



# Sacerdos

Revista de comunión sacerdotal, caridad pastoral y formación permanente

• **Las siete virtudes y los pecados capitales (I Parte)**

† Mons. José  
Rafael Palma

• **La amistad y la vida espiritual**

P. Ignacio  
Andereggen

• **Revelación y hermenéutica de la Biblia según J. Ratzinger**

*Don Mauro Gagliardi*

• **La ascética de la estética: San Bernardo y la Apología al Abad Guillermo**

*P. Antonio Herrero Serrano, L.C.*

• **Familia y educación sexual**

*P. Fernando Pascual, L.C.*

• **El corazón del Jubileo**

*P. Cristóbal Villaroig, L.C.*



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

### **Estimados hermanos sacerdotes en el Señor:**

Reciban un cordial saludo, juntamente con nuestras oraciones para que Dios les esté bendiciendo abundantemente en su vida personal y en su ministerio sacerdotal.

Con gusto presentamos este nuevo número de nuestra revista Sacerdos, esperando los artículos en ella contenidos puedan serles de utilidad tanto para su formación permanente como para su apostolado:

En esta ocasión incluimos, en el apartado de la dimensión humana, un artículo que presenta algunas claves y sugerencias para los formadores del seminario, de manera especial en lo que atañe precisamente a la formación humana, dado que, como bien sabemos, es allí, en el seminario, donde se cultiva la semilla de la vocación sacerdotal y se ponen las bases necesarias sobre las que se edifica una vida sacerdotal auténtica y santa.

En lo que dice a la vida propiamente espiritual de nuestro sacerdocio, en esta edición nuestra revista presenta tres artículos: uno que constituye la primera parte de un trabajo sobre las virtudes y los pecados capitales, pues es precisamente entre esos ‘bandos’ que se debate la batalla espiritual, ese ‘combate espiritual’ de nuestra vida cristiana y sacerdotal; el segundo versa sobre la amistad y la vida espiritual, es decir presenta la amistad desde un punto de vista profundamente espiritual y trascendente; finalmente, el tercero abordará las características del padre espiritual según ese gran santo doctor de la Iglesia, padre espiritual de almas, sobre todo de almas sacerdotales, y modelo paternidad espiritual para todos los sacerdotes.

En la dimensión intelectual también presentamos tres trabajos: el primero es sobre la Revelación y la hermenéutica de la Biblia según Joseph Ratzinger, el cual, partiendo de unas palabras de este mismo en su Testamento, hace ver cómo el gran teólogo que fuera Joseph Ratzinger – Benedicto XVI en los campos de la liturgia y de la dogmática, también lo fue en el ámbito de los estudios bíblicos; el segundo trabajo comenta el connotado escrito de san Bernardo, abad del Císter de Clairvaux, la “Apología”, carta dirigida al amigo y también abad de Cluny, Guillermo de Saint-Thierry, la cual, más allá de la defensa de los propios súbditos de las acusaciones por parte de los monjes cluniacenses, es interesante respecto a la ascética de la estética; y el tercer trabajo afronta, desde la perspectiva de la Santa Sede, el problema del agua potable en el mundo, el cual constituye, a la vez, una realidad y un símbolo de los retos actuales para una ecología verdaderamente integral, como es la que siempre ha promovido y defendido la Iglesia, de manera especial en el magisterio de los últimos Papas.



En el ámbito de la pastoral tenemos en esta ocasión dos textos: uno dedicado a la familia y la educación sexual, y el otro sobre lo que algunos, equivocadamente claro está, llamarían “existencias equivocadas”, o bien hijos que no debieran haber venido a este mundo; en el fondo, se afirma allí el valor sagrado e inalienable de toda vida humana, de cada vida humana.

Como temas de actualidad, un breve escrito sobre el “corazón” de todo jubileo en la Iglesia nos puede ayudar a no perder de vista su sentido y la gracia del mismo; y el otro artículo toca un tema por demás interesante, el cual tiene que ver con la memoria humana y su relación con la neuroética, es decir con los problemas éticos que se pueden presentar –y que se están presentando ya de hecho actualmente- con relación a los avances médicos y tecnológicos que reinciden en ese ámbito antropológico de la inteligencia humana.

Finalmente, presentamos una semblanza del beato Piero Giorgio Frassati, quien fuera beatificado en 1990 por el entonces Papa y hoy san Juan Pablo II, y que será canonizado el día 7 de septiembre de este año 2025 –fecha recalendarizada por mandato del Papa León XIV para la celebración del Jubileo de los jóvenes y adolescentes- juntamente con el beato Carlo Acutis, indudablemente hoy por hoy mucho más conocido que Pier Giorgio; por eso mismo, nos ha parecido oportuno darlo a conocer, al menos inicialmente, por medio de esta breve biografía, que esperamos sirva para abrir el santo apetito intelectual y espiritual por conocer más y mejor a este gran joven católico; joven normal pero especial, joven sencillo pero de una personalidad arrolladora. Joven que estaba bien convencido de Cristo –como hemos de estarlo todos nosotros-; del Cristo presente sobre todo en el Evangelio, en la Eucaristía y en el prójimo, y convencido de cómo somos nosotros, los católicos, los que –como escribía él sin ningún reparo a un amigo- “somos los únicos que poseemos la verdad”. Así es. La verdad completa en Cristo, la verdad del Cristo que vive en Su Iglesia.

Sin más, y quedando de ustedes sus seguros servidores en El Señor, pedimos a Dios les siga sosteniendo en todo momento, al mismo tiempo que nos encomendamos a sus oraciones.

Suyos en Cristo y Su Iglesia,

**Centro Sacerdotal Logos  
Equipo Sede Central**



## DIMENSIÓN HUMANA

**Claves y sugerencias para los formadores del seminario** 10

P. Luis Alfonso Orozco, L.C.



## DIMENSIÓN ESPIRITUAL

**Las siete virtudes y los pecados capitales (I Parte)** 17

† Mons. José Rafael Palma

**La amistad y la vida espiritual** 45

P. Ignacio Andereggen

**Características del padre espiritual según San Juan de Ávila** 58

P. Antonio Rivero, L.C.



## DIMENSIÓN INTELECTUAL

**Revelación y hermenéutica de la Biblia según J. Ratzinger** 61

Don Mauro Gagliardi

**La ascética de la estética: San Bernardo y la Apología al Abad Guillermo** 70

P. Antonio Herrero Serrano, L.C.

**El agua, realidad y símbolo de los retos de una ecología integral** 81

Mons. Fernando Chica Arellano



## DIMENSIÓN PASTORAL

**Familia y educación sexual** **103**  
P. Fernando Pascual, L.C.

**¿Existencias equivocadas?** **106**  
P. Fernando Pascual, L.C.



## ACTUALIDAD

**El corazón del Jubileo** **108**  
P. Cristóbal Vilarroig, L.C.

**Neuroética de la memoria** **110**  
P. Alberto Carrara, L.C.



## TESTIMONIO

**Pier Giorgio Frassati (1901-1925)** **116**  
P. Fernando Pascual, L.C.

**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.

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](http://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](http://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](mailto:info.teologia@upra.org)  
Cel: +39 339 8267427  
Via degli Aldobrandeschi 190, 00163 Roma  
[upra.org](http://upra.org)

#### DOGMÁTICA



#### ESPIRITUAL



### DÓNDE ESTAMOS



APRA





**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](mailto:info.teologia@upra.org)  
Cel.: +39 339 8267427  
Via degli Aldobrandeschi 190,  
00163 Roma  
[upra.org](http://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](mailto:info.teologia@upra.org)  
Cell.: +39 339 8267427  
Via degli Aldobrandeschi, 190 • 00163 Roma  
[upra.org](http://upra.org)

#### INFORMAZIONI



Usa qui la



#### ISCRIZIONI



DOVE SIAMO





# Claves y sugerencias para los formadores del seminario<sup>1</sup>

## I Parte



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

### (1) El joven que llega al seminario. Antropología cristiana – *Imago Dei*

¿Qué idea tenemos del hombre y seminarista actual?

Desde una reflexión filosófica sobre el hombre, lo primero que salta a la vista es que estamos ante un ser complejo, compuesto de elementos que no sólo son diferentes, sino hasta aparentemente contrarios. Su composición de espíritu y materia hacen de él un auténtico enigma. Por su componente espiritual, el hombre posee unas características que lo hacen radicalmente diverso del resto de los seres de este mundo. En cuanto ser racional posee la capacidad de apertura a lo real y a sí mismo en el acto de conocimiento; una capacidad que está potencialmente abierta a lo infinito. Posee asimismo la capacidad de querer con libertad, y por lo tanto es dueño de sus propios actos, es responsable.

Su apertura a lo real le lleva también a la apertura a los demás. Es un ser dialogal y social que encuentra la realización de su yo en su apertura al otro en cuanto tú y, finalmente, en su apertura al Tú infinito. Pero su dimensión corporal forma parte integrante, a pleno título, de su humanidad, la cual permea toda su existencia. Los sentidos internos y externos

proporcionan los datos a la inteligencia. La afectividad prepara el camino para el acto de voluntad. Su apertura al exterior y su diálogo con los demás se ven necesariamente mediados por su corporeidad.

Esta composición de elementos contrapuestos hace del hombre un *ser de frontera*, ciudadano de dos mundos. Abierto radicalmente a lo absoluto, se siente limitado por la relatividad de sus logros reales y percibe el peso de la corporeidad. Se asoma audazmente más allá de las fronteras del espacio y del tiempo, pero no deja de ser profundamente histórico, anclado a su tiempo existencial. Anhela vivamente la eternidad inmortal, pero se halla sometido al arco biológico típico del animal en su doble fase ascendente: del nacimiento a la madurez biológica y de aquí a la muerte.

Tomado de *entre los hombres*, el aspirante al sacerdocio es también un ser de frontera. Tiene la capacidad de escuchar una llamada divina, de responder libre y noblemente y acoger la gracia (o rechazarla) que lo eleva y santifica. Pero esa capacidad se encontrará siempre afectada y condicionada por los límites de su finitud.

Por su parte, la psicología nos lleva a comprender que las acciones y reacciones de una persona se ven

<sup>1</sup>Las reflexiones y temas en esta serie de artículos se toman de una fuente principal, con algunas adaptaciones hechas por mí: *La formación integral del Sacerdote*, AA.VV. Legionarios de Cristo, Roma 2000.



afectadas por dinamismos contrapuestos mucho más complejos de lo que espontáneamente solemos creer. Ante todo, hay que reconocer que los tres niveles de la psicología humana: fisiológico, psico-social y espiritual se entrecruzan permanentemente en la unidad del “yo”, influyendo cada uno de modo específico.

Por otra parte, la actuación humana no se basa exclusivamente en actitudes visibles y definibles. Esas actitudes, en realidad, son provocadas y sostenidas por la fuerza de las *necesidades* (agresividad, autonomías, sexualidad ...) y de los *valores* (propiedades positivas que el sujeto descubre en la realidad y hace propias). Con frecuencia esas dos tendencias se mezclan en la formación de las actitudes, de modo que es difícil saber si el comportamiento de una persona, de un seminarista, depende de una o de la otra.

La dificultad aumenta si tenemos en cuenta la influencia del inconsciente, sobre todo del *inconsciente* afectivo. La llamada “memoria afectiva” puede provocar reacciones emotivas que son determinadas, no por el efecto de una realidad presente, sino a causa de una impresión recibida en el pasado y almacenada en el inconsciente, una experiencia que condiciona su juicio y apreciación objetiva.

Todo sujeto humano, por su constitución espiritual, tiende profunda y espontáneamente a la autotranscendencia, a conocer y reconocer lo que es y vale en sí. Esa tendencia, que tiene como horizonte último el infinito, le lleva a formarse permanentemente un ideal de sí mismo. Pero su realidad presente (tendencias, valores, hábitos, intereses, emociones inconscientes, etc.) pueden no concordar con su ideal. Se pueden establecer así inconsistencias, conscientes o inconscientes, entre lo que sabe que debe ser y realizar, y lo que de hecho es y vive. Esta posible y frecuente tensión dialéctica influye notablemente, sobre todo cuando es inconsciente, en el comportamiento humano.

*Tomado de entre los hombres*, el aspirante al sacerdocio tiene también una psicología compuesta de diferentes niveles. En su respuesta a la llamada del Señor y la vivencia de su formación sacerdotal se entrecruzan también los diversos dinamismos de la psique humana. Hay que conocerlos y tenerlos en cuenta. La filosofía y la psicología nos ayudan a penetrar un poco en el complejo enigma del hombre. Pero, en el fondo, todo intento de comprenderlo<sup>2</sup> con las fuerzas de la sola razón queda incompleto. Se percibe en el hombre un misterio del cual no alcanza a dar razón. Se hace necesaria la iluminación desde la fe. Sólo bajo la luz de la Revelación se descubrirá la identidad plena del hombre, porque éste no es sólo un problema, sino un misterio que encuentra su origen, respuesta y destino eterno en Cristo.

### *Imago Dei*

«Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó» (Gn 1,26-27). Como ser creado el hombre es fruto de un acto de Dios Uno y Trino. Libremente y por amor se le ha concedido el don de existir. Cada individuo es un pensamiento y un amor singulares de Dios; existe precisamente porque Dios lo ha llamado por su nombre, sabia

<sup>2</sup>Comprender en su raíz latina significa encerrar algo, abarcarlo todo. El territorio de un país comprende su extensión territorial con sus límites. En este sentido, San Agustín cuando reflexionaba sobre el misterio de Dios, a quien quería “entender” por completo con la razón, recibió la iluminación interior: *si comprehendis non est Deus*. “Si dices que lo comprendes, entonces no es Dios”.



y afectuosamente. Pero la creación no se cierra en un instante de tiempo. Dura lo que la existencia del hombre. El ser del hombre está permanentemente en la mano de Dios y por ello necesita radicalmente esta mano para subsistir. Así cada momento de su vida responde a un acto creador inédito.

