mismo de la creación»⁷¹. Este tema será profundizado

⁶⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 66,6.

⁶⁷ CCC, 997.

⁶⁸ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 65,7.

⁶⁹ J. RATZINGER. «Resurrección de la carne - aspecto teológico», en *Sacramentum Mundi*, vol. VI, Herder, Barcelona, 1976, 74-75. Citado en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 68, nota 1.

⁷⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 69,3.

⁷¹ *Ibid.*, 69,3.



en el apartado sobre la perfecta intersubjetividad, que incluye la temporalidad del matrimonio.

La escatología cristiana no se limita únicamente al futuro después de la muerte y al final de los tiempos, sino que posee una dimensión intrahistórica, ya que el evento escatológico ha ingresado en el tiempo por medio de Cristo que ejerce una atracción sobre nosotros: «cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). De ahí que la expresión tradicional “ya pero todavía no”⁷² sea utilizada ampliamente en el ámbito escatológico para indicar este modo incoado⁷³ de la escatología. Por ello, aunque la experiencia escatológica se encuentra mayormente en el ámbito del más allá, es importante destacar que, por medio de la Redención, es posible acceder ya en cierta medida a esa realidad. A este respecto, el Papa dice que la realidad escatológica «es ya, en cierto modo, una realidad de este mundo, dado que ha sido revelada en él mediante la resurrección de Cristo. Es una realidad injertada en el hombre de “este mundo”, realidad que está madurando en él hacia el cumplimiento final»⁷⁴. En 1Cor 15 dice San Pablo que el segundo Adán, Cristo resucitado, no es antítesis del hombre histórico, sino su cumplimiento. Con la imagen de la semilla del cuerpo corruptible, se evidencia que el hombre histórico tiene cierta potencialidad para la Resurrección, es decir, que ha sido hecho para resucitar, que lleva en sí la «imagen del Resucitado»⁷⁵.

Hablar de experiencia escatológica, de perfecta subjetividad e intersubjetividad, tiene el reto teológico de acceder a dicha experiencia. El problema se pone en vía de solución cuando partimos de un concepto de *eschaton* que pone en relación la experiencia de la gracia con lo que será la experiencia de la gloria⁷⁶.

Se tratará de una experiencia completamente nueva, pero que al mismo tiempo no estará en modo alguno al margen de aquello en lo que el hombre ha tenido parte «desde el principio». Y ni siquiera de aquello que ha constituido en él, en la dimensión histórica de su existencia [...]. El hombre del mundo futuro encontrará en esa nueva experiencia del propio cuerpo, precisamente *el cumplimiento* de lo que ha llevado en sí, perenne e históricamente en cierto sentido como herencia



⁷² En la teología cristiana, especialmente en la tradición católica, se destaca que los creyentes participan de la vida divina mediante la gracia, incluso antes de la consumación final. La expresión “ya pero todavía no” puede causar tensión si se interpreta que el “todavía no” niega completamente la participación presente en la vida divina a través de la gracia. Algunos teólogos prefieren hablar de un “ya pero todavía más” para enfatizar que, aunque la realización completa de la vida divina ocurrirá en el futuro, los creyentes ya experimentan auténticamente esa vida divina en el presente por medio de la gracia, que es real participación de la vida divina. El proceso de *theosis* o *divinización* lleva a los creyentes, mediante la gracia, a transformarse en Cristo. Aunque esta divinización se cumplirá plenamente en el futuro, existe una experiencia genuina de comunión con Dios en el presente.

⁷³ Algunos reducen la escatología incoada al estado del alma después de la muerte en espera de la resurrección del cuerpo. Sin embargo, dado que el concepto de gracia incluye la participación en la vida divina, es una semilla de eternidad en el corazón del hombre que inicia ya en esta vida lo que se cumplirá en la gloria. Gracia y gloria, en este sentido, se refieren a la misma realidad in se, si bien difieren en el *quoad nos*.

⁷⁴ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 71,4.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*

⁷⁶ En la Teología del Cuerpo se presenta la dimensión de la gloria a partir de la doctrina paulina de la redención del cuerpo, que es el fruto escatológico de la redención de Cristo. Desde el Principio, el plan divino apunta hacia la gloria; toda la creación anhela «ser liberada de la corrupción para entrar en la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rm 8,19-21). La salvación del cuerpo se realiza en Cristo y la revelación de los hijos de Dios anticipa la libertad futura y gloria que experimentarán.



y aún más como tarea y objetivo como contenido de *ethos*.⁷⁷

La experiencia escatológica es el cumplimiento de lo que en esta vida es deseo, promesa y anticipo. En el corazón del hombre hay anhelos que apuntan a este cumplimiento: el hombre desea conocer a Dios, el hombre desea ser amado por sí mismo y desea poder donar a otros su vida como acto de amor. Cristo ha venido a mostrarle el camino de realización de estos anhelos. Vincular los deseos del corazón con la promesa de Cristo es lo que hace posible una “reconstrucción teológica”⁷⁸ de las experiencias originarias y, por así decirlo, una “proyección teológica” de la experiencia escatológica. Por la redención, el hombre puede descubrir que «lleva estas dos dimensiones en lo profundo de la experiencia del propio ser»⁷⁹.

La revelación del cuerpo penetra en el corazón de la realidad que experimentamos, y esta realidad es sobre todo el hombre, su cuerpo, el cuerpo del hombre “histórico”. Al mismo tiempo, esta revelación nos permite sobrepasar el radio de alcance de la experiencia histórica en dos direcciones. Ante todo, en la dirección de ese “principio” al que Cristo hace referencia en su diálogo con los fariseos respecto a la indisolubilidad del matrimonio (cf. *Mt* 19,3-9); en segundo lugar, en la dirección del “otro mundo”



sobre el que el Maestro llama la atención de sus oyentes en presencia de los saduceos, que “niegan la resurrección” (*Mt* 22,3). Estas dos “ampliaciones del radio de alcance” de la experiencia del cuerpo (si así se puede decir) no son del todo inalcanzables para nuestra comprensión (obviamente teológica) del cuerpo. *Lo que el cuerpo humano es en el ámbito de la experiencia histórica del hombre no está totalmente desligado de esas dos dimensiones de su existencia, reveladas mediante la palabra de Cristo*⁸⁰.

El acceso a la experiencia escatológica no se da por medio de métodos empíricos y meramente racionales⁸¹, sino que se da por medio de una “fenomenología teológica”, es decir, a través de la experiencia humana redimida, a través de la vida espiritual de los santos y de quien camina en pos de Cristo.

Una vez afirmada la posibilidad de la resurrección de la carne, y visto que es posible un acceso a la experiencia escatológica, se estudia ahora en qué consiste ésta.

2. Soledad escatológica: perfecta subjetividad

La soledad originaria, según se dijo en el artículo precedente, incluye la dimensión de la autoconciencia y la de la autodeterminación. En este apartado se explora, a la luz de las catequesis, el modo en que estas dimensiones son llevadas a plenitud. El Papa presenta en este ciclo algunos términos nuevos que sirven de marco para la exposición de esta perfecta subjetividad; son los siguientes: la espiritualización, la divinización y la visión beatífica, que representan la cúspide de la experiencia humana en este contexto escatológico. Es importante destacar que tanto la espiritualización como la divinización escatológica pertenecen a otro género y no solo a un grado superior del alcanzado en esta vida⁸². Esto quiere decir que en la resurrección se dará una transformación de la naturaleza humana que, aun conservando su

⁷⁷ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 69,5

⁷⁸ *Ibid.*, 68,6.

⁷⁹ *Ibid.*, 69,2.

⁸⁰ *Ibid.*, 68,5.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 69,2.

⁸² Cf. *Ibid.*, 67,3.



esencia, será asumida por y en la naturaleza divina. Un paralelismo con lo que sucede en la Encarnación del Verbo que, asumiendo una naturaleza humana, la espiritualiza y la diviniza.

La espiritualización significa la integración perfecta entre alma y cuerpo, la armonía entre todas las facultades y potencias del hombre por medio del Espíritu. La *espiritualización* es el cumplimiento definitivo del camino de “autodominio” y de “vida en el Espíritu” que se comentó en el apartado de la *imago Dei* restaurada. Especifica Juan Pablo II que «se trata, pues, de una espiritualización perfecta, en la que queda completamente eliminada la posibilidad de que “otra ley luche contra la ley de la... mente” (cf. *Rom* 7,23)»⁸³. Comentando *1Cor* 15, «**se puede decir que San Pablo ve la realidad de la futura resurrección como una cierta *restitutio in integrum***, es decir, como la reintegración y, a la vez, el logro de la plenitud de la humanidad»⁸⁴. El establecimiento del dominio del Espíritu sobre toda carne hace que el hombre pueda vivir en la libertad de los hijos de Dios.

Esta integración en el hombre de todo su ser no tiene otro fin que disponer a la persona para *la divinización*. Sin la espiritualización el hombre es incapaz de acoger en plenitud el don de Dios; es como

un cántaro roto incapaz de retener el agua de vida (cf. *Jr* 2,13). Es necesaria una espiritualización total para así entrar en la comunión divina de personas sin ningún límite y ser así divinizado. Al mismo tiempo, hay que decir que la espiritualización, si bien prepara para la plena divinización, es a la vez fruto de esta divinización. «Esta nueva espiritualización será, pues, fruto de la gracia, esto es, de la comunicación de Dios, en su misma divinidad, no solo al alma, sino a toda la subjetividad psicósomática del hombre»⁸⁵.

Dice el Señor que «los hijos de la resurrección son hijos de Dios» (*Lc* 20,36); esto quiere decir que la fuerza de la resurrección establece en el hombre esa especial disposición para recibir en sí mismo el don de la filiación divina, el don de la plena inserción en Cristo, y esto es obra del Espíritu. La divinización que transformará al ser humano, varón y mujer, en la vida eterna es la plenitud de lo que en esta vida es la gracia, en cuanto participación en la vida divina.

La participación en la naturaleza divina, la participación en la vida íntima de Dios mismo, penetración e impregnación de lo que es esencialmente humano por parte de lo que es esencialmente divino, alcanzará entonces su vértice, por lo cual la vida del espíritu humano llegará a una plenitud tal, que antes le era absolutamente inaccesible⁸⁶.

La divinización no implica que la persona humana desaparezca en Dios, como si la humanidad fuese absorbida y anulada por la divinidad. Por el contrario, es una afirmación en plenitud de la esencia de la persona humana, destinada desde su creación a la comunión con Dios. «Esta intimidad –con toda su intensidad subjetiva– no absorberá la subjetividad personal del hombre, sino, al contrario, la hará resaltar en medida incomparablemente mayor y más plena»⁸⁷. «La total concentración en Dios mismo de la subjetividad creada, redimida y glorificada, no

⁸³ *Ibid.*, 67,2.

⁸⁴ *Ibid.*, 72,3.

⁸⁵ *Ibid.*, 67,3.

⁸⁶ *Ibid.*, 67,3.

⁸⁷ *Ibid.*, 67,3.

⁸⁸ *Ibid.*, 68,4.



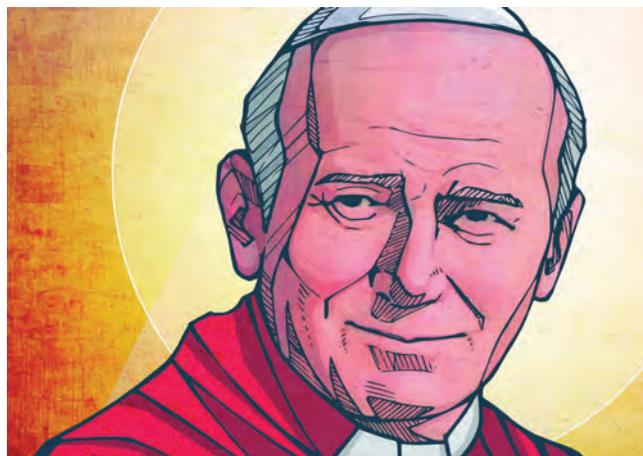
alejara al hombre de este cumplimiento, más bien –al contrario– lo introducirá en él y lo consolidará»⁸⁸.

Profundizar y sopesar debidamente esto es prácticamente imposible. El misterio, por su propia naturaleza, permanece insondable a la comprensión humana. No obstante, al respecto de esta unión, es posible expresar un aspecto que se añadirá en el final de los tiempos: el misterio insondable del Dios Amor se revelará en su totalidad no solo en la Trinidad de las Personas Divinas, sino que se añadirá la entrada de todos los redimidos, cada hombre y cada mujer salvados por la Sangre del Cordero, en el seno mismo de la Trinidad. La realización del *mysterion mega* del que habla San Pablo en Efesios.

Así, pues, en el «otro mundo» el objeto de la «visión» será ese misterio escondido desde la eternidad en el Padre, misterio que en el tiempo ha sido revelado en Cristo, para realizarse incesantemente por obra del Espíritu Santo; ese misterio se convertirá, si nos podemos expresar así, en el contenido de la experiencia escatológica y en la «forma» de toda la existencia humana en las dimensiones del «otro mundo»⁸⁹.

Juan Pablo II distingue dos dimensiones en la experiencia escatológica, una subjetiva y otra objetiva: la *subjetiva* es la plenitud de todos los anhelos y capacidades del hombre; y la *objetiva* es el objeto de la bienaventuranza: el “comunicarse” de Dios, o el “donarse” de Dios a todo lo creado y en especial al hombre⁹⁰. La *visión beatífica* aúna sintéticamente ese aspecto subjetivo y objetivo de la experiencia escatológica en cuanto que la beatitud indica la saciedad de los anhelos y la visión indica la presencia del “objeto deseado”. La visión beatífica corresponde con el *desiderium naturalis videndi Deum* como su momento de satisfacción.

Esta «experiencia escatológica» del Dios viviente concentrará en sí no solo todas las energías espirituales del hombre, sino que, al mismo tiempo,



le descubrirá, de modo vivo y experimental, la «comunicación» de Dios a toda la creación y, en particular, al hombre; lo cual es el «don» más personal de Dios, en su misma divinidad, al hombre: a ese ser, que desde el principio lleva en sí la imagen y semejanza de Él⁹¹.

La visión beatífica, en cuanto expresión y concepto teológico, se basa en pasajes bíblicos como *1Cor* 13,12: «Ahora vemos como en un espejo, oscuramente; pero entonces veremos cara a cara», y *1Jn* 3,2: «sabemos que cuando Él se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es». La visión beatífica integra toda la realidad psicósomática del hombre y por tanto, «en esta experiencia escatológica de la verdad y del amor, unida a la visión de Dios “cara a cara”, participará también, a su modo; el cuerpo humano»⁹². Es posible afirmar que, en la visión beatífica, todos los sentidos del hombre, interiores y exteriores, todas sus capacidades cognoscitivas, sensitivas y emocionales, quedarán saciadas con sobreabundancia sea por la donación de Dios, sea por la plena capacidad que tendrá de acoger el don divino; «aportará al espíritu humano una tal “gama de experiencias” de la verdad y del amor, que el hombre nunca habría podido alcanzar en la vida terrena. Cuando Cristo habla de

⁸⁹ *Ibid.*, 67,5.

⁹⁰ *Cf. Ibid.*, 67, 1 y 2.

⁹¹ *Ibid.*, 67,5.

⁹¹ *Ibid.*, 67,4.

⁹² *Ibid.*, 67,4.



la resurrección, demuestra al mismo tiempo que en esta experiencia escatológica de la verdad y del amor, unida a la visión de Dios “cara a cara”, participará también, a su modo, el cuerpo humano»⁹³.

En resumen, la exploración de la soledad escatológica o *perfecta subjetividad* puede delimitarse a través del estudio de las dimensiones de la espiritualización, la divinización y la visión beatífica. A través de la armonización de alma y cuerpo, la participación en la vida divina y la contemplación de Dios cara a cara el ser humano entra en ese estado de felicidad plena y realización que supera todo deseo y expectativa de este mundo.

3. Unidad escatológica: perfecta intersubjetividad

Ya se ha comentado que la división entre la soledad y la unidad en la escatología es artificiosa porque, de hecho, se darán simultánea y no separadamente como en *Génesis* 2. Efectivamente, los conceptos de espiritualización, divinización y visión beatífica convergen en una unión total de lo humano con lo divino que lleva también a la unidad universal entre los seres humanos como miembros de “un mismo cuerpo”. Esta perfecta intersubjetividad apunta de hecho a la realización del misterio de la Iglesia, esposa y cuerpo de Cristo.

Al respecto de esta intersubjetividad escatológica es importante tomar en cuenta algunos temas que describen de alguna manera esta realidad: la comunión de los santos y las bodas del Cordero con su esposa la Iglesia. Sin embargo, antes es necesario estudiar la transformación del significado esponsal del cuerpo en la eternidad y la temporalidad del matrimonio.

Este ciclo de catequesis comienza con un comentario exegético al diálogo con Jesús con los saduceos que, como es sabido, no creían en la resurrección de los muertos (*Mt* 22, *Mc* 12, *Lc* 20). Los saduceos le preguntan a Jesús por la realidad del matrimonio en la Resurrección poniendo en duda la realidad del mundo futuro en base a la ley del

levirato y el caso concreto de la viuda que tuvo siete maridos⁹⁴. La respuesta del Señor señala los errores que contiene su cuestionamiento, el de la no creencia en la resurrección ya se ha visto anteriormente, pero, sobre la realidad del matrimonio en el más allá; Jesucristo les hace ver que en el más allá varón y mujer «ni se casarán ni serán dados en matrimonio», es decir que, aunque en sus cuerpos se mantendrá la identidad masculina y femenina, el estado del cuerpo en la resurrección será como el de la virginidad por el Reino, a lo que se refiere la expresión de «serán como ángeles»⁹⁵.

Esto señala un cambio profundo en la manera de comprender y vivir el significado esponsal del cuerpo en la eternidad, porque en el principio Dios había creado al hombre, varón y mujer, para que fuesen una sola carne, con lo cual la vocación al matrimonio era un principio universal. En esos primeros capítulos del *Génesis* es prácticamente imposible encontrar sugerencias que apunten a la virginidad. Dice el papa que, «cuando Cristo dice que los que participen en la resurrección futura “ni se casarán ni serán dadas en matrimonio” (*Mc* 12, 25), sus palabras [...] afirman no solo el final de la historia terrena, vinculada al matrimonio y a la procreación, sino también parecen descubrir el nuevo significado del cuerpo»⁹⁶.

Se entrevé la dificultad de comprensión que esto



⁹³ *Ibid.*, 67,4.

⁹⁴ *Cf. Ibid.*, 64.

⁹⁵ *Cf. Ibid.*, 64.

⁹⁶ *Ibid.*, 67,4.



plantea para los hombres de todo tiempo, pues, mientras en esta vida es ya una lucha comprender el matrimonio y vivirlo según el significado esponsal del cuerpo, llegar a distinguir la dimensión esponsal de la dimensión matrimonial comporta una lucha de titanes. Es necesario comprender que la esponsalidad puede realizarse también virginalmente. Por eso la virginidad por el Reino de los Cielos ilumina tanto este «no se casarán». Por eso el Papa se hace esa pregunta provocativa: «¿es posible quizá pensar –a nivel de escatología bíblica– en el descubrimiento del significado «esponsal» del cuerpo, sobre todo como significado «virginal» de ser, en cuanto al cuerpo, varón y mujer?»⁹⁷.

Quizás al “cara a cara” de la visión beatífica le hace falta estrechar la relación conceptual con la imagen evangélica del “banquete de bodas” y el signo apocalíptico de las “bodas del Cordero”. De otra manera, la visión beatífica parece quedar reducida a una contemplación gozosa de la belleza, grandeza y sublimidad de Dios, pero desatiende la dimensión comunal del don recíproco.

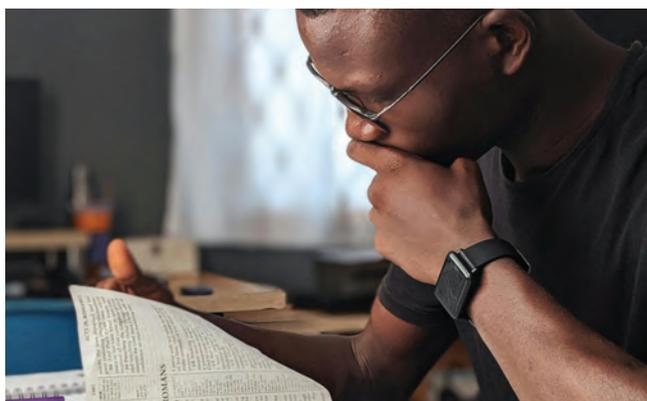
El recíproco don de sí mismo a Dios, don en el que el hombre concentrará y expresará todas las energías de la propia subjetividad personal y psicossomática, será la respuesta al don de

sí mismo por parte de Dios al hombre. En este recíproco don de sí por parte del hombre, don que será hasta el fondo y definitivamente beatificante como respuesta digna de un sujeto personal al don de sí por parte de Dios, la virginidad, o más bien el estado virginal del cuerpo se manifestará plenamente como cumplimiento escatológico del significado esponsal del cuerpo, como el signo específico y la expresión auténtica de toda la subjetividad personal⁹⁸.

Por ello, las palabras del Señor: «no tomarán marido ni mujer» (*Mc 12,25*), «son como un nuevo umbral de la verdad integral sobre el hombre»⁹⁹. El umbral es el acceso a una casa, en este caso, referida al “otro mundo”, es «la definitiva y eterna “patria” del hombre (cf. *Fip 3,20*), es la “casa del Padre” (*Jn 14,2*)»¹⁰⁰.

Es necesario acoger la enseñanza de Cristo sobre la temporalidad y sacramentalidad del matrimonio para acceder al significado del cuerpo en la vida eterna y, con ello, a la comprensión de la *imago Dei* glorificada.

Temporalidad del matrimonio quiere decir que tanto el matrimonio como la procreación «pertenecen exclusivamente “a este mundo”. [...] En la resurrección pierden, por así decirlo, su razón de ser»¹⁰¹. Por tanto, el significado del ser varón y mujer debe buscarse fuera del matrimonio y de la procreación, pero no fuera de aquello que ha estado presente desde el *misterio de la creación* y ha sido renovado por el *misterio de la redención*¹⁰². La Palabra dice: “no tomarán varón ni mujer”, pero no dice: “no serán varón y mujer”, con lo cual, permanece la identidad, aunque cambia el tipo de relación. El “no tomarán varón ni mujer” hace posible la deducción de que «aquel significado “esponsal” del cuerpo se realizará, por lo tanto, conjuntamente como significado perfectamente personal y comunitario a la vez»¹⁰³.



⁹⁷ *Ibid.*, 67,4.

⁹⁸ *Ibid.*, 68,3.

⁹⁹ *Ibid.*, 69,8.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 66,3.

¹⁰¹ *Ibid.*, 66,2.

¹⁰² *Cf. Ibid.*, 69,3.

¹⁰³ *Ibid.*, 69,4.



La sacramentalidad del matrimonio¹⁰⁴ significa que esta realidad, creada y deseada por Dios, remite como un signo a una realidad divina y, al mismo tiempo, tiene el poder de conferir la gracia a la cual se refiere. Es presencia de esa realidad, pero no es la realidad en sí, sino que conduce hacia ella. En los siete sacramentos esto sucede así porque han sido instituidos por Cristo para la vida de la Iglesia, es decir, para que la gracia se haga vida de la Iglesia. Sin embargo, con el sacramento del matrimonio sucede que es así desde el Principio, por lo cual, Juan Pablo II lo denomina “sacramento del principio” o “sacramento primordial”. Esta realidad de la unión del varón y la mujer en una sola carne quedó deformada después del pecado: «el matrimonio en cuanto sacramento primordial ha sido privado de esa eficacia sobrenatural. No obstante, [...] no se cesó jamás de ser la figura de ese sacramento»¹⁰⁵. Por ello, «Cristo confirma [...] al matrimonio como sacramento, instituido por el Creador “al principio” [...]; de este modo abre el matrimonio a la acción salvífica de Dios, a las fuerzas que brotan “de la redención del cuerpo” y que ayudan a superar las consecuencias del pecado y a constituir la unidad del hombre y de la mujer según

el plan eterno del Creador»¹⁰⁶. «De este modo, el sacramento de la redención reviste, en cierto sentido la figura y la forma del sacramento primordial»¹⁰⁷.

Ahora bien, visto que el matrimonio es un sacramento, ¿a qué realidad remite? La respuesta la extrae Juan Pablo II de la exégesis de la *carta a los Efesios* que, desde el capítulo primero, muestra el plan divino de salvación como un *misterio* escondido en Dios desde toda la eternidad que se ha revelado última y definitivamente en Cristo (cf. *Ef* 1,3.10). Esta revelación del misterio de Dios es precisamente la revelación de su Amor a través de la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del Amor de Cristo (cf. *Ef* 3,9-18) que se revela como el Esposo de la Iglesia que se entrega a sí mismo por ella (cf. *Ef* 5,22-33); lo que San Pablo define como “gran misterio”. De tal manera que el “gran misterio” se revela con un carácter esponsal¹⁰⁸ a través de la entrega de Cristo mismo a la Iglesia.

El «segundo Adán», Cristo, unido con la Iglesia a través del sacramento de la redención con un vínculo indisoluble, análogo a la indisoluble alianza de los cónyuges, es signo definitivo del mismo misterio eterno. *Al hablar, por tanto, del realizarse del eterno misterio, hablamos también del hecho de que éste se hace visible mediante la visibilidad del signo*. Y, en consecuencia, hablamos también de la sacramentalidad de toda la herencia del sacramento de la redención, refiriéndonos a toda la obra de la creación y de la redención y todavía más al matrimonio instituido en el contexto del sacramento de la creación, así como también a la iglesia como esposa de Cristo, dotada de una alianza casi conyugal con Él¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Quizás este tema de la sacramentalidad del matrimonio hubiese sido interesante afrontarlo de manera transversal, primero en originario, después en histórico y ahora en escatológico; sin embargo, he preferido dejar el tema para este momento puesto que, si se aborda antes, también hay que afrontarlo en perspectiva escatológica, lo que hace complicado el discurso al inicio. De hecho, en las catequesis no se presenta propiamente esta dimensión sacramental del matrimonio sino hasta el quinto ciclo, si bien se usa el término “sacramento” u otras expresiones como “sacramento primordial” desde el primer ciclo.