El hombre sin Dios es un absurdo. Ontológicamente un ser imposible. Esto explica que la persona humana tenga una irrenunciable tendencia al Absoluto. Hasta en las más recónditas fibras de su ser deja intuir que tiene sed de infinito, sed de Dios. En el hombre la creaturalidad no se reduce a un obvio reconocimiento de que él no es Dios. Incluye también la semejanza con el Creado, que le concede una dignidad por encima de todo el resto de la creación. Esta semejanza se expresa sobre todo en esa libertad y conciencia que le permiten dar un asentimiento responsable a la palabra que Dios le dirige. Grandeza del hombre que los padres de la Iglesia no se cansaron de proclamar:

*El cielo no fue creado a imagen de Dios, ni la luna, ni el sol, ni la belleza de las estrellas, ni ninguna de las otras cosas que se observan en la naturaleza. Sólo tú. Aquel que contiene toda la creación en una palma, es tan grande la mano, está enteramente comprendido en ti. Habita en tu naturaleza<sup>3</sup>.*

Pero esa imagen sublime del Creador ha sido creada del polvo de la tierra (cf. Gn 2,7). Algo sin consistencia en sí mismo. Lleva en su interior, es cierto, el soplo de lo divino, pero no deja de ser un soplo que vivifica un pedazo de barro. Percibe que con su libertad puede escoger entre el bien y el mal y asemejarse “a los dioses”; pero en el fondo se trata de una tentación engañosa de la serpiente: porque no ha plantado él el árbol del bien y del mal (cf. Gn 3,1-7). Sin Dios nada vale, se siente desnudo; es sólo caducidad, muerte, carencia de peso. Su verdadera grandeza consiste por tanto en su capacidad y su esfuerzo por asemejarse lo más posible a Aquel de quien es imagen.



*Imago Dei caída*

La Escritura nos informa de otro hecho de importancia definitiva para comprender al hombre: ha pecado (cf. Gn 3,1-13), desobedeció; la imagen divina que lleva inscrita en su ser quedó desfigurada desde su origen mismo. El pecado original hirió su naturaleza dejando en su alma, según Santo Tomás de Aquino, cuatro heridas: la ignorancia (herida de la inteligencia), la malicia (de la voluntad), la fragilidad (del apetito irascible) y la concupiscencia (del apetito concupiscible).

Hoy, cuando todo hombre examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente agobiado por múltiples males. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe su debida subordinación a su fin último y su natural armonía con el resto de la creación (cf. Gn 13). A causa de esta situación anormal todo hombre, también el que ha sido escogido para el sacerdocio, experimenta en sí mismo la lucha entre el bien y el mal, la debilidad para dominar los ataques del maligno, la rebelión del cuerpo, la esclavitud del vicio, pecado que rebaja su dignidad. Así, la realidad nos pone delante de un hombre cargado de incoherencia y contradicción.

El hombre es capaz de llorar como un niño que siente que su inocencia es culpable; que quizás todos los días levanta su mirada hacia Dios y que todos los días se esconde buscando a las creaturas; ese hombre

<sup>3</sup>S. Gregorio de Nisa, *Comm. Cant. Cant.*, 2



que siendo rey es incapaz de ser tirano; hombre débil que sufre la incapacidad de hacer el bien que quiere, que un día ama a Cristo y al siguiente lo vende.

### *Imago Dei* restaurada por Cristo

Quedarse ahí sería caer en un pesimismo falso. La imagen divina inscrita en el hombre y dañada por el pecado ha sido restaurada por Jesucristo, «imagen del Dios invisible (Col 1,15; cf. 2 Co 4,4), con la premura con que el artista repara una escultura rota o el pintor devuelve los colores originales a una figura.

La encarnación de Cristo, Dios y hombre verdadero, devuelve al hombre su dignidad. Él está colocado como fundamento de la nueva creación del ser humano porque ha sido hecho semejante a nosotros en todo, menos en el pecado (cf. Hb 4,15). Él es el modelo del “hombre Perfecto”. Con la perfección y santidad de su espíritu, alcanza las cumbres más altas de belleza y nobleza humanas; con su corporeidad, revestida de humildad desde el pesebre hasta la cruz, ha bajado hasta los extremos del dolor humano; con su triunfo definitivo en su resurrección y en su ascensión a la derecha del Padre ha conferido dignidad y sentido a todo el peregrinar humano y le ha ofrecido las garantías de un feliz y definitivo destino. De esta manera nos ofrece la verdadera figura, dignidad y valor del hombre.

Por el bautismo, el hombre se incorpora a la humanidad restaurada en Cristo, una humanidad “nueva”: «El que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Co 5,17). Esta verdad no puede dejar de asombrar y entusiasmar a quien la comprende: “*Alegrémonos y demos gracias: hemos llegado a ser no solo cristianos, sino Cristo. ¡Asombraos y alegraos, hemos llegado a ser Cristo!*”<sup>4</sup>.

Pero la restauración operada por Cristo y asumida en el bautismo no elimina todos los efectos dañinos del pecado. La naturaleza humana quedó herida. La nueva humanidad traída por Cristo es para nosotros una meta y una tarea: «Despojaos del hombre viejo

con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador» (cf. Col 3,9-10; Ef 4,24).

En este trabajo formativo, lo más determinante es la adopción de un corazón nuevo, capaz de conocer, amar y servir a Dios con espíritu filial, a ejemplo de Cristo, y de amar a todos los hombres y cosas en Dios. A partir de este nuevo modo de conocer, de amar y de servir, el hombre nuevo imprime a su vida un dinamismo interior orientado a desarrollar los rasgos de su conducta religiosa y moral, en conformidad con su modelo Cristo, y a purificar incesantemente su corazón de las tendencias desordenadas de sensualidad y de soberbia, que continúan presentes en su interior y que ha de aprender a dominar.

La Revelación cristiana nos ofrece así una visión sumamente realista del ser humano: imagen de Dios, dañada por el pecado, restaurada por Cristo Redentor, pero con una restauración que se convierte en tarea. Así la Palabra del Creador del hombre arroja una luz definitiva para la comprensión de su creatura. Ella nos ayuda a entrever las más profundas raíces de lo que la filosofía y la psicología habían intentado describir.

### Realismo antropológico y pedagógico

Usando la imagen de un edificio en construcción, podemos decir que la formación sacerdotal debe



<sup>4</sup>S. Agustín, *In Joan. Tract.* 21, 8



también tener en cuenta los materiales de que disponemos. No es lo mismo edificar con piedra de cantera que con cemento armado, o con hojas de palma. Por ello, un principio fundamental, más aún elemental, de la formación sacerdotal será el realismo pedagógico que nace de un sano realismo antropológico. Quizá un principio como éste le parecerá a alguno tan obvio que considerará superfluo detenerse en él. Pero cuando se recuerdan ciertos descabros formativos y se conocen las causas de por qué algunos seminarios se hayan quedado vacíos, se tiene la impresión de que no se aprende la lección y que, por lo tanto, no estará de más recordarlo.

Cuando al joven aspirante al sacerdocio lo dejamos formarse como pueda, sin encauzar sus esfuerzos, sin iniciarlo en la oración, sin orientarle en la virtud, sin exigirle en el estudio; cuando, sabiendo que habrá de abrazar el celibato, le dejamos, o incluso le invitamos, a vivir todo tipo de experiencias como joven del mundo... ¿qué concepto de hombre tenemos? Cuando lo encerramos en un sistema que controla y determina todos sus pasos, le imponemos la virtud o impedimos que desarrolle y encauce sus afectos.... ¿qué concepto de hombre tenemos?

Naturalmente es imprescindible el conocimiento del individuo concreto que se está formando, con sus irrepetibles particularidades. Pero el conocimiento de cada persona se basa en el conocimiento del ser humano en cuanto tal, a partir de una visión antropológica correcta. Toda pedagogía tiene su base en una determinada visión del ser humano.

Del hombre “naturalmente bueno”, del buen salvaje idealizado, nace *la teoría* de Rousseau. Del hombre como ser primariamente social, inmerso en un proceso necesario de dialéctica materialista, se deriva la teoría marxista de la educación. Del hombre como imagen de Dios, herida y restaurada en Cristo, surge la *pedagogía cristiana*. En base a los elementos fundamentales de esta antropología busquemos ahora de explicitar sus aplicaciones pedagógicas.

#### *Reconocer la bondad fundamental del hombre*

Ante todo, sabemos que el hombre es creatura e imagen de Dios. Hay en él una dignidad y una nobleza que lo ponen por encima de toda otra creatura de este mundo. La filosofía y la psicología nos recuerdan en lugar que es espíritu abierto al infinito, en el que hay un dinamismo profundo hacia la trascendencia. El hombre es fundamentalmente bueno, muy bueno (cf. Gn 1,31). Ese fondo bueno se despliega en una serie de facultades, cualidades o “talentos”, como los llama Cristo en el Evangelio (cf. Mt 25,15): desde su condición física hasta su más alta dimensión espiritual. Bondad y positividad fundamental, pues, de su cuerpo, de sus emociones, de su afectividad, sentimientos, inteligencia, voluntad, conciencia, libertad.

No podemos ignorar esta bondad profunda y radical del ser humano. Realista será el formador que no olvida esta verdad y que, sin dejarse ofuscar por una visión miope sobre el material humano que debe educar, más bien sabe reconocer las maravillas que la creación ha operado en cada formando. No reconocerlas sería negar la obra de Dios y partir de una base errónea en el proceso de formación. Tarea del educador será ayudar a que se despliegue toda la bondad ínsita en cada uno de sus seminaristas y llegue a su más alto desarrollo. Ha de saber descubrir en el educando o seminarista la imagen de Dios que se oculta quizás tras un muro de defectos, pero que no por eso es menos real.

#### *Reconocer los límites y posibilidades del hombre*

Sin embargo, sería también un grave error ignorar



los límites y hasta las miserias que trae consigo ese joven que se prepara para el sacerdocio, ya que viene del ambiente materialista y post cristiano actual. Es un ser limitado, condicionado por las coordenadas de su corporalidad e historicidad, ajetreado por influjos psicológicos conscientes o inconscientes. Y, sobre todo, es un hombre cuya naturaleza quedó tocada por el pecado. La bondad de la imagen divina quedó en él enrarecida. Cada uno de nosotros, al volver a nuestro interior, comprobamos los efectos de esta herida, percibimos nuestra inclinación al mal, nuestra preferencia orgullosa por nosotros mismos frente a los designios del Creador; nuestra nefasta capacidad de encerrarnos en el egoísmo.

El buen formador no puede dejar de tener en cuenta esta realidad y obrar en conformidad: primeramente, reconociendo la herida y detectando sus consecuencias prácticas; en segundo lugar, previendo; y en tercero, curando. Reconocer la herida y sus secuelas es índice de realismo pedagógico. El candidato al sacerdocio caerá muchas veces, tendrá imperfecciones constitutivas en su índole física, psicológica o moral. Su inteligencia no siempre se adherirá a la verdad, a veces por falta de capacidad, a veces por error culpable. Su voluntad podrá querer el bien aparente, pero se descubre débil. Su conciencia podrá verse ofuscada por sofismas o ser silenciada por las pasiones. Podrá abusar de su libertad y rechazar su recto uso dentro de la aceptación del plan de Dios.

Reconocer la naturaleza herida del hombre, evitará sorpresas desagradables en la formación y ahorrará desilusiones al educador en su tarea formativa. Prevenir posibles desviaciones en el educando implica apuntalar sus defensas humanas, impulsar un trabajo eminentemente positivo, fortalecer su alma con continuas motivaciones, tomar en cuenta posibles ocasiones o situaciones que sean dañosas para él. Prevenir es estar atento a las necesidades de los formandos para salir al paso en el momento más oportuno; es allanar el camino para evitarles tropiezos tal vez innecesarios o contraproducentes. Es la acción del buen guía que, conociendo los peligros de la montaña, lleva por senda segura al alpinista inexperto.



Curar y sanar las pasiones, malas tendencias y posibles desviaciones y condicionamientos puede parecer una acción negativa, pero no lo es. Ante todo, porque con ella se busca un fin positivo: recuperar la dignidad integral de la naturaleza humana. En segundo lugar, porque en muchas ocasiones la curación consistirá no en la represión, sino en el encauzamiento positivo de las fuerzas ínsitas en la persona que quizás no están rectamente ordenadas. La curación de raíz la opera la gracia de Dios.

Sin embargo, aun con el auxilio de la gracia, quedan en alma lo que el Concilio de Trento llamó *concupiscencia o fomes peccati*, que ha sido permitida por Dios con el fin de ejercitar al hombre en su lucha contra el pecado y el mal. La concupiscencia no es propiamente pecado, sino que procede del pecado e inclina hacia él. *Esta reliquia peccati* se van enderezando a través de todo un largo proceso formativo que implica tiempo, paciencia y repetición de actos virtuosos contrarios a tales “reliquias de pecado” hasta formar hábitos buenos. El seminario es la mejor escuela para ello.

*Reconocer la eficacia de la gracia divina en el hombre*

Gracias a Dios, la historia de la salvación continúa más allá del primer pecado y por encima de todos los pecados. En Cristo la “*imago Dei*” ha sido restaurada. En la nueva época iniciada en la consumación del misterio pascual el hombre está destinado a reproducir



la imagen del Hijo, primogénito entre muchos hermanos. Es ésta la era de la gracia, que lleva ínsita la tendencia a la gloria. La antropología terrena deja paso, en esta perspectiva, a la antropología celeste: "Y del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revestiremos también la imagen del celeste" (cf. 1 Co 15, 49). Si no tenemos presente la gracia y la llamada a la gloria, se corre el riesgo de confundir el realismo de que estamos hablando con el pesimismo propio de los humanismos horizontales.

El realismo cristiano, en cambio, tiene en cuenta todas las dimensiones del misterio que sólo se esclarece a la luz del misterio de la Encarnación y del misterio pascual (cf. GS, 22). Es el realismo sobrenatural del hombre de Dios, del hombre que cree firmemente en la continua actividad del Espíritu Santo en las almas, de que cuenta con el poder de Dios, del que sabe que la sabiduría de Dios actúa por medio de la paradoja de la cruz. El formador de sacerdotes reconoce la presencia y la acción de la gracia en el alma de los seminaristas. Sabe discernir la labor del Espíritu en sus corazones y contemplar la grandeza de su dignidad y de su destino sobrenatural. El hecho de contar con la acción de la gracia redimensiona todo el proceso educativo.

Los casos que podrían parecer perdidos son vistos bajo una óptica diversa, ya que se posee la conciencia de que la gracia puede actuar de modo inesperado, por caminos conocidos por la sabiduría divina. Este realismo, de fondo optimista, imprime un sello de confianza y serenidad a toda la labor formativa.

### *El realismo antropológico y pedagógico de Cristo Maestro*

Éste es el material con que contamos. No es perfecto, pero se puede hacer mucho con él si se sabe aprovechar. Ahí está el gran reto del formador de sacerdotes. En su difícil tarea debe servirle de ánimo e inspiración contemplar la figura de Cristo, formador realista por excelencia. El Evangelio nos presenta a un Cristo conocedor profundo del corazón humano (cf. Jn 2,25). Este conocimiento parte de un apasionamiento por el hombre al que amó con rasgos

de honda ternura y hasta el extremo de dar su vida (cf. Jn 13, 1). Jesús es capaz de descubrir la sinceridad de un verdadero israelita como Natanael (cf. Jn 1,47) y la mentira e hipocresía de los fariseos (cf. Mt 23,13-32).

Cristo reconoce las semillas divinas que están presentes en el alma del ser humano. No cierra los ojos ante la nobleza apasionada de Pedro, ni ante la fidelidad de Juan. Pero los conoce muy bien, los conoce por dentro. Sabe que el espíritu está pronto, pero la carne es débil (Mc 14,38); sabe que, a pesar de las muestras de amor de Pedro, llegada la hora de la verdad lo negará (cf. Mc 14,66-72).

Confía en el hombre, pero no se hace ilusiones fatuas sobre él. Lo sabe capaz de acciones heroicas y nobles, de lances generosos, y, al mismo tiempo, capaz de traición, de negación, de abandono, de cobardía e ingratitud. Pero lo que más nos sorprende es que, a pesar de conocer perfectamente su fragilidad, los llama y los destina a una misión muy superior a sus fuerzas para que quede patente que la santificación y la evangelización es obra de la gracia (cf. 2 Co 12,9-10).

No estará de más apuntar, aunque sea de pasada, otra aplicación de esta visión realista: *también el formador es hombre.*

Conviene que lo tengamos siempre presente. Yo, formador soy también una mezcla de grandeza y de miserias, de tendencia a la trascendencia y de egoísmo, afectado por impulsos pasiones y condicionamientos psicológicos. Yo soy también imagen de Dios caída y redimida. Cuando realizo mi labor formativa, cuando oriento, exijo, corrijo, aliento, conviene que esté siempre atento para ver si mi comportamiento corresponde o no a lo que el formando necesita de mí o a una idea mía; si lo que digo o hago nace de una inspiración divina o de un impulso mío, humano, quizás demasiado humano.

(En la II parte de este artículo, hablaremos del Formador del seminario y su papel capital).



# Las siete VIRTUDES y los PECADOS CAPITALES (primera parte)



† Mons. José Rafael Palma  
Obispo Auxiliar de Xalapa

## 1. LAS VIRTUDES Y LOS VICIOS

### I. LAS SIETE VIRTUDES HUMANAS Y CRISTIANAS

#### 1. SER VIRTUOSO, NO SÓLO TENER VIRTUDES

Las virtudes no son simples cualidades que el ser humano ‘posee’ –como quien tiene un sombrero, un teléfono o un vehículo–, sino que se refieren a otros aspectos interiores y exteriores (prácticos) de la persona. En efecto, la virtud propiamente no la posee el individuo humano, sino que éste se va haciendo virtuoso. Por eso, la creatura humana no sólo tiene fe, prudencia, justicia, castidad, etcétera, sino que es creyente, prudente, justa, casta...

En toda época ha existido gente que hace todo lo posible por tener virtudes y ser reconocidos por ellas; sin embargo, no siempre llegan a ser personas verdaderamente virtuosas. En cambio, por ejemplo, los hombres y mujeres santos han vivido las virtudes heroicas, lo cual significa que además de que las viven ordinariamente con sencillez y humildad, también en los momentos de prueba no las dejan a un lado, sino que las viven más intensamente y perseveran hasta el final.

Es interesante recordar que el vocablo latino *virtus* –según santo Tomás de Aquino–, se deriva del término, *vis*, que, en griego, *ís*, se traduce como ‘la fuerza’. Originalmente significó la potencia o fuerza, incluso en

el sentido rudo de la violencia. Cicerón hace derivar el término *virtus* directamente de la palabra el varón, en latín, *vir*, ya que comúnmente se espera en él la fuerza como una característica más intensa que en la mujer. Sin embargo, en todas las culturas cada referencia del término virtud se aplica de la misma manera en la mujer como en el varón, ya que en cada uno de ellos hay un dinamismo y potencia que los caracteriza. Además, se puede afirmar que las virtudes son una plataforma humana que, iluminadas por el ejemplo y la enseñanza de Cristo, conforman la vida de todo discípulo misionero de Jesús. En este sentido toda persona de buena voluntad, de cualquier credo o condición, puede llevar una vida verdaderamente virtuosa.

La tradición católica reconoce que las virtudes son dones de Dios que a todos nos llegan. Pero tal comunicación de dones –de acuerdo al mensaje del evangelio–, no garantiza de suyo que las semillas lanzadas caigan en tierra buena, ni que broten y produzcan fruto al ciento por uno, al sesenta por uno, o al treinta por uno (cf Mt 13,23). A lo largo de la historia de cada persona, ésta puede aprender a ser virtuosa y a confirmarse en la virtud; pero también puede suceder exactamente lo contrario, que las virtudes se vayan atrofiando o desapareciendo<sup>1</sup>. En efecto, las virtudes son regalos de Dios para cada ser humano, pero exigen la colaboración o respuesta de cada uno. En realidad no importa la cantidad de virtudes que

<sup>1</sup>Cf Antonio MOSER–Bernardino LEERS, *Teología moral. Conflictos y alternativas*, 203-201.



haya conseguido una persona, sino la intensidad con que vive cada virtud.

De acuerdo al lenguaje bíblico, el cultivo de las virtudes consiste en “familiarizarse con el bien”, hasta el grado de que el ser humano virtuoso pueda ser llamado ‘hombre (o mujer) de bien’. Así lo vemos, por ejemplo, en la fortaleza y templanza demostradas por el siervo doliente en el libro de Isaías: “No hay en él parecer, no hay hermosura para que lo miremos... Despreciado y abandonado de los seres humanos, varón de dolores y acostumbrado al sufrimiento, y como uno ante el cual se oculta el rostro, menospreciado, sin que le tengamos en cuenta” (Is 53,2-3). Cristo es el modelo y la fuente de toda virtud, y en él aprendemos a llevar un equilibrio o una armonía de virtudes.

En el discurso que Pedro pronunció en casa de Cornelio, presenta a Jesús como el hombre virtuoso que “pasó haciendo el bien” (Hech 10,34-41). El evangelio hace referencia al árbol bueno que da frutos buenos, lo cual equivale al individuo humano virtuoso, el cual practica verdaderamente la virtud (cf Lc 6,43-49). El apóstol Pablo aporta una detallada descripción acerca de la vida virtuosa: “Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso ténganlo ustedes en cuenta” (Flp 4,8). También es común, en el texto bíblico de la

Vulgata, el empleo de la palabra *virtus*, que significa la fuerza o poder físico, como versión de término griego *dýnamis* y no sólo de aretés de los antiguos filósofos<sup>2</sup>, ya que este último contiene una expresión que es característica de algunos y no está abierta a todos.

## 2. ¿Qué es la virtud?

Algunas descripciones sobresalientes de la virtud nos ayudarán a conocer y reflexionar acerca del sentido actual de las virtudes:

### a) La virtud como “hábito” bueno

Santo Tomás de Aquino plantea y desarrolla el tema de la virtud como hábito bueno, refiriéndose a las facultades superiores (hábitos intelectuales y de actividad voluntaria). Del tratado de los hábitos, en general, se desprende el tratado de la virtud. La colocación que le da santo Tomás al tema de la virtud es dentro del estudio de los principios de la acción humana<sup>3</sup>.

Algunos autores<sup>4</sup> insisten en llamar a la virtud ‘hábito bueno’, es decir, como costumbre del bien obrar en el campo de la moralidad. Comúnmente se entiende por hábito una cualidad tan bien desarrollada, que será difícil de cambiar. En efecto, los hábitos de acción se adquieren por la repetición constante y se pierden por el desuso o por actos contrarios. Algunos hábitos nos perfeccionan sólo física, mental o socialmente; pero si tales hábitos perfeccionan nuestra naturaleza tomada en su integridad, tenemos los hábitos buenos de vida o de conducta, que llamamos virtudes.

El hábito es, pues, la acción repetida del bien, pero no mecánica, sino conscientemente. El hábito (“hábitus”, en latín) indica prontitud, comportamiento constante; expresa un modo peculiar de controlarse y desenvolverse; mediante el hábito bueno el mismo ser humano se hace consciente de quién es en realidad. “Cuando el individuo humano obra una y otra vez el bien, adquiere una firmeza que le facilita la práctica

<sup>2</sup> Cf Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica* 1-2, q 55; Introducción de Teófilo URDANOZ, 151-152.

<sup>3</sup> Por eso la *Suma Teológica* de Tomás de AQUINO ha sido una de las principales fuentes de inspiración y fundamentación del tratado de las virtudes, tanto en la teología dogmática como en la moral. Cf *Suma teológica*, 1-2, qq 55-70.

<sup>4</sup> Cf Josef PIEPER, *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*; Antonio ROYO MARIN, *Teología moral para seglares I*.



del bien..., lo practica cada vez mejor y se siente inclinado a él”<sup>5</sup>. Así como por los pecados y vicios nos apartamos de nuestro fin, así nos aproximamos a él por la gracia y el ejercicio de las virtudes<sup>6</sup>.

## **b) La virtud como ‘actitud’ interior y constructiva**

A partir de las aportaciones antropológicas actuales, filosóficas y bíblicas, se ha enriquecido el significado de la virtud en términos personales, señalando también su proyección comunitaria. De acuerdo a esta visión, lo que se ha explicado ampliamente con el nombre de ‘virtudes’ debe revisarse y plantearse de nuevo, a partir del concepto de actitud. Actitud moral es “aquel conjunto de disposiciones adquiridas, que nos llevan a reaccionar positiva o negativamente ante los valores”<sup>7</sup>.

La virtud es, pues, la respuesta de la creatura humana a Dios. Por eso es una actitud interior y constructiva. La virtud es considerada como ‘principio’ o impulso de una vida recta y sana, sin embargo, es también la ‘meta’ de todo ser humano que obra con libertad y plena responsabilidad.

## **c) La virtud como “opción” por el bien**

La virtud es el resultado de la libre y constante decisión u opción por el bien<sup>8</sup>. La llamada de Dios al ser humano exige de éste no sólo un obrar ocasional, sino sobre todo la conformación de su vida entera. En este contexto la virtud es la constancia y facilidad en el bien obrar, que procede de la bondad interior del individuo humano. La virtud es “la buena calidad de la mente y el corazón con la que es vivido el bien, y con la cual nunca se utiliza el mal”<sup>9</sup>, señaló san Agustín. El ser humano solamente puede usar la virtud para realizar el bien, no puede hacer mal uso de ella, pues contradiría su buena opción.



De manera que la virtud es la firme decisión de ajustarse perfecta y radicalmente al bien. El ser humano virtuoso va haciendo penetrar la bondad hasta lo más profundo de su personalidad y lo demuestra incluso en las más pequeñas manifestaciones libres. De acuerdo con esto, una persona virtuosa es aquella que ha hecho su opción por el bien, lo cual corresponde directamente al mandato que Cristo dio de acercarnos a la santidad o perfección (cf Mt 5,48). Es la decisión definitiva del perseverante y fiel.

La descripción de la virtud se ve enriquecida como hábito bueno, actitud interior y constructiva y opción definitiva por el bien, que nos ayuda a comprender mejor los aspectos tan importantes que abarca de la vida de cada persona. Podemos concluir diciendo que “la virtud es la disposición habitual y firme a hacer el bien. Permite a la persona no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma. Con todas sus fuerzas sensibles y espirituales, la persona virtuosa tiende hacia el bien, lo busca y lo elige a través de acciones concretas”<sup>11</sup>.

Fundándose en listas bíblicas<sup>12</sup> y extra-bíblicas, san Juan Casiano y san Gregorio Magno<sup>13</sup> enumeran las siete virtudes y, sus opuestos, los vicios (o pecados)

<sup>5</sup> Karl HÖRMANN, *Diccionario de moral católica*, col 1324.

<sup>6</sup> Cf Marcelino ZALBA, *Compendio de teología moral*, 107.

<sup>7</sup> Cf Marciano VIDAL, *Moral y hombre nuevo*, 67-68.

<sup>8</sup> Cf Karl HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana*, cols 1322-1324.

<sup>9</sup> San AGUSTIN, *Retractationes I*, 9 (PL 32, 597).

<sup>10</sup> Cf Bernhard HÄRING, *La ley de Cristo I*, 560.

<sup>11</sup> CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1803.

<sup>12</sup> Por ejemplo: 1Jn 2,16; Gál 5,19-21.



capitales.

## II. LOS VICIOS o PECADOS CAPITALES

Vicio proviene de la palabra latina vitium, que en términos generales hace referencia a la imperfección de una persona o cosa que la hace impropia para alcanzar el fin al que se le destina. La teología moral cristiana la ha definido como hábito malo, como actitud negativa, como una inclinación o tendencia (no natural) al mal y como exceso o defecto.

Los vicios capitales son “inclinaciones desordenadas, que tienden a convertirse en actitudes de pecado”<sup>14</sup> y, por lo tanto, se oponen a las virtudes. Se designa con el nombre de vicios o pecados capitales<sup>15</sup> –como si fueran la cabeza o el origen de otros– aquellos afectos

desordenados que son como las fuentes de donde surgen todos los demás desórdenes. No siempre son más graves que los pecados derivados de ellos, pero siempre conservan su capitalidad, en cuanto son cabeza y origen de otros.

La reincidencia o repetición del pecado puede crear cierta facilidad o familiaridad para el pecado. Así prolifera el pecado, se reproduce y se refuerza. En efecto, los vicios suelen ser catalogados según las virtudes a que se oponen:

### 1. VICIO: LA SOBERBIA

#### 1) ¿En qué consiste la soberbia?

La soberbia (llamada también orgullo, vanagloria o jactancia) significa el apetito desordenado de la propia alabanza. Lo más grave es que con frecuencia pretende una grandeza sin Dios. El Catecismo de la Iglesia Católica señala que: “La vanagloria constituye una falta grave contra la verdad”<sup>16</sup>, ya que pretende falsear la verdad o simular con apariencias, sin la intención de darla a conocer jamás. “El odio a Dios tiene su origen en el orgullo; se opone al amor de Dios, cuya bondad niega y lo maldice porque condena el pecado e inflige penas”<sup>17</sup>. Así se describe una actitud atea o de rechazo a Dios, sumamente peligrosa. En efecto la soberbia es una de las causas más frecuentes de quienes caen en el ateísmo. Es una rebeldía sin causa.