¹⁰⁵ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 98,1.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 101,2.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 98,2.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 93,1.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 98,5.



El Papa es también cuidadoso con sus afirmaciones y acota por ello sus reflexiones explicando que San Pablo utiliza una analogía que, de alguna manera, desvela algo del misterio, pero no la totalidad del misterio, siguiendo aquella máxima de San Agustín: *si comprehendis non est deus*¹¹⁰. «El misterio permanece trascendente respecto a esta analogía, como respecto a cualquier otra con la que intentemos expresarlo en lenguaje humano»¹¹¹, como puede ser la analogía con el amor “paterno” o el amor “misericordioso”¹¹². Por ello, en el análisis exegético de la *Carta a los Efesios* distingue entre «la dimensión eterna del misterio en cuanto escondido en Dios y la dimensión de su realización histórica según su dimensión cristológica y al mismo tiempo eclesiológica»¹¹³. Ahora bien, ¿qué es lo que revela del misterio de Dios esta analogía del amor esponsal? «La analogía del amor de los esposos (o amor esponsal) parece poner de relieve sobre todo el momento del don de sí mismo por parte de Dios al hombre»¹¹⁴. «La analogía del amor esponsal indica el carácter “radical” de la gracia: de todo el orden de la gracia creada»¹¹⁵.

Esta realidad de la esponsalidad de Cristo con la Iglesia, de alguna manera, abre el significado esponsal del cuerpo a la perspectiva de su realización escatológica de una manera virginal. Cristo mismo se reveló como el Esposo, y en sus parábolas habló repetidas veces de esta realidad nupcial en perspectiva escatológica. Así mismo, el Señor llevó una vida célibe en la que manifestó, con ternura y misericordia, el inmenso amor que llevaba en su corazón por cada persona, y, a la vez permaneció abierto por igual a todos, realmente sin exclusión alguna. Este tipo de vida que llevó, así como el matrimonio virginal de la Santísima Virgen con San José¹¹⁶, son signo escatológico de esa plenitud a la que todo hombre está llamado.

El misterio de la redención *sobrepasa el círculo de los destinatarios de la carta comprendidos en la analogía del matrimonio*. [...] Abarca a cada hombre y, en cierto sentido, a todo lo creado. [...] El «sacramentum magnum», en este sentido, es incluso un *nuevo* sacramento del hombre en Cristo y en la Iglesia: *sacramento «del hombre y del mundo»*¹¹⁷.

De esta manera, los célibes por el Reino de los Cielos no niegan el significado esponsal de sus cuerpos, sino que lo realizan a imitación de Cristo como signo de esperanza en la vida eterna. Valdría la pena aquí una profundización sobre la vocación al amor de los consagrados, pero se deja para otro estudio específico. Baste recordar la invitación que hace el Papa a «penetrar más a fondo en la esencia misma de lo que será la visión beatífica del Ser Divino, visión de Dios “cara a cara” en la vida futura. [...] Y también dejarse guiar por esa “gama de experiencias” de la verdad y del amor, que sobrepasa los límites

¹¹⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón 117.3.5*

¹¹¹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer*, 96,1.

¹¹² Cf. *Ibid.*, 96,3.

¹¹³ *Ibid.*, 95,7.

¹¹⁴ *Ibid.*, 96,4.

¹¹⁵ *Ibid.*, 96,4.

¹¹⁶ «El matrimonio de María con José (en el que la Iglesia honra a José como esposo de María y a María como de él), encierra en sí, al mismo tiempo, el misterio de la perfecta comunión de las personas, del hombre y de la mujer en el pacto conyugal, y a la vez el misterio de esa singular “continencia por el reino de los cielos”: continencia que servía, en la historia de la salvación, a la perfecta “fecundidad del Espíritu Santo”» (*Ibid.*, 75,2).

¹¹⁷ *Ibid.*, 103,7.

¹¹⁸ *Ibid.*, 67,4.



de las posibilidades cognoscitivas y espirituales del hombre en la temporalidad, y de la que será participe en el “otro mundo”»¹¹⁸.

Descubrimos por tanto que en el estado del hombre escatológico las características del significado esponsal del cuerpo se encuentran totalmente desveladas y realizadas. El hombre, creado como don y para donarse, realizará su vocación al entrar en el eterno donarse de Dios al hombre y del hombre a Dios¹¹⁹.

La Iglesia se presenta por tanto como el objeto del amor de Dios. La Iglesia es un sujeto colectivo; como en el Antiguo Testamento lo era “Israel” para Yahvé ahora es la Iglesia, el nuevo Israel para Cristo. «Cada “yo” concreto debe encontrarse a sí mismo en ese bíblico “nosotros”»¹²⁰. La perfecta intersubjetividad pasa por comprender este “nosotros” de la Iglesia como realización de la comunión de amor de los hombres en el misterio de la Trinidad.

La Iglesia es conducida, como esposa, a las bodas. La Iglesia, como cuerpo, recibe de Cristo, su cabeza, el don de la salvación como un acto de amor nupcial. «De este modo, el misterio de la redención del cuerpo lleva en sí, de alguna manera, el misterio de “las bodas del Cordero” (Ap 19,7)»¹²¹.

Como síntesis de esta sección, la *imago Dei* glorificada consiste en que el hombre, varón y mujer, en cuerpo y alma contemplará a Dios cara a cara, será llenado del gozo de su Señor y en ese estado vivirá eternamente en la comunión de los santos. Lo que en su cuerpo en esta vida ha sido signo de su llamada a la comunión de personas, en la eternidad se realizará virginalmente, y esto no será para ninguno una limitación en el amor, sino que será «la fuente de la perfecta realización del “orden trinitario” en el mundo creado de las personas»¹²².



IV. Conclusión

Esta conclusión consta de tres apartados. En el primero haré una síntesis del trabajo hecho a la luz de los objetivos que nos habíamos planteado al inicio del estudio; después, haré una breve crítica del trabajo hecho; y, por último, haré un cierre recapitulando la importancia y actualidad del tema.

1. Un primer resumen

Al concluir este trabajo, es importante recapitular los objetivos que se establecieron en la introducción (recogida en el primer artículo publicado) y evaluar el alcance y la contribución de la investigación realizada. Los objetivos iniciales eran, en síntesis, los siguientes:

- a. Rescatar la dimensión relacional y familiar de la persona humana en contraposición con el individualismo contemporáneo y con una interpretación reductiva de la *imago* solo a la luz de la analogía psicológica.
- b. Profundizar en el concepto de la *imago Dei* en la Teología del Cuerpo de San Juan Pablo II y examinar cómo esta teología enriquece la antropología teológica al incorporar la dimensión interpersonal y una interpretación renovada de la “analogía familiar” a la luz del misterio trinitario.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 68.

¹²⁰ *Ibid.*, 96,2.

¹²¹ *Ibid.*, 90,6.

¹²² *Ibid.*, 68,4.



c. Resaltar la relevancia de la corporeidad y de la diferencia sexual entre varón y mujer como fundamento antropológico clave para la comunión de personas, así como su intrínseca relación con la *imago Dei*.

Sobre el primer objetivo, se estudió la evolución histórica de la comprensión de la *imago Dei*. Esto implicó analizar diversas interpretaciones de los relatos de *Génesis* 1 y 2, pasando por distintas perspectivas teológicas que han surgido en la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. Esta visión sintética proporcionó un marco general para comprender la situación de la antropología teológica en el momento en que San Juan Pablo II entregó sus catequesis sobre la *Teología del Cuerpo* a la Iglesia.

En relación con el segundo objetivo, hemos examinado cómo las catequesis de Teología del Cuerpo enriquecen la antropología teológica al incorporar la dimensión interpersonal. Hemos tomado como punto de partida la frase programática que afirma que «el hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»¹²³. Este enfoque, que traza un camino desde la soledad hacia la unidad, nos ha permitido llevar el concepto de la *imago Dei* desde la individualidad de la persona hasta la realidad de la comunión de personas. Además, para lograr este objetivo, se ha considerado la importancia de incorporar una reinterpretación renovada de la “analogía familiar” a la luz del misterio trinitario: la analogía familiar, como hemos explorado, posee una dimensión ascendente y una descendente, donde el principio de comparación o analogía es el amor entre las personas, divino en la Trinidad y humano en la familia. De manera análoga a como el Padre ama al Hijo y el Hijo corresponde al amor del Padre amándole, de tal manera que ambos expiran el Amor divino, el amor recíproco entre el varón y la mujer participa de ese Amor y es fecundo. Este aporte de San Juan Pablo II contribuye a una comprensión más profunda y enriquecedora de la antropología teológica.

En relación con el tercer objetivo, hemos resaltado la importancia fundamental de la corporeidad y la diferencia sexual entre varón y mujer como base antropológica para la comunión de personas. El cuerpo sexuado se revela como portador de un significado sponsal inherente, que contiene en sí mismo la llamada a la comunión de personas. Así, la sexualidad establece una conexión intrínseca con la sponsalidad, y cuando el *Génesis* proclama que «a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (*Gn* 1,27), se ilumina el horizonte de la antropología con la luz divina de la Trinidad.

Este misterio trinitario se ha revelado en y a través de Cristo. En Él, Dios no solo se acerca al ser humano como un emisario que trae un mensaje o un embajador que representa a otro. En Cristo, Dios se encarnó no solo para comunicar algo al ser humano, sino para comunicarse a sí mismo y, aún más, para entrar en una comunión de amor con él. Por lo tanto, el punto de analogía intermedia entre el amor de los cónyuges en la familia y el amor de la Trinidad se encuentra verdaderamente en el amor de Cristo por su Esposa, que es su Cuerpo, es decir, la Iglesia.

Es importante señalar que, aunque queda pendiente para un estudio y desarrollo posterior, esta realidad de la Iglesia como sacramento, la Iglesia como Esposa y la Iglesia como Cuerpo de Cristo, es un hallazgo relevante. Queda claro, por último, que el cuerpo humano sexuado de varón y mujer tiene una relevancia tanto en la protohistoria como en la historia y en la escatología; sin embargo, el significado sponsal del cuerpo se realiza de diferente manera en cada estado teológico, como se ha evidenciado en el estudio de las palabras de Cristo sobre el matrimonio en la vida futura y en sus palabras sobre la virginidad por el Reino de los Cielos. Concluimos subrayando, por tanto, el fundamento trinitario y cristológico del significado sponsal del cuerpo, que se realizará escatológicamente de una manera virginal.

¹²³ *Ibid.*, 9,3. Con el fin de no caer en contraposiciones desde el inicio, apporto una frase del Papa que sirve de contrapunto a otro texto ya citado: «En uno o en otro estado, el ser humano se constituye como imagen y semejanza de Dios» (*Ibid.*, 69,4).



2. Crítica del estudio

El presente estudio ofrece una profunda exploración de la *imago Dei* en el ser humano desde la perspectiva de la *Teología del Cuerpo* de San Juan Pablo II; sin embargo, podría desarrollarse a partir de un análisis más amplio del contexto teológico contemporáneo. En la actualidad, este trabajo entra en diálogo con diversas posturas teológicas que, o bien desarrollan de alguna manera el mensaje wojtyliano, o bien están en discrepancia con el mismo y lo critican. Sería enriquecedor, a nivel de desarrollo, llevar a cabo una comparación crítica con otros enfoques teológicos contemporáneos, como la teología de la liberación, la teología feminista, la teología de la cultura o la teología ecológica.

El desarrollo de la analogía familiar en la tesis es importante, pero podría haberse profundizado aún más. Se destaca la relevancia de esta analogía, pero falta una exploración más amplia de su relación con otras perspectivas teológicas, especialmente la “analogía filial” y la mencionada “analogía psicológica”. Estos temas trascienden los límites de este estudio, ya que en la misma *Teología del Cuerpo* se dan por supuestos sin una exploración exhaustiva. San Juan Pablo II se centra en el significado esponsal del cuerpo y su significado generador o fecundo; por lo mismo, si bien la hermenéutica del don apunta en último término a la paternidad de Dios como dador de todo bien, aún es posible profundizar fenomenológicamente en el significado filial del cuerpo. A partir de este desarrollo se podría exponer de manera más clara la dimensión de la fraternidad y, en un sentido más amplio, la de la amistad. Estas son áreas importantes que podrían trazar incluso un vínculo con la teología de *Fratelli tutti* del Papa Francisco, por ejemplo.

Otro de los posibles desarrollos es la sacramentalidad del matrimonio y el significado escatológico de la virginidad por el Reino de los Cielos. Es algo que Juan Pablo II sí afronta en profundidad en las catequesis, pero que por los límites de esta investigación no ha sido posible estudiar en profundidad, si bien ha quedado expuesto sintéticamente en una de las secciones.

Por último, el método fenomenológico usado San Juan Pablo II ha abierto un vasto horizonte de

exploración en diversos aspectos relacionados con la antropología cristiana y el cuerpo humano, por ejemplo: la masculinidad y la femineidad en sí mismas –objeto esta última de la carta apostólica *Mulieris dignitatem*–, la ancianidad, la enfermedad, así como cuestiones éticas contemporáneas, los momentos relacionados con el inicio y fin de la vida.

3. Importancia y actualidad de este estudio

En el contexto actual, abordar la imagen de Dios en el ser humano adquiere una importancia crítica. La comprensión de la *imago Dei*, especialmente desde la perspectiva de la *Teología del Cuerpo* de San Juan Pablo II, ofrece la oportunidad de contrarrestar la deriva individualista y la fragmentación social actual. Al destacar que el ser humano se convierte en imagen de Dios en el momento de la comunión, se enfatiza la relevancia y dignidad de las relaciones familiares e interpersonales.

Además, es importante vincular esta enseñanza magisterial con las enseñanzas del Papa Francisco en *Amoris Laetitia* y el Sínodo de la Familia de 2015. Es necesario enfatizar la continuidad y complementariedad de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia en diferentes contextos históricos. El Sínodo y *Amoris Laetitia*, especialmente en el capítulo VIII, apuntan a la realidad de fragilidad de la persona humana especialmente cuando las estructuras familiares y sociales están fracturadas. La fragilidad humana requiere la fortaleza del Evangelio para encontrar solidez y sanación. La *Teología del Cuerpo*, en este contexto, emerge como una respuesta valiosa, capaz de construir sobre roca la casa común de la única familia de los hijos de Dios, y contribuir así a la reconstrucción del entramado social que es fundamentalmente un entramado eclesial.

Palabras clave: Juan Pablo II, Karol Wojtyła, Teología del Cuerpo, antropología teológica, *Imago Dei*, pecado, soledad histórica, unidad histórica, redención, combate espiritual, escatología, esponsalidad.

(publicado en *Ecclesia*.
Revista de cultura católica,
38 No.3 (2024), 263-300)



Romano Guardini: Su vida y su camino filosófico-teológico-espiritual y su visión profética del mundo moderno-contemporáneo: el relativismo omnipresente (Parte II)



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

La falsa “autonomía” del mundo respecto de Dios criticada por Guardini

Pero volvamos a Guardini y su crítica a la *falsa autonomía* del mundo y de las cosas del mundo respecto de Dios. Nos parece que las líneas de él que citábamos, antes de esta amplia digresión sobre el relativismo teológico y religioso, nos sirven ahora como inmejorable pórtico para la reflexión que ahora nos ha de ocupar, la cual versa precisamente, como dijimos al inicio de este trabajo, sobre el relativismo omnipresente y multifacético actual.

Recordemos cómo dice Guardini que “nunca, como en este contexto [el contexto es ese pasaje en que Cristo da testimonio de la verdad ante Pilato], me había llegado a ser tan claro cuán radicalmente falsa es la concepción moderna de la existencia del mundo como ‘naturaleza’ del hombre que se desarrolla en él [el mundo] como un ser autónomo, etc.”¹. Con ello, lo que Guardini condena es la supuesta autonomía absoluta del hombre y del mundo en general. Mas para él, es esto precisamente la base y fulcro de los problemas del hombre actual. Para él, como hombre de fe y teólogo sincero, es precisamente lo contrario lo que es evidente: la dependencia del Creador por parte del hombre y del mundo. El problema es justamente el concebir una “naturaleza” sin Creación y una supuesta “autonomía” del hombre sin dependencia del Creador.

Es por eso que Guardini será muy claro y taxativo cuando afirmaba eso de que “me parecía ver con mis propios ojos el por qué el mal de la existencia es incurable; ya que la mala conciencia no se puede sanar mientras no se reconozca y se haga frente a este “estado fundamental” –dice Guardini-, es decir, el “estado fundamental” del hombre como *dependiente de Dios*, ya que si el “estado fundamental” es lo opuesto –o sea esa supuesta autonomía total según esa concepción *naturalista*, sin Dios y sin dependencia de Él-, entonces el hombre y la vida misma se autodestruyen, se auto-aniquilan, puesto que dicha postura niega la realidad ontológica más profunda del ser humano, y no sólo del mundo creado en su totalidad.

Ahora bien, este aspecto fundamental del pensamiento de Guardini –y, en realidad, de la mera concepción cristiana del hombre y del mundo- no es ajeno a los demás temas de fondo que afronta él en algunas de estas cartas teológicas a un amigo, como son el sentido de la vida –sobre lo cual se pregunta Guardini precisamente ya hacia el final de su vida- o el sentido de la enfermedad, del sufrimiento y del dolor –Guardini se encuentra enfermo entonces, además de arrastrar desde hacía años varias enfermedades-, así como de cara a lo que nos espera después de nuestra vida terrenal, es decir la verdad última después de nuestro

¹ Para la biografía y mapa intelectual de Romano Guardini, nos hemos ayudado de la siguiente fuente: BORGHESI MASSIMO Romano Guardini: “Cristianismo y ‘visión del mundo’”. Disponible en: http://www.mercaba.org/Guardini/romano_guardini_cristianismo_y.htm, apartado: Vida y Obra.



fugaz paso por este mundo, realidad que nos devela nuestra fe, apoyándose en la revelación divina, en la misma Palabra de Dios, y más en concreto en la Palabra misma que es Cristo, Nuestro Señor.

No por nada en italiano dieron a esas cartas de Guardini el título de “Sobre el límite de la vida” –a nuestro juicio, muy acertadamente-, y sólo como subtítulo: “cartas teológicas a un amigo”², dado que todas ellas las dirigió Guardini al sacerdote Josef Weiger: en efecto, gran amigo suyo, el cual viviría los mismos años que Guardini, sólo que Weiger nacería dos años antes que él (1883), y por tanto moriría asimismo dos años antes que este (1966). Weiger había sido párroco de la comunidad de Mooshausen, en Wüttemberg, Alemania. Este y Guardini se habían conocido en los años 1906-1907, cuando ambos eran estudiantes en Tubinga; desde entonces, su aprecio mutuo y amistad no había hecho sino crecer, misma que se manifestaba en cómo participaban viva y recíprocamente en sus obras y actividades, y precisamente en aquellos primeros casi setenta años del siglo XX, tan llenos de crisis y desarrollos tanto en el mundo en general como al interior de la misma Iglesia católica.

Mas volviendo al contenido de esas cartas, es por demás significativo cuanto dice el mismo Guardini

en la séptima carta: “La única idea seria y exigente hoy día proclama: la vida toda y sólo la que se realiza [se lleva a cabo] en este mundo”³; es decir, Guardini denuncia con ello la visión de la vida sin trascendencia, tan sólo intramundana, terrenal. Lo cual nos parece que si ese era el principio rector de la vida en aquellos tiempos (dicha carta está escrita en 1964, hace poco más de 60 años), hoy día, por desgracia, lo es más. En ese sentido la visión de Guardini no sólo se revela verdadera, sino asimismo profética. Ahora bien, acto seguido se pregunta Guardini: “¿Cómo estaba constituido el **ámbito** en el que, en el pasado, se desarrollaba la vida?”⁴. Es decir, aquí Guardini, con tal pregunta, evoca, a contraluz, la visión cristiana y trascendente del mundo anterior a la así llamada “modernidad”, esa que nuestro pensador analiza en sus obras, sobre todo en el texto en el que la afronta directamente y a fondo: “El fin de la modernidad” (“*Das Ende der Neuzeit*”), también traducida como “El fin de los tiempos modernos”.

La crítica de Guardini al ‘naturalismo’, producto del racionalismo

A lo que apunta Guardini es a ese naturalismo que se viene instalando en el mundo hace tiempo, impulsado en su momento ya en el siglo XIX por un Nietzsche, antecedido en ello por el naturalismo racionalista de Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) y Rosseau (1712-1778), cada uno desde la trinchera de su propio saber (o mejor de su *no saber*, dado que en, realidad, todos ellos, desde el punto de vista de una sana filosofía, en realidad adolecen de la verdadera *sabiduría*): el primero desde el ámbito de las leyes, el segundo desde su sentimentalismo optimista ingenuo, y el tercero desde su naturalismo llano, todavía presuntamente también teísta, al igual que Voltaire (si se le pudiera conceder el beneficio de la duda respecto a dicho atributo). En efecto, Voltaire declaraba que “el único evangelio que se debe leer es el gran libro de la naturaleza, escrito por la mano de Dios y sellado con su sello”; y añadía que “la única religión que se

² “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, *Vita e pensiero*, Milano, primera edición: 1979; segunda edición: 1994 (del original alemán: “*Theologische Briefe an einen Freund*”, Verlag Ferdinand Schöning, Paderborn 1976) (la traducción de todas las citas de este texto es nuestra), p. 90

³ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit.

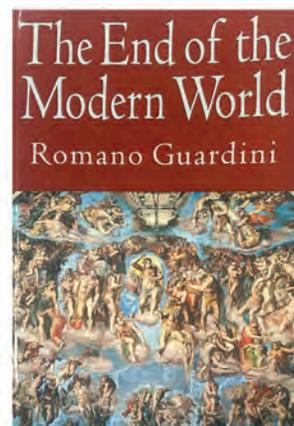
⁴ *Ibid.*, p. 75



debe profesar es la que consiste en adorar a Dios y en ser hombre honrado”⁵. Tanto Voltaire, como Rousseau habían sido precedidos en sus ideas por el soberbio racionalismo de los enciclopedistas Diderot (1713-1784) y D’Alembert (1717-1783). En fin, he ahí la así la mal llamada “Ilustración”, que fuera el alma de la revolución francesa contra el “Antiguo Régimen” (“*Ancien Régime*”), es decir esa total destrucción del orden que reinaba en el pasado, de ese orden “antiguo”. Ahora bien, esos aires de “libertad, igualdad, fraternidad” –entendidos dichos valores o ideales muy a su manera, desgajados de sus raíces más profundas- venían ya soplando desde antes, desde los materialistas y ateos del siglo XVII, quienes verían su fruto más o menos maduro en un Comte y su “ciencia positiva”, es decir solo material, física, terrenal.

La profecía de Guardini sobre el relativismo en todos los ámbitos

En el sentido que venimos hablando, sobre las ideas que prepararan el materialismo y relativismo de los tiempos modernos, difundidos en el mundo durante los últimos años de vida de Guardini y reafirmados en nuestros tiempos actuales, es interesante aquello que anota el mismo Guardini precisamente al inicio de esa carta séptima ya citada antes. Dice así: “Me parece que en el caos de las voces que anuncian una nueva imagen del mundo, una nueva moral, un nuevo arte, una nueva sociología, etc..., se pueda poner un cierto orden con las siguientes afirmaciones: se quiere eliminar todo ‘tabú’, toda autoridad, toda trascendencia; todo aquello que se llama ascesis, sacrificio, etc. Toda unidad de medida debe ser separada del mundo, de la vida”⁷. En contraposición a este principio moderno, Guardini se pregunta y reflexiona sobre el pasado: “¿Cómo estaba constituido el mundo en el cual, en el pasado, se desarrollaba la vida? ¿De qué manera estaban ordenados los valores?”; y se responde a sí mismo: “En un modo tal que, prescindiendo de todas las diferencias debidas en lo que dice a las



cosas más concretas, había un único absoluto, una realidad absoluta, un valor absoluto, un principio y un fin absolutos”⁸. Y es que, sigue diciendo Guardini, “en la revelación, eso mismo se ha manifestado como ‘Voluntad de Dios’, ‘Santidad de Dios’, lo cual tiene su fundamento en Él mismo [Dios]. El mundo descendía de ello [es decir de la realidad de Dios mismo y Su Santísima Voluntad]. Los valores, la unidad de medida se fundaban, en última instancia, sobre la afirmación de este absoluto, es decir sobre el bien”. Ahora bien, prosigue Guardini, “la oposición a ello era el mal, la negación de la verdad suprema, la lucha contra ella”, por lo que “se imponía como necesaria una decisión: no entre Dios y el mundo, sino entre la afirmación, o sea el servicio de Dios en el mundo, y la rebelión contra Él”⁹. En cambio, “la actitud que ahora prevalece por todas partes, en el arte, en la literatura, en la moral individual y política, significa esto: sólo hay ‘el mundo’, sólo hay ‘la vida’. Y en eso que se llama ‘mundo’ y ‘vida’ se capta la diferencia entre el bien y el mal, entre el ser y la nada, entre lo que es sagrado y lo que es profano. Sin embargo, todos estos opuestos pertenecen a la vida, al mundo”¹⁰.

Nos parece que esta anotación final de Guardini es esencial para entender el meollo de eso que él llama “edad moderna” y que coincide con nuestro mundo

⁵ Ibid.

⁶ Cit. en José R. Ayllón, “El mundo de las ideologías”, Homo Legens, Madrid 2019, p. 26.