VICIO	VIRTUD
Soberbia (orgullo o vanidad)	Humildad o modestia
Gula (o exceso en la comida y la bebida)	Templanza, moderación, sobriedad o autocontrol
Lujuria (o desorden sexual)	Castidad o pureza
Avaricia (codicia y tacañería)	Largueza o generosidad
Pereza (negligencia o tedio)	Diligencia o laboriosidad
Envidia (o celos)	Caridad o amor
Ira (enojo)	Paciencia o mansedumbre

<sup>13</sup> CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1866.

<sup>14</sup> Juan ESQUERDA BIFET, *Diccionario de la evangelización*, 754.

<sup>15</sup> Para este tema de los vicios capitales, puede verse: ARREGUI-ZALBA, *Compendio de teología moral*, 103; Bernhard HÄRING, *La ley de Cristo I*, 407-413; Karl HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana*, cols 1314-1316; Antonio ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares I*; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, 475-625.

<sup>16</sup> CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2482.

<sup>17</sup> CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2094.



Todos somos iguales a los ojos de Dios. Todo ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, goza de la dignidad humana que el autor de la vida ha concedido a cada individuo humano, porque así de grande es su amor. Sin embargo, algunos seres humanos se sienten superiores a los demás, ven siempre a los otros de arriba para abajo. Lamentablemente no sólo se creen mejores y más poderosos que los demás seres humanos, sino también se consideran ¡como dioses! En esta confusión o ‘pérdida de piso’ consiste la soberbia.

## 2) La soberbia con frecuencia se disfraza

Dice el himno: “No basta con dar las gracias, sin dar lo que las merece; a fuerza de gratitudes, se vuelve la tierra estéril”<sup>18</sup>. Se reconoce que la humildad – virtud totalmente opuesta a la soberbia– es ante todo gratitud. Porque hay que saber dar gracias a Dios y a todos, es decir, es necesario aprender a tener un corazón siempre agradecido.

El que no es agradecido con Dios se vuelve cada vez más presumido. Jesús nos describe en una parábola la actitud farisaica, que hace que aquel fariseo regrese a su casa sin justificación, es decir, sin la gracia del amor de Dios y del perdón que él nos concede. El fariseo dice en voz alta y erguido: “Te doy gracias, Señor, porque no soy como los demás...” (Lc 18,9-14). Es un grave error el compararse y juzgar al prójimo para condenarlo. El fariseo lamentablemente se compara a sí mismo con el publicano, quien, en la última fila, inclinado, no dejaba de implorar la misericordia de Dios.

## 3) La soberbia es un padecimiento y desubica

Se puede decir que la soberbia es un padecimiento del ser humano, ya que llena su corazón de necesidades que propiamente no debería tener, y al mismo tiempo le provoca tremendas ansiedades por el afán de manipular e influir severamente en el prójimo.

El soberbio se muestra cerrado ante las iniciativas de los demás, ya que busca únicamente el protagonismo: “Anuncia con trompeta sus limosnas...” (Mt 6,2), como los fariseos, puesto que le gusta presumir lo poco



que hace y siempre pretende ocultar sus defectos y debilidades. No tiene ojos para reconocer lo que los demás hacen o le parece insignificante la virtud del hermano.

La soberbia hace reflejar en el ser humano la corrupción y la perversidad, a las cuales considera erróneamente como libertad y firmeza de ánimo, y no le importa lo que destruya o si aplasta la fama y las acciones de su prójimo. En efecto, la soberbia es como un achaque, y aunque no tiene síntomas definidos en la persona que la padece, provoca un ambiente o círculo de orgullo a su alrededor, que puede ir creciendo y afectando a otros.

El orgullo desubica a la persona humana, ya que ésta deja de reconocerse como creatura, y cuando sabe que Dios ha puesto al ser humano como el centro del universo, se atreve a hacer a un lado a su Creador. Tener el corazón elevado hacia el cielo y los pies bien puestos en la realidad (cf Hech 1,9-11) es la actitud auténtica de todo discípulo misionero de Cristo. Así nos veríamos libres de la altanería para abrir nuestro corazón a la presencia y a la acción del verdadero Dueño de todo lo creado.

El arrogante siempre será un ‘mal consejero’, porque desanima y confunde al prójimo en lo que realmente tiene que decir o hacer. Por ejemplo, la soberbia hace que no pidamos perdón ni perdonemos a nadie; nos va llenando de sentimientos negativos en contra de las demás personas, porque las calificamos de altivas

<sup>18</sup> Himno de laudes: “Sentencia de Dios al hombre”, Liturgia de las horas, Miércoles I.



y groseras –cuando con frecuencia es lo contrario.

#### 4) El origen de la soberbia

La prehistoria<sup>19</sup> hace referencia a los ángeles, seres espirituales perfectos, creados por Dios para su alabanza eterna y su servicio. Se menciona a Luzbel, un ángel lleno de hermosura y bondad. Sin embargo, Luzbel y otros ángeles en el cielo se levantaron contra Dios, llevados por la soberbia. Por lo cual, fueron expulsados definitivamente hacia el infierno, donde se encuentran desde entonces. El ángel caído se llama Lucifer y está en las llamas del ‘abismo’ con sus secuaces, que son considerados los ‘tentadores’, que instigan al ser humano al mal.

Se dice que Luzbel se sintió igual a Dios. Perdió de vista lo que significa ser creatura angélica, como imagen de Dios –en su inteligencia, voluntad y libertad– y se negó a ser agradecido con el que hizo todas las cosas por amor. En este sentido, la soberbia ha significado pretender neciamente igualarse a Dios y, por lo tanto, sentirse por encima de los demás. Este tipo de soberbia y rebeldía se dio en el origen, antes de la creación del mundo y del ser humano, y se puede dar en el corazón de cualquier orgulloso.

#### 5) El orgullo nos hace ser insoportables

Hay personas soberbias que se van volviendo cada vez más presumidas; todo lo que han logrado lo colocan como en un escaparate para que lo noten los demás y tratan de ocultar inútilmente sus defectos o simplemente no los aceptan. Llega a tal grado la pedantería de los orgullosos que resultan prácticamente insoportables para los demás. Aunque les tengan paciencia las otras personas, cada vez responden con más orgullo, como si fuera creciendo su presunción, y hacen más grande el abismo de la comunicación y el cariño hacia los demás.

Se dice popularmente que una persona ‘se cree mucho’, cuando está lleno su corazón de soberbia, como lo refleja una persona jactanciosa en su rostro, en sus palabras y en sus actitudes. Es lamentable que algunas personas con un simple cargo o con

un poco de poder o de dinero se sienten por encima de los demás. Con muy poco se creen mucho, y lamentablemente no tendrán éxito en la vida.

#### 6) Sin hacer alarde de engrandecerse

Dice san Pablo que el amor no es arrogante (physioutai, en griego φυσιουται) (cf 1Cor 13,4), no se cree más que los demás. El Papa Francisco señala que la vanagloria (perpereyetai, en griego περπερευεται) consiste en “el ansia de mostrarse como superior para impresionar a otros con una actitud pedante y agresiva. Quien ama, no sólo evita hablar demasiado de sí mismo, sino que además sabe ubicarse en su lugar sin pretender ser el centro... La persona altiva se considera más grande de lo que es, porque se cree más ‘espiritual’ o ‘sabio’. Al respecto el apóstol Pablo dice: ‘La ciencia hincha, el amor en cambio edifica’ (1Cor 8,1). Algunos se creen grandes porque saben más que los demás y se dedican a exigirles y a controlarlos, cuando en realidad lo que nos hace grandes es el amor que comprende, cuida y protege al débil”<sup>20</sup>. Es importante que como discípulos de Cristo nos fijemos en el modo como tratamos a nuestro prójimo, sobre todo cuando sabemos que está poco formado en la fe, o se muestra frágil o menos firme en sus convicciones.

“La lógica del amor cristiano no es la de quien se siente más que otros y necesita hacerles sentir su poder, sino del que aprende de Cristo que ‘el que quiera ser el primero entre ustedes, que sea su



<sup>19</sup> Basada en tradiciones judeo-cristianas.

<sup>20</sup> Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 97.



servidor' (Mt 20,27)... Un sabio consejo del apóstol Pedro es: 'Tengan ustedes sentimientos de humildad unos con otros, porque Dios resiste a los soberbios, pero da su gracia a los humildes' " (1Pe 5,5)"<sup>21</sup>.

### Para reflexionar:

¿Reconoces en ti algunos actos de soberbia?, ¿cuáles?

¿De qué manera reconoces a una persona que defiende sinceramente su dignidad a otra que está llena de soberbia?

¿Te parece que el orgullo es un padecimiento y que desubica al ser humano?, ¿en qué lo notas?

¿Se le puede llamar a una persona 'insoportable' cuando se muestra engreída?, ¿por qué?

¿Cómo describes la soberbia como vicio capital, especialmente en referencia al trato con el prójimo?

## 2) VIRTUD: LA HUMILDAD

### 1) Descripción de la humildad como virtud

El término latino humilis, que corresponde a la



palabra griega tapeinós, tiene el significado primitivo de pequeño, bajo o servil. Tal término está relacionado con la voz humus, que implica algo "perteneciente a la tierra"<sup>22</sup>. Es una alusión bíblica respecto a la creación de hombre y la mujer, creados por Dios "del barro de la tierra". Frente a Dios, el ser humano no es sino barro<sup>23</sup>, polvo y ceniza<sup>24</sup>.

La humildad es la actitud del individuo humano de reconocer su total dependencia de Dios y la consiguiente disposición de servir desinteresadamente a Dios y a las creaturas humanas<sup>25</sup>. La humildad cristiana consiste en la imitación interior o espiritual del grande gesto de Cristo, que renunció a su grandeza y majestad, para hacerse servidor de los seres humanos<sup>26</sup>.

La humildad de corazón consiste en renunciar al amor interesado de sí mismo, para servir a un amor superior. Al respecto dice san Agustín: "No hay camino más excelente que el amor, pero por él sólo pueden transitar los humildes".

La humildad equivale a la sencillez, "la pobreza de espíritu" y la modestia, y va siempre acompañada de sensatez, gratitud, mansedumbre, obediencia y paciencia.

### 2) Implicaciones morales de la virtud de la humildad

La humildad implica la justa percepción de las propias capacidades y límites. Por tanto, el ser humano debe evitar todo exceso en la riqueza, el poder y el placer o comodidad, para no caer en el extravío, que lo hace olvidarse de su condición mortal<sup>27</sup>.

Ante todo, la humildad es gratitud, primordialmente hacia Dios, quien nos da todo lo que somos y tenemos; y hacia el prójimo, por lo mucho o poco que nos ofrece.

<sup>21</sup> Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 98.

<sup>22</sup> *Diccionario enciclopédico de teología moral*, artículo de G. ROSSI, *Humildad*, 475-476.

<sup>23</sup> Gn 2,7.

<sup>24</sup> Gn 18,27; Is 40,6-8.

<sup>25</sup> Cf Karl RAHNER, *Diccionario teológico*.

<sup>26</sup> Cf Mt 11,29.

<sup>27</sup> *Diccionario enciclopédico de teología moral*, 476.

<sup>28</sup> Cf Karl HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana*, col 546.



Tenemos que ser siempre agradecidos con Dios, ya que él nos ha hecho, somos suyos y estamos en sus manos. La gratitud es el primer grado de humildad.

La humildad contiene la recta estima de uno mismo. Por lo cual, tanto el que yerra como el que tiene éxito, debe mantener una actitud humilde, que consiste en reconocer lo que uno ha recibido, lo que ya es y tiene, y lo que los demás son y tienen. Ordinariamente, resulta más común y peligrosa la tendencia a presumir y despreciar a los otros<sup>28</sup>. La humildad, va acompañada de la sensatez y sabiduría de reconocer los errores y estar dispuesto a perseverar en el esfuerzo por corregirlos.

### 3) Algunas exhortaciones a la humildad

El antiguo testamento tiene ocasionalmente profundas exhortaciones a la humildad, por ejemplo: “Cuando más grande seas, más debes humillarte, y ante el Señor hallarás gracia” (Ecclo 3,17-24). Algunas oraciones bíblicas, sobre todo de los Salmos, manifiestan hermosos y profundos sentimientos de humildad ante Dios<sup>29</sup>. Así se expresa la condición de la creatura humana y la experiencia de la grandeza y majestad de Dios<sup>30</sup>.

La privación y la humillación hacen al individuo humano más dispuesto para esperar en la salvación que viene de Dios; como “el oro es probado por el fuego”<sup>31</sup>, la fidelidad del pueblo es puesta a prueba mediante la humillación.

De acuerdo al mensaje del antiguo testamento, las personas realmente pobres y oprimidas, que aceptan su situación con paciencia y confianza, son también pobres en sentido espiritual –es decir de los anawim, en hebreo– de los humildes, que se someten gustosamente a la voluntad de Dios. A ellos les será enviado el Mesías, el cual será también objeto de desprecio, pero se mantendrá humilde<sup>32</sup>. En este sentido la virtud de la humildad es, ante todo, una disponibilidad espiritual, más que una clase social o situación económica.

En el nuevo testamento, el humilde reconoce que todos los talentos naturales y sobrenaturales los ha recibido de Dios. Como el apóstol Pablo, quien afirma: “Por gracia de Dios soy lo que soy” (1Cor 15,10). Tal reconocimiento humilde ante Dios requiere la necesaria cooperación<sup>33</sup>.

El humilde sólo alude a sus propias cualidades si tiene un buen fin, como por ejemplo, para aumentar la alabanza a Dios o el servicio a los demás: “Así brillen la luz de ustedes delante de los demás para que vean sus buenas obras y glorifiquen a su Padre del cielo”<sup>34</sup> o para asegurar la consistencia de su obra.

Cristo invita a aprender de él, que es “manso y humilde de corazón” (Mt 11,29). En efecto, la humildad auténtica de Cristo –como todas sus virtudes– siempre es digna de admiración y de imitación. Y les dice a sus apóstoles: “*El que se exalta será humillado, y el que se humilla será exaltado*” (Mt 23,12). Esta humillación es como la máxima expresión de humildad.

El humilde, quien tiene en cuenta su deber de servir

<sup>29</sup> Cf Bernhard HÄRING, *La Ley de Cristo* III, 78.

<sup>30</sup> Sal 8, Ex 3,5-6; 33,19-23.

<sup>31</sup> Eclo 2,5; cf Dt 8,2.

<sup>32</sup> Cf Is 11,4; cap 53; Zac 9,9-10.

<sup>33</sup> Véase: *Parábola de los talentos*, cf Mt 25,14-30.

<sup>34</sup> Mt 5,16; cf 2Cor 1,12-15.

<sup>35</sup> Flp 2,7-8; cf Hech 8,33; Heb 2,7-9.



al prójimo con amor, es el que se preserva de toda arrogancia. Jesús realiza plenamente esta humilde caridad: “Se despojó a sí mismo, tomando la condición de esclavo, hecho semejante al hombre y visto en lo exterior como hombre. Se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz”<sup>35</sup>.

A este amor humilde exhorta Cristo a sus discípulos, diciendo: “Así, si yo el maestro y Señor, les he lavado los pies, también ustedes deben lavarse los pies unos a otros. Les he dado ejemplo para que, como yo he hecho, así también hagan ustedes”<sup>36</sup>. Cristo nos deja estos gestos humildes para imitarlos, es decir, para aplicarlos a nuestra realidad cotidiana.

“El alma realmente grande se inclina decididamente hacia los pequeños. El amor no podía dar un salto más atrevido que el dado por Dios en la encarnación y en el llamamiento hecho a los pecadores para restablecer la amistad con él. En el evangelio, Cristo pone ante nuestros ojos la humildad: Desde su nacimiento, su vida fue de anonadamiento, destierro, persecución, vida oculta de Nazaret, perfecta obediencia a los seres humanos (a sus padres, al César, a las autoridades religiosas), respetuoso y amable en el trato con los pecadores y publicanos, profesión de servidor ante los mortales: ‘Yo estoy en medio de ustedes como el que sirve’ ”<sup>37</sup>.

El Concilio Vaticano II, al referirse a las características y compromisos del sacerdocio y la vida consagrada<sup>38</sup>, habla de la conexión de la humildad y la obediencia.

Cuanto más profunda es la humildad, mayor es la fe; pues el humilde está ante todo dispuesto a dejarse enseñar por Dios. Por eso, el humilde consigue contemplar la hermosura y la grandeza de las verdades divinas<sup>39</sup>. “La humildad es como un colirio que purifica la mirada al pecador para que pueda reconocer los valores y virtudes que ha lesionado”<sup>40</sup> –dice san Agustín.



La humildad es condición indispensable para conocerse a sí mismo, para el dolor de los pecados y la penitencia. Sólo el humilde soporta el verdadero conocimiento de su propia culpabilidad, la reconoce y trata de superarse. La humildad es la condición fundamental para recibir la gracia divina<sup>41</sup> y nos dispone a la auténtica reconciliación, ya que el humilde reconoce su condición de creatura y está abierto a una relación personal, íntima y profunda con el Creador. La humildad sana y libera profundamente nuestra conciencia. La humildad es “caminar en la verdad” –decía santa Teresa de Jesús.

#### 4. El ejemplo de humildad en san Francisco de Asís

En la vida y la obra de san Francisco de Asís encontramos signos elocuentes de su docilidad y respuesta inmediata y total a la acción del Espíritu Santo, que le permitió lograr una conversión radical, es decir, profunda, y comenzar un nuevo estilo para seguir a Cristo. Los numerosos talentos que el Espíritu derramó sobre Francisco son la evidencia de su humildad, sin soberbia.

Su humildad sincera y permanente lo hace ser llamado y vivir como ‘el pobre de Asís’, porque confía en Dios y transparenta la riqueza de los valores del

<sup>36</sup> Jn 13,14. Cf Karl HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana*, cols 547-548.

<sup>37</sup> Cf Bernhard HÄRING, *La Ley de Cristo III*, 80; cf Lc 22,27.

<sup>38</sup> Cf CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis*, 15; *Perfectae caritatis*, 14.

<sup>39</sup> Cf La oración de agradecimiento al Padre de Jesús, en Mt 11,25; *el Magnificat* (cf Lc 1,48.51-52).

<sup>40</sup> San Agustín, *Enarrationes in Psalmos* 141,7..

<sup>41</sup> Cf Bernhard HÄRING, *La Ley de Cristo III*, 87-88.



reino de los cielos. Decía san Agustín en un sermón: “Observa al árbol. Para crecer hacia arriba primero crece hacia abajo, clava su raíz en la humildad de la tierra para lanzar luego su copa a lo alto del cielo” (Serm 117,17); imagen que se aplica a la actitud humilde del pobre de Asís. Francisco, tan observador y admirador de la naturaleza, aprende de la creación a ser una criatura que siempre hace referencia a su Creador, y así se siente –como la Virgen María– engrandecido en su pequeñez.

Su oración y su vida entera están hechas de alabanza y gratitud a Dios por todo lo que ha hecho y continúa regalándonos a cada uno. Consciente de que Dios es la fuente de todo bien, por la gracia del Espíritu de Dios aprendió a ser ‘instrumento de la paz de Cristo’, logrando vivir en una intensa paz interior y siendo pregonero de la paz en todos los corazones y en los ambientes más difíciles, como lo hizo al peregrinar a la Tierra Santa. Así fue construyendo la paz en el mundo e hizo vida la bienaventuranza: “Dichosos los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9).

Su oración predilecta fue meditar el santo evangelio. Su conversión tuvo un signo más evidente cuanto tuvo en sus manos un texto del evangelio de Marcos, que no sólo leyó con grande interés, sino que, dejándose iluminar por el Espíritu Santo, lo aprendió a meditar como discípulo misionero de Cristo y quedó impreso en su memoria y en su corazón. Su oración confiada y fervorosa lo hizo concluir su inolvidable invitación: “Hagan del evangelio la norma de su vida”.

Francisco de Asís vivió tan entregado a la obra que Cristo le encomendó que a todos y a todo lo llamaba hermano. Se sintió con un lazo fraterno ante la naturaleza, con mayor razón con los frailes y monjas, promovidos por él y entrelazados en un mismo camino de espiritualidad y de servicio misionero. Para el ‘pobre de Asís’ los hermanos, aunque sean diferentes entre sí, o tengan costumbres o gustos distintos, aunque sus ideas sean otras e incluso opuestas a las nuestras, están llamados a vivir la unidad en la diversidad. La vida comunitaria es difícil, pero si cada uno aprende a

vivir como parte importante de una misma familia de Dios, a compartirlo todo, a ser más solidario con los demás, podrá vivir un sentido fraterno sin los juicios negativos ni la condena al prójimo.

Quien ama a Cristo acepta y sigue fielmente a la Iglesia; así lo inspira el Espíritu de Dios. Así lo vivió Francisco, desde que recibió la consigna divina de restaurar la ‘porciúncula’<sup>42</sup>: “Reconstruye mi Iglesia”. Lo hizo primero materialmente con sus propias manos y sus primeros colaboradores, pero al concluir entendió que la edificación de la Iglesia es dinámica y permanente, porque somos ‘piedras vivas’ que nos vamos ensamblando para formar parte de la comunidad de los creyentes.

Desde que comenzó su obra, Francisco estaba convencido de la necesidad de tener la aprobación del Papa Inocencio III, a quien acudió y pidió humildemente su bendición y reconocimiento de la espiritualidad y la misión franciscana. Francisco se dio cuenta de que la Iglesia entera necesitaba, desde la edad media, ser renovada, superar los excesos y alejamientos, y volver a su sentido de ser el pueblo de Dios que peregrina hacia la patria eterna. Su testimonio como hijo de la Iglesia es único, sorprendente y verdaderamente renovador.

Amar a los pobres para Francisco significó renunciar a todo, vivir realmente como los pobres y mostrarse cercano, comprometido y caminando con ellos. A



<sup>42</sup> La ‘porciúncula’, que significa la porción pequeña, era la ruina de una capilla a las faldas de la ciudad de Asís, la cual actualmente está cubierta por la Basílica de Santa María de los Ángeles.



los hambrientos, enfermos, ancianos, pequeños, a toda persona necesitada la hacía sentirse la creatura predilecta de Dios. De acuerdo a la bienaventuranza primera: “Dichosos los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos” (Mt 5,3), el Espíritu Santo hace que el pobre –sin caer en la soberbia– se sienta el dueño del reino de los cielos, es decir, lo hace reconocerse unido a Cristo rey, el cual se presenta como servidor de todos, el que dio su vida por la salvación de todos. Francisco se reconoce como el más pobre entre los pobres; esa es su riqueza espiritual, inspirada por Dios en su corazón.

## 5) La alegría y la gratitud

La humildad es la virtud contraria al envanecimiento. El acto más profundo de humildad es la gratitud. Todo lo que nos rodea nos invita a la alegría y a la gratitud: Por las cosas creadas que Dios ha confiado al ser humano para administrarlas, por el trabajo de cada día (cf Gn 1,28) y porque Dios nos ha dado un corazón capaz de amar. Cada día podemos dar gracias a Dios por la vida, por el nuevo amanecer, por la oportunidad de convertirnos y de dar testimonio de su amor. Aunque nos falten muchas cosas y no hayamos logrado todo lo que nos hemos propuesto, no podemos dejar de dar gracias a Dios por todo lo que nos enseña y lo que ha confiado en nuestras manos.

El Espíritu Santo nos previene de muchas maneras de celos, envidias y de cualquier otro signo de malestar. El apóstol Pablo afirma que: Hay más alegría en dar que en recibir (Hech 20,35). La Madre Teresa de Calcuta decía una bienaventuranza muy

válida, aplicada a la gratitud: “Dichosos los que dan sin recordar, y los que reciben sin olvidar”.

### Para reflexionar:

- 1) ¿Cuál es el mensaje de la Sagrada Escritura acerca de la humildad y la humillación que te llama más la atención?, ¿por qué?
- 2) ¿Qué relación te parece que se da entre humildad y penitencia?
- 3) ¿Cómo puede el humilde reconocer sus cualidades y límites ante los demás? Da algún ejemplo.
- 4) ¿Crees posible imitar en la actualidad la virtud de humildad que vivió san Francisco de Asís?, ¿cómo?

## 3) VICIO: LA GULA

### 1) Descripción de la gula como vicio

La gula consiste en el apetito desordenado ante la comida y la bebida. El impulso natural imprescindible es la alimentación, por lo cual siempre necesitamos comer y beber lo necesario varias veces al día (ordinariamente tres veces); sin embargo, el abusar de los alimentos significa caer en el vicio de la gula, que siempre será muy perjudicial y un mal ejemplo.

Existe, en efecto, en cada ser humano la necesidad biológica del alimento y la bebida cotidianos, y en muchos se cultiva el buen gusto por la comida, lo cual se contradice en el afán de tragar sin límites y sin importar la calidad de lo que se ingiere. Aunque sienta ya una satisfacción o sensación de plenitud, el goloso no se modera ni mide en la deglución de bebida y alimento.

Señala atinadamente el dicho que: “Todo exceso es malo”, porque –como decía el filósofo griego Aristóteles– “la virtud está en el término medio”, es decir, en el equilibrio y la armonía. En efecto, la gula es el exceso en la comida y la bebida, no sólo la alimentación e hidratación necesarias, y será siempre considerada como un daño para la salud física y espiritual de la persona, además de afectar también la economía y lo que corresponde a otras personas. Por lo tanto, una persona golosa corre siempre el riesgo de caer mal, de comer y beber con ansiedad





y estar en peligro de serias enfermedades, que con el paso del tiempo serán más pesadas. Necesitamos los alimentos para sobrevivir y gozar de buena salud, pero todo abuso causa daños con graves consecuencias inmediatas y posteriores.

Tenemos que reconocer la 'buena mano' (o sazón) de algunas personas que son excelentes cocineras y que saben presentar muy sabrosos sus platillos. La actitud del goloso es comer de todo, esté como esté, porque no come por necesidad ni por gusto, sino ávidamente y de modo descomunal. Algo semejante se da en el alcoholismo, del que toma en exceso cualquier bebida, hasta emborracharse. El alcoholismo, aunque sea esporádico o 'social', consiste precisamente en una actitud golosa ante la bebida: Se bebe sin medida, cualquier cosa, hasta perder prácticamente el sentido. De modo semejante, aunque con mayores complicaciones y consecuencias, se da en la drogadicción, considerada, dentro del vicio de la gula, de los más difíciles de superar.

## 2) Consecuencias de la gula

El impulso natural de la conservación de la vida nos conduce a tener la comida y la bebida necesarias para subsistir. Es lo propio y bendecido por Dios; es el deber principal que asumen los padres de familia ante sus descendientes.

La gula hace perder de vista la medida exacta de lo que necesitamos para sobrevivir, y, por lo tanto, conduce al empacho, la obesidad y a las dependencias, como el alcoholismo y la drogadicción. El goloso no sólo come

y bebe por necesidad, sino con ansia, mayormente con prisa y sobreabundancia. El problema mayor se da cuando el goloso se hace insensible ante las necesidades de los demás (como el rico 'epulón', que no se interesó en atender al pobre Lázaro que yacía a su puerta, cf Lc 16,19-22). En efecto, el peligro más grande del goloso no es solamente que 'banquetea espléndidamente', sino volverse inhumano ante las necesidades auténticas del prójimo, porque sólo está atento a algunas 'necesidades' creadas para él, que lo 'favorecen' exclusivamente a él y que van convirtiéndose en grandes vicios o dependencias. Por eso la gula se convierte en una falta grave contra la caridad para con el prójimo, ante los más cercanos y ante los más necesitados.

Comer por comer y beber por beber es la manera como se da la gula en el ser humano. Por eso se dice con toda razón que una persona así parece un "barril sin fondo", que significa que come y bebe de manera excedida o descomunal –no importa si su complexión es de un flaco o un gordo. El goloso se va convirtiendo en una persona 'insaciable', ya que parece incapaz de saborear lo que come y bebe, ni disfruta la compañía de los demás. Puede convertirse –aunque no lo pretenda– en un explotador de los demás.

## 3) Los 'banquetes' y la gula

Ordinariamente, cuando alguna persona sale de un buen banquete suele decir: "Comí mucho", porque se siente muy satisfecho y porque le fueron sirviendo deliciosos platillos y refrescantes bebidas. Así se da el peligro de la gula, que va excediendo los límites y las buenas costumbres que cada uno va asimilando a lo largo de la vida.