⁷ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., p. 75

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., pp. 75-76

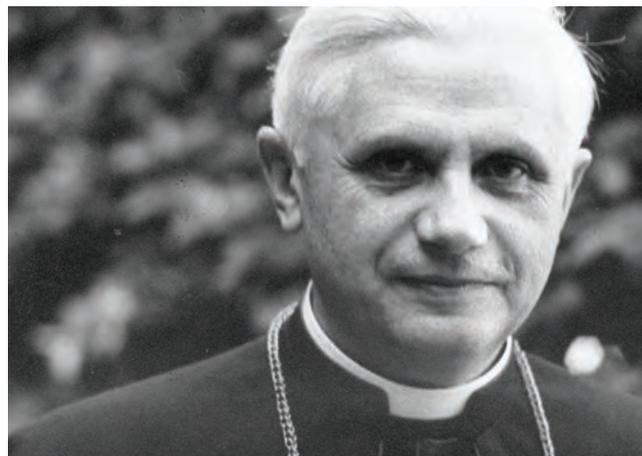
¹⁰ Ibid., p. 76



contemporáneo, aunque en el presente aquello que encierra de evolución hacia la falta de valores, y en definitiva la ausencia de un principio regulador –que en definitiva era antes Dios-, ha seguido reafirmandose y consolidándose; más aun, tal mecanismo horizontalista –y que, por tanto, excluye cada vez más la dimensión vertical del mundo y de la vida, la dimensión trascendente- no ha hecho sin radicalizarse más y más con el paso del tiempo. Y entre esas caracterizaciones que hace Guardini del mundo moderno, la que sigue a cuanto viene diciendo nos parece verdaderamente profética. “El único error efectivo –escribe él, refiriéndose a cómo piensa las cosas la tal ‘modernidad’- consiste en el introducir en esta existencia divisiones, sentencias discriminatorias. La lucha contra los ‘tabúes’ puede querer decir simplemente, en casos particulares, la liberación de cuanto es anticuado, limitante; sin embargo, en su expresión más extrema, ello consiste en una lucha contra todo aquello que exige decisión, distancia, respeto, y, yendo al fondo, obediencia hacia lo absoluto, así como otras cosas más”¹¹. Vale la pena subrayarlo: “Una lucha contra todo aquello que exige decisión, distancia, respeto y yendo al fondo, obediencia hacia lo absoluto”. ¡Así es! Se ha perdido todo respeto –¡ya no digamos veneración!-, obediencia a lo absoluto, es decir, en definitiva hacia Dios mismo y su Ley Eterna. Y podríamos añadir que en ese “así como otras cosas” más podrían caer hoy todas esas ideologías posmodernas actuales como la ideología de género y otras, al cual conglomerado de las mismas se ha dado por designarlas como ideología “Woke”. Mas, en el fondo, lo que tienen todas esas aberraciones antropológicas es precisamente eso que indica aquí Guardini: un rechazo y hasta un desprecio por la ley natural, que es precisamente expresión de esa Ley Eterna de Dios inscrita por Él en toda Su Creación.

Por lo demás –continúa Guardini- “vemos que una actitud tal, manifestada quizás ya bastante tempranamente en el tiempo [en la historia de la Humanidad] –¿cuándo habría sido la primera vez?-, que afirma: ‘sólo existe el mundo, sólo existe la

vida’. Sólo que estos –el mundo y la vida- han de ser amados con totalidad”. Y luego anota Guardini con gran perspicacia: “Sólo que de su ‘totalidad’ también forma parte el mal mismo, la rebelión, el elemento destructor, la muerte, la nada”¹². Lo que aquí se dice es que precisamente ya no hay un principio diferenciador entre el bien el mal. Es por eso por lo que concluye Guardini con esta otra reveladora afirmación: “La moralidad es querer todo, estar preparados para todo, con tal de que triunfe el Todo”¹³. Es decir, *todo vale*, o sea *todo vale lo mismo*, lo cual no es sino el relativismo mismo, porque si todo vale lo mismo no hay absolutos. Todo es *relativo* al sujeto en cuestión, al individuo que juzga y que decide qué es lo que vale *para él*. Así, el valor de las cosas no es algo objetivo, no reside en la realidad en sí misma, sino que depende del valor que le da el sujeto, el individuo. De esa manera, el hombre se convierte en aquel que confiere el valor a las cosas, y no son las cosas, la realidad misma, la que se impone con su valor ontológico al hombre. En pocas palabras, se cumple aquello que el mismísimo Satanás prometía a nuestros primeros padres: “Seréis como dioses” (Gen 3, 5). O bien, lo que el filósofo griego Protágoras afirmaba –aunque ciertamente no en el sentido diabólico que apenas hemos referido- de que “el hombre es la medida de todas las cosas; de las cosas que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son”. Lo cierto es que esa “dictadura del relativismo” –para volver al término feliz de Joseph



¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*



Ratzinger- ensalza tal concepto del hombre centrado en sí mismo y envuelto en su “*hybris*”, en su soberbia supina; en esa su supuesta autonomía absoluta, en ese ser su propia ley, ley de sí mismo (eso significa literalmente “autónomo”: aquel que se da a sí mismo su ley propia).

Ahora bien, pretender esto, pretender que todo es deseable por el simple hecho de que el individuo se puede decidir por cuanto él decida querer; y pretender que todo es verdadero porque todo es deseable, bastando para ello el que el individuo se decida por ello poniendo como único punto de referencia su voluntad “libre” –“libre” entre comillas-, ello, en realidad, no conduce sino a lo totalmente opuesto a ese supuesto “Todo”; o sea, conduce en realidad a la ‘nada’; como, de hecho, bien hace notar el mismo Guardini. En definitiva, un tal postulado no hace sino conducir a la destrucción de los valores, de todo valor objetivo y fundado.

Nietzsche y el nihilismo presente en la cultura moderna y contemporánea

¡Cómo queda patente detrás de esta postura que dibuja Guardini la visión soberbia y nihilista de un Friedrich Nietzsche! Y esto por más que tantos autores defensores del desafiante pensador alemán, enarbolando su bandera, pretendan convertirlo precisamente en un anti-nihilista. Por lo demás, quizás también aquí podemos ver en el trasfondo a un Albert Camus, al menos en lo que se refiere a la actitud de “rebelión” que predica un Nietzsche contra el *orden establecido*, según su mirada “más allá del bien y del

mal” y acorde a su propia “genealogía de la moral”. Aunque, inmediatamente hay que decir que en el caso de Camus la “rebelión” a la que invita él sí que es anti-nihilista en su raíz, ya que el pensador francés invita a rebelarse contra el sinsentido del mundo y de la vida misma, según su personal concepción de estos, y de manera especial contra el sufrimiento de los inocentes. En cambio, la rebelión nietzscheana es contra los valores establecidos en su tiempo, los valores “institucionales”, por así decirlo, y muy en concreto contra los valores del cristianismo, mismos que él juzga precisamente contrarios a la vida y al mundo, según su muy particular visión de los mismos. Bastaría traer a colación, como botón de muestra, su muy particular parecer sobre la humildad, la cual, para Nietzsche, no es sino “la virtud de los débiles”. En efecto, todo lo que huele a sencillez, mansedumbre, y hasta mera bondad, para el pensador alemán es un ir en contra de la que él llama “voluntad de poder”. En realidad, lo que hay en Nietzsche no es sino una gran soberbia y orgullo ante la manera de pensar de Cristo y su mensaje evangélico, el cual –para parafrasearlo- parece “demasiado humano”.

Ahora bien, ¿en verdad –como afirma Camus- el mundo y la vida *son* un “sinsentido”? ¿No es más bien Dios –en quien Camus confesó siempre no creer, pero a quien muy probablemente añoraba rotundamente en lo profundo de su corazón y de su nostalgia existencial, a juzgar por el mensaje de fondo de sus novelas y dramas- y su mensaje de amor, lo que precisamente vence al sinsentido de la vida *sin Dios y sin amor*? Sin duda Nietzsche influyó en Camus, mas este último no se rinde –como en cambio sí hace aquél- a la tentación diabólica de querer erigirse a sí mismo, a partir de la proclama “Dios ha muerto”, en Dios, en el Dios de sí mismo, es decir ese “superhombre” del cual habla, ese *hombre por encima del hombre* –“*Übermensch*”-, ese hombre desafiante y, al fin de cuentas, como decimos, autodestructivo. No, Camus sí es, quizás, humilde, y a pesar de su ateísmo –¿o agnosticismo?- sigue creyendo en el hombre, mas no sólo, sino en algo que hay en este, el hombre, que lo supera, que lo eleva por encima de sí mismo, mas en un sentido no de orgullo infernal, sino de solidaridad universal.

Y aquí es necesario resaltar el hecho de que tanto





en Nietzsche como en Camus influyó la obra de ese otro gran pensador y escritor existencial, Fiódor Dostoyevski. En efecto, Nietzsche llega a afirmar que Dostoyevski era el único “psicólogo” que le podría enseñar algo, mientras que la presencia del gran autor ruso es más que patente en la obra de Camus, y, de alguna manera, aunque velada, también el cristianismo del novelista y dramaturgo ruso pervive en el filósofo, ensayista, novelista, dramaturgo y periodista francés.

Excursus 1: Dostoyevski versus Nietzsche

Como ya anotábamos antes, Guardini le dedica un amplio estudio a la obra de Dostoyevski, autor por cuya profunda religiosidad y cristianismo auténtico de fondo admira mucho. Como ya anotábamos en su momento –y no por nada-, el título definitivo de dicho estudio es precisamente: “La visión religiosa en la obra de Dostoyevski. Estudios sobre la fe” (el primer título del mismo había sido: “Los hombres y la fe. Esbozo sobre la existencia religiosa en la obra de Dostoyevski”). Y es verdad que fue atinada y más que profética aquella frase que el literato ruso ponía en labios Iván en su obra “Los hermanos Karamazov”: “Si Dios no existe, todo está permitido”, frase que expresa la tesis de fondo según la cual, para Dostoyevski –y en realidad para el cristianismo en cuanto tal-, Dios es el fundamento de la moral y del derecho. De hecho, para él, como para toda la tradición cristiana, Dios mismo es la Verdad y fundamento de toda verdad, como es también el Bien absoluto y fundamento de todo lo bueno; y como, asimismo, Dios es la Belleza misma, y

por lo tanto es también el fundamento de todo lo que es bello.

Por tanto, para Dostoyevski es Dios el fundamento de todo, y todo tiene como fundamenta Dios, que es la Verdad misma, el Bien Sumo y la Belleza suprema. Es por eso también por lo que Dostoyevski escribió en su obra “El idiota” que “el hombre puede vivir sin ciencia, puede vivir sin pan, pero sin belleza no podría seguir viviendo, porque no habría nada más que hacer en el mundo. Todo el secreto está aquí, toda la historia está aquí”. Y es en esa clave que hay que entender esa otra frase que el mismo Dostoyevski hace decir, también en “El Idiota”, al príncipe Myshkin –que representa la bondad y la inocencia-, cuando Hipólito le pregunta a este: “¿Es cierto, príncipe, que alguna vez dijiste: ‘La belleza salvará al mundo?’”. A tal cuestionamiento, en realidad, el príncipe no responde, pero, en el relato, al referirse a Natassia Filippovna –mujer atormentada porque que había sido abusada en la infancia por su tutor y que encarna el rostro sufriente de la humanidad, pero al mismo tiempo representa la belleza en sí misma, por la cual precisamente ha de ser redimido el sufrimiento-, el mismo Myshkin dirá: “Es de una belleza prodigiosa; tiene la cara alegre y ha sufrido horriblemente, ¿no es verdad? Lo están diciendo los [sus] ojos”. En efecto, el príncipe se ha enamorado de la belleza de aquella mujer, mas con un amor de compasión, por lo que llega a exclamar: “Si hubiera bondad en ella, todo sería salvado”. Por tanto, he allí la respuesta a aquella pregunta: sí, *es la belleza lo que salva*; mas no sin el bien, hemos de añadir.

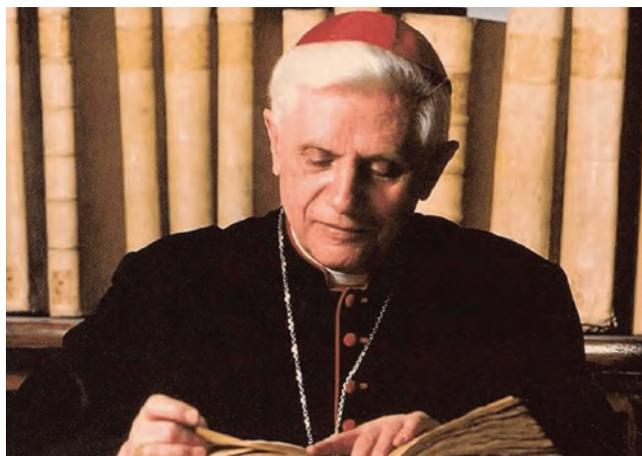
Ahora bien, como enseña el desarrollo de la novela, Roghazin, que representa el amor egoísta y destructivo, se casaría con Filippovna, mas poco después llegaría acuchillarla. De esa manera, el relato contrasta dos amores: el amor de compasión y oblativo, y el amor egoísta y destructor. Y es que, en el fondo, es esa misma lucha de esos dos “amores” la que de una u otra manera permean todas las novelas, cuentos y relatos del letrado ruso. De hecho, en su última novela, “Los hermanos Karamazov” -que es la más conocida, y probablemente constituye el más grandioso y profundo de todos sus trabajos, culmen de toda su obra-, Dostoyevski también escribirá: “Lo



espantoso es que la belleza es misteriosa, como también terrible. Dios y el diablo están luchando allí [es decir en el terreno de lo bello] y el campo de batalla es el corazón del hombre”. ¡Gran verdad a la que apunta dicha sentencia de este gran escritor, filósofo y psicólogo!

“La belleza salvará el mundo”: es por eso por lo que, refiriéndose a esa frase, llegaría a decir de Dostoyevski ese otro gran pensador compatriota suyo –también escritor, profeta y denunciador del orden establecido de las cosas en el mal, y más en concreto opositor del Comunismo de la antigua U.R.S.S.-, Aleksandr Solzhenitsyn: “La sentencia de Dostoyevski ‘la belleza salvará al mundo’ no fue una frase descuidada, sino una profecía. Después de todo, a él le fue otorgado ver tanto; un hombre de una iluminación fantástica”. Dicho esto, el gran revelador y denunciante de los “Gulags” soviéticos, se preguntaba: “En ese caso, ¿el arte, la literatura, realmente pueden ayudar al mundo de hoy?”. No cabe duda que para Guardini la respuesta a dicha pregunta sería afirmativa; de allí su gran interés en estudiar precisamente a fondo no sólo a Dostoyevski, sino también a otros grandes filósofos, escritores y poetas cristianos que apuntaron hacia lo más profundo del ser humano, como fueron san Agustín, Dante, Shakespeare, Pascal¹⁴, el jesuita poeta Gerard Manley Hopkins, o bien el gran poeta Rainer Maria Rilke, considerado como el fundador de la poesía moderna.

Y aquí viene muy a cuento traer a la memoria el hecho de que el mismo Benedicto XVI, en un encuentro con los artistas en la capilla sixtina, el sábado 21 de noviembre de 2009, retomaba esa misma frase de Dostoyevski, al igual que hacía referencia a Simone Weil –esa joven filósofa judía admiradora de la doctrina de Cristo, en la que hay mucho de Dostoyevski y que, al igual que este y que Camus, sufría con el



sufrimiento del mundo- cuando esta hablaba de la belleza como omnipresente manifestación de Dios. Entre otras cosas, en esa ocasión decía el Papa Ratzinger: “La belleza, ya sea del universo natural o del arte, justamente porque abre y extiende los horizontes de la conciencia humana, apuntando más allá de nosotros, llevándonos frente a frente con el abismo del Infinito, puede convertirse en un camino hacia lo trascendente, al misterio último, a Dios. [...] La auténtica belleza libera el anhelo del corazón humano, el deseo profundo de conocer, de amar, de ir hacia el Otro, de aspirar a lo trascendente. Si reconocemos que la belleza nos impacta en la intimidad, que nos hiera, que abre nuestros ojos, descubrimos la alegría de ver, de ser capaces de penetrar el significado más profundo de la existencia”¹⁵. Y en esa misma línea, ¡cómo son igualmente profundas y clarividentes las reflexiones que hacía el entonces cardenal Ratzinger en el “Meeting” de Rimini¹⁶ del 2002, el 28 de agosto, donde el futuro Papa decía que dos de las más convincentes razones de credibilidad de la Iglesia era precisamente la capacidad de crear tanto santidad (santos) como belleza (arte)¹⁷. Y es que, como hiciera ver Joseph Ratzinger – Benedicto XVI en más de una

¹⁴ Retomando el tema de la influencia de Guardini en Ratzinger, y muy en concreto en relación a Pascal, el mismo Benedicto XVI dirá: “... y, por supuesto, había leído yo el libro de Guardini sobre Pascal” (“Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald”, o. cit., p. 140).

¹⁵ A este respecto, ver también de Benedicto XVI el “Mensaje a las Academias Pontificas” del 25 de noviembre de 2008.

¹⁶ El nombre completo en realidad es “Encuentro para la amistad entre los pueblos”, una iniciativa que data de 1980, impulsada por el Movimiento apostólico católico “Comunión y Liberación”, fundado por el sacerdote milanés Don Luigi Giussani.

¹⁷ Cfr. Joseph Ratzinger, “La Belleza. La Iglesia”, Ediciones Encuentro, Madrid 2012.



ocasión, en efecto, la Iglesia debiera hoy proponer la “*vía pulchritudinis*” –la vía de la belleza-, como camino para llegar a Dios y para presentar a Cristo y la fe cristiana al mundo.

Excursus 2: Camus versus Sartre

Pero volviendo a Camus: quizás si el destino no hubiera dispuesto llevárselo tan joven –al estrellarse con un árbol en la carretera que lo llevaba de Borgoña a París, con apenas 46 años de edad- este gran pensador, literato y dramaturgo profundo hubiera terminado encontrándose con Dios, por aquello que pregona el Evangelio de que “el que busca, encuentra” (Mt 7,8b), ya que, en definitiva, Camus fue siempre eso: un buscador de la verdad, del bien y de lo bello. En efecto, el autor de “El hombre rebelde” fue un hombre honesto. **¡Qué diverso de quien fuera** primero su amigo, y su antagonista después, Jean Paul Sartre! No por nada a este último **más de alguno lo ha calificado de “vedette” del pensamiento**; y quizás en cierto sentido y medida sí lo fuese, ya que parecía movido más por la conveniencia del momento que por la verdad, y eso que –también hay que decirlo- en varios ámbitos se trataba de una mente sumamente perspicaz, y, aunque probablemente menos profunda que la de un Heidegger –cuyo pensamiento, más abstracto, constituye su trasfondo, al menos en buena parte-, Sartre es más concreto, y por ello también más penetrante, como incluso el mismo Papa Emérito Benedicto XVI anotara en alguna ocasión¹⁸. En ese sentido, nos es lícito pensar que si Sartre hubiese puesto su gran inteligencia y su talento de escritor al servicio de la verdad –sobre todo la verdad religiosa y la verdad moral, pero también la verdad meramente filosófica, la verdad en cuanto tal- otra hubiera sido –y sería hoy día- su reputación; mas ya en sus días –al igual que lo es hoy, pero elevado ello a la enésima potencia- en el ambiente creado por la opinión pública y el mercado de ideas y de la falsa “fama”, valía más la “moda” y el *snobismo* que la honestidad

intelectual, que la búsqueda sincera de la veracidad y la autenticidad.

“Relativismo total” (Guardini) y “Dictadura del relativismo” (Benedicto XVI)

Mas retomemos a Guardini. **¡Qué** duda cabe que en ese breve texto de la carta séptima de las “Cartas teológicas a un amigo” anunciaba él proféticamente nuestro mundo de hoy con su relativismo en todos los ámbitos de la cultura! Y en su análisis de la realidad, en este su diagnóstico sintético sobre hacia dónde iba el mundo en aquel lejano ya 21 de junio de 1964 en que escribía, coincide con lo que su admirador –y discípulo de alguna manera, por lo menos en lo que respecta a algunas de sus ideas teológicas, y sobre todo en campo litúrgico, como ya anotábamos antes-, Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, describiría después como la “dictadura del relativismo” durante la homilía de la Misa “*Pro eligendo Pontifice*” del 18 de abril del 2005 en la Basílica de san Pedro, un día antes de su elección como Papa. Vale la pena traer aquí lo que decía en esa ocasión el entonces futuro próximo Benedicto XVI:

“¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento!... La



¹⁸ En el texto-entrevista ya citado, “Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald”, a esta pregunta de Seewald: “¿Leyó Ud. en aquel entonces a Sartre?”, el Papa Emérito respondería: “A Sartre había que leerlo. Su filosofía la escribí fundamentalmente en cafés. Eso hace que sea menos profunda, pero más penetrante, más realista. Tradujo a lo concreto el existencialismo de Heidegger. En él se ven con mayor claridad las alternativas. Pieper [se refiere al gran filósofo católico neotomista Josef Pieper (1904-1997)] había puesto muy bien esto de relieve” (194-195).



pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. Ef 4, 14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de 'fundamentalismo'. *Mientras que el relativismo, es decir, dejarse 'llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina', parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos*".

¿Acaso no es también profético dicho texto del cardenal Ratzinger a punto de convertirse en Papa? ¿Acaso no es lo que hoy día estamos viviendo en el mundo actual, y, por desgracia, no sólo fuera de la Iglesia, sino también dentro de ella, a casi 20 años de que profiriera el decano del colegio cardenalicio susodichas palabras? ¿Acaso no se ha ido inoculando, e incluso instalando, tal "dictadura" relativista en el pensamiento "políticamente correcto" fuera y dentro de la Iglesia?



Guardini y la verdad de Cristo ante Pilato: reflejo del mundo moderno

Mas volvamos de nuevo a Guardini. Retomemos ahora la cuarta novena de esas mismas "Cartas teológicas a un amigo" que venimos comentado. Al inicio de esa carta –como ya hemos referido y comentado brevemente más arriba–, además de hacer notar que se encuentra él en esos días celebrando sus ochenta años de vida, decía que había comprendido "algo que podría conferir un carácter nuevo a la teología entera", aclarando inmediatamente: "por supuesto no cambiar todo, pero sí poner todo bajo una nueva luz"¹⁹. Luego, Guardini, situándose siempre en el episodio de Cristo ante Pilato, también decía: "¡Qué situación! El gran solitario está aquí delante del juez supremo del país; el aire se corta con el odio de sus enemigos, y aun *más despiadado que el furor de estos es la incomprensión absoluta con la que se le pregunta: '¿Qué has hecho?'*. *Pero él declara lo que ha 'hecho': 'He dado testimonio de la verdad'; ante lo cual, el escéptico liberal sentado en el tribunal replica, encogiéndose de hombros: '¿Qué es la verdad?'*"²⁰. Y añadía Guardini: "Si acogemos el interrogativo respecto a lo que es esta verdad de la cual se habla en este pasaje evangélico, hemos de responder en primer lugar que se trata de la verdad de la salvación, la revelación del Dios vivo y el anuncio de su gracia y de su reino"²¹.

"Pero en este punto –continuaba diciendo Guardini– las siguientes palabras me confrontaron: 'Para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad'. Y entonces recordé lo que escribe [san] Juan, y cómo en él lo que domina no es una sucesión lógica y ordenada, puesto que las frases no se subsiguen la una a la otra, sino que se elevan desde lo profundo y luego vuelven a caer hasta el fondo. Mas ahora me ha venido esta otra idea: ¿De qué se trata todo esto? ¿Qué es lo que tenemos aquí [en este pasaje]? No es que se trate de un ámbito y momento de enseñanza doctrinal, sino que se trata de un tribunal y, por lo tanto, no se indagan aquí ideas, sino que se trata de hechos; de lo que se juzga no es sobre

¹⁹ "Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico", o. cit., p. 87

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 88



si se ha pensado o no correctamente o erróneamente, sino si se ha cometido un delito. Sin embargo, el que responde se arriesga y lucha en cuerpo y alma [da la vida] por la sentencia de este juicio. Por tanto, la palabra ‘verdad’ ha adquirido [aquí] un nuevo carácter. Y me ha parecido ver que, en la intención, en la conciencia de quien hablaba, no se trataba de una doctrina o de una instrucción, sino de otra cosa. Aquí se configura una ‘cuestión de derecho’, y hacemos bien si tenemos presente el concepto del derecho en su validez de antaño y en su dignidad esencial. Hay un testigo, que es consciente de tal cuestión de derecho y da testimonio del mismo. Sin embargo, la cuestión de derecho es la siguiente: el mundo no es ‘naturaleza’ que subsiste en sí misma, que pertenece a sí misma y se la pueda interpretar exclusivamente a partir de sí misma, sino que ha sido creado por Dios, es su propiedad”²². Y sigue diciendo Guardini: “Dios ha creado también al hombre, y por ende este también es –en la forma en que una persona puede serlo- su propiedad”²³. Nos parece importante resaltar el hecho de que ese inciso que aquí inserta Guardini –“en la forma en que una persona puede serlo”- muestra muy bien la agudeza intelectual así como la sensibilidad

espiritual de Guardini, al mismo tiempo que manifiesta la finura humana de su propia persona.

Mas continuaba diciendo Guardini: “Dios había puesto su mundo [su creación] en las manos del hombre, para que lo ‘custodiase’ como lo que es y lo ‘cultivase’ en la forma debida (Gn 2,15). Este mundo había sido confiado al hombre para que en él [en el mundo] llevase a cabo una obra grandiosa y sagrada: todo lo que puede definirse como conocimiento y creación, vida y cultura; pero debía hacerlo según el derecho y la justicia”. Y añade inmediatamente después: “Según aquel derecho primordial, el cual está por encima de todas las instituciones históricas y que es el derecho del Creador”²⁴.

El olvido de los derechos de Dios –y del hombre- y la rebelión contra Él

Y aquí cómo no recordar a ese gran Papa santo y apóstol del mundo entero, Juan Pablo II, que pregona que en un mundo en el que se hablaba tanto de los ‘derechos del hombre’ no debíamos olvidar que antes estaban los ‘derechos de Dios’, puesto que, además, estos constituyen el fundamento de aquellos. Y vaya que él mismo, Karol Wojtyla – Juan Pablo II, fue también un infatigable defensor de los derechos humanos en cuanto tales. En ese mismo sentido, es oportuno también recordar aquello que decía Benedicto XVI refiriéndose a la ideología de género (“*Gender*”), cuando decía, con gran agudeza, que dicha ideología, por cuanto encierra en sí de rebelión contra la naturaleza humana tal como esta es, y más en concreto refiriéndose a la diferencia sexual entre varón y mujer, constituía *el pecado contra el Dios Creador*²⁵. Por ende, podríamos aquí hablar –con Benedicto XVI, pero también con Guardini- del “pecado contra el derecho –los derechos- del Dios Creador”.

²² *Ibid.*, pp. 88-89

²³ *Ibid.*, p. 89

²⁴ *Ibid.*

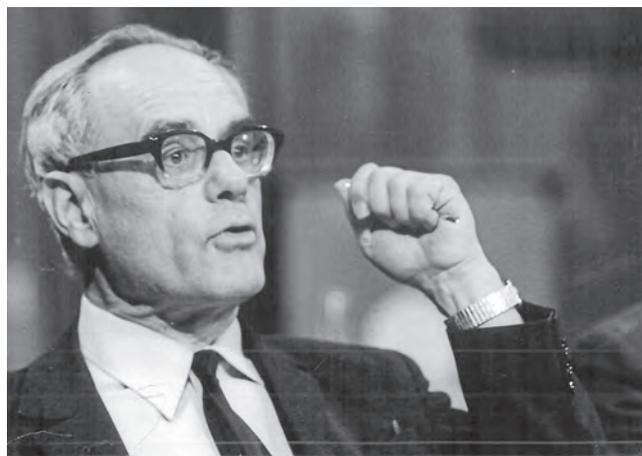
²⁵ En efecto, el Papa Francisco, en su encuentro con los Obispos polacos en su viaje a Polonia, el 27 de julio de 2016, les decía: “Hablando con Papa Benedicto, que está bien y tiene un pensamiento claro, me dijo: ‘Santidad, ¡esta es la época del pecado contra Dios, el Creador!’”. Y luego añadió el Papa en turno, refiriéndose al Papa Emérito: “¡Es inteligente!”. Y concluía tal pensamiento el Papa Francisco de esta manera: “Dios ha creado al hombre y a la mujer; Dios ha creado el mundo así, así y así... y nosotros estamos haciendo lo contrario”.



Ahora bien, después de referirse al derecho de Dios, Guardini hará alusión precisamente a la rebelión contra Dios por parte del hombre: “Pero el hombre se rebeló a Dios, que es el ‘Señor’ por esencia, y le ha arrebatado de la mano lo que era Suyo. [El hombre] Ha declarado que el mundo es de su propiedad y que lo que ha hecho en él [en el mundo] es obra suya. De esa manera ha cometido [el hombre] una culpa, una violación del derecho, la cual es continuamente denunciada en la conciencia humana por medio de la inquietud y la zozobra, y que, en Jerusalén, se debate [la conciencia humana] en un proceso formal, delante del juez supremo de la localidad”²⁶. “Y, repentinamente –continúa Guardini-, detrás de cuanto llamamos ‘naturaleza humana’ y ‘género humano’, surge un enorme proceso jurídico y sin par, el cual nunca acabará: El Hijo de Dios se presenta como testigo y da su testimonio. Y así aparece evidente el verdadero carácter de la existencia, el cual no es ni pura evolución natural ni tampoco desarrollo cultural autónomo, sino más bien historia, y precisamente historia del tipo [carácter] absoluto, es decir derecho divino y violación humana de este mismo derecho. Mas el hombre que se sienta en el tribunal, y de cuyos labios, por el momento, ha de salir la sentencia, no es sino un débil y escéptico ‘liberal’ que tan sólo alza los hombros diciendo: ‘¿La verdad? ¿Y qué es la verdad?’”²⁷.

La concepción moderna de la existencia del mundo y la falsa autonomía

Es a la luz de esta meditación del pasaje de Jesús ante Pilato que Guardini llega a esa afirmación que ya antes hemos comentado, y con la que termina este texto –es decir la novena de sus “cartas teológicas”-, y que vale la pena volver a citar: “Nunca, como en este contexto, me había llegado a ser tan claro cuán radicalmente falsa es la concepción moderna de la existencia del mundo como ‘naturaleza’ del hombre que se desarrolla en él como un ser autónomo, etc. Me parecía ver con mis propios ojos el por qué el mal de



la existencia es incurable, ya que la mala conciencia no se puede sanar mientras no se reconozca y se haga frente a este estado fundamental”²⁸. Es decir –vale la pena insistir en ello-, la necesidad de aceptar que el “estado fundamental” del hombre es el de la dependencia de Dios. Sin tal dependencia el hombre no sólo se auto-aniquila, sino que, se puede decir, simplemente *el hombre no es posible*. Se desliza por la senda resbaladiza de la nada. He allí el nihilismo tan presente hoy día en nuestro mundo sin Dios.

Reafirmado esto, conviene asimismo traer también una vez más aquí la frase con la que rubrica este pensamiento nuestro filósofo y teólogo, pues, como venimos diciendo, es ahí donde reside el problema actual no sólo del pensamiento en general, sino de la teología cristiana en general y católica en particular, como indica el mismo Guardini: “Y entonces se me reveló claramente dónde está el principal peligro para la teología, o sea que se deje atraer y arrastrar en esta concepción”²⁹ (es decir, el concebirse a sí mismo, por parte del hombre, y al mundo que le rodea, como “autónomos”). E insistimos: ¿no es acaso eso de lo que una buena parte de la teología actual –y con ella la enseñanza, e incluso la ‘doctrina’ hoy día está padeciendo? El ejemplo que antes señalábamos en el ámbito de las religiones y el tan llevado y traído “pluralismo religioso” no es sino un botón de muestra;

²⁶ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., p. 89

²⁷ *Ibid.*, p. 90

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 30



pero, de manera análoga, otro tanto podríamos decir en el campo de la antropología teológica en cuanto tal (piénsese, por ejemplo, en el ámbito de la sexualidad humana, verdadero ‘caballo de troya’ actualmente en la batalla cultural, también al interior de la Iglesia, por desgracia), o bien en el ámbito de las relaciones del hombre con el mundo creado y la Creación misma, es decir la “ecología”, terreno en el que últimamente pareciera que también la teología católica ha dejado de ser clara, al distanciarse de cuanto enseña la misma Revelación.

La intuición profunda de Guardini sobre el mundo y su falsa “autonomía”

A este respecto, en la segunda de esas mismas “Cartas teológicas a un amigo” que nos ocupan, nos parece que Guardini tiene una intuición muy profunda y sutil, cuando al hablar de cómo el mundo nuevo —es decir el mundo moderno— exigía que se le viera “de un modo nuevo”, y refiriéndose a su libro “Ansias por el hombre”, en el que tocaba precisamente el tema, escribirá que “la sensibilidad del Renacimiento y de la edad moderna ha podido dirigir al Medioevo el reproche, fundamentalmente erróneo pero correcto en un segundo momento, de despreciar al mundo y de fugarse de él”³⁰. Y prosigue Guardini: “En todo caso, el mundo mismo en cuanto tal no fue considerado como una tarea cristiana. Era [sólo] el lugar asignado para existir, y en el cual había también algunas obligaciones: hacia el rey, la familia, la case social, etc. Pero, antes que nada, era una ‘tentación’. No era nunca, en cuanto mundo, objeto de la responsabilidad cristiana”³¹. Y cierra este su pensamiento el pensador ítalo-alemán diciendo que “hoy todo esto se da por descontado: se ha creado un mundo que, en cuanto tal, no fue influenciado por el cristianismo, sino que se dejó a la merced de la incredulidad: del panteísmo, del racionalismo, del deísmo, del escepticismo, etc. Y para decirlo con más precisión, la conciencia medieval lo modeló sí cristianamente, pero, por así decirlo, a pesar suyo, en la fantasía, simbólicamente, más allá de la realidad de sí mismo: basta pensar en

el arte, en la poesía (Dante) o en el ordenamiento político y social (jerarquía e idea del Imperio), o bien a la concepción de la naturaleza (simbolismo). Mas el mundo no fue visto de manera concreta ni interpretado cristianamente en su realidad, como tampoco fue asumida la responsabilidad de esa su realidad”³².

Como decimos, nos parece esta una gran intuición, pues apunta a una omisión—involuntaria, seguramente, pero omisión— de parte de la teología católica, y quizás del pensamiento cristiano en general: ¿no debió haber previsto la ‘inteligencia cristiana’ ese ámbito que se veía quizás venir, para hacerle frente de manera adecuada? Puede ser. Es por eso por lo que acto seguido Guardini afirmará que de esa manera “se formó también una cristiandad sin un contenido de mundo real”³³, de lo cual “se derivaron, por una parte, un empobrecimiento del mismo pensamiento cristiano, es decir una ‘insuficiencia’ y un aislamiento: o sea una existencia cristiana que no está [no se sitúa] en el momento histórico; y, por otra parte, [se formó] un mundo abandonado por parte de los cristianos”³⁴. En efecto, he aquí una visión profunda del problema, sobre la cual habría que ahondar y analizar a fondo en orden a sacar consecuencias prácticas y concretas tanto para poder un remedial a esta especie de “*impasse*” actual de la teología como para prever las soluciones para épocas futuras en el devenir de la Iglesia en su relación con el “mundo” y su misión de



³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, pp. 30-31

³⁴ *Ibid.*, pp. 31



cara a éste.

Permítasenos insistir: nos parece que esta intuición-visión de Guardini es fundamental y hemos de tenerla muy en cuenta a la hora de analizar el proceso de fondo de descristianización del mundo que se ha venido dando ya desde el tardo Medievo, como hace ver el mismo Guardini; porque, en ese sentido, tal apunte suyo nos indica un camino para ver si, en efecto, el cristianismo, en el curso de su historia bimilenaria, de verdad ha penetrado las realidades temporales, como nos invitaba a ello, ya en el siglo XX, el Concilio Vaticano II, después de aceptar una correcta y necesaria “autonomía” de tales realidades – al igual que nos advertía en qué sentido tal “autonomía” no es correcta, y, en realidad, tampoco es posible-, o bien ha dejado de hacerlo, sobre todo en algunas épocas. A este respecto, nos parece oportuno traer aquí por completo el numeral 36 de la constitución pastoral *Gaudim et spes*, publicada el 7 de diciembre de 1965 por Pablo VI, es decir justo –lo cual no es mera casualidad- en la víspera de la clausura del Concilio, y a poco más de dos años de que Guardini escribiera esa carta (el 13 de agosto de 1963):

“Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

“Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de

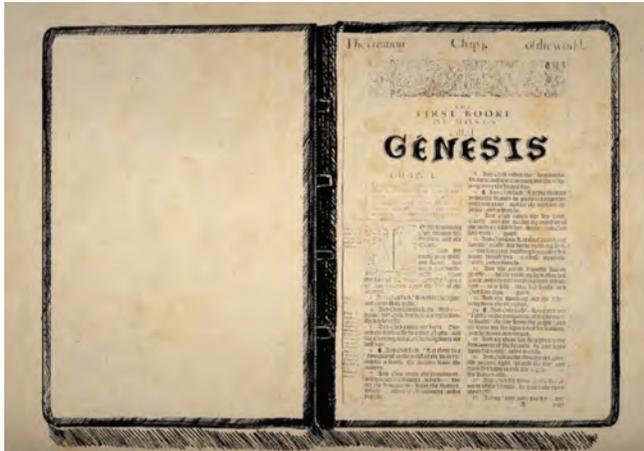
propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe.

“Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”³⁵. Hasta aquí el documento conciliar.

Por tanto, nos parece que la intuición-visión de Guardini que venimos comentando podría apuntar precisamente a la causa de fondo de cuanto dice aquí el Concilio. En efecto, quizás lo que ha faltado a la Cristiandad es entender de verdad “el mundo como tarea”, tal y como lo expresa ya la primera página de la Biblia en el libro del Génesis, cuando Dios manda



³⁵ Las cursivas se encuentran en el original.



al hombre que “somete” o “sojuzgue” la tierra (Gn 1, 28), es decir que la gobierne como soberano y señor, con *dominio* sobre los animales (Gn 1, 26), como bien dirá también después el santo rey y profeta David en los salmos refiriéndose al hombre: “Le hiciste [al ser humano] señorear –de nuevo: *dominar*, que viene de “*dominus*”: señor- sobre las obras de tus manos; todo lo pusiste debajo de sus pies” (Sal 8, 6). Por eso proseguía Guardini diciendo que “como consecuencia de todo ello, nos es dada una tarea, y más precisamente una solicitud cristiana por el mundo, mas no asumida con renuencia, sino aceptada voluntariamente y con franqueza; una solicitud atenta no sólo a las necesidades y a las tareas del mundo, sino del mundo en cuanto tal”³⁶. “Pero eso es posible –sigue diciendo Guardini- sólo si se considera al mundo como una realidad y un conjunto de valores queridos por Dios y buenos ante Él, y todo ello como algo que el mismo Dios ha encargado al hombre”³⁷. Y luego, justamente el mismo Guardini se referirá a esas mismas “palabras del Génesis: ‘El Señor Dios puso al hombre en el jardín del Edén para que lo cultivase y lo custodiase’ (2, 15), refiriéndose con ello sobre todo al ‘paraíso” –precisa Guardini-, “es decir al mundo, experimentado y gobernado este por parte del hombre inocente, ya que sólo el ‘mundo’ efectivo, hace pleno el encuentro del hombre con la naturaleza. Pero dicho encuentro, como también el

conocimiento y valoración, acción y estructuración, que de tal encuentro surgen, han sido posibles gracias a la amistad primigenia e ininterrumpida con Dios en el amor y en la obediencia”³⁸. Es decir, sólo si la relación del hombre con el mundo se lleva a cabo bajo el mandato divino, es decir según cuanto ordena El Creador al ser humano, y según lo que Aquél espera de éste de esa relación creatural, de uno que “domina” y otro que “obedece”, pero que los dos *obedecen* a su vez al Creador, como creaturas que son ambos, sólo así *cumplen de manera plena* tanto el hombre como el resto de la Creación su *misión* y su mismo *ser*.

Dicho todo esto, acto seguido Guardini dará un paso ulterior en su reflexión sobre el mundo y su dependencia respecto de Dios desde la perspectiva de la creación divina, aplicando los principios que viene comentando al mundo concreto nuestro, en el que existe, vive y actúa el hombre después de la caída en el Edén. Dice él: “Ahora bien, eso [lo que acaba de afirmar] vale también, en un sentido particularmente fuerte, para el mundo tal cual es experimentado y gobernado por el hombre que se ha hecho culpable y se ha perdido [ha perdido el rumbo]”³⁹. Y a esto añadirá: “El cristianismo es histórico. [Mas] El término no ha de tomarse en el sentido historicista y relativista de la teología liberal, sino en el sentido de la historia que el mismo Dios desarrolla [genera] con su creación. Por medio de esta, Él [Dios] ofrece a la existencia cristiana, de vez en cuando, las condiciones en las cuales ella debe actuarse [vivirse]. Es por eso que ello presenta también al pensamiento teológico la situación en base a la cual debe interpretar la relación con el mundo”⁴⁰. Es decir, aquí Guardini hace ver cómo la teología –es decir, los teólogos-, en orden a leer bien la realidad y evangelizarla, han de estar atentos a los signos de *Dios en el mundo*, o, como diría el mismo Evangelio, esos “signos de los tiempos” (cf. Mt 16, 13). Como es bien sabido, de este tema se hizo portavoz, en su afán de apertura y comprensión del mundo moderno, el Concilio Vaticano II inspirado en algunos teólogos muy en boga en aquel tiempo y que buscaban ya

³⁶ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., p. 31.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

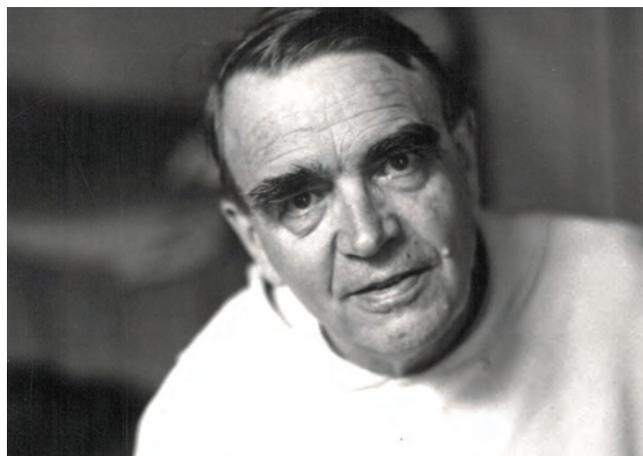
⁴⁰ *Ibid.*, pp. 31-32



desde antes de los tiempos conciliares el diálogo con el mundo y la cultura del tiempo, y sobre todo, quizás, en esto retomaba algunas ideas que al respecto venía, tiempo atrás, pregonando el dominico Marie-Dominique Chenu⁴¹.

Búsqueda de una respuesta “desde el punto de vista teológico”

En fin, el hecho es que el mismo Guardini especifica que “el fin de esta carta [la carta en la que viene comentando estas cosas], al igual que la primera [carta], es intentar ver esta situación y dar una respuesta desde el punto de vista teológico”⁴². Y es entonces que Guardini apunta hacia una respuesta a ese interrogante que viene planteando: “Me parece que hasta ahora la conciencia cristiana –y con ella la teología misma, en la cual tal conciencia encuentra su propia expresión conceptual- se ha basado, por lo que respecta a la relación de Dios con el mundo, sobre el esquema que sigue”⁴³, dice. Pero antes hace una aclaración: “Ciertamente –escribe él- estoy hablando aquí simplificando y exagerando las cosas, ya que se trata de dar luz a algo que está gestándose y que, por lo tanto, la conciencia sólo advierte oscuramente”⁴⁴. Luego prosigue: “La conciencia cristiana ha visto a Dios como puesto ‘olímpicamente’ por encima del mundo. En su forma herética, eso se expresa en el deísmo, según el cual Dios ha creado el mundo y lo ha abandonado, prácticamente, a sí mismo, de tal manera que desde entonces [el mundo] subsiste y se forma completamente por sí mismo, sea como naturaleza, sea como civilización, mientras Dios, de alguna manera, simplemente vería lo que nace de esa manera para después ‘juzgarlo’”. De esa manera, sigue diciendo Guardini, “según esta posición, Dios, por lo que a Él le respecta, no tendría parte en [nada ver qué ver con] el mundo desde un punto de vista existencial”⁴⁵.



Con cuanto viene diciendo aquí Guardini, queda clara su crítica a una teología tal, falsa por supuesto, y que de alguna manera ha suplantado en ocasiones y por lo concierne a algunos teólogos de la modernidad a la verdadera teología católica. Por lo demás, Guardini después hará ver que si a esto añadimos la realidad del pecado, según ese “esquema conceptual y sentimental, Dios habría tomado una actitud de desconfianza frente al mundo, de tal manera que el fin fundamental de una debida actitud cristiana consistiría en el alejarse del mundo en la medida de lo posible”⁴⁶. Luego, aclara nuestro teólogo que por “desconfianza” no quiere decir esa actitud necesario en el cristiano respecto del “mundo” en el sentido que le da al término san Juan en su primera carta, y el cual “deriva del hecho que su relación con el mundo ha sido alterada [por el pecado] y por lo que el mundo mismo puede llegar a ser una tentación”. No es, pues, en ese sentido que Guardini habla aquí de desconfianza, sino que –dice él mismo – con ello “quiero decir, más allá de ello, el carácter contingente de la relación con el mundo, el cual puede, es más, debe cambiar, sobre la base [desde la perspectiva] de la responsabilidad cristiana”⁴⁷.

⁴¹ Para algunos de sus críticos, el padre Chenu tendía hacia una visión eclesial demasiado –dicen aquellos- inclinada a lo social, y, de alguna manera, hasta con ciertos tintes si no comunistas en cuanto tal sí socializantes.

⁴² “Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico”, o. cit., p. 32

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., p. 33



La Encarnación como punto focal de la respuesta teológica a la falsa autonomía del hombre y del mundo respecto de Dios: “compromiso”

Y prosiguiendo, dirá ahora Guardini que “según esta manera de ver la relación de Dios con el mundo permanece, me parece, sustancialmente y fuera de todo cuestionamiento, que, en un momento dado, para salvar al hombre Dios se ha ‘comprometido’ [*impegnato*] y que tal “compromiso” [*impegnato*] se ha llevado a cabo en la encarnación”⁴⁸. ¡Exacto! ¡¿O acaso puede haber un “compromiso”, es decir un *comprometerse* de Dios con el hombre que el mismo hecho de la Encarnación de Dios –del Verbo de Dios– en un momento dado de la historia humana?!

Mas luego prosigue Guardini diciendo que “esta [la Encarnación] no había sido preparada [sino] que debió sido sentida como un acto, por así decirlo, fulminante [*Ha dovuto esser sentita come un atto, pero così dire, fulmineo*], [es decir] un absoluto ‘supererogatum’⁴⁹ divino, ante el cual el hombre que es de tal manera beneficiado, ha respondido, conmovido, con un agradecimiento sentido, aunque sin comprender [del todo]”⁵⁰. Y aquí Guardini pareciera decir algo tan simple y de perogrullo, pero que en realidad se trata de algo –o mejor dicho: de una perspectiva– que solemos olvidar, cuando comenta que “ante tal decisión divina [de encarnarse] nace [surge] el interrogativo atónico: ‘¿Por qué?’. Todo podría haber ocurrido diversamente, de forma más sencilla, en un modo más conforme a la soberanía divina; por lo menos, espontáneamente, así se debió haber pensado [la cosa]”⁵¹.

Mas después Guardini traslada el mismo razonamiento con respecto a la Redención, ya no solo referido a la Encarnación: “La redención –escribe– podría también haber sido posible mediante un simple perdón de parte del Soberano absoluto”, lo mismo que “la revelación, a través de una iluminación progresiva de los hombres llamados a ella”, así como “la instrucción y la dirección [guía], mediante la vocación y la habilitación de

personalidades idóneas”⁵². Es decir, Guardini nos quiere hacer ver la grandeza de que no había necesidad de que el mismo Dios nos guiara personalmente, así como no era necesario que se encarnara Él mismo, en la Persona de Su Hijo, y como tampoco era necesario que Él, personalmente, muriera por nosotros. Y aquí viene espontáneo aquello que escribe el profeta Isaías (63, 7-9): “Voy a recordar el amor del Señor y a cantar sus alabanzas; todo el bien que el Señor ha hecho por nosotros, sus beneficios a la casa de Israel, lo que ha realizado su bondad y su amor sin medida. Él dijo: ‘Son mi pueblo, hijos que no me engañarán’; y fue para ellos un salvador en todas sus angustias”. Y luego, viene lo que queremos subrayar: “*No fue un mensajero ni un enviado, sino él personalmente quien los salvó, con su amor y su piedad los rescató; cargó con ellos y los llevó en brazos todos los días del pasado*”. Nos parece dicho texto, en síntesis –y que, en realidad, sintetiza todo el Evangelio de Jesucristo, o mejor dicho: al mismo Jesucristo–, dice bien cuanto aquí viene expresando el mismo Guardini.

El amor sobreabundante y totalmente “desproporcionado”, “exagerado”, de Dios al hombre y al mundo, según Guardini

Ahora bien, acto seguido, con profunda admiración, se pregunta Guardini: “¿Por qué todo este –y lo digo



⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid. Es el mismo Guardini quien entrecomilla la palabra “comprometido” (*“impegnato”*).

⁴⁹ Término que significa una acción o acto más allá –o mucho más allá– de lo [estrictamente] obligado.

⁵⁰ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., p. 33

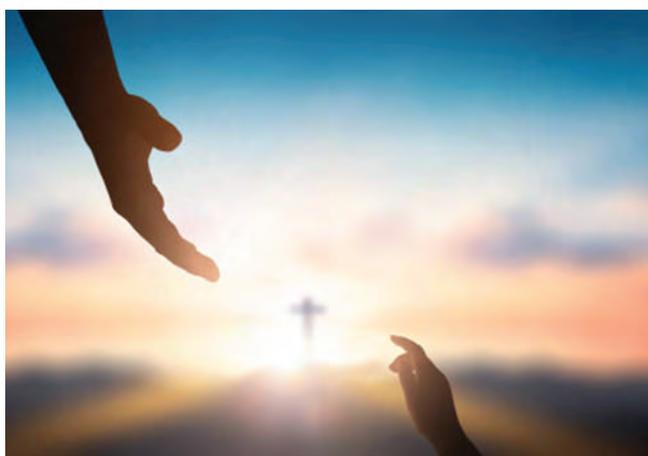
⁵¹ Ibid., pp. 33-34

⁵² Ibid., p. 34



con sumo respeto- enorme ‘desperdicio’⁵³? ¿Cómo ha podido Dios, así como es perfectamente Soberano, llegar a comprometerse personalmente, de modo que debía aparecer como una explosión de improviso, tal que infringiera toda proporción [“*tale da infrangere tutte le proporzioni*”]? Puesto que, mientras tal esquema ha permanecido válido, ni siquiera la profecía ha abolido esta ‘exageración’ [“*esagerazione*”]; es más, incluso la ha subrayado todavía más, con la imagen del Siervo sufriente⁵⁴. Es decir, Guardini señala aquí que nada podía prever un amor tan *desmedido*, por así decirlo, ese amor “supererogatorio”, como dice él, o sea *sobreabundante*; un amor más allá de todo límite pensable y actuable. Así es: ese es el amor de Dios manifestado en Cristo Jesús. Es lo que expresa *sin poder expresarlo del todo un san Pablo cuando dirá lo siguiente la su carta a los Romanos (8, 38-39):* “Porque estoy persuadido de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús nuestro Señor”.