En las fiestas comunes, de bodas, XV años, aniversarios, etcétera, se preparan succulentos banquetes, que comienzan con ricas botanas y bebidas, que se presentan poco a poco conforme van llegando los comensales. A la hora oportuna se sirve propiamente la comida, que generalmente es un rico platillo, de acuerdo a las costumbres de cada lugar. Los organizadores ponen la calidad, porque cuidan que sus guisos estén apetitosos y succulentos. Y cada uno de los comensales pone la cantidad. Lamentablemente, con frecuencia hay severos abusos en la comida y la



bebida durante los banquetes.

Quizá nos llame la atención que con frecuencia Jesús menciona en sus parábolas del reino el tema de “el banquete”<sup>43</sup>, en el cual se suele dar comida y bebida en abundancia, como era la costumbre entre los mismos judíos. Inmediatamente nos quedaría la impresión de la gula en los participantes en ese banquete. Sin embargo, Jesús pronuncia sus parábolas y, sin prejuicios, hace alusión al banquete, que nosotros comparamos con la Sagrada Eucaristía, que nos prepara para el banquete eterno. En el banquete eucarístico, signo elocuente de la presencia y el amor de Cristo, hay comida y bebida para todos los que aceptan y ‘se ponen el traje’, y hay un alimento en abundancia, refiriéndose a la gracia y al amor de Dios.

Cristo proclama sus parábolas ante los escribas y fariseos, quienes estaban muy acostumbrados a participar en los convites opulentos; sin embargo, Jesús mismo les señala que despreciaban a los demás y no seguían el auténtico camino de salvación. En efecto, los fariseos caían con frecuencia en la gula, por el exceso de la comida y la bebida en sus festejos usuales, pero se resistieron neciamente a prepararse para participar del banquete del Señor.

Cuando alguien cae en la gula, ordinariamente se siente mal al salir, y puede llegar a la tristeza o agotamiento (sueño), tiene empacho y a veces se le descompone el estómago. Sin embargo, Jesús llama ‘dichosos’ a los invitados al banquete del Señor, que significa los que aceptaron realmente la invitación y acudieron al evento.

Los banquetes organizados por los seres humanos en sus festejos son una puerta abierta para la gula, pero el banquete del Señor es una delicia, porque no puede haber excesos, sino que todo se da en la medida en que necesitamos la fuerza que viene de Dios.

### Reflexiona y responde brevemente:

1) ¿Es necesario comer y beber diariamente, al menos tres veces al día?, ¿por qué?



- 2) ¿Por qué se dice que todo exceso es malo?
- 3) ¿Hay algún peligro de caer en excesos durante un banquete en la actualidad?
- 4) ¿Por qué consideras que usa Jesús la imagen del banquete para compararla con el reino de los cielos?
- 5) ¿Te parece que se da, algunas veces, la dicha de participar en un banquete?, ¿en qué lo notas?

## 4) VIRTUD: LA TEMPLANZA

### 1) Descripción de la templanza

La templanza es el dominio de sí mismo, siempre necesario en las relaciones con el prójimo. Por eso se considera la virtud de la templanza como la armonía y el equilibrio que acompaña a todas las demás virtudes.

Se dice que el que quiere ‘gobernar’ a su familia o a una comunidad, etcétera –es decir, guiarla y protegerla–, primero tiene que gobernarse a sí mismo, lo cual equivale al dominio de sí mismo. “La templanza es la virtud moral que modera la atracción de los placeres, procura el equilibrio en el uso de los bienes creados... y mantiene los deseos en los límites de la honestidad” (CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1809).

El impulso de conservación que nos lleva a buscar el alimento y la bebida naturales tiene como finalidad la

<sup>43</sup> Por ejemplo, en Lc 14,15-24.



conservación de la propia vida corporal; mientras que el impulso sexual tiene como finalidad la conservación de la fuerza del amor y del género humano. El ser humano templado va regulando estos impulsos radicales, mirando hacia la finalidad integral del individuo humano y no el simple fin inmediato de cada tendencia natural. Por ejemplo, no sólo me alimento por el simple hecho de tener hambre, sino para poder vivir y cumplir fielmente mi misión.

La templanza es a menudo alabada en el antiguo testamento, como, por ejemplo: “No vayas detrás de tus pasiones, tus deseos refrena” (Eclo 18,30). En el nuevo testamento, el apóstol Pablo la menciona como moderación o sobriedad: “Debemos vivir con moderación, justicia y piedad en el siglo presente” (Tt 2,12). La templanza es descrita en el evangelio como vigilancia (cf Mt 26,41) y negación de sí mismo (cf Lc 9,23). Se ha traducido como autodomínio o ecuanimidad. La templanza es el equilibrio entre el estímulo y la respuesta justa. No es un simple freno o represión, ya que también motiva o acelera. Consiste en moderar los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, ordenándolos según la recta razón y con la ayuda de la gracia.

Una persona templada es aquella que no abusa de la comida, ni de los placeres; que no ingiere inmoderadamente el alcohol, y que no se priva de la conciencia por el uso de estupefacientes. La templanza es considerada la armonía entre lo interno y lo externo. “La virtud de la templanza garantiza a cada individuo humano el dominio del yo superior sobre el yo inferior. Un ser humano templado es aquel que es dueño de sí mismo. Por eso la templanza es indispensable para que el individuo humano sea plenamente humano” (JUAN PABLO II, Audiencia general, 22 de noviembre de 1978).

## 2) Implicaciones de la templanza

La persona templada orienta hacia el bien sus apetitos sensibles, guarda una sana discreción y no se deja arrastrar, ‘para seguir la pasión desordenada de su corazón’ (Eclo 5,2; 37,27-31). Una persona sobria no significa que no sea espontáneo o que no pueda expresar sus sentimientos. Hay que considerar siempre toda la riqueza de los afectos y la emotividad,

de los cuales el individuo humano está dotado. La insensibilidad y la falta de aceptación de los impulsos naturales son tan opuestas a la templanza como la indisciplina en las tendencias propias de la naturaleza humana.

Una sabia postura la propone san Ignacio de Loyola en la santa indiferencia, que significa la libertad ante cualquier tipo de apego a sentimientos, ideas, personas, cosas, realidades, etcétera, que puedan absorber el corazón humano (cf Ejercicios Espirituales 172-178 y 184-188). De ninguna manera se aplica a la insensibilidad o a la falta de solidaridad, que contradiría la enseñanza de Cristo, sino que es una actitud de apertura permanente a la voluntad de Dios.

La templanza no es un desprecio al cuerpo; al contrario, el dominio de sí ayuda a valorar la corporalidad. La virtud de la templanza hace que el cuerpo y los sentidos encuentren su justo lugar en el ser humano y en su relación con los demás. La templanza mantiene el equilibrio entre el amor y la renuncia voluntaria; entre la pasión y el dominio de sí; entre la buena alimentación y el ayuno; entre ingerir alcohol y ser abstemio; entre el placer sexual y la continencia; entre la diversión y el sufrimiento.

La templanza siempre tiene en cuenta la totalidad del ser humano. La virtud de la sobriedad lleva a la austeridad en lo superfluo y el rechazo a los lujos o cualquier tipo de excesos. Conduce también a la serenidad ante los estímulos negativos que puedan suscitar reacciones inesperadas. Además, va





acompañada de la honestidad y autenticidad para ser lo que somos y obrar por convicciones. El pudor, la castidad, la mansedumbre, la clemencia y la modestia son parte importante de la virtud de la templanza.

### 3) La templanza como renuncia voluntaria

Cristo enseña que todo discípulo suyo tiene que librarse de otros intereses para llevar la cruz y, al mismo tiempo, para aprender a vivir la alegría de seguirlo: “El que no renuncia a sí mismo y no toma la cruz de cada día, no puede ser mi discípulo” (Mt 16,24). No se trata de sufrir por sufrir, o padecer por lo que todavía no ha sucedido, sino reconocer que, a pesar del dolor, encontramos en la cruz de Cristo un signo eficaz del amor y la esperanza, tal como el mismo Jesús lo proclamó en el Calvario.

La templanza implica una permanente actitud de renuncia voluntaria, en primer lugar, al mal. Este aspecto fundamental de la naturaleza humana significa una opción definitiva por el bien, al que Dios nos llama a todos. La renuncia a sí mismo, a los gustos, costumbres, tendencias, etcétera, es indicada por Cristo para abrazar la cruz y seguirlo. En su sentido más propio, la renuncia a sí mismo es una actitud muy noble, digna y maravillosa, porque se hace por motivos superiores, por amor a Dios y al prójimo, ya que existe el firme propósito de vivir como verdadero discípulo. Si hubiera algo que nos detuviera en el seguimiento de Cristo, hay que renunciar a ello, no importa si es bueno y con mayor razón si es malo. La renuncia tiene que ser libre y voluntaria, valiente y

generosa, alegre y permanente. De otra manera, no sería renuncia válida. Renunciar es darlo todo, confiar en la providencia amorosa de Dios.

En efecto, la nota característica de la templanza es la renuncia voluntaria, hecha por amor a Cristo, con generosidad y perseverancia. Es cierto, que con frecuencia significa la aceptación de algunas realidades personales, familiares o comunitarias, que representan una carga pesada, pero que se convierten en una carga más ligera en unión con Cristo (cf Mt 11,29-30), ya que el Señor siempre cumple sus promesas.

El ser humano de por sí tiene con frecuencia rebeldías interiores e inconformidades, las cuales tienden a desviarlo de la renuncia y, por tanto, de toda expresión auténtica que conduce al dominio de sí. Por eso necesita acudir a la oración y al espíritu de mortificación, para fortalecerse y mantenerse firme en la renuncia que mayormente tiene que ser definitiva y generosa, como Cristo, que en su pasión y muerte, nos dio ejemplo de su amor total por cada uno de nosotros.

La renuncia de sí —y toda clase de ‘penitencia’ saludable en la vida cristiana—, junto con la oración han sido consideradas las ‘alas’ imprescindibles de la vida espiritual. Es decir, que para crecer en la respuesta a la gracia y al amor de Dios necesitamos orar y practicar la penitencia. La oración es primordial y debe ser intensa, cotidiana y fervorosa, para alimentar la fe y la piedad en el crecimiento espiritual. La renuncia de sí debe tener siempre una motivación profunda para ir avanzando en la unión con Cristo, la cual llena de alegría, de fuerza y de paz a cada discípulo.

La falta de renuncia de una persona ante algo que la detiene o algún afecto desordenado en su vida hace que, a veces, sienta más pesada su cruz de lo que es en realidad. Para vivir la templanza en todo su sentido, Jesús enseña que cada discípulo suyo tiene que librarse de otros intereses para aprender a llevar la cruz y, al mismo tiempo, para vivir la alegría de seguirlo. La cruz ‘de cada día’ equivale a las responsabilidades diarias, dificultades, problemas que surgen y, algunas veces, a la enfermedad u





otros sufrimientos. Al aceptar la cruz de Cristo, se acrecienta en el corazón del discípulo la caridad para superar poco a poco el egoísmo, las infidelidades, la mediocridad, la pereza, el desaliento y la falta de esfuerzo para responder a Jesús, quien elige y envía a sus discípulos.

#### 4) Aplicaciones

Por encima de todo, siempre debemos valorar el alimento espiritual, que nos brinda indiscutiblemente la palabra de Dios y, principalmente, la Sagrada Eucaristía, que es el alimento que nos conduce a la vida eterna.

A cada uno de nosotros Dios nos ha creado porque nos ama y nos ha encomendado una misión, la cual siempre es sumamente importante para Él. A lo largo de nuestra vida, vamos descubriendo esa misión que Dios tiene para cada uno de nosotros. La Iglesia, como madre y maestra, guiada siempre por el Espíritu Santo, ha señalado el camino correcto y fiel a la enseñanza de Cristo. Algunas desviaciones –algunas cargadas de rigidez y otras de permisivismo– se dan de manera escondida o descaradamente en las distintas posturas u opiniones que van surgiendo en la historia. La virtud de la templanza ayuda a asumir de modo equilibrado, con madurez y constancia, el camino hacia Dios, al cual nos llama a cada uno.

Invocando al Espíritu Santo, que nos ilumina y

nos acerca a la verdad, procuremos mantener el sentido auténtico de la templanza, como de toda virtud cristiana, acompañada siempre de la oración, para poder alimentar una espiritualidad de discípulos misioneros de Cristo.

#### Para reflexionar:

- 1) ¿Te das cuenta cuando algunas personas caen en el abuso de la comida o la bebida?, ¿en qué lo notas?
- 2) ¿Qué signos encuentras en tu vida de experiencia personal al aplicar el sentido de la templanza, en cuanto dominio de ti mismo?
- 3) ¿Qué sentido encuentras en tu vida cotidiana respecto a la renuncia voluntaria, en conexión con la virtud de la templanza?

### 5) VICIO: LA LUJURIA

#### 1) La lujuria como pecado sexual

La lujuria es la búsqueda del apetito sexual (o genital) en sí mismo y de modo desordenado o falso. Se da entre el hombre y la mujer el atractivo natural y el deseo de donación mutua, lo cual se contradice y se lleva al extremo de un atractivo meramente carnal en la lujuria. “El placer sexual es moralmente desordenado cuando es buscado por sí mismo, separado de las finalidades de la unión y la procreación”<sup>44</sup>.

El pecado sexual reduce las relaciones interpersonales a lo genital y sensible; lleva, pues, a “despersonalizar”, ya que tiende a separar cuerpo y espíritu. Es, por tanto, una falta de integridad personal; y por ser pecado, significa: no dejar que Dios unifique mi vida.

La expresión de la Iglesia “intrínsecamente malo” al referirse a la actividad sexual fuera del matrimonio, indica la gravedad de faltar al sexto y noveno mandamientos, y está inspirada en numerosas expresiones de la Biblia que se refieren al “pecado que lleva a la muerte”<sup>45</sup>. “El desorden provocado por el pecado, presente y operante en el individuo como también en la cultura que caracteriza a nuestra

<sup>44</sup> CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2351.

<sup>45</sup> Dt 22,22; 1Cor 6,9-10.



sociedad, ejerce una presión fuerte a concebir y vivir la sexualidad en oposición a la ley de Cristo... A veces, las estructuras económicas, las leyes estatales, los medios de comunicación social, los sistemas de vida de las grandes ciudades son factores que influyen negativamente sobre el individuo humano. De todo ello la educación cristiana toma nota e indica orientaciones oportunas para oponerse responsablemente a tales factores negativos”<sup>46</sup>.