Guardini proseguirá su reflexión sobre ese amor desbordante de Dios en Cristo Jesús ahondando en el tema de la Encarnación: “Me parece –dice él- que la encarnación no puede ser interpretada como un evento



aislado, sino que debe ser vista como la suprema expresión de algo que estaba ya establecido desde el primer decreto de la creación y que es operante en toda la relación de Dios con [todo] lo creado. Este sentimiento ha recorrido y permeado toda la historia del pensamiento teológico, el cual ha llevado a pensar que la encarnación se habría llevado a cabo sin la caída [en el pecado original], no ya, en tal caso, con el carácter de expiación de la culpa en el hombre, sino como completamiento y plenitud [*compimento*] de la obra de Dios⁵⁵. Y prosigue: “Sin embargo, esta idea no fue acogida, en general, por el pensamiento teológico, y sería muy conveniente preguntarse cuales fueron los motivos de este rechazo; me parece que estos residen en el hecho de que toda la relación de Dios con el mundo ha sido concebida sobre la base de aquella indiferencia, o más bien ‘desconfianza’⁵⁶.” Por eso mismo –sigue diciendo Guardini-, es importante que la relación de Dios con el mundo no es algo ‘olímpico’, es decir no se trata de la intervención prodigiosa de una potencia soberana, realizado a una distancia infinita, sino que él [Dios] se ha interesado en el mundo desde el principio y para siempre⁵⁷. Ahora bien, Guardini aclara inmediatamente: “Sin embargo, todo esto –vale la pena decirlo una vez más y aun con mayor firmeza- no queriendo decir con ello que Dios tenga necesidad del mundo, ni que él [Dios] sea una misma cosa con aquel [el mundo], ni tampoco que el mundo proceda de la vida de Dios como una emanación sustancial, sino porque él [Dios] lo ha querido así, con total libertad, con un acto de donación inconcebible, el cual se llama ‘amor’⁵⁸. Con esto que dice aquí Guardini, queda claro cómo para él, al igual que para su “discípulo” más egregio: Joseph Ratzinger – Benedicto XVI –el Papa del diálogo fe y razón-, el Dios de los cristianos está más allá –¡mucho más allá!- del así llamado “Dios de los filósofos”. En efecto, de ello hablará Ratzinger en su libro “El Dios de la fe y el Dios de los filósofos”, del año 1960⁵⁹, en el que el futuro Papa alemán hace ver la relación entre la fe y la razón, entre el

⁵³ Es el mismo Guardini que entrecorilla esta palabra; en italiano: “*spreco*”.

⁵⁴ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., p. 34

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., pp. 34-35

⁵⁷ Ibid., p. 35

⁵⁸ Ibid.



Cristianismo y la filosofía griega, entre el Dios de la Revelación Divina y el Dios de la filosofía, afirmando ahí que, más allá de las notables diferencias, hay algo que acomuna a ambos pensamientos: ambos se interesan por el fundamento de la realidad. En efecto, mientras que los griegos buscaban el fondo del ser, el “arjé” primigenio o esencia última de lo real –primero los filósofos así llamados de la naturaleza, cosmológicos, y luego ya con los filósofos verdaderos metafísicos, a cuyo vértice y culmen tenemos a Platón y a Aristóteles, este discípulo de aquel, que supera al maestro-, el Cristianismo nos revela ese cimiento último de todo cuanto existe, que es Dios, pero un Dios que se ha manifestado como Amor precisamente en la Encarnación del Verbo Eterno, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Hijo de Dios, pues, como enseña la misma Palabra de Dios en la Palabra escrita, “tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en Él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3, 16).

Pero volviendo al registro más filosófico de esta gran verdad, que es el fundamento último también de todo lo contrario a la esa “falsa autonomía” –que Guardini se esfuerza por desenmascarar y hacer ver precisamente su *falsedad*-, nuestro pensador añadirá: “Por lo tanto, Dios está ‘existencialmente’ interesado en el ser, el

devenir, el desarrollo y el destino del hombre, y, a través del hombre, [está interesado] en el mundo”⁶⁰. Y vale la pena resaltar cómo Guardini se cuida de precisar cómo Dios se interesa por todo el hombre y por todo *en* el hombre: su “ser”, su “devenir” –es decir, su caminar en el ser, en la vida-, su “desarrollo”, su “destino”; es decir, en ningún momento Dios se desentiende del mundo, como, en cambio, el mundo, es decir el hombre, que está puesto a la cabeza y guía del mundo, para que lo cultivara y conservara (cf. Gen 2, 15), si pareciera pretender: desentenderse de Dios. Guardini diría “desinteresarse” de Él. En efecto, continúa diciendo él: “Al inicio de la historia de la revelación, esta relación encontró una expresión por así decir programática, y precisamente en aquel acto por el cual Dios se creó un pueblo y pactó con él una alianza, por medio de la cual quiso que este [el pueblo elegido] fuese ‘su pueblo’ y él ‘su Dios’. De esa forma, ha hecho manifiesto concretamente aquello que en todas partes, hasta los confines del universo, era ya una realidad: Dios quiere interesarse por el mundo. Y luego eso se llevó a cabo en modo definitivo con la encarnación. [En efecto], con ella la participación personal de Dios en el mundo irrumpe en modo radical. Es el evento por el cual él se hace ‘hombre’ y, por lo tanto, -esto ha de decirse con cuidado- también ‘mundo’”⁶¹.

La Eucaristía como prolongación de ese amor sin límites de parte de Dios al hombre y al mundo, según Guardini

Guardini continúa con su reflexión en esa misma línea, siempre ponderando el hecho de la Encarnación como fulcro de ese “interesarse”, y no sólo “interesarse” sino verdaderamente “comprometerse” de Dios con el hombre y con el mundo, ahora haciendo una relación con la Eucaristía: “Eso que ocurre en la encarnación –la donación personal que Dios hace de sí mismo al interior de la historia de la creación- se profundiza con la eucaristía, en la cual –si se me permite expresarme de esta manera- él hace de sí mismo la ‘materia’ de

⁵⁹ El título en alemán es: “*Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*”, y en realidad se trata de la publicación, reelaborada, de la lección inaugural que Joseph Ratzinger, joven profesor de poco más de 30 años, dictara en la universidad de Bonn en torno al tópico de Pascal que contraponía el “Dios de Abraham, Isaac y Jacobo” al Dios “de los filósofos y sabios”.

⁶⁰ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., p. 35

⁶¹ *Ibid.*, pp. 35-36.

la vida humana, ya que el alimento es justamente eso [es decir, Dios mismo en Jesucristo]. La eucaristía es el modo en que él se hace ‘siervo’ de la voluntad humana, en el sentido de la carta a los Filipenses. Piénsese a la obediencia inconcebible con la cual se pone a disposición del ‘mandato’ [“comando”] del sacerdote, mientras esta pronuncia las palabras de la consagración en la celebración eucarística: [y esto] si quiere, cuando quiere, y ello independientemente de la disposición de ánimo en la que se encuentre”⁶². Aquí una vez más Guardini hace gala de su gran capacidad de introspección y profundidad al decir eso de que Cristo mismo “se hace materia de la vida humana”; y es que, en verdad, en la Eucaristía, Él se convierte en nuestra misma sustancia, elevándonos a la Suya (claro está, siempre y cuando lo recibamos en la Comunión con verdadera fe, así como con las debidas disposiciones para que esta *elevación en el ser* se pueda dar en nosotros). Por lo demás, esto que comenta también él sobre cómo Cristo obedece al sacerdote, sea cual sea la situación anímica de éste, viniendo a las especies eucarísticas y convirtiéndolas en Él mismo cuando pronuncia las palabras de la Consagración, ya lo decía el santo Cura de Ars, y precisamente en esos mismos términos y ese mismo –para decirlo con Juan Pablo II- “asombro eucarístico”⁶³, y con gran admiración ante la absoluta y divina humildad de Jesucristo.

Una visión y lectura verdaderamente teológica de la historia de la creación y de la humanidad

Luego, Guardini profundizará el tema de la “historia” desde un punto de vista verdaderamente teológico. Comenta él: “Desde este punto de vista, la ‘historia’, considerada teológicamente, es, una vez más, el inconcebible devenir del mundo –es decir, la obra de Dios-, en el cual Dios mismo, el Eterno, participa responsablemente. Esta incomprendibilidad se realiza de modo particular en la historia del hombre. La vida y el destino de Jesús no fueron solo historia de este personaje, único y sin par, sino una manifestación



concentrada de los eventos que se llevaron a cabo en todo aquello que forma la historia humana. ‘Historia’ –continúa diciendo Guardini- no es sólo el devenir y el destino, de vez en cuando, del individuo, o de un pueblo, o de la humanidad, sino que siempre es historia de Dios, ya que él participa en ella verdaderamente. Ahora bien, la religión cristiana es, en último análisis, la medida [paradigma, clave], ofrecida por la revelación, para interpretar todo eso, y comportarse de acuerdo a ella [esa medida o paradigma]”⁶⁴. Con esto Guardini quiere remarcar el hecho de que la historia de la humanidad y del mundo es realmente *historia de Dios*, partiendo del hecho de la Encarnación, ciertamente, como viene comentando, pero teniendo como trasfondo lo que antes había ahondado respecto a la Creación. En definitiva, Dios está más que “interesado” y “comprometido” con la historia humana en el mundo por el simple hecho de que toda la Creación, y –como bien anota nuestro teólogo- de manera especial los seres humanos, han salido de Sus Manos, han salido de Su mismo Amor.

Es por eso que seguirá diciendo Guardini: “La voluntad de Dios de [querer] tener una historia en el [con] hombre se manifiesta particularmente en el mundo en el que el individuo se comporta con respecto a la religión: o sea, o bien cree en ella, o bien no llega a la fe o la rechaza; si vive su fe, si crece en ella, o bien

⁶² E Ibid., p. 36.

⁶³ Cfr. Carta encíclica “*Ecclesia de Eucharistia*” sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia (7 de abril de 2003), n. 6.

⁶⁴ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., pp. 36-37.

⁶⁵ Ibid., p. 37



se deja que [la fe] se entristezca [marchite]; y como [la fe] es una batalla, o vence, o bien pierde su batalla moral. [Mas] en todo esto Dios no es solo el supremo espectador, el juez que premia y castiga, sino que él mismo participa desde dentro”⁶⁵. Guardini insiste en esa dimensión participativa, “desde dentro”, por parte de Dios en la historia humana, en la historia de cada hombre, de cada ser humano; en toda su historia y cuanto esta comporta, pero, dice él, de manera especial en la dimensión religiosa de la misma. Es por eso que para él la supuesta “autonomía” del hombre y del mundo con respecto a Dios es algo ilógica, tan irreal, es decir tan lejos de la realidad de las cosas. En ese sentido, Guardini dirá también que “el antiguo concepto de la ‘gloria’ –o de la ‘ofensa’- de Dios es ya, si se lo considera en profundidad, una introducción [inicio] a este misterio [el misterio de la participación de Dios en todo lo humano]”. Acto seguido Guardini hará referencia al hecho de cómo san Pablo enseña precisamente este misterio, haciendo notar que es precisamente en la enseñanza de El Apóstol donde el mismo adquiere su expresión más intensa y potente, al decir que “ese [tal misterio] asume su [una] intensidad suprema en la doctrina de la inhabitación del Señor resucitado en el fiel, en virtud de la cual [inhabitación] la existencia del cristiano⁶⁶ constituye aquel misterio por el cual cada uno puede decir: ‘Vive Él en mí y yo en él’”⁶⁷ –lo cual es una referencia obvia a la carta de san Pablo a los Gálatas (2, 20)-.

“Un misterio –continúa diciendo Guardini- que se renueva en cada creyente. [Un misterio] que incluso es definido por el mismo Pablo como una historia que Cristo –y por lo tanto Dios mismo- vive en él, y que comprende desde el nacimiento de Cristo, en la regeneración bautismal del ‘hombre nuevo’, hasta la ‘plena madurez’ y el perfecto cumplimiento o realización [“*perfetto compimento*”]. Tal historia se repite en cada uno y cada vez en diverso modo, [y]

recibe [tal historia] su sello definitivo en el ‘nombre nuevo, que nadie conoce sino Dios y quien lo recibe’ (Ap 2, 17). Mas cuando todo esto es historia, es decir evento se realiza gracias a la libertad y que [al mismo tiempo] es amenazado por la libertad”⁶⁸. Y con ello, afirma Guardini, “entre Dios y el hombre se ha abierto un abismo, a causa del pecado y de las consecuencias del mismo”; sin embargo, este gran filósofo y teólogo inmediatamente añadirá: “Sin embargo, también el pecado es historia de Dios, [es] su ‘dolor’”⁶⁹. De esta manera, Guardini vuelve a ese otro “misterio” del pecado del hombre, del mal uso de esa facultad suya que es a la vez su mayor grandeza, juntamente con el don de la existencia y el ser depositario del infinito amor de Dios: la libertad. La capacidad de decidir por y sobre sí mismo, la capacidad de autodeterminación, es decir la capacidad de obrar por sí mismo, y, sobre todo, la capacidad de obrar y vivir por amor: *de, desde, con, por* amor y *para* el amor. Capacidad que se vuelve contra sí misma cuando no es utilizada en ese sentido del amor, sino todo lo contrario: en el sentido de la soberbia, y, en definitiva, en el sentido del egoísmo. Y eso, dice Guardini, es lo que no sólo crea un “abismo” entre Dios y el hombre –a causa del hombre, no a causa de Dios-, “a causa del pecado sus



⁶⁶ Cfr. “La existencia del cristiano” [“*Die Existenz des Christen*”], obra póstuma de Guardini que recoge el último curso impartido por él en la universidad de Múnich de 1958 al 1961 y en la que lleva a cabo una profunda reflexión sobre el sentido y plenitud de la vida cristiana, producto maduro de toda una meditación y reflexión precisamente sobre el ser cristiano en el mundo. La obra se publicó por primera vez, en alemán, en 1976, es decir, hasta ocho años después de la muerte de Guardini, pero su importancia es capital, al grado de que es considerada por algunos expertos en su vida y obra como una síntesis de toda su reflexión filosófica y teológica.

⁶⁷ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., p. 37

⁶⁸ Ibid., pp. 37-38

⁶⁹ Ibid., p. 38



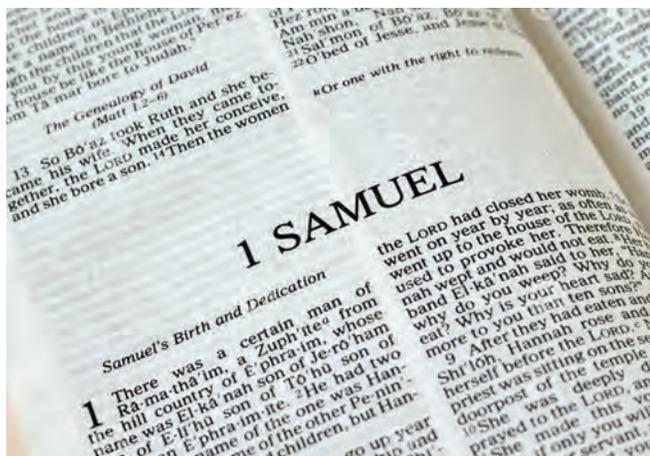
consecuencias” –aclara él-; y, al mismo tiempo, bien dice Guardini, ello constituye el “dolor” de Dios.

Un vistazo a la historia de la salvación que es historia de redención desde el inicio

Y aquí Guardini no podía no referirse a la historia de Dios con su pueblo, la historia de la salvación, y en concreto se refería a dos pasajes: el primero tomado del primer libro de Samuel, cuando este le expresa a Dios su dolor al ver que el pueblo rechaza el gobierno divino y pide un rey como el que tienen todos los demás pueblos, ante lo cual Dios tan sólo confirma, no sin dolor: “No te han rechazado a ti, sino que me han rechazado a mí”, le dice a Samuel (cfr. 1 Sam 8, 7); el segundo texto referido por Guardini es aquel del libro del Génesis, en el que, después de ver Dios el caos causado por el pecado del hombre, la misma Palabra Divina exclamará, haciendo visible y palpable del dolor divino: “El Señor se arrepintió de haber hecho al hombre [y haberlo puesto] sobre la tierra, y se dolió [y entristeció] en su corazón [“e se ne addolorò in cuor suo”]⁷⁰. Y concluye Guardini: “De [desde] una profundidad infinita emerge la amenaza de que Dios pueda aniquilar el mundo, la cual [amenaza] se limitó después al diluvio”⁷¹. Ahora bien, prosigue el texto de esta manera: “Pero la redención, la cual comienza ya

al inicio de toda la historia –por el hecho mismo que los primeros hombres no se dirigen inmediatamente a la perdición debido a su culpa, la sentencia de muerte no es inmediatamente y catastróficamente ejecutada como lo hubiera demandado la fuerza tremenda del acontecimiento-, supera el abismo en un tiempo infinitamente largo [“lungo”]: Dios ‘reunifica’ en Cristo aquello que había sido separado por la distancia del pecado”⁷².

Ahora bien, sigue comentando Guardini: “Cuanto más vamos hacia atrás en la historia, tanto más fuertemente se hace presente eso que se llama ‘experiencia religiosa’. El término indica aquella intuición inmediata, la cual percibe directamente un elemento numinoso⁷³ [“numinoso”] en todas las cosas, en todos los acontecimientos, en todas las relaciones. De acuerdo con tal intuición, toda realidad es algo más de cuanto [de lo que] pueda aferrar esa experiencia que, según nuestra sensibilidad hodierna, podamos definir como ‘empírica’. [Es decir] toda realidad es aquello que en sí misma puede ser vista, medida, aferrada, ‘más’ el hecho de que ha sido creada por Dios, como también es por él [Dios] conservada en el ser. [Ahora bien], parece que tal intuición se haya ido debilitando cada vez más”⁷⁴. ¡Qué gran verdad esta que aquí señala Guardini! Porque es del todo cierto que tal “intuición” natural de la que aquí habla él, es decir esa intuición por la cual la mente humana, creada a imagen de la Mente Divina, capta, como por “connaturalidad” – término asociado a santo Tomás de Aquino (en efecto, ya desde la primera cuestión de la Suma Teológica el Doctor Angélico habla de ello⁷⁵), y que significa una especie de *simpatía* y *concordancia* con la misma realidad conocida según la conoce Dios, y, por ende, el juzgar sobre la misma según el juicio mismo de Dios-), la realidad tal cual es, lo cual incluye su ser dependiente de Dios, es decir del Ser mismo –o como lo denominará el mismo Aquinate, siguiendo a Aristóteles: “*Ipsum Esse Subsistens*”- ha



⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid. pp. 38-39

⁷³ El Diccionario de la Real Academia Española, en unión con la Asociación de Academias de la lengua española define así el término: Pertenciente o relativo al numen como manifestación de poderes religiosos o mágicos”.

⁷⁴ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., p. 39

⁷⁵ Cfr. *S.Th.II^a-II Qu. 45, artº 4*, in c.



ido viniendo a menos. Es como si la mente humana haya ido sufriendo un “debilitamiento” precisamente en su capacidad *más natural*, y al mismo tiempo *más esencial* y *más profunda*, por la cual *capta* la necesidad de Dios, la *lógica necesidad* del Creador y de la *dependencia absoluta* de Él por parte de todo lo creado, de todas las creaturas. Por eso Guardini, después de señalar esa verdad de fondo, la cual tiene que ver tanto con la epistemología como con la metafísica, a continuación aplicará ya en concreto las debidas conclusiones de todo ello al campo de la fe religiosa.

“La actual crisis universal de la fe –escribe nuestro autor- consiste en gran parte en el hecho de que, probablemente bajo el influjo de eso que la masa llama ciencia racional y técnica, esta experiencia religiosa

inmediata disminuye y quizás [hasta] desaparece del todo; que la finitud creada, el mundo y el hombre mismo se inclinen tan sólo hacia una la sensibilidad, por así decirlo, separada [desgajada] de Dios [*staccata da Dio*], es decir, ‘puro’ mundo, ‘puro’ y ‘simple’ hombre”. Y con gran perspicacia Guardini añadirá: “La anomalía de este estado se manifiesta en todo aquello que la filosofía, el arte, la medicina, la psicología, etc... definen como la ‘angustia’ del hombre moderno, su ‘desorientación’, su ‘soledad’, su náusea⁷⁶. Por otra parte –continúa diciendo Guardini- en lo grande y en lo pequeño, el mundo se nos revela siempre más inconmensurable, a la vez que constatamos que la importancia y la ‘potencia’ del hombre se acrecientan más y más⁷⁷.”

La tentación de la autosuficiencia, de la falsa autonomía, y la pérdida del sentido de la fe. La falsa “alternativa” entre Dios y el hombre

Dicho eso, Guardini hace la siguiente reflexión como condensando cuanto viene diciendo, llegando hasta los tiempos suyos y pasando por los grandes “maestros de la sospecha” –como los llamara Paul Ricoeur-, Nietzsche, Marx y Freud (aunque este último no es mencionado aquí por Guardini). Escribe nuestro filósofo y teólogo: “El cuadro de la existencia, así como está constituyendo [formándose], nos muestra un hombre en su pura y sencilla, pero siempre más potente, ‘titánica’ humanidad, en un mundo también él puro y sencillo, pero siempre más vasto; y el hombre

⁷⁶ Está claro que aquí Guardini se refiere –obvias son las referencias- a todos esos autores que hablan de esos temas, filósofos más bien existencialistas o bien de corte existencial, como son Kierkegaard (ver su obra: “El concepto de la angustia”, de 1844) –a quien Guardini aprecia en su justo valor en cuanto auténtico filósofo y pensador religioso-, y a partir de éste también tiene seguramente presente en esta lista de temas a un Nietzsche (“desorientación”), como a un Heidegger (“soledad”: concepto clave en el pensador alemán, al cual relación el de la “nada”) o un Sartre (ver su obra: “La náusea”)...

⁷⁷ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., pp. 39-40. A este término de “potencia” –entrecomillado por el mismo Guardini- subyacen los de “técnica” y “tecnología” –en esa época este último estaba comprendido de alguna manera en el primero-, de lo cual hablará de manera explícita Guardini en sus “Cartas desde el lago de Como”, ya referidas antes, y cuyo título original en realidad era: “*La Técnica y los hombres: Carta desde el Lago de Como*” (“*Die Technik un der Mensch: Briefe vom Comer See*”, publicadas en la revista alemana “Schildgenossen” de 1923 a 1925, y que fueran publicadas reunidas en un solo libro en 1926). En ese mismo sentido, es también interesante, por ejemplo, la crítica a la técnica, pero entendida esta como “tecnocracia”, de un Heidegger, crítica que el filósofo alemán lleva a cabo, de alguna a lo largo de toda su obra, pero de manera especial en su obra “La pregunta por la técnica” (conferencia de 1953). De igual manera, otro pensador que también hace una crítica de la “técnica”, análoga a la de Guardini y Heidegger, es el filósofo, dramaturgo y crítico literario Gabriel Marcel, quien coloca a la “técnica” –o por lo menos se corre este riesgo- en el ámbito del “tener”, contrapuesto esto al del “ser” [cfr. “*Être et avoir*”, de 1935] al mismo tiempo que en el campo de la “tecnocracia” se resbala fácilmente hacia lo que él llamaba “espíritu de abstracción”, que es no solo el del idealismo, sino de toda ideología, en los cuales se pierde el valor del individuo (cfr. Kierkegaard), de la persona humana juntamente con cuanto de sagrado hay en ella (Cfr. sus obras: “En busca



golpea a este mundo en orden a hacerlo materia apta para una obra, cuyos confines rayan con lo inconmensurable. En la medida en que esto ocurre, Dios y todo lo que es divino se convierten cada vez más en algo cada vez más extraño e irreal. [Dios y todo lo divino] se perciben como el símbolo de poderes y posibilidades que en el pasado se encontraban por encima de las posibilidades del hombre, pero que ahora él [el hombre] tiene en su mismo puño. Y donde todavía Dios y la religión pudieran aparecer todavía como reales en el sentimiento de algunos hombres, estos [Dios y la religión] son considerados por aquellos como inventos de grupos sociales (las Iglesias), los cuales se sirven de Dios para conseguir sus propios intereses, o bien mantener así su poder hostil al mundo. Entre Dios y los hombres es puesta la alternativa de aquel 'O Él o yo' que fue declarada [*"affermata"*] por Nietzsche, como también, con otro matiz [*"colore"*] pero en el mismo sentido, por Marx⁷⁸.

Sin embargo, Dios no abandona al hombre, e incluso en el olvido y rechazo de este hacia Dios, Él, Dios, sigue "comprometido", desde Su Dolor

Después, Guardini hace ver cómo lo que es un alejamiento del hombre respecto de Dios, algunos lo interpretan de manera inversa, y por lo tanto equivocada: "Se ha dicho que esta situación debe entenderse como un 'alejamiento' de Dios, un 'abandono' de parte suya, un 'eclipse' querido por él"; a lo cual Guardini responde: "Me parece que esta idea es errónea; más bien [es todo lo contrario,



porque] Dios mismo parece tomar parte, desde dentro [*"intimamente"*], en tal proceso. [Por eso] Yo creo –y lo digo con la misma extrema cautela que vale igual para todas estas consideraciones que aquí hago yo– que Dios asume esta situación dolorosa como propia [*"come un proprio dolore"*]. Lo soporta como parte de la historia que él mismo vive en su mundo⁷⁹. Y luego Guardini, como recapitulando todo cuanto viene meditando, dirá: "De todo cuanto ha sido dicho hasta aquí, nace una pregunta: si la experiencia religiosa inmediata realmente disminuye, e incluso, quizás, un día desaparecerá del todo en cuanto factor universalmente eficaz; si, por otra parte, el mundo adquiere una importancia siempre más relevante y el hombre alcanza un poder siempre mayor; si la seducción del mundo lo captura [al hombre] siempre más y el compromiso con el mundo se convierte

de la verdad y la justicia", título de la conferencia que da el nombre al libro homónimo que recoge seis conferencias impartidas por Marcel a estudiantes universitarios en Alemania en 1964 [título original: "*Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*"]; ver también del mismo Marcel: "*Les hommes contre l'humain*", libro publicado en 1951 en el que el autor hace un diagnóstico muy profundo y valiente sobre las tendencias ideológicas –entre las cuales se cuenta la "tecnocracia"–, las cuales han conllevado la pérdida de la dignidad y sacralidad de la persona humana, como se ha podido constatar en el fenómeno brutal de las dos guerras mundiales, durante las cuales –y también posteriormente a las mismas, se han ejercido lo que Marcel denominó como "técnicas de envilecimiento", pues lo que hacían era precisamente eso: envilecer al ser humano; del mismo Marcel ver también "*Pour une sagesse tragique et son au-delà*", del 1968, y que es su último gran libro filosófico, traducido al español como "Filosofía para un tiempo de crisis" (1971), y que el mismo Marcel califica como la imagen de toda su obra, es una colección de breves ensayos y conferencias, que, como dice el mismo autor, "se refieren, ante todo y centralmente, a la situación del hombre actual, víctima de una mutación que seguramente arranca de su origen, pero que al mismo tiempo le expone a una inmensa desorientación"; de Marcel también ver "*Essai de philosophie concrete*", de 1966 –aunque había aparecido ya desde 1940 bajo el título de "*Du refus à l'invocation*"–). Otro filósofo que también fue crítico hacia la técnica, considerando esta en ese mismo sentido en que lo hacen Heidegger y Marcel, fue el filósofo español José Ortega y Gasset.

⁷⁸ "*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*", o. cit., p. 40

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 40-41



siempre más importante y le exige inclinarse cada vez más hacia él [“hacerse cada vez más a él”] [“*e lo chiama sempre più in causa*”], ¿cómo puede entonces llevar al conocimiento de Dios, a la fe, o mejor, qué carácter tendrá la [esa] fe?”⁸⁰.

La falsa autonomía del hombre y del mundo respecto de Dios como la causa de fondo del relativismo imperante en el mundo moderno y contemporáneo

¡Exacto diagnóstico este que hace Guardini de la situación del mundo contemporáneo suyo al final de su vida, pero que se aplica aun más a nuestro mundo contemporáneo actual! Una *experiencia religiosa cada vez más disminuida* y que ha perdido su *eficacia universal*; una *seducción del mundo* –y habría que subrayar el hecho de que el mundo del cual habla aquí él es el “mundo” en sentido joánico-, poderosa y avasallante, hoy –por lo menos aparentemente- generalizada, y un *compromiso* con ese mundo que no sólo *hace* al hombre “inclinarse” ante él, sino que se lo “exige”, como bien anota Guardini; ante tal espectáculo, la pregunta de Guardini es junto, nos parece, la que hemos de hacernos hoy en la Iglesia, sin evasivas, sin retrasos, sin falsos cálculos, y sin cobardías. Pues, a fin de cuentas, ¿no es acaso, de hecho, la misma pregunta que El Señor mismo se hace y hace a sus discípulos, cuando después de asegurar que Dios hará justicia a sus elegidos que claman a Él día y noche y que no les hará esperar, exclama: “Pero cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará fe sobre la tierra?” (Lc 18, 8). Sí, porque es ahí –creemos nosotros-, en esta pregunta –y la respuesta que le demos a la misma- que reside el fondo del relativismo generalizado de nuestros tiempos, tanto fuera como dentro de la Iglesia; es ahí donde está el meollo de esa “dictadura del relativismo” vista y denunciada por Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, sobre la estela de lo que aquí también ya veía y denunciaba –de alguna manera, proféticamente- quien fuera, como decimos, de alguna manera en algunos ámbitos, maestro de este. En efecto, ahí, en el fondo, reside el problema, y Dostoyevski lo había visto muy bien al decir y decirse

a sí mismo –haciendo decir a Iván en los “Hermanos Karamazov”- aquello que recordábamos más arriba: “Si Dios no existe, todo está permitido”; así es, porque si no hay un Absoluto, no hay tampoco una Verdad, y por tanto todo es relativo.

La única respuesta, el camino a recorrer: volver al reconocimiento de la finitud del hombre y del mundo y al conocimiento de Dios y de su absolutez

Hacia el final de esta larga y penetrante meditación y profunda reflexión, Guardini mostrará el camino para recuperar el *ser* del hombre y del mundo. Lo dice de esta manera: “Me parece que el punto de partida para el conocimiento de Dios será [es] el análisis, exacto y honesto, de la finitud [“*finitezza*”] del mundo y del hombre. Con la palabra ‘honestidad’ quiero decir que, en la experiencia de lo finito se distingue rigurosamente entre la grandeza de la realidad y del actuar [“*operare*”], por una parte, y la absolutez de Dios, por otra. Es decir, la consciencia de que incluso un incremento así de imponente de lo finito y de su realidad [del finito], de sus valores y cometidos [“*compiti*”], no producirá nunca nada más que una finitud más grande”⁸¹. Acto seguido Guardini señala, desde una óptica filosófica y al mismo tiempo profundamente espiritual –como todo un maestro del espíritu que fue él-, una de las mayores tentaciones de la soberbia humana, o por lo menos de la visión meramente humana, cuando dirá: “Es necesario admitir la embriaguez [“*ubriacatura*”]



⁸⁰ Ibid. p. 41

⁸¹ Ibid., p. 41



de la cantidad, cuyos síntomas son la experiencia del vacío, de la angustia, de la desorientación, de la náusea, etc., o sea, del hecho de que el hombre moderno se ocupa sólo de lo finito, lo cual equivale, al mismo tiempo, a demostrar que la necesidad de valor y de significado que el hombre tiene, exige no sólo el [lo] *siempre más* y el [lo] *siempre más grande*, sino lo absoluto”⁸².

Cuanto dice aquí Guardini apunta, insistimos, al meollo del porqué la crisis moderna y contemporánea de la humanidad, y de manera particular tanto de esa “falsa autonomía” de la que él ha venido hablando y nosotros comentando, como del *relativismo omnipresente* que impera en nuestro mundo desde hace mucho tiempo, pero que se ha encrucecido en las últimas décadas y, sobre todo, en los últimos años, convirtiéndose en una verdadera “dictadura”, como bien lo caracterizó ese gran filósofo de la religión y teólogo de excepción que fuera Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. Así es, sólo si hacemos un “análisis, exacto y sincero” de lo que es nuestra “finitud” –es decir, nuestra contingencia, debilidad y pobreza ontológica, siempre necesitada de su origen, sostén y destino, que es Dios, con cuya “absolutes” hemos de confrontarnos, sólo así podemos superar todos esos “*impasse*” que aquí mismo menciona una vez más Guardini, recordando de nuevo a eso *profetas de las sospechas*, como Nietzsche, Marx y Freud –y sus ‘hijos espirituales’ como un Sartre-, que, si por

un parte eran enemigos –y no sólo ignorantes- de lo divino, mostraron muy bien con sus falsas doctrinas las consecuencias terribles, para el ser humano, del *olvido* y *eclipse* de Dios. Sí, sólo si hacemos “análisis” sobre lo que somos en verdad, y descubriendo nuestra “finitud”, al mismo tiempo descubriremos la imperiosa necesidad que tenemos de la “absolutes” de Dios en nuestro ser y en nuestra vida. En definitiva, de lo que aquí habla Guardini –por más que no menciona el término en cuanto tal, como sí menciona su contraparte, aunque con términos análogos, es decir la soberbia y el orgullo- es de la *humildad*, de la absoluta e indispensable urgencia de recuperar *nuestro lugar*, el lugar que nos corresponde en el ser, y desde ahí sacar las debidas consecuencias para nuestro ser y nuestra vida.

Ahora bien, cuando Guardini habla de que a hombre no le basta sólo ni el [lo] “siempre más” ni el [lo] “siempre más grande”, sino que en el hombre ha una exigencia interior por la que busca y sólo se conforma con lo infinito, aclara el hecho de “que esta exigencia, por lo demás, no representa una estima excesiva que el hombre tiene de sí mismo desarrollada quién sabe cómo, ni tampoco se trata de una ilusión que el hombre se ha metido en la cabeza él mismo, sino que es [una exigencia] categóricamente exacta [devida, proporcionada a su ser] y que puede ser eclipsada solo a causa de las tecnologías”⁸³. Como vemos, vuelve aquí la crítica guardiniana a la “técnica”, aquí bajo el término de “tecnologías”, de lo cual ya hemos hablado más arriba.

Guardini y Newman: el confluir en la reflexión y solución de fondo al problema de la fe en Dios

Mas volviendo al tema de la necesaria actitud de *humildad* de la que venimos hablando, como fruto de esa confrontación entre nuestra pequeñez y “finitud” y la grandeza y “absolutes” de Dios, Guardini da un paso más adelante en su reflexión, citando en esta ocasión a otro grande del pensamiento católico, el hoy santo cardenal John Henry Newman. En efecto, continuando el hilo de su reflexión, escribe Guardini: “Además, es necesario reunir todos los factores que nos llevan



⁸² Ibid.

⁸³ Ibid., p. 42



a reconocer la finitud como ‘obra’ y como ‘imagen’. Puede darse el hecho de que, tomadas singularmente, estas [‘obra’ e ‘imagen’] no sean capaces de fundar una convicción; me parece, sin embargo, que es importante [aquí] la idea de Newman, según la cual la verdadera base y sostén [“*vero sostengo portante*”] del conocimiento de Dios no es un simple silogismo, sino un conjunto [“*fascio*”] de direcciones del pensamiento que convergen en un ‘punto’, el cual es, precisamente, Dios”⁸⁴. Y añadirá Guardini, volviendo una vez más a ese eje central de toda esta propuesta de solución al problema del ateísmo y agnosticismo del mundo moderno, es decir la Encarnación: “Mas por lo que respecta a la interpretación cristiana del mundo, el fiel tomará la encarnación de Dios no sólo como una revelación de la redención, sino como una clave para la interpretación de la existencia”⁸⁵.

Como vemos, en este punto de la reflexión, Guardini hace referencia, pues, a este otro agudo y perspicaz filósofo de la religión igual que él, que fue Newman, para hacer ver cómo no es una sola *idea* o *razón* la que, desde el punto de vista de la mera razón –es decir, desde el ámbito puramente filosófico–, fundamenta la convicción de que Dios existe y está presente en todo lo creado –comenzando por su presencia ‘escondida’ en

el interior del hombre, para decirlo con san Agustín⁸⁶, o ignorada”, para decirlo con Víctor Frankl⁸⁷-, sino que, más bien, es todo un “conjunto de direcciones” del pensamiento que, si analizados honestamente y hasta el fondo de los mismos, lleva necesariamente a Dios y a concluir que es Él –y no nosotros mismos –como solemos si no pensar sí tener como trasfondo vago y no reflexionado de nuestro pensar- la causa última y siempre presente de nosotros mismos y de cuanto nos rodea, del hombre y del mundo. Mas siempre está al acecho “falsa autonomía” y falsa “autosuficiencia” a las que nos hemos referido tanto a lo largo de este trabajo, y que hace perno entre el *olvido* y *rechazo de Dios* y el *relativismo omnipresente*. Ahora bien, es especialmente interesante el hecho de que Guardini, como constatamos aquí, vuelva una y otra vez a la Encarnación de Dios como el punto focal que nos ha de llevar a reconocer de fondo *nuestra pequeñez* y *absoluta dependencia de Dios*, al mismo tiempo que reconocemos –como contraparte necesaria, ya que son ‘las dos caras de la misma moneda’- *la grandeza* y *total absolutez de Dios*.

Reflexión final del propio Guardini a modo de conclusión

Como veíamos, en la última cita del texto, Guardini hablaba de la Encarnación no sólo –decía él- como “revelación de la redención” -que, en definitiva, ya en sí misma, la Encarnación, es la redención misma, como, por otra parte, él mismo ya afirmaba antes-, sino como “clave para la interpretación de la existencia”. Ahora bien, es significativo el que no añadiera aquí Guardini el adjetivo “cristiana”, sino que simplemente dirá “existencia”, lo cual es indicativo cómo para él la Encarnación misma es ya en sí la “clave” de la existencia humana *tout court*, de la existencia en cuanto tal. Pero después proseguía Guardini diciendo lo que sigue, al concluir la segunda de sus “Cartas teológicas a un amigo”, las cuales nos han guiado

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid. Cfr. “La existencia del cristiano” [“*Die Existenz des Christen*”], obra de Guardini ya referida antes (ver pie de pág. 66),

⁸⁶ No podemos no recordar aquí la manífica expresión agustiniana del “*intimior intimo meo et superior summo meo*” de sus “*Confessiones*” (III, 6, 11).

⁸⁷ En efecto, “La presencia ignorada de Dios” es uno de los títulos del gran neurólogo, psiquiatra, psicólogo y filósofo austríaco, fundador de la tercera escuela de psicología –verdaderamente humanista ésta-, la “Logoterapia”.



en todo el camino andado, y con las cuales también nosotros quisiéramos finalizar estos pensamientos que hemos querido compartir basándonos en esta profunda e intensa meditación-reflexión de Guardini. He aquí sus palabras finales:

“[El fiel] Interpretará [el] todo, así como su desarrollo [“*el tutto e il suo divenire*”], la historia humana y su progreso, como expresión de aquello que nosotros hemos definido como la historia de Dios en su creación. En otras palabras, interpretará el ser de todo lo que es finito como un misterio en el cual se expresa la disposición tanto incomprensible como embriagadora de Dios [“*tanto incomprensibile quanto inebriante di Dio*”], [que es] el misterio del amor; un amor que, sin embargo, no ha de ser entendido en sentido antropocéntrico, sino en su sentido específico, o sea, teocéntrico. Por consiguiente, todo adquiere una objetividad y una grandeza que habla al hombre moderno con más fuerza que cualquier pragmatismo”⁸⁸.

⁸⁸ “*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*”, o. cit., p. 43. Al final del texto, Guardini hace esta anotación: “Sobre la objetividad (tan lejana de todo racionalismo como de todo dogmatismo) que deriva de este teocentrismo del pensamiento –y del sentimiento– sería necesario hablar de manera aun más particularizada” [“*in maniera ancora più particolareggiata*”] (Ibid., 43).



El abad Teodoro y el problema del mal



P. Fernando Pascual, L.C.
Doctor en Filosofía
Licenciado en Teología

Hacia finales del siglo IV, dos monjes jóvenes fueron a un convento cerca de Nitria, en el desierto del noroeste de Egipto. Querían encontrarse con el abad Teodoro, famoso por su santidad y sabiduría.

Los jóvenes, Casiano y Germán, estaban apesadumbrados por la noticia del asesinato de unos monjes que vivían cerca de un caserío llamado Tecue (Palestina) y que tenían fama de ejemplares. Unos sarracenos llegaron al monasterio donde vivían y los mataron a todos.

La pregunta era difícil de responder: “¿Cómo -nos decíamos- pudo permitir el Señor se cometiera tal atrocidad en la persona de sus siervos, y abandonara en manos de malvados a varones tan queridos y admirados de todos?”

En otras palabras, si esos monjes de Tecue eran buenos y admirados en la zona, ¿por qué Dios no los protegió, por qué no los libró de una muerte terrible?

El abad Teodoro escuchó la pregunta con atención. No era fácil explicar ciertos males que ocurren en nuestro mundo, sobre todo cuando se trata del sufrimiento de inocentes.

El abad empezó, pues, a ofrecer sus reflexiones. Casiano publicaría años más tarde lo que pudo recordar de aquel encuentro.

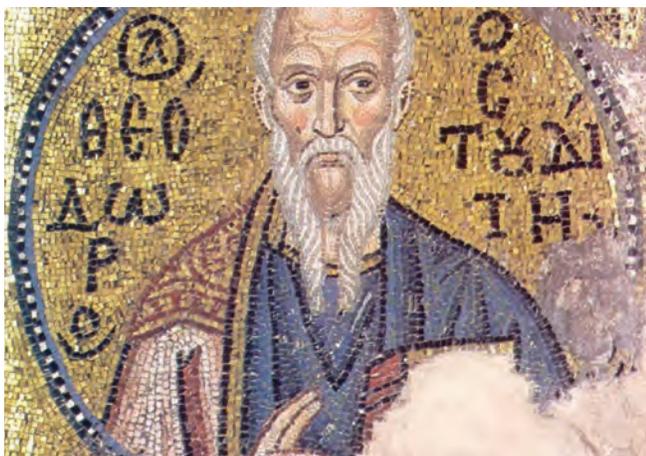
En su explicación, Teodoro arranca con una frase que puede resultar sorprendente: los santos no garantizan, con sus méritos, la felicidad en esta tierra, en la que estamos todos expuestos a peligros que incluso llevaron a la muerte al mismo Cristo.

Ciertamente, la muerte de aquellos monjes palestinos fue claramente injusta. Pero no podemos acusar a Dios de esa injusticia, como si fuera culpable de lo ocurrido. Estas son las palabras de Teodoro:

“Aunque es cosa nefanda, pues causa horror el decirlo, puede suceder que atribuyamos a Dios la injusticia y esa especie de incuria que echamos de ver a veces en las cosas humanas. Tanto más cuanto que parece que no sale en defensa de los suyos en el momento de la adversidad ni protege a aquellos que viven rectamente. Inclusive parece no premiar en esta vida con el bien a los justos ni castigar con el mal a los pecadores”.

Entonces, ¿cómo comprender lo ocurrido con aquellos mártires? Teodoro acoge una distinción, famosa en el mundo antiguo, entre tres tipos de realidades, buenas, malas e indiferentes, si bien las explica de un modo cristiano.

Las cosas buenas se refieren a la virtud, es decir, nos ayudan a alcanzar nuestro bien, que es Dios. Las cosas malas se reducen al pecado, y nos apartan de Dios.



Todo lo demás, explica Teodoro, sería indiferente, en el sentido de que muchas cosas pueden ser buenas o malas según el modo en el que las usemos.

“Indiferentes son aquellas cosas que pueden decantarse hacia esas dos partes divergentes, según el afecto y libre albedrío de quien las usa. Tales son, pongo por caso, las riquezas, el poder, el honor, la fuerza física, la salud, la belleza, la misma vida o la muerte, la pobreza, las enfermedades, las injurias y otras cosas semejantes que, según las disposiciones y sentimientos de quien se vale de ellas, pueden aprovechar ya para el bien, ya para el mal”.

El abad Teodoro se explaya luego sobre algunas realidades indiferentes apenas mencionadas, como las riquezas, las enfermedades, incluso la vida y la muerte. Lo hace con ejemplos de la Biblia, del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Con este cuadro general, llega el momento de afrontar la pregunta: ¿Dios es causa de males? Si el mal es el pecado, Dios no puede causar el pecado (que es el verdadero mal), porque no lo quiere. Dios solo desea nuestro bien.

Germán pregunta, entonces, sobre algunos pasajes de la Escritura donde se indica que Dios causa ciertos males. Teodoro responde que en esos pasajes a veces la palabra “mal” significa “aflicción”, como una especie

de ayuda correctiva para orientar a los hombres hacia el buen camino.

Tras enumerar algunos pasajes de la Biblia para comprobar lo anterior, Teodoro dirige la mirada hacia los males que causan nuestros enemigos. Tales males, para quienes los reciben, no serían verdaderos males (no serían algo que nos haga pecar), sino realidades indiferentes. Pueden llegar a ser males si las víctimas los reciben de modo equivocado, es decir, pecando.

“Pero volviendo al tema propuesto, es preciso no olvidar que los presuntos males que nos causan nuestros enemigos o quienquiera que sea no son todos males verdaderos, por ser, las más de las veces, cosas indiferentes. Y es que, en definitiva, no hay que estimarlos tal como los conceptúa el sujeto que en un transporte de ira los infiere, sino como los imagina el paciente que es víctima de ellos”.

Así ya se puede dar una explicación ante el mal que sufren los justos. Teodoro lo expone con estas palabras, fijándose en el ejemplo de la muerte.

“Consecuentemente, el varón justo no sufre por ella [la muerte] detrimento alguno. En realidad, no le ha ocurrido nada nuevo, sino lo que le había de sobrevenir por exigencia de la misma naturaleza. Con la particularidad de que la malicia del adversario, al darle la muerte, le da posibilidad de conseguir el premio de la vida eterna. Satisfizo la deuda de la muerte humana, que por ley indeclinable había de pagar, cosechando, merced a sus sufrimientos, frutos ubérrimos, más el galardón de un valor inestimable”.

Sobre este punto, el ejemplo de Job es claro, y así lo recuerda Teodoro, que luego cita un famoso texto de san Pablo:

“En toda acción debemos considerar no el resultado, sino la intención del que obra. Por eso es imposible hacer el mal a nadie, si este no procede por cobardía o por pusilanimidad. Confirma esta doctrina un versículo de san Pablo: Sabemos que para los que aman a Dios todas las cosas cooperan para el bien (Rm 8,28)”.



En resumen, Dios no quiso el mal para aquellos monjes que murieron martirizados. Cada uno de ellos, al recibir el daño de quienes cometieron la injusticia de matarlos, tenía en sus manos, con la ayuda de la gracia de Dios, la posibilidad de orientar ese daño hacia la virtud (hacia Dios) o hacia el pecado.

He aquí un amplio párrafo que expresa estas ideas:

“Todas las cosas, por consiguiente, tanto las que se consideran propicias, por estar polarizadas hacia la derecha -y son las que el Apóstol designa por la gloria y buena fama-, como las reputadas por adversas, por estar orientadas hacia la izquierda -y se expresan claramente por la ignominia y la infamia-, todas, repito, se truecan para el varón perfecto en armas de justicia, si las acepta con corazón magnánimo

Todo se transforma en sus manos en instrumentos de combate. Las mismas calamidades que parece habrían de abrumarle se convierten en verdaderas armas de lucha. Pertrechándose con ellas cual si fueran un arco, una espada y un escudo fortísimo, se defiende contra aquellos mismos que se las proporcionan.

De este modo progresa en paciencia y virtud y alcanza el glorioso triunfo de la constancia gracias a los mismos dardos que sus enemigos le asestan mortalmente.

Ni la prosperidad le altivece ni la adversidad le amilana. Discurre siempre por un camino llano, por

una senda real. Cobra estabilidad aquel estado de perfecta quietud, en que ni las alegrías logran desviarle hacia la derecha, ni las penas le impulsan hacia la izquierda”.

La enseñanza del abad Teodoro puede ayudarnos también hoy ante tantas situaciones difíciles que no comprendemos, pero que, si son acogidas con humildad y con esperanza, abiertos a lo que Dios nos dice a través de un sufrimiento, se convierten en motivo de crecimiento en el amor.

(La narración del diálogo entre Casiano, Germán y el abad Teodoro está recogida en el texto de Casiano, “Colaciones”, Colación VI).



La dirección espiritual para el Maestro Ávila como auténtico “*amoris officium*”: “misterio de amor” (13) Consejos para personas de gobierno



P. Antonio Rivero, L.C.
Doctor en teología espiritual
Licenciado en filosofía
Licenciado en humanidades clásicas

Terminemos los consejos que ofrece san Juan de Ávila a las personas de gobierno.

La sensibilidad del Maestro respecto a los necesitados era como una expresión del Buen Pastor a los pobres, enfermos y pecadores. Sus predilecciones eran los niños y jóvenes en carencias educacionales, así como los campesinos y gente desamparada de la sociedad. Se dirigía frecuentemente a los ricos para denunciar los defectos y, al mismo tiempo, para instarles a compartir sus bienes con todos los necesitados, puesto que en ellos estaba Cristo escondido. Su caridad asistencial era también promocional, creando escuelas y aconsejando instituir cofradías (agrupaciones de caridad y de culto).

En las “Advertencias” necesarias para los reyes, habla ampliamente de las causas de la pobreza de la gente y de los remedios para superarla. Denuncia algunos defectos de la sociedad que llevan a esta situación y da unos puntos de reflexión: “Al oficio de la majestad real conviene procurar que sus vasallos no vengan a pobreza... Si no es en hombres perfectos, de

la pobreza se siguen muchos pecados y males contra Dios y contra los prójimos”¹. Invita a evitar gastos superfluos² y a proporcionar trabajo para todos³. Las limosnas deben ser bien distribuidas⁴.

San Juan de Ávila insiste en buscar y encontrar a Cristo en el pobre: “Para hallar a Cristo, buscad al enfermo, y al pobre, y al olvidado del mundo”⁵. Los pobres “son cosa suya”⁶. Por eso dice que la mejor penitencia consiste en “hacer misericordia con los pobres”⁷.

El Maestro no es favorable a la pena de muerte, pues no aporta la verdadera solución⁸. No basta con “sólo hacer buenas leyes y castigar a los que las quebrantan”⁹. Hay que lograr la virtud en los súbditos.

Hermosas son estas otras palabras de san Juan de Ávila sobre el fin del buen gobierno: hacer virtuosos a los ciudadanos, y no sólo para cosas materiales o para castigar pecados: “El fin que debe pretender el que gobierna república es hacer virtuosos a los ciudadanos, según afirman los filósofos que de esta materia hablaron”¹⁰.

¹ Cf. Tratados de Reforma, Advertencias necesarias para los reyes, n. 13, 635.