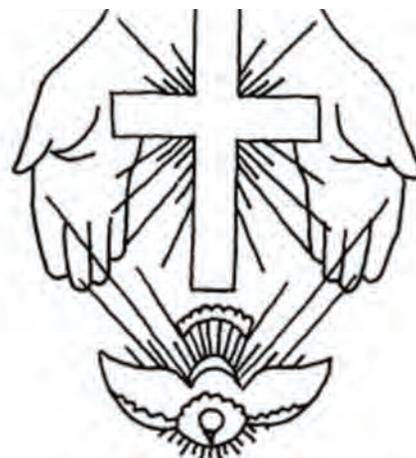
Generalmente, los pastores y los demás educadores han prestado atención especial a los pecados sexuales. Esta exigencia seguirá teniendo su valor siempre y cuando se haga referencia suficientemente al significado de la sexualidad, a la virtud de la castidad y a la educación para el amor humano<sup>47</sup>.

## 2) Los pecados internos de “impureza”

Se trata de pecados internos, los cuales se realizan sólo con la mente o el corazón, sin palabras ni obras<sup>48</sup>. Se consideran pecados internos los que se cometen únicamente con las “potencias del alma”, es decir, con el entendimiento y la voluntad<sup>49</sup>. El evangelio describe esta actitud verdaderamente pecaminosa: “Porque de dentro, del corazón de los seres humanos, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al individuo humano” (Mc 7,21-23).

El noveno mandamiento se refiere a no consentir de modo alguno pensamientos ni deseos “impuros”; se trata de la impureza en cuanto al mal uso de la genitalidad. El mandamiento exige no permitir voluntariamente ideas contra la castidad, o dar rienda suelta a impulsos sexuales desordenados o cultivar afectos perturbados.

## 3) La pornografía, fuente de lujuria



La pornografía es fuente de lujuria o placer sexual desordenado. “La pornografía consiste en dar a conocer actos sexuales, reales o simulados, exhibiéndolos ante terceras personas de manera deliberada. Ofende severamente a la castidad porque desnaturaliza la finalidad del acto sexual. Introduce en la ilusión de un mundo ficticio. Es una falta grave. Las autoridades civiles deben impedir la producción y la distribución de material pornográfico”<sup>50</sup>.

De acuerdo a la enseñanza de la Iglesia, la pornografía en sí misma es una falta grave; aunque no llegara a provocar un efecto inmediato de excitación genital o un acto sexual (masturbación o un acto sexual con otra persona), desvía la imaginación y los sentimientos para ya no ver la propia sexualidad y la del otro género con la misma sencillez y naturalidad que se da en el atractivo humano, sino con la curiosidad y perversión de quien ha dañado su mente y su corazón con el veneno y podredumbre de la pornografía.

En el arte clásico y moderno se dan imágenes que presentan figuras al desnudo o insinadoras de la sexualidad humana, que reflejan cierto erotismo, pero que en las reglas de la pintura, escultura y

<sup>46</sup> CONGREGACIÓN para la EDUCACION CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 44.

<sup>47</sup> Al respecto, dice Bernhard HÄRING que “los pecados contra la castidad deberían ser tratados con el mismo equilibrio, y prestando idéntica atención a las ciencias del comportamiento, que los pecados restantes” (B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo II*, 572).

<sup>48</sup> B. HÄRING, *La ley de Cristo I*, 434.

<sup>49</sup> ARREGUI-ZALBA, *Compendio de teología moral*, 100-103.

<sup>50</sup> CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2354.



demás artes, no siempre contradicen la naturalidad, la bondad y la belleza del cuerpo humano. Algunas posturas incitadoras de las figuras humanas suelen pasar del arte a la pornografía.

Con tristeza contemplamos que, en la actualidad, además de las revistas y vídeos tan divulgados, se dan otras formas de pornografía en algunos medios de comunicación social (sobre todo en internet), que pretenden provocar perversamente una dependencia sobre todo en los adolescentes y jóvenes.

Por otra parte, un matrimonio que hiciera recurso a la pornografía con el pretexto de ayudarse a la relación propia de los cónyuges, estaría ofendiendo gravemente a la castidad, por llevar la imaginación a otras escenas y figuras fuera del trato sexual íntimo propio y exclusivo de la pareja humana, que naturalmente no requiere de esos estímulos ajenos.

Contra la pornografía, que alimenta los pensamientos y deseos impuros, la sexta bienaventuranza proclama: “Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios” (Mt 5,8). Los “corazones limpios” designa a los que han ajustado su inteligencia y su voluntad a las exigencias de la santidad de Dios, principalmente la castidad o rectitud sexual<sup>51</sup> y la ortodoxia de la fe<sup>52</sup>. A los limpios de corazón se les promete que verán a Dios cara a cara y que serán semejantes a él<sup>53</sup>. Ya desde ahora esta pureza nos concede ver con la mirada de Dios, recibir al otro como un ‘prójimo’; nos permite considerar el cuerpo humano, el nuestro y el del prójimo, como un templo del Espíritu Santo, una manifestación de la belleza divina. Dice también la Sagrada Escritura: “La vista despierta la pasión de los insensatos” (Sab 15,4). En cambio, con una mirada limpia, el ser humano es capaz de encontrar y realizar en todo la voluntad de Dios (cf Rm 12,2; Col 1,10).

#### 4) La fornicación

La fornicación es la cópula entre simples solteros. Puede presentarse en diversas formas: Fortuita, como

en el noviazgo, o de modo más permanente, como en el amasiato y en la prostitución. Cualquiera de tales formas es viciosa, ya que la facultad generadora, por ley natural, sólo en el matrimonio puede usarse correctamente<sup>54</sup>.

No hay verdadero amor sin compromiso. No es la prueba de confianza y de íntima amistad una relación sexual del hombre y la mujer fuera del matrimonio. Placer sin compromiso no es amor, sino desorden y egoísmo. Al respecto, encontramos algunas indicaciones en la Sagrada Escritura, especialmente de San Pablo:

Ef 5,5-6: “Porque tengan entendido que ningún fornicario o impuro o codicioso –que es ser idólatra– participará en la herencia del reino de Cristo y de Dios”.

1Cor 6,9-10: “¿No saben ustedes acaso que los injustos no heredarán el reino de Dios? ¡No se engañen ustedes mismos! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales..., ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el reino de Dios”.

1Cor 6,15-20: “¿No saben ustedes que sus cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y habría de tomar los miembros de Cristo para hacer los miembros de



<sup>51</sup> Cf 1Tes 4,7; Col 3,5; Ef 4,19.

<sup>52</sup> Cf Tito 1,15; 1Tim 1,3-4; 2Tim 2,23,26.

<sup>53</sup> Cf 1Cor 13,12; 1Jn 3,2.

<sup>54</sup> Salomón RAHAIM, *Sexo, uso y abuso*, Guadalajara, Jalisco, México 1990, 101



meretriz? ¡De ningún modo! ¿O no saben que quien se une a la meretriz (o prostituta) se hace un solo cuerpo con ella? Pues está dicho: Los dos se harán una sola carne. Más el que se une al Señor se hace un solo espíritu con él. Huyan ustedes de la fornicación. Todo pecado que comete el ser humano queda fuera de su cuerpo; mas el que fornicar, peca contra su propio cuerpo”.

Gál 5,19-21: “Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: Fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, envidias, embriagueces, orgías y cosas semejantes, sobre las cuales los prevengo... que quienes hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios”.

La doctrina cristiana sostiene que debe mantenerse en el cuadro del matrimonio todo acto genital humano. Porque, por firme que sea el propósito de quienes se comprometen a unas relaciones prematuras, es indudable que tales relaciones no garantizan que la sinceridad y la fidelidad de la relación interpersonal entre un hombre y una mujer quedan aseguradas,



y sobre todo protegidas, contra los vaivenes y las veleidades de las pasiones e intereses humanos.

Para que la unión sexual responda verdaderamente a las exigencias de su propia finalidad y de la dignidad humana, el amor tiene que tener su salvaguardia en la estabilidad del matrimonio. Estas exigencias reclaman un contrato conyugal sancionado y garantizado por la sociedad; contrato que insta un estilo de vida de capital importancia tanto para la unión exclusiva del hombre y de la mujer como para el bien de su familia y de la comunidad humana<sup>55</sup>.

### 5) El adulterio

El adulterio es la cópula entre el hombre y la mujer, de los cuales al menos uno es casado (incluso cuando sólo sea casado por la ley civil). Viola el derecho exclusivo del cónyuge, o de dos cónyuges. Muchas veces, cuando se dan los hijos, hace incierto quién es el padre. Va contra la justicia si, además, hay prole que tenga que nutrirse y educarse.

La Sagrada Escritura señala severamente la malicia del adulterio:

Prov 6,29: “Así le pasa al que se acerca a la mujer del prójimo: No saldrá ileso ninguno que la toque”.

Ecclo 23,18-22: “El hombre que su propio lecho viola..., en las plazas de la ciudad será éste castigado, será apresado donde menos lo esperaba. Así también la mujer que ha sido infiel a su marido y le ha dado de otro un heredero. Primero ha desobedecido a la ley del Altísimo; segundo, ha faltado a su marido; tercero, ha cometido adulterio y de otro le ha dado hijos. Esta será llevada a la asamblea... Dejará un recuerdo que será maldito y su oprobio no se borrará”.

<sup>51</sup> Cf 1Tes 4,7; Col 3,5; Ef 4,19.

<sup>52</sup> Cf Tito 1,15; 1Tim 1,3-4; 2Tim 2,23,26.

<sup>53</sup> Cf 1Cor 13,12; 1Jn 3,2.

<sup>54</sup> Salomón RAHAIM, *Sexo, uso y abuso*, Guadalajara, Jalisco, México 1990, 101

<sup>55</sup> Cf CONGREGACIÓN para la DOCTRINA de la FE, *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual, Persona humana 7*. Véase también: JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 79-82.

<sup>56</sup> Este texto resalta particularmente la dimensión del pecado mortal, que son llamados, los que lo cometen, “dignos de muerte”, señalando de ese modo que, en la mentalidad hebrea, es un daño menor la muerte física comparada con la muerte eterna o condenación, que se merece por la gravedad del pecado como el adulterio. Con estas severas palabras se trata de prevenir y acabar con este tipo de infidelidades



Lev 18,20: “No te juntes carnalmente con la mujer de tu prójimo, contaminándote con ella”.

Dt 5,18-21: “No cometerás adulterio...”; “No desearás la mujer de tu prójimo”.

Dt 22,22: “Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer casada, morirán los dos; el hombre que yacía con la mujer y la mujer misma. Así hará desaparecer de Israel el mal”<sup>56</sup>.

Mc 10,11 (cf Lc 16,18): “Jesús les dijo: ‘Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio’”.

En efecto, el adulterio designa la infidelidad conyugal. Cristo condena incluso el pensamiento o el deseo (impuros) del adulterio, como pecado interno (cf Mt 5,27-28). Los profetas denunciaron su gravedad; veían en el adulterio la imagen del pecado de idolatría<sup>57</sup>. En efecto, el sexto mandamiento prohíbe absolutamente el adulterio (cf 1Cor 6,9-10). El adulterio es una injusticia. El que lo comete lesiona el signo de la alianza, que es el vínculo matrimonial; quebranta el derecho del otro cónyuge y atenta contra la institución del matrimonio, violando el contrato que le da origen; y finalmente, hace correr el riesgo de

que los hijos no encuentren la unión estable de sus padres<sup>58</sup>.

### 6) La masturbación (o autoerotismo)<sup>59</sup>

Por masturbación se entiende la propia excitación voluntaria de los órganos genitales, a fin de obtener el placer venéreo (o genital). Tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado, sin ninguna duda, que el placer solitario es un acto intrínseca y gravemente desordenado, por su expresión de egoísmo y falta de dominio de sí. No se trata de un fenómeno normal de la evolución de la sexualidad, sino de una inmadurez, que puede surgir en la adolescencia y, a veces, prolongarse. El autoerotismo es un síntoma de desequilibrio sexual. Repercute negativamente en el crecimiento integral, sobre todo por la falta de dominio de sí mismo.

El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine. Así, el goce sexual es buscado en la masturbación al margen de la relación sexual (conyugal) requerida por el orden moral; frustra aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero.

La frecuencia de este desorden, según los lugares, la población o las circunstancias tienen comúnmente sus causas en:

- la depravación de las costumbres, engendrada por
- la comercialización del vicio;
- la licencia desenfrenada de tantos espectáculos y publicaciones;
- el olvido del pudor, custodio de la castidad;
- y también, con más gravedad, por la pérdida del sentido de Dios.

Hay que tomar en cuenta que el objetivo de la educación sexual es favorecer un progreso continuo

<sup>57</sup> Os 2,7; Jer 5,7; 13,27.

<sup>58</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 2380-2381.

<sup>59</sup> Cf CONGREGACIÓN para la DOCTRINA de la FE, *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual, Persona humana*, 9; CONGREGACIÓN para la EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, 63; *Orient. educativas sobre el amor humano*, 96-99; CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 352.



en el control de los impulsos, para abrirse, a su tiempo, a un amor verdadero y 'oblativo' (de entrega total, sin divisiones). Desde el punto de vista educativo, es necesario tener presente que la masturbación y otras formas de autoerotismo son síntomas de problemas mucho más profundos, los cuales provocan una tensión sexual que el sujeto busca superar recurriendo a tal comportamiento<sup>60</sup>.

Aun teniendo en cuenta la gravedad objetiva de la masturbación, se requiere una grande cautela para evaluar la responsabilidad subjetiva de la persona<sup>61</sup>. Sin embargo, hay que tener en cuenta que para cierto tipo de problemas, sobre todo de índole sexual, no se puede justificar simplemente que sea fruto de una tensión o "coacción" y, por consiguiente, sin culpa<sup>62</sup>.

## 7) La homosexualidad

La homosexualidad designa las relaciones entre hombres o mujeres que experimentan una atracción sexual, exclusiva o predominante hacia personas del mismo sexo (AMS). Cuando se da entre mujeres suele llamarse lesbianismo o safismo. Muchas veces se plantea erróneamente, la homosexualidad como una tendencia 'inevitable' y se recurre al argumento de que Dios es tan bueno que aceptará tal impulso incontrolado con misericordia.