² Cf. Tratados de Reforma, Advertencias necesarias para los reyes, n. 15, 636.

³ Cf. Tratados de Reforma, Advertencias necesarias para los reyes, n. 16, 638.

⁴ Cf. Tratados de Reforma, Advertencias necesarias para los reyes, n. 17, 638.

⁵ Sermón 5 (1), n. 15, 85.

⁶ Sermón 19, n. 25, 250.

⁷ Sermón 12, n. 29, 178.

⁸ Cf. Carta 11, 254ss.

⁹ Carta 11, 268-269.

¹⁰ Carta 11, 204-206.



Más aún: “El poder y gobernación temporal ha de servir para la edificación de las ánimas y ser sujeto a las reglas del poder espiritual”¹¹. Sí, buscar la virtud cristiana para él y en sus súbditos: “Y cumplir con esta obligación no se puede hacer si no arde en el corazón del gobernador este celestial fuego que le queme el corazón, procurando que Dios sea honrado y sus ciudadanos alcancen virtud”¹².

Además de encargarse de cosas materiales y castigar pecados, deben gobernar con amor. Mucho amor: “Mire y remire el que gobierna república si tiene esta fortaleza de amor, que, como fuerte vino, le embriague y saque de sí y de sus intereses y pase a ser padre de muchos con el amor y esclavo de ellos con el trabajo”¹³.

No olvide nunca: “Y el oficio público cruz es, y desnudo de todos los afectos propios y vestido del amor de los muchos ha de estar el que en esta cruz hubiere de subir, para imitar al Hijo de Dios y que

su cruz sea provechosa para sí y para los otros”¹⁴... Por lo mismo, “desengáñense todos los que piensan cumplir con oficio de reinar o gobernar con sólo hacer buenas leyes y castigar a los que las quebrantan”¹⁵

Así pues, quien gobierna debe tener una disposición de espíritu necesaria: amor y celo de la honra de Dios y del bien público, a ejemplo de Cristo. Sin este celo será “un brasero sin ascuas, una apariencia sin existencia, cuerpo sin ánima y altar de sacrificios sin tener fuego para ofrecerlos a Dios”¹⁶. Sí, en su pecho

un corazón real y divino ha de tener; porque si lo tiene particular y encorvado hacia sí mismo, no tiene parte en este negocio, pues con particular corazón no se puede ejercitar oficio de persona pública. Profesión es de hacer bien a muchos, aun con pérdida propia; y quien no es rico en amor, vuélvase de esta guerra, que no es para él. Y he pasado del celo al amor, porque, a la verdad, el celo hijo es del amor”¹⁷.

Entre las recomendaciones concretas, el Maestro Ávila insta a que se eviten los perjuros¹⁸, la corrupción pública¹⁹ y que se tome más cuidado de las escuelas para la educación de la infancia y juventud²⁰.

Y cuando hay que corregir a un gobernante, el Maestro Ávila no lo duda un solo instante. Corazón de hierro. Los toques de atención e incluso de denuncia son frecuentes en los sermones avilistas, con la santa libertad de quien, al corregir los defectos, no resta nada a quien tiene autoridad, como “lugartenientes de Dios”²¹.

¹¹ Carta 11, 220-222.

¹² Carta 11, 227-230.

¹³ Carta 11, 132-135.

¹⁴ Carta 11, 147-150.

¹⁵ Carta 11, 267-269.

¹⁶ Carta 11, 93-95.

¹⁷ Carta 11, 105-112.

¹⁸ Cf. Carta 11, 870ss.

¹⁹ Cf. Carta 11, 137ss.

²⁰ Cf. Carta 11, 1024ss.

²¹ Carta 13, 150.



Pero, precisamente por ello, puede hablar con respeto y sinceridad: “Aprendan los grandes a no extender sus grandezas, ni piensen que mientras más libremente hicieren lo que quieren, tanto más grandes son. No es poder usar mal del poder, mas usar de él según razón y derecho”²². Recuerda que “los lugares altos hacen muchas veces a los buenos malos; ninguna o pocas, de los malos buenos”, porque quienes llegan a ellos están, a veces, “embriagados del falso vino del mandar, de las riquezas y placeres”²³. El que no sabe obedecer a la autoridad, tampoco sabrá gobernar bien²⁴.

Tratando de resumir las cualidades que deben tener los hombres de gobierno para cumplir su misión podríamos decir que son éstas para san Juan de Ávila: prudencia, sabiduría; hombre de edad, y no mancebo²⁵; confiar más en el parecer de los otros²⁶, tomar consejo con el sabio y bueno²⁷, no dado a la ira y a la aceleración ni al vino²⁸ huir de palabras injuriosas y mal criadas²⁹; justo³⁰; en las palabras, blando y muy comedido, viviendo la mansedumbre³¹.

El nombre de “gobernador” recuerda el oficio de dirigir una nave, sabiendo que de una buena dirección depende la vida de los que viajan en ella.

De cuanto vimos, aprovechemos el resumen del arte de gobernar para san Juan de Ávila anotado por el padre Bifet en su diccionario de san Juan de Ávila:

Responsabilidad, cuidado de la justicia, selección de los gobernantes, corrección de abusos de los mismos gobernantes y del

pueblo, causas y remedios contra la pobreza de la gente, cargos concretos (eclesiásticos y civiles)... La norma general es la de imitar la conducta del Hijo de Dios, a quien «le fue dado el señorío para que con sus trabajos beneficiase a sus súbditos» (n.1, 12,ss). Y como resumen final, afirma: «Por la cual la buena vida del rey y humilde oración a Dios es una muy gran parte del acertamiento en los negocios» (n.27, 552ss). Por esto invita a «preciar mucho el consejo de los que sirven a Dios» (ibídem)³².

Como último consejo, el Maestro les dice: “Y, por tanto, creo que de las más ánimas que se pierden son causa prelados de la Iglesia y señores del mundo. Mírese vuestra señoría con cien ojos en cuanto persona particular y con cien mil por ser persona a quien mucho miran y se han de ir tras ella”³³.

Me pregunto: estos consejos que Juan de Ávila da a personas constituidas en el gobierno, ¿no los debería dar todo director espiritual que tiene en sus manos la delicada misión de orientar a estas personas?

Grande responsabilidad ser hombre de gobierno. Hasta aquí los consejos de san Juan de Ávila a los gobernantes.

²² Cf. Sermón 50, 27.

²³ Cf. Sermón 69, 3.

²⁴ Cf. Sermón 78.

²⁵ Cf. Sermón 78, 524-525.

²⁶ Cf. Sermón 78, 532ss.

²⁷ Cf. Sermón 78, 542ss.

²⁸ Cf. Sermón 78, 547.

²⁹ Cf. Sermón 78, 573.

³⁰ Cf. Sermón 78, 575.

³¹ Cf. Sermón 78, 577-578.

³² JUAN ESQUERDA BIFET, *Diccionario de san Juan de Ávila...*, 441.

³³ 4SJAOC Carta 12, 412-414.



La eutanasia y el misterio del dolor humano



P. Fernando Pascual, L.C.
Doctor en Filosofía
Doctor en Teología

El problema de la eutanasia se presenta a la opinión pública con cierta frecuencia. Son muchos los motivos que llevan a replantearnos este tema. Vamos a fijarnos ahora en dos de esos motivos.

El primero nace de la constatación del elevado número de suicidios. Miles de personas desesperadas deciden cada día quitarse la vida. El suicida busca salir de un problema, de un dolor, de un fracaso. Busca cerrar las puertas de la vida para dejar atrás situaciones sumamente pesadas, difíciles, angustiosas. Como no hay quien no tenga problemas más o menos grandes, el suicidio puede amenazar a todos: niños y ancianos, sanos y enfermos, ricos y pobres, personajes famosos y solitarios desconocidos.

Muchos suicidios se cometen en momentos de depresión o en estados mentales de confusión profunda. Por eso es normal que el suicida escoja “métodos” peligrosos, para él y para los demás. Más de uno que se ha tirado por el puente ha caído encima de algún pobre caminante... Otros deciden incendiarse a sí mismos, y alguno ha terminado vivo en un hospital, con quemaduras gravísimas y dolorosas que le van a arruinar el resto de su vida (si decide aceptar la vida, ahora en una situación nueva y quizá mucho más difícil de la que tenía antes de su gesto desesperado).

Por estos motivos, algunos defienden el “suicidio asistido”, que consistiría en ayudar al candidato a suicida a escoger un método eficaz e indoloro, con la presencia de un médico o una persona cualificada en la técnica del morir de modo “racional” y sin dolor.

En ocasiones, el que asiste al suicidio no se limitará a explicar la técnica o a dar las pastillas, sino que tomará un papel activo: pondrá la inyección letal al enfermo que no podría ponérsela por sí mismo o al suicida que muestra miedo o angustia cuando tiene que dar el paso trágico hacia la muerte.

Un segundo motivo que lleva a volver a proponer la eutanasia nace ante la experiencia del sufrimiento. Quienes ven la larga agonía de algún familiar o amigo, o quienes trabajan con cierta frecuencia en los hospitales, saben cómo muchas enfermedades implican dolores atroces. Ver sufrir al ser querido no es fácil, máxime cuando el médico se rinde y declara que ya no es posible hacer nada para curar al enfermo. Quisiéramos entonces que la muerte llegase pronto, para evitar al que sufre semanas o meses de dolores cada vez más intensos. Otras veces el enfermo no manifiesta externamente ningún dolor (como en el estado de coma), pero no es nada fácil verlo durante meses o, incluso, años en una unidad de vigilancia intensiva, atado a las máquinas que lo mantienen en un estado vegetativo en el que muchas veces no hay ninguna esperanza de curación.

Algunos no se quedan en el deseo de que todo termine pronto. Quieren hacer algo, se proponen eliminar el sufrimiento con lo que puede parecer un camino de solución radical: aplicar la eutanasia. Eutanasia que, en palabras más sencillas, implica acabar con la vida del que sufre. Quizá se trate de una eutanasia pedida por el mismo enfermo. En cierto sentido, es como si pidiese un suicidio asistido: quiere



que los médicos terminen con su existencia dolorosa. En otros casos, no es el enfermo el que pide la eutanasia, sino que la piden los familiares o, incluso, los mismos médicos. Es lo que conocemos como “eutanasia involuntaria”, la cual se produce sin dejar que el enfermo pueda expresar su punto de vista, o incluso contra sus propios deseos.

Los dos motivos que acabamos de presentar son poderosos. La desesperanza y el desgaste del dolor (también el psicológico) provocan heridas profundas y empujan a los corazones al deseo de la huida, de la rendición, del abandono. No todos tienen la fuerza de los héroes para resistir días, meses, años, en medio de situaciones que les parecen insostenibles. Por eso algunos, psicológica o espiritualmente débiles, optan por la fuga.

Pero hemos de reconocer que el suicidio y la eutanasia no son una solución, sino una derrota. En primer lugar, porque se renuncia al don de la vida, una vida que es un tesoro en cualquier situación, incluso la más dramática. Aceptar el suicidio asistido y la eutanasia significa eliminar la posibilidad de opción, de lucha, de amor. Quien adelanta su muerte piensa terminar así con sus dolores. En realidad, lo único que hace es huir, es perder esa existencia en la que se funda su libertad, su capacidad de amar y de ser amado.

La vida vale no por lo que pensemos de ella ni por lo que digan los demás. Sólo podemos pensar y apreciar la vida si estamos vivos, si caminamos en medio de las espinas y los gozos de cada día, si encendemos la

llama del amor que es capaz de avanzar con valentía incluso en medio de un campo de concentración o en la cama de agonía en la que se encuentra quien vive la etapa final de un cáncer destructor.

Ante el suicidio asistido, ante cualquier acción eutanásica, conviene recordar que nunca será lícito matar a una persona, ni siquiera porque el mismo enfermo lo pida. En sentido estricto, la eutanasia será siempre un crimen, aunque la motivación pueda parecer buena (para que no sufra más la víctima, el enfermo).

La vida, lo repetimos, vale siempre. Nadie está obligado a vivir, es verdad, pero todos estamos llamados a apoyar y acompañar a quien vive a nuestro lado para que descubra otra vez la belleza de la vida, también en medio del dolor y la amargura. Es aquí donde hemos de encontrar soluciones a la tentación del suicidio y a la desesperación del sufrimiento vivido en soledad. La vida es hermosa si cada uno encuentra, a su lado, a alguien que le ame, si siente que su vivir (incluso en el dolor más profundo), importa a los seres más cercanos.

Podemos recordar aquí unas frases de quien vivió una situación absurda: los campos de exterminio nazi. Viktor Frankl, judío austriaco, dejó un testimonio bellísimo de lo que es la vida humana, escrito poco tiempo después de salir de aquellos infiernos de muerte en los que muchos, por desgracia, optaron por el suicidio. “Nosotros hemos tenido la oportunidad de conocer al hombre quizá mejor que ninguna otra generación. ¿Qué es, en realidad, el hombre? Es el ser que siempre decide lo que es [...]. Después de todo, el hombre es el ser que ha inventado las cámaras de gas de Auschwitz, pero también es el ser que ha entrado en esas cámaras con la cabeza erguida y el Padrenuestro o el Shema Yisrael en sus labios”.

Cada ser humano es capaz de sobrellevar meses y años en medio de los sufrimientos más atroces, gracias a la fuerza de un amor y de un dejarse amar. Ese es el secreto profundo de un vivir lleno de significado y de valores.



Ayuno, oración y limosna: tres vías para el amor



P. Helkyn Enriquez Báez
Doctor en Teología Moral
Especialidad en Bioética

Cuando le preguntaron a Jesús cuál era el mandamiento más importante, el contestó: “Amaras al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente y amarás al prójimo como a ti mismo”. Estas tres vías del amor son la propuesta del Señor para concretar nuestra fe. No se puede reducir el cristianismo a una sola dimensión sin caer en el riesgo de erosionar nuestra fe y convertirla en una práctica pelagiana al margen de la gracia de Dios o en una espiritualidad desencarnada e indiferente ante el prójimo. Por eso las prácticas cuaresmales de la oración, la limosna y el ayuno nos ponen en contacto con Dios, con el prójimo y con nosotros mismos.

La oración, camino de amor a Dios.

“Quien ora se salva ciertamente, quien no ora se condena ciertamente” (San Alfonso María de Ligorio). Esta afirmación, que parece categórica, tiene gran sentido si recordamos que el diálogo con el Señor es un elemento esencial de la vida cristiana. Jesús enseñó a orar a sus discípulos y él mismo oraba constantemente y buscaba tiempos y lugares de encuentro con su padre. Hasta el último momento en la cruz lo encontramos orando. Quien ama encuentra tiempo para quien ama. Sí amamos a Dios podemos vencer la tentación del activismo y dedicar tiempo para el encuentro con Dios, Uno y Trino. Es el modo como le decimos que lo amamos y, por eso, encontramos tiempo y dedicamos espacio en nuestra jornada a estar con Él. La oración dispone nuestro espíritu, transforma nuestros corazones, consuela nuestras aflicciones y serena nuestros ánimos. En Cuaresma la oración se convierte en el desierto obligado de

encuentro con Dios y con su gran amor y misericordia.

Limosna, camino de amor al prójimo.

San Juan nos recuerda que no podemos amar a Dios, a quien no vemos, si no amamos al prójimo, a quien sí vemos. La espiritualidad cristiana no es una espiritualidad desencarnada, indiferente a las penas de este mundo y a los que sufren. La parábola del Buen Samaritano denuncia la indiferencia de los que se creían religiosos y resalta la caridad efectiva del Samaritano, que representa a Jesús. Debemos acercarnos al que sufre, ver sus sufrimientos y actuar en la medida de nuestras posibilidades para remediar sus males. La limosna, entendida ampliamente como misericordia hacia el prójimo, nos ayuda a encontrar el rostro de Cristo que nos ha dicho: “lo que hicieron con uno de los más pequeños, conmigo lo hicieron”, y nos recuerda que estos son el hambriento, el sediento, el enfermo, el encarcelado y el forastero. Se trata de hacer lo concretamente posible a favor del que pide nuestra ayuda. Debemos vencer la lógica de la indiferencia y del descarte para impregnar nuestros ambientes de la caridad que revela nuestra fe y el amor al prójimo.

El ayuno, camino de amor a nosotros mismos.

La Iglesia invita al ayuno al menos dos veces al año: el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo. Sin embargo, la abstinencia está sugerida todos los viernes del año, y de modo especial durante los viernes de Cuaresma. Hoy está de moda el ayuno, sea por motivos médicos o terapéuticos, e incluso estéticos. Pero el ayuno sin oración es una simple dieta. En el contexto cuaresmal,



el ayuno nos recuerda, en primer lugar, el que Cristo hizo en el desierto. El ayuno nos pone en contacto con nosotros mismos y nos hace ejercitar nuestra voluntad para privarnos voluntariamente de algo legítimo y necesario como lo es el alimento. De este modo, nuestra voluntad se fortalece para evitar lo que no nos resulta provechoso ni bueno. El ayuno, además, nos hace recordar a los que por pobreza, migración, enfermedad, o situaciones de precariedad no pueden tener el alimento necesario. Así nos hacemos más sensibles a las necesidades de los demás y vencemos la lógica consumista que impera en nuestra sociedad. Hay que recordar que aunque tradicionalmente se invitaba a la abstinencia de carne, nuestros obispos, desde hace algunos años, conscientes de la situación de pobreza en que viven muchos sectores de los fieles, y dado que nuestra cultura admite otros signos más adecuados de penitencia, dispone que se pueda suplir la abstinencia tradicional de carne (excepción hecha del Miércoles de Ceniza y Viernes Santo) por la abstinencia de aquellos alimentos que para cada uno sean de especial agrado, por la materia o por el modo de su confección; o por una especial obra de caridad; o por una especial obra de piedad; o por otro significativo sacrificio voluntario.

Vivamos el tiempo de gracia de Cuaresma asumiendo de modo consciente el amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos en la práctica alegre de la oración, la caridad, el ayuno y la abstinencia.



La agenda 2030: luces y sombras¹



Monseñor Bernardito Auza
Arzobispo, Nuncio Apostólico

Bitácora XXI, Fundación Ibercaja, Logroño, 28 de mayo de 2024,
Excelentísimo don Santos Montoya Torres, Obispo de Calahorra y La Calzada-Logroño,
Excelentísimo don Abilio Martínez Varea, Obispo de Osma-Soria,
Ilustrísimo Señor Don Juan Antonio Gómez Trinidad, Presidente de la Asociación “Bitácora”,
Excelentísimas Autoridades autonómicas y locales,
Distinguidas Autoridades y Profesores;
Señoras y Señores:

Agradezco a la Asociación Bitácora XXI la invitación que me ha brindado, y que, en mi condición de Nuncio Apostólico de Su Santidad el Papa Francisco en España, acepto con gran honor. Trasmito a todos los presentes su saludo afectuoso y su bendición apostólica.

Preparando esta conferencia he tomado tiempo para conocer la Asociación “Bitácora XXI”. En su ideario, se lee «nos apasiona el redescubrimiento de la Belleza frente a la apariencia». No es el tema de mi reflexión esta tarde, pero me llamó la atención, porque el viernes pasado 24 de mayo, la Diócesis de Canarias, el Cabildo de Gran Canaria y la Ciudad de Las Palmas de Gran Canaria, me invitaron a pronunciar una conferencia sobre el Patrimonio Cultural de la Iglesia católica. Creo que no hay otra institución fuera de la Iglesia católica que, en sus dos milenios de historia, haya creado y legado a la humanidad un patrimonio

histórico, cultural, artístico y documental tan vasto e ingente.

El alcance de tal «vertiginoso esplendor» no es el resultado de normas jurídicas ni de puro ingenio humano, sino de aquella idea de la belleza que es sobreabundancia del bien y de la verdad. Dios es la Suma Belleza porque Él es el Sumo Bien y la Suma Verdad. Por eso, en el culto divino todo tiene que estar a la altura de este Sumo Bien, de esta Suma Verdad, de esta Suma Belleza. Para la Iglesia, Cristo está siempre presente, sobre todo en la acción litúrgica, y celebramos la Liturgia como una participación en aquella Liturgia celestial, que se celebra en la Jerusalén celestial.

Es aquella *belleza tan antigua y tan nueva* de San Agustín que tenemos que redescubrir. Volvemos a aquella *belleza que salvará al mundo* de Dostoievski, que es Cristo que se entregó por sus amigos. Es la belleza que suscita en nosotros la nostalgia del inefable, el deseo de ver lo invisible, la añoranza de comprender el misterio, que es Dios.

¡Y ahora hablemos de cosas más terrenas!

Como advertencia quiero decirles que, en el momento de recibir el tema de esta conferencia comprendí claramente que la aportación de mis reflexiones acerca de las *luces y las sombras de la Agenda 2030* no podrían que ser las apreciaciones de un sacerdote o de un obispo, de un representante del Santo

¹Conferencia impartida a la Asociación Bitácora XXI, de la Fundación Ibercaja, Logroño, España, el 28 de mayo de 2024.



Padre, que tuvo la oportunidad de tratar en persona, en nombre de la Santa Sede, el largo proceso y las difíciles negociaciones que dieron luz al documento *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, brevemente conocido como la Agenda 2030. Puedo decir así que mi punto de vista está adquirido en el ejercicio de mi encargo y anterior responsabilidad como Observador permanente de la Santa Sede en la Organización de las Naciones Unidas, y determina ahora las apreciaciones que les comparto sobre las luces y sombras de la Agenda 2030.

¿Qué es *La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*? El documento pretende y se define como el programa más ambicioso y más importante que las Naciones Unidas jamás ha adoptado. Nunca hasta entonces se habían comprometido los líderes del mundo con una acción y un empeño común en pro de una agenda de políticas tan amplia que pretende ser integrada y universal. Aunque adoptado el 25 de septiembre de 2015, se llama Agenda 2030 porque es un llamamiento a la acción para transformar el mundo entre el 2015 y el 2030, con la solemne promesa de que *Nadie se quedará atrás*. Además, la Agenda 2030 supone la culminación de al menos dos décadas de debates, desde la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social en Copenhague en 1995, hasta la Cumbre en Nueva York en 2015, para la adopción de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

La Agenda 2030 no es un enorme programa en solitario. Al negociarla, la comunidad internacional

tenía el objetivo de integrarla e interconectarla con otros grandes programas internacionales, en particular con los Acuerdos sobre el cambio climático y sobre la financiación para el desarrollo. No fue casual, entonces, que los otros dos grandes logros fueran celebrados también en el año 2015, esto es, la tercera Conferencia Internacional sobre la Financiación para el Desarrollo, que tuvo lugar en Addis Abeba (Etiopía) en el mes de julio de 2015, y el Acuerdo de París sobre el Cambio climático, en diciembre de 2015. Como Observador Permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, tuve el deber y oportunidad de participar en todos estos procesos.

La Agenda 2030 es un programa que pretende solucionar prácticamente todos los males del mundo: tiene 17 Objetivos, 169 Metas o *targets* que, supuestamente, con su carácter integrado e indivisible, abarcan todas las esferas de la vida humana. Se puede consultar fácilmente *online* el documento *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*.

Me habría gustado aterrizar más concretamente, tratando de ilustrar los 17 Objetivos, pero con los 40 minutos máximo de esta conferencia, voy a referirme solo a siete de ellos, que están más relacionados a mi reflexión sobre luces y sombras de la Agenda 2030, basadas, evidentemente, sobre la posición de la Santa Sede.

- Objetivo 1. Poner fin a la pobreza en todas sus formas.
- Objetivo 2. Poner fin al hambre.
- Objetivo 3. Garantizar una vida sana.
- Objetivo 4. Garantizar una educación inclusiva y equitativa.
- Objetivo 5. Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y las niñas.
- Objetivo 13. Combatir el cambio climático.
- Objetivo 16. Promover sociedades pacíficas.

La posición de la Santa Sede sobre la Agenda 2030 ha sido formulada en varios documentos e intervenciones de la Santa Sede en las Naciones Unidas. Quisiera recomendar sobre todo dos documentos: (1) el discurso del Santo Padre ante la



Asamblea General de las Naciones Unidas el día de la adopción de la Agenda 2030, el 25 de septiembre de 2015, y (2) la Nota de la Santa Sede con ocasión del primer aniversario de la adopción de la Agenda 2030, que, en mi calidad de Observador Permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, transmití al Secretario General de la Organización el día 25 de septiembre de 2016. Ambos documentos son esenciales para comprender la posición de la Santa Sede sobre la Agenda 2030.

Por falta de tiempo, ahora quisiera presentar brevemente la posición de la Santa Sede en *tres cuestiones*:

Primera cuestión: ¿Por qué la Santa Sede participó activamente en el proceso que desembocó en la Agenda 2030?

La Santa Sede participó activamente, yo en persona, en el proceso que dio lugar a la Agenda 2030, porque creía, y sigue creyendo que, buenas intenciones y aspiraciones loables estuvieron y están detrás de los esfuerzos de la comunidad internacional para formular y adoptar una agenda para el próximo futuro, como respuesta a los desafíos y problemas más urgentes.

Segunda cuestión: ¿Qué importancia atribuye la Santa Sede a la Agenda 2030?

A lo largo de las negociaciones, la Santa Sede presentó puntualmente sus posturas, sus rechazos y sus dudas, así como su Nota de Reservas en el momento de la adopción de la Agenda 2030; además, con ocasión del primer aniversario de la adopción de la Agenda 2030, la Santa Sede concedió su importancia a la Agenda 2030, siempre al mismo tiempo ilustrando las razones por las que no acepta algunas posiciones de la Agenda 2030. El Papa Francisco, en su discurso ante la Asamblea General el día de la adopción del documento, el 25 de septiembre de 2015, describió la Agenda 2030 como «una importante señal de esperanza», una esperanza que se realizará si la Agenda se implementa de manera verdadera, justa y efectiva.

A lo largo de las negociaciones, la Santa Sede



empujaba a que la Agenda 2030 fuera sostenida por el principio fundamental de que el hombre es el principal responsable, el actor protagonista del desarrollo. Creo que este principio fundamental está presente en varias partes de la Agenda 2030 como el Santo Padre subrayó en su discurso a la Asamblea General: «Para que estos hombres y mujeres concretos puedan escapar de la pobreza extrema, hay que permitirles ser dignos actores de su propio destino. El desarrollo humano integral y el pleno ejercicio de la dignidad humana no pueden ser impuestos. Deben ser edificados y desplegados por cada uno, por cada familia, en comunión con los demás...»

En resumen, la Santa Sede atribuye importancia a la Agenda 2030 porque las preocupaciones en ella formuladas reflejan la Doctrina Social de la Iglesia para un desarrollo humano integral, pero resta su firma en el rechazo de algunos puntos, en particular “términos” de la Agenda 2030 que la Santa Sede y la Iglesia no pueden aceptar, como voy a ilustrar después. El reflejo de la Doctrina Social de la Iglesia en la Agenda 2030 constituye sus “luces”, como son la lucha contra la pobreza, contra la ignorancia, contra las enfermedades, contra la desigualdad entre hombres y mujeres y niños y niñas, contra el excesivo consumismo que provoca desastres medioambientales, contra los conflictos y la violencia.

Tercera cuestión: ¿La Santa Sede ha sido explícita en formular su posición sobre los que, en esta conferencia, definimos “sombras” de la Agenda 2030?



La respuesta es afirmativa: la Santa Sede ha dado a conocer explícitamente sus rechazos y reservas.

Quisiera mencionar *ejemplos que ilustran* y demuestran que la Santa Sede ha sido explícita en su rechazo y en sus reservas a algunos puntos de la Agenda 2030.

Primero: La Santa Sede cree que los Objetivos son apreciables y buenos, unos más fundamentales que otros, fundamentales como la erradicación de la pobreza y del hambre, o el cuidado del Planeta. Pero, con demasiados objetivos –17 Objetivos y 169 Metas– la Santa Sede cree que corremos el riesgo de olvidar o relegar los más fundamentales y urgentes en favor de los Objetivos más importantes para los financiadores y donantes que para los necesitados.

Un país rico que quiera promover el control de los nacimientos en África, incluso la promoción del aborto, pone sus donaciones en programas del Objetivo 3 sobre la salud, que tiene, como una de sus metas, *garantizar el acceso universal a los servicios de salud sexual y reproductiva, incluidos los de planificación familiar, información y educación, y la integración de la salud reproductiva en las estrategias y los programas nacionales.* O bien pone sus recursos en el Objetivo 5 sobre la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y las niñas, que tiene entre sus metas la de *asegurar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos.* Hay que notar que, para estos países donantes, el termino *servicios de salud sexual y reproductiva* o el *derecho a la salud sexual y reproductiva* incluye el aborto.

Podemos citar muchos ejemplos, pero no hay tiempo. Además, se nota en algunas partes de la Agenda 2030 un “excesivo idealismo” que da la impresión de ser una “utopía”, eso es, que se fijan objetivos y metas claramente irrealizables, en particular hasta el año 2030, y tampoco más allá, o que quizás jamás sean viables. Acabar con todos los males y todos los problemas de la humanidad entre 2030 es ciertamente una utopía.

Cito solo un ejemplo: en los Objetivos del Milenio – que fueron 8 Objetivos entre 2000 y 2015, es decir el programa antecesor de la Agenda 2030–, se utilizaba

el término «erradicación de la *pobreza extrema*». En la Agenda 2030, se dice: «*Objetivo 1: Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo*». Evidentemente, el objetivo del Milenio de erradicar la *pobreza extrema* es más creíble, porque es más realista a la hora de combatir el verdadero flagelo deshumanizante de la pobreza extrema. Por otro lado, acabar con la pobreza *tout court* y en todas sus formas y en todo el mundo parece de verdad inalcanzable en realidad. En efecto, hay más pobreza ahora que en 2015.

Segundo: El Papa Francisco nos advierte del peligro que él mismo definía como *nominalismo declaracionista*. En su discurso a la Asamblea General, el Papa mismo lo definía como la práctica de «apaciguar las conciencias con declaraciones solemnes y agradables, en lugar de hacer verdaderamente efectiva la lucha contra todos los flagelos». En efecto, existe un hábito en el cual cae fácilmente la ONU –que en verdad puede afectar a todas las organizaciones e instituciones, así como a programas pastorales que duermen en los cajones–, eso es, el peligro de aprobar una resolución o una decisión con entusiasmo, y no raramente por unanimidad, para luego conservarla muy bien en los archivos y armarios, incluso ponerla como un trofeo en las estanterías del despacho, como recuerdo de un logro ganado triunfalmente. Como decía el Papa en el referido discurso: «La multiplicidad y complejidad de los problemas exige contar con instrumentos técnicos de medida. Esto, empero, comporta un doble peligro: limitarse al ejercicio burocrático de redactar largas enumeraciones de buenos propósitos –metas,





objetivos e indicaciones estadísticas—, o creer que una única solución teórica y apriorística dará respuesta a todos los desafíos».

Tercero: El Papa nos pone ante el riesgo del pensamiento único, de una solución pre-confeccionada, de *una única solución teórica y apriorística* [que] *dará respuesta a todos los desafíos*, impuesta por los donantes y forzada a los receptores de las ayudas. Esta advertencia toca directamente la cuestión de *“national ownership”*. Las soluciones pre-confeccionadas que se imponen pretenden ser la respuesta de los donantes a los problemas de los países pobres asignados de financiación y asistencia técnica. *“National ownership”*, por el contrario, significa que las prioridades y la solución a los problemas tendrían que ser elaboradas y aplicadas según las prioridades de los países receptores y no de los países donantes.

La aplicación de los 17 Objetivos de la Agenda 2030 no ha quedado inmune a las prácticas colonizadoras de las *“imposed solutions”* y del *“he who pays decides”*, quien paga decide y manda, violando así el tan venerado y repetido principio del *“national ownership”*.

Cuarto: El Papa nos pone de frente el peligro de interpretaciones y aplicaciones selectivas de los Objetivos y Metas de la Agenda 2030 fuera del derecho internacional. Son claramente riesgos, no solo respecto a la Agenda 2030, sino también en muchas otras situaciones. Un claro ejemplo de una tal interpretación y aplicación es el caso del término

salud y derecho sexual y reproductivo (sexual and reproductive health and rights). El Objetivo 5 Meta 6 dice: «Asegurar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos según lo acordado de conformidad con el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, la Plataforma de Acción de Beijing y los documentos finales de sus conferencias de examen».

La primera vez que un documento de Naciones Unidas introdujo el término *reproductive health and rights and sexual health*, derechos de salud reproductiva y salud sexual fue en la *Declaración sobre la Población y el Desarrollo* de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo en El Cairo, Egipto, en 1994. Fue de nuevo introducido, elevándolo un nivel más, en la *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*, en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, que tuvo lugar en Beijing en 1995. El alcance substancial en este segundo documento es la inserción del término *sexual rights* y no solamente *sexual health*; así el nuevo término *sexual and reproductive health and rights*, abreviado en SRHR, es utilizado en todas las partes. La Cuarta Conferencia sobre la Mujer en Beijing en 1995 fue la gran-plataforma para lanzar el eslogan de *women’s rights are human rights and that women’s sexual rights are part of their human rights*. Los derechos de la mujer son derechos humanos y los derechos sexuales de las mujeres son derechos humanos. Con este término se hizo la transformación completa del uso de los métodos anticonceptivos y del aborto, saltando desde la impostación como medios del control demográfico, a erigirse en derechos humanos universales.

Como se sabe, la Francia de Macron ha ido más allá con la reforma constitucional del 8 de marzo de este año [2024], por la que el aborto es un derecho de la mujer absolutamente garantizado por la Constitución francesa. El texto establece: *«La loi détermine les conditions dans lesquelles s’exerce la liberté garantie à la femme d’avoir recours à une interruption volontaire de grossesse»*. Además, como en muchas otras partes, no se utiliza el término “aborto”, sino la definición de la eliminación del feto como un acto de libertad. La interrupción voluntaria del embarazo como un derecho absoluto y absolutamente exclusivo de la mujer. *Une*





interruption volontaire de grossesse como derecho constitucional inapelable, indiscutible, incontestable, que no admite recursos por cualquier razón. La Francia se convierte así en el primer país en mundo en donde el aborto es un derecho constitucional.

Quiero subrayar que en la Cuarta Conferencia sobre la Mujer en Beijing hubo muchos debates sobre la definición del término *sexual and reproductive health and rights*. Gracias a la oposición de la Santa Sede, con el apoyo de algunos países, una nota a pie excluye explícitamente el aborto como incluido en el significado del término, eso es, el aborto no es *sexual and reproductive right*.

Y este es el punto: hay programas de la aplicación del Objetivo 5 de la Agenda 2030 que definen al aborto como un *sexual and reproductive right*, no obstante la clara exclusión del aborto como un derecho en el texto de dicho Objetivo 5 de la Agenda 2030. También documentos de las Agencias de las Naciones Unidas, como el Fondo para la Población o la Organización Mundial de la Salud, explícitamente consideran el aborto como un *sexual and reproductive right*, en abierta contradicción con la formulación del Objetivo 5. Hay varias razones para explicar esta abierta contradicción, entre otras la presión de los países u organizaciones que financian el programa de incluir el aborto como condición de la concesión del financiamiento, o porque estas Agencias están controladas por ideologías en favor del aborto.

Quinto: El Papa Francisco no ha cesado y no

cesa de denunciar lo que él mismo define como la *colonización ideológica*, como la *ideología de género* o el *aborto como derecho*. El Santo Padre dijo a la Asamblea General en su visita en el día de la adopción de la Agenda 2030: «Sin el reconocimiento de unos límites éticos naturales insalvables [...] corre el riesgo de convertirse en un espejismo inalcanzable o, peor aún, en palabras vacías que sirven de excusa para cualquier abuso y corrupción, o para promover una colonización ideológica a través de la imposición de modelos y estilos de vida anómalos, extraños a la identidad de los pueblos y, en último término, irresponsables».

El Papa ha reiterado esta denuncia en muchísimas otras ocasiones. Y cito solo la más reciente. La encontramos en su Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, que tuvo lugar el día 9 del año pasado 2023. El Santo Padre ha sido muy explícito cuando decía:

Existe el riesgo de una deriva que asume cada vez más el rostro de un totalitarismo ideológico, que promueve la intolerancia respecto al que no se adhiere a supuestas posiciones de “progreso”, que en realidad parecen conducir más bien a un retroceso general de la humanidad al violar la libertad de pensamiento y de conciencia. Asimismo, se emplean cada vez más recursos para imponer, especialmente en relación a los países más pobres, formas de colonización ideológica, creando, por otra parte, un nexo directo entre la concesión de ayudas económicas y la aceptación de tales ideologías. Eso ha agotado el debate interno de las Organizaciones Internacionales, impidiendo intercambios fructuosos y propiciando a menudo la tentación de afrontar las cuestiones de manera autónoma y, en consecuencia, sobre la base de relaciones de fuerza. En los últimos tiempos, los diversos foros internacionales han visto un aumento de la polarización y de los intentos de imponer una sola forma de pensar...

Sexto: La Santa Sede ha dado a conocer, de modo formal a través de Notas presentadas a las Naciones Unidas, sus rechazos y reservas sobre algunos aspectos de la Agenda 2030.



Esto lo ha hecho la Santa Sede en varias ocasiones, y sobre todo en dos muy importantes: la primera, inmediatamente después de la conclusión de las negociaciones en agosto 2015; y, la segunda, con ocasión del primer aniversario de la adopción de la Agenda 2030.

Teniendo en cuenta que la Santa Sede está de acuerdo con la mayoría de los objetivos y metas enumerados en la Agenda, de conformidad con su naturaleza y misión particular, la Santa Sede ha formulado aclaraciones y presentado reservas (rechazos) sobre algunos de los conceptos recogidos en la Agenda 2030, en particular en los Objetivos y Metas específicos. Se trata principalmente de conceptos fundamentales sobre el hombre, su naturaleza y su dignidad; sobre la sexualidad; sobre el derecho a la vida y la institución de la familia; sobre el concepto del desarrollo internacional, y también sobre la importancia de los fundamentos de derecho internacional en la interpretación e implementación de la Agenda 2030.

Antes de concluir, pienso que sería útil citar *tres ejemplos concretos de rechazo y reservas de la Santa Sede sobre la Agenda 2030*:

1) el significado del término *género* que la Agenda utiliza en el Objetivo 3, Meta 7, y sobre todo en el Objetivo 5, que tiene esta formulación: *Lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas*. En su Nota de Reserva, la Santa Sede afirma:

La Santa Sede enfatiza que cualquier referencia a “género”, “igualdad de género” e “igualdad de género y empoderamiento de mujeres y niñas” se entiende de acuerdo con el uso común y generalmente aceptado de la palabra “género” basado en el criterio biológico. Identidad masculina y femenina, que a su vez se ve reforzada por las numerosas referencias en la Agenda 2030 a ambos sexos (párrs. 15, 20, 25). El Papa Francisco, siguiendo los pasos de sus predecesores, ha hablado con frecuencia sobre los peligros de la “ideología de género” que niega la relevancia del sexo biológico, masculino y femenino, al opinar



que existe una gran cantidad de “géneros” basados en las percepciones subjetivas de cada uno.

2) El significado de los términos *empoderar* o *empoderamiento*, en inglés *to empower* y *empowerment*. En vez de estos términos, la Santa Sede sugiere el término *promocionar* y *promoción*. Así dice el documento que la Santa Sede envió al Secretario General de las Naciones Unidas:

Al usar el término “promoción”, en lugar de “empoderamiento”, la Santa Sede busca evitar una visión desordenada de la autoridad como poder en lugar de servicio, y expresa la esperanza de que las mujeres y las niñas, en particular, cuestionen esta perspectiva errónea de la autoridad con miras a humanizar las situaciones en las que viven. En consecuencia, para evitar connotaciones ideológicas y políticas, la expresión “promoción de las mujeres” debe entenderse como respeto por la dignidad de las mujeres, fortaleciéndolas, educándolas, dándoles una voz cuando no las tienen y ayudándolas a desarrollar habilidades. Y a asumir responsabilidades. Sin embargo, la promoción de la mujer es difícil de lograr sin la “promoción de los hombres”, en el sentido de alentarlos y apoyarlos para que sean esposos y padres responsables, y para que asuman sus responsabilidades en el avance del desarrollo integral de las mujeres y las niñas.

3) El término “*derecho a la salud reproductiva*” y “*salud y derecho sexual y reproductivo*”, u otros



semejantes como “*salud sexual y reproductiva*” o “*comprehensive sexual education*”, que pierde un poco su sentido en la traducción española, esto es, “derecho a la educación integral en la sexualidad”. En su Nota de Reserva, la Santa Sede afirma:

Dado que el derecho a la salud es un corolario del derecho a la vida, nunca se puede utilizar como una forma de terminar con la vida de una persona, que es tal desde la concepción hasta la muerte natural. Lo mismo es cierto para los objetivos 3.7 y 5.6. En resumen, la meta 3.7 aboga por «el acceso universal a los servicios de salud sexual y reproductiva, incluida la planificación familiar, la información y la educación, y la integración de la salud reproductiva en las estrategias y programas nacionales», mientras que la meta 5.6 exige el «acceso universal a la salud sexual».

Con respecto a la “salud reproductiva” y a expresiones relacionadas, que incluyen “salud sexual y reproductiva y derechos reproductivos” (objetivo 5.6), los mismos términos “reproducción” y “reproductivos” son problemáticos, ya que ocultan la dimensión trascendente de la procreación humana. El término “procreación” se prefiere porque refleja la participación de la pareja, hombre y mujer, en la obra de creación de Dios.

La Santa Sede no considera que los términos se apliquen a un concepto holístico de salud [...] La Santa Sede rechaza la interpretación que considera el aborto o el acceso al aborto, la subrogación materna, el aborto selectivo por sexo y la esterilización como dimensiones de estos términos.

Comentario conclusivo

Quisiera concluir citando un pasaje de una de las intervenciones que realicé en la Asamblea General sobre la Agenda 2030. En esa intervención, hacía referencia a la afirmación del Santo Papa Pablo VI en su carta encíclica *Populorum Progressio* de 1967, en la que considera que *el desarrollo es el nuevo nombre de la paz*.

En efecto, nadie podrá negar que la paz es la

condición *sine qua non* y el único contexto posible para un desarrollo auténtico y duradero. El Objetivo 16 de la Agenda 2030 –*Paz, justicia e instituciones sólidas*– es admirable, pero es también el objetivo más incumplido. Me acuerdo de lo que el señor Ban Ki-moon dijo a la Asamblea General de las Naciones Unidas, en el momento de despedirse al final de su segundo mandato como Secretario General, en diciembre 2016. Dijo entonces que cuando empezó su primer mandato en enero 2007 había 13 conflictos abiertos. Ahora, en el momento de terminar su segundo mandato en diciembre 2016, había 39 guerras y 13 conflictos potencialmente convirtiéndose en guerras abiertas. Hoy, el señor António Guterres, actual Secretario General, podrá decir que cuando asumió su primer mandato había 39 guerras abiertas y 13 guerras potenciales, y ahora, en la mitad de su segundo mandato, hay 59 guerras abiertas y quizá muchos conflictos que potencialmente podrían estallar en otros enfrentamientos bélicos.

Y, no cabe ninguna duda de que para los pueblos donde hay guerra, los objetivos de la Agenda 2030 no son tampoco un sueño; simplemente no existen, o son absolutamente inalcanzables. A mi modo de ver, nuestro mundo assolado por conflictos es el freno más fuerte y el desafío más grande a la realización auténtica y duradera de los Objetivos, por buenos o malos que sean, de la Agenda 2030. La creación de comunidades y naciones pacíficas y justas, que es el Objetivo n.16 de la Agenda 2030, es más fundamental que la financiación para acabar con la pobreza, el hambre o la falta de educación. Porque la guerra es la negación de cada uno de los derechos humanos y de la posibilidad para un desarrollo integral y duradero.

Muchas gracias por su amable atención.

Palabras clave: Agenda 2030, Naciones Unidas, Santa Sede, Derechos humanos, Papa Francisco.

(publicado en *Ecclesia*.
Revista de cultura católica,
39 No.1 (2025), 37-47)



Desde la incredulidad y la duda, al testimonio de Cristo Resucitado

(Benedicto XVI, Audiencia General, miércoles 27 de septiembre de 2006)



S.S. Benedicto XVI

“Queridos hermanos y hermanas:

Prosiguiendo nuestros encuentros con los doce Apóstoles, elegidos directamente por Jesús, hoy dedicamos nuestra atención a Tomás. Siempre presente en las cuatro listas del Nuevo Testamento, es presentado en los tres primeros evangelios junto a Mateo (cf. *Mt* 10, 3; *Mc* 3, 18; *Lc* 6, 15), mientras que en los Hechos de los Apóstoles aparece junto a Felipe (cf. *Hch* 1, 13). Su nombre deriva de una raíz hebrea, «ta'am», que significa «mellizo». De hecho, el evangelio de san Juan lo llama a veces con el apodo de «Dídimo» (cf. *Jn* 11, 16; 20, 24; 21, 2), que en griego quiere decir precisamente «mellizo». No se conoce el motivo de este apelativo.

El cuarto evangelio, sobre todo, nos ofrece algunos rasgos significativos de su personalidad. El primero es la exhortación que hizo a los demás apóstoles cuando Jesús, en un momento crítico de su vida, decidió ir a Betania para resucitar a Lázaro, acercándose así de manera peligrosa a Jerusalén (cf. *Mc* 10, 32). En esa ocasión Tomás dijo a sus condiscípulos: «Vayamos también nosotros a morir con él» (*Jn* 11, 16). Esta determinación para seguir al Maestro es verdaderamente ejemplar y nos da una lección valiosa: revela la total disponibilidad a seguir a Jesús hasta identificar su propia suerte con la de él y querer compartir con él la prueba suprema de la muerte.

En efecto, lo más importante es no alejarse nunca de Jesús. Por otra parte, cuando los evangelios utilizan el verbo «seguir», quieren dar a entender que adonde se dirige él tiene que ir también su discípulo. De este

modo, la vida cristiana se define como una vida con Jesucristo, una vida que hay que pasar juntamente con él. San Pablo escribe algo parecido cuando tranquiliza a los cristianos de Corinto con estas palabras: «En vida y muerte estáis unidos en mi corazón» (2 *Co* 7, 3). Obviamente, la relación que existe entre el Apóstol y sus cristianos es la misma que tiene que existir entre los cristianos y Jesús: morir juntos, vivir juntos, estar en su corazón como él está en el nuestro.

Una segunda intervención de Tomás se registra en la última Cena. En aquella ocasión, Jesús, prediciendo su muerte inminente, anuncia que irá a preparar un lugar para los discípulos a fin de que también ellos estén donde él se encuentre; y especifica: «Y adonde yo voy sabéis el camino» (*Jn* 14, 4). Entonces Tomás interviene diciendo: «Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?» (*Jn* 14, 5). En realidad, al decir esto, se sitúa en un nivel de comprensión más bien bajo; pero esas palabras ofrecen a Jesús la ocasión para pronunciar la célebre definición: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (*Jn* 14, 6).

Por tanto, es en primer lugar a Tomás a quien se hace esta revelación, pero vale para todos nosotros y para todos los tiempos. Cada vez que escuchamos o leemos estas palabras, podemos ponernos con el pensamiento junto a Tomás e imaginar que el Señor también habla con nosotros como habló con él. Al mismo tiempo, su pregunta también nos da el derecho, por decirlo así, de pedir aclaraciones a Jesús. Con frecuencia no lo comprendemos. Debemos tener el valor de decirle: no te entiendo, Señor, escúchame,



ayúdame a comprender. De este modo, con esta sinceridad, que es el modo auténtico de orar, de hablar con Jesús, manifestamos nuestra escasa capacidad para comprender, pero al mismo tiempo asumimos la actitud de confianza de quien espera luz y fuerza de quien puede darlas.

Luego, es muy conocida, incluso es proverbial, la escena de la incredulidad de Tomás, que tuvo lugar ocho días después de la Pascua. En un primer momento, no había creído que Jesús se había aparecido en su ausencia, y había dicho: «Si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré» (*Jn 20, 25*). En el fondo, estas palabras ponen de manifiesto la convicción de que a Jesús ya no se le debe reconocer por el rostro, sino más bien por las llagas. Tomás considera que los signos distintivos de la identidad de Jesús son ahora sobre todo las llagas, en las que se revela hasta qué punto nos ha amado. En esto el apóstol no se equivoca.

Como sabemos, ocho días después, Jesús vuelve a aparecerse a sus discípulos y en esta ocasión Tomás está presente. Y Jesús lo interpela: «Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino creyente» (*Jn 20, 27*). Tomás reacciona con la profesión de fe más espléndida del Nuevo Testamento: «Señor mío y Dios mío» (*Jn 20, 28*). A este respecto, san Agustín comenta: Tomás «veía y tocaba al hombre, pero confesaba su fe en Dios, a quien ni veía ni tocaba. Pero lo que veía y tocaba lo llevaba a creer en lo que hasta entonces había dudado» (*In Iohann. 121, 5*). El evangelista prosigue con una última frase de Jesús dirigida a Tomás: «Porque me has visto has creído. Bienaventurados los que crean sin haber visto» (*Jn 20, 29*).

Esta frase puede ponerse también en presente: «Bienaventurados los que no ven y creen». En todo caso, Jesús enuncia aquí un principio fundamental para los cristianos que vendrán después de Tomás, es decir, para todos nosotros. Es interesante observar cómo otro Tomás, el gran teólogo medieval de Aquino, une esta bienaventuranza con otra referida por san Lucas que parece opuesta: «Bienaventurados los ojos que ven lo que veis» (*Lc 10, 23*). Pero el Aquinate

comenta: «Tiene mucho más mérito quien cree sin ver que quien cree viendo» (*In Iohann. XX, lectio VI, § 2566*). En efecto, la carta a los Hebreos, recordando toda la serie de los antiguos patriarcas bíblicos, que creyeron en Dios sin ver el cumplimiento de sus promesas, define la fe como «garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (*Hb 11, 1*). El caso del apóstol Tomás es importante para nosotros al menos por tres motivos: primero, porque nos conforta en nuestras inseguridades; en segundo lugar, porque nos demuestra que toda duda puede tener un final luminoso más allá de toda incertidumbre; y, por último, porque las palabras que le dirigió Jesús nos recuerdan el auténtico sentido de la fe madura y nos alientan a continuar, a pesar de las dificultades, por el camino de fidelidad a él.

El cuarto evangelio nos ha conservado una última referencia a Tomás, al presentarlo como testigo del Resucitado en el momento sucesivo de la pesca milagrosa en el lago de Tiberíades (cf. *Jn 21, 2*). En esa ocasión, es mencionado incluso inmediatamente después de Simón Pedro: signo evidente de la notable importancia de que gozaba en el ámbito de las primeras comunidades cristianas. De hecho, en su nombre fueron escritos después los *Hechos* y el *Evangelio de Tomás*, ambos apócrifos, pero en cualquier caso importantes para el estudio de los orígenes cristianos.

Recordemos, por último, que según una antigua tradición Tomás evangelizó primero Siria y Persia (así lo dice ya Orígenes, según refiere Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl. 3, 1*), luego se dirigió hasta el oeste de la India (cf. *Hechos de Tomás 1-2 y 17 ss*), desde donde llegó también al sur de la India. Con esta perspectiva misionera terminamos nuestra reflexión, deseando que el ejemplo de Tomás confirme cada vez más nuestra fe en Jesucristo, nuestro Señor y nuestro Dios.