La Sagrada Escritura presenta la homosexualidad como grave depravación<sup>63</sup>, a tal grado de declarar, como lo hace el apóstol Pablo que: "Ni los afeminados –los que se hacen pasar por mujer sin serlo o viceversa, es decir, como personas de otro sexo– ni los homosexuales entrarán en el reino de los cielos".

De acuerdo a la enseñanza de la Biblia –que aplica



fielmente el Decálogo– y a la enseñanza coherente de la Iglesia, los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados, porque son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida; no proceden de una verdadera complementariedad afectiva sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso<sup>64</sup>. Los actos homosexuales van directamente en contra del sexto mandamiento.

“Optar por una actividad sexual con una persona del mismo sexo equivale a anular el rico simbolismo y el significado de la realidad sexual y hacer a un lado los fines del designio del Creador. La actividad homosexual no expresa una unión complementaria, capaz de transmitir la vida, y por lo tanto contradice la vocación a una existencia vivida en esa forma de auto-donación que, según el evangelio, es la esencia misma de la vida cristiana... Como sucede en cualquier otro desorden moral, la actividad homosexual impide la propia realización y felicidad, porque es contraria a la sabiduría creadora de Dios. La Iglesia, cuando rechaza las doctrinas erróneas en relación con la

<sup>60</sup> Cf *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 99-100.

<sup>61</sup> El educador debe despojar de todo dramatismo el hecho de la masturbación y no disminuir el aprecio y benevolencia al sujeto. Debe ayudarlo a integrarse socialmente, a abrirse e interesarse por los demás, orientándolo hacia el amor sano y completo. Debe animarlo a recurrir a los medios de la ascesis cristiana (o espiritualidad), como son: La oración y los sacramentos, y ocuparse en obras de justicia y caridad (cf Bernhard HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo II*, 581-584. También Salomón RAHAIM, *Sexo, uso y abuso*, 147-153).

<sup>62</sup> CONGREGACIÓN para la DOCTRINA de la FE, *Persona humana*, 9. Véase también: CATECISMO de la IGLESIA CATOLICA, 2352.

<sup>63</sup> Gén 19,1-29; Rm 1,24-27; 1Cor 6,10; 1Tim 1,10.

<sup>64</sup> Cf *Persona humana*, 8. CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2357-2359.

<sup>65</sup> CONGREGACIÓN para la DOCTRINA de la FE, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica *Sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, 7.



homosexualidad, no limita, sino más bien defiende la libertad y la dignidad de la persona, entendidas de modo realístico y auténtico”<sup>65</sup>.

En contra de muchas corrientes de pensamiento que se dan en la actualidad, tenemos que reconocer que en la naturaleza humana solamente existe el sexo masculino y el femenino. Además, el uso de la genitalidad no debe ser irracional, sino respetando los fines y funciones del organismo del cuerpo humano. Una sociedad que permite la homosexualidad como una forma más de vida, está destinada a sufrir la esclavitud de otros vicios semejantes (tales como la pornografía, el alcohol, la droga y el mismo vicio de la práctica sexual desordenada en la atracción al mismo sexo) y la tragedia de las enfermedades de transmisión sexual (incluso el VIH/SIDA). Y aunque se diera una forma de vida ‘sin promiscuidad’ —es decir, con una sola ‘pareja’—, se mantendría cerrada la puerta a fundar una familia, donde el hombre y la mujer tendrían su lugar personal y se anularía la apertura a la vida humana en la procreación natural.

Las personas con atracción al mismo sexo (AMS), como los demás cristianos, están llamadas a vivir la castidad. Mediante virtudes de dominio de sí mismo que eduquen la libertad interior, y con el apoyo de una amistad desinteresada, de la oración y la gracia sacramental, ellos pueden y deben acercarse gradual y resueltamente a la perfección cristiana.

**Responde brevemente las siguientes preguntas:**

- a) ¿Señala las metas de la educación sexual que te parecen más importantes?
- b) ¿Cuándo la fantasía sexual se vuelve insana?
- c) ¿Hay acaso mayor gravedad en el adulterio que en la fornicación?, ¿a qué se debe?
- d) ¿Cuál es la postura de la Iglesia acerca de la masturbación?

e) ¿Qué dice la Sagrada Escritura acerca de la homosexualidad? (Lee y comenta, al menos un texto).

**6) VIRTUD: LA CASTIDAD**

**1) ¿Qué es lo propio de la castidad?**

La castidad es una virtud para todos los estilos de vida. La castidad honra y significa a la persona, capacitándola para el amor verdadero, desinteresado y generoso. La castidad es fuente de alegría tanto personal como comunitaria<sup>66</sup>.

La castidad es considerada “parte subjetiva de la virtud cardinal de la templanza, que modera, conforme a la razón, el ejercicio de la sexualidad. A la razón hay que añadir la iluminación de la fe”<sup>67</sup>.

La castidad es fruto del amor cristiano profundo, ya que supone una entrega total en el seguimiento de Cristo e implica no dividir el corazón ni dejarse llevar por falsas expresiones de amor. La castidad no es sólo el buen uso de nuestro cuerpo, sino la educación para el amor humano.

La castidad no es un simple freno, ni represión, ni solamente prohibición, sino una orientación de las tendencias e impulsos afectivo-sexuales; es iluminación, ayuda y fuerza para progresar en el bien,



<sup>66</sup> *Amor humano y castidad*, en la Revista *Imágenes de la fe* 186, 22-27.

<sup>67</sup> Salomón RAHAIM, *Sexo uso y abuso*, 66. Puede verse también: Santo Tomás de AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q 151, a 1-2.

<sup>68</sup> Cf Mt 5,48: “Sean, pues, ustedes perfectos...”.



en vistas a un crecimiento y madurez integral<sup>68</sup>. Por tanto, la castidad no se limita a la tarea negativa de la renuncia, sino tiene una función positiva que consiste en valorar, de modo justo, la sexualidad, y asignarle el lugar debido en la vida personal, conforme al propio estilo de vida. La castidad es un compromiso de vida para aprender a amar.

Para vivir la castidad no basta tener miedo a las enfermedades venéreas o al qué dirán, puesto que como virtud requiere una motivación más completa en cuanto a la dignidad humana y a la llamada de Dios a convivir en el amor con los demás. La castidad, en cualquiera de los estilos de vida, lleva hacia signos de una capacidad de amar al prójimo con fidelidad y entrega.

Tengamos en cuenta que algunas normas acerca de la castidad son válidas para todos; otras varían según las características del compromiso de vida de cada uno.

Cabe decir que las personas solteras, jóvenes o adultas, próximas a casarse o sin opción por el matrimonio, mientras permanecen libres, tienen un deber particular de castidad semejante a las personas consagradas o célibes, ya que no deben hacer uso

de la genitalidad al modo de la vida conyugal sin el compromiso estable y definitivo del hombre y la mujer unidos con el lazo indisoluble del sacramento matrimonial; además de las graves injusticias que se suelen cometer y otros daños que resultan de las fornicaciones o uniones fortuitas, correrían el riesgo de alejarse del verdadero camino del amor y la fidelidad.

## 2) La castidad en la virginidad y el celibato

### A) ¿Castidad ‘perfecta’?

Tradicionalmente se ha llamado “castidad perfecta” al estilo de vida de quienes se abstienen completamente del uso corpóreo de las energías sexuales. En realidad, se considera un estilo de vida de mayor exigencia, al realizar una renuncia voluntaria “por el reino de los cielos”; sin embargo, toda forma de castidad tiene que alcanzar su perfección propia. Se debe hablar de la castidad consagrada y de celibato en el sacerdocio ministerial. Conviene describir algunos significados del concepto de virginidad:

- Cuando un ser humano ha conservado la integridad física, que no ha perdido por alguna actividad sexual, se habla de virginidad, en el sentido material del término.
- Cuando una persona virgen se ha consagrado a Dios por cierto tiempo o para siempre, comprometiéndose a llevar una vida célibe, se habla de “virginidad consagrada”<sup>69</sup>.
- Con el término celibato se indica la condición de vida del sacerdote, religioso o religiosa, u otra persona consagrada que no se casa.

La castidad de las personas no casadas se caracteriza de manera particular por la virginidad y el celibato<sup>70</sup>, aunque se aplica de manera semejante a los solteros.



<sup>69</sup> De acuerdo a las normas prudenciales de la Iglesia, cuando se refiere a la aceptación de candidatas para *Virgenes consagradas* las exigencias son: que no haya dado a luz o adoptado algún hijo, que no haya vivido con algún hombre y sobre todo que no haya llevado una vida contraria a la *virginidad* (como la prostitución).

<sup>70</sup> Una persona puede también aceptar la virginidad por motivos diversos; por ejemplo, para evitar las dificultades y sacrificios conexos al matrimonio, o porque pretende estar libre para dedicarse a la actividad científica o artística, o dedicarse a la atención de sus familiares, etc.

<sup>71</sup> CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis*, 16; *Perfectae caritatis*, 12.



La virginidad consagrada es comprendida como vocación al amor y a la fecundidad espiritual. La virginidad da lugar a una mayor libertad para amar a Dios con un corazón indiviso<sup>71</sup> y también da lugar a más disponibilidad para el amor gratuito hacia los hermanos.

“La virginidad prefigura con mayor exactitud la realidad de la vida eterna que será esencialmente la caridad” (cf 1Cor 13,4-8)<sup>72</sup>. Las personas solteras están obligadas a vivir una forma de virginidad mientras no entren a la vida matrimonial, de acuerdo a su estilo de vida.

## B) El celibato sacerdotal

“Ciertamente como ha declarado el Concilio Vaticano II<sup>73</sup>, la virginidad no es exigida por la naturaleza misma del sacerdocio, como aparece por la práctica de la Iglesia primitiva y por la tradición de las Iglesias orientales, pero el mismo Sagrado Concilio no ha dudado confirmar solemnemente la antigua, sagrada y providencial ley vigente del celibato sacerdotal, exponiendo también los motivos que la justifican para

todos los que saben apreciar con espíritu de fe y con íntimo y generoso fervor los dones divinos”<sup>74</sup>.

El Magisterio de la Iglesia presenta “las verdaderas razones” para el celibato sacerdotal<sup>75</sup>:

- Significado cristológico: Cristo permaneció toda la vida en el estado de virginidad, y el sacerdote tiene en él el modelo directo y el supremo ideal;
- Significado eclesiológico: La virginidad de los sagrados ministros manifiesta el amor pleno de Cristo a su Iglesia y la virginal y sobrenatural fecundidad de esta unión, por la cual los hijos de Dios no son engendrados ni por la carne ni por la sangre (Jn 1,13);
- Significado escatológico (o de las realidades últimas): La continencia por el reino de los cielos constituye precisamente un signo particular de los bienes celestiales, y anticipa de alguna manera la consumación del reino, afirmando sus valores supremos (Mt 22,30).

Dios concede la vocación al sacerdocio y a la vida consagrada. Y, junto con otras señales de vocación, Dios concede el don del celibato<sup>76</sup>. El celibato es un valor, una gracia, un carisma. El celibato es una invitación de Dios, que puede costar incluso la renuncia voluntaria a una fuerte propensión al matrimonio. Una persona dotada de un temperamento excesivamente afectuoso, fácil a simpatías y aficiones morbosas, no es apto para la vida célibe. El celibato es una vocación a una forma de amor; hay que vivirlo en un clima de amistad con Dios<sup>77</sup>.

## 3) La castidad en la virginidad

La vida consagrada exige la pureza evangélica o transparencia de vida, contraria a la simple apariencia o simulación. Su testimonio con el compromiso

<sup>72</sup> JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 37.

<sup>73</sup> *Prebyterorum ordinis*, 16.

<sup>74</sup> PABLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 17. Acerca del celibato sacerdotal puede verse también: Joseph COPENS, Sacerdocio y celibato. Juan ESQUERDA BIFET, El sacerdocio hoy. Benjamín FORCANO, *Nueva ética sexual*, 335-336. Bernardino M. HERNANDO, *Celibato, cuestión urgente*.

<sup>75</sup> PABLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 19-34.

<sup>76</sup> Cf PABLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 62.

<sup>77</sup> CONGREGACIÓN para la EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, 47-51.

<sup>78</sup> CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 932; cf CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 44; *Perfectae caritatis*, 1.



evangélico de la virginidad consagrada es alentador para nuestra misma comunidad y para todo el pueblo de Dios. Con la ayuda de la mística que acompaña a los consejos evangélicos en cada persona consagrada, se pone de relevancia el lugar decisivo que ocupa el ‘corazón’ (cf Mt 5,28). La continencia perfecta en la vida consagrada es una ‘imitación muy cercana’ al estilo de vida que Cristo asumió en este mundo<sup>78</sup> y es un anuncio de la vida futura, en la cual “ni los hombres tendrán mujer, ni las mujeres marido, sino serán como los ángeles de Dios” (Mc 12,25). Se pide a toda persona consagrada amar con un ‘corazón indiviso’<sup>79</sup>, es decir, con un corazón limpio, y, desde luego, sin doble intención, sino transparente y sencillo. La castidad de las personas consagradas, “en cuanto manifestación de la entrega a Dios con un corazón indiviso, es el reflejo del amor infinito que une a las tres personas divinas..., que anima una respuesta de amor total hacia Dios y hacia los hermanos”<sup>80</sup>.

El Papa Juan Pablo II señala la profundidad que resulta en el corazón de cada persona consagrada cuando vive la castidad por el reino de los cielos: “En Cristo es posible amar a Dios con todo el corazón, poniéndolo por encima de cualquier otro amor, y amar así con la libertad de Dios a todas las creaturas. Este testimonio es necesario hoy más que nunca, precisamente porque es algo casi incomprensible en nuestro mundo”<sup>81</sup>. Somos libres de responder a la elección de Dios. Sin embargo, una vez hecha la promesa en su nombre, la opción se transforma en compromiso, la propuesta en decisión, el anuncio en experiencia.

Cristo dijo a sus discípulos: “Hay eunucos<sup>82</sup> que nacieron así del seno materno, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el reino de los cielos. Quien pueda entender, que entienda” (Mt 19,11). “No todos lo entienden” –advirtió Jesús acerca del don de la castidad consagrada. Amar a Cristo y a la Iglesia



“con un corazón indiviso”<sup>83</sup> es la consigna que se da para el que consagra su vida al servicio de Dios para siempre. La castidad no es represión, ni debe provocar angustias o ansiedades, porque consiste en una experiencia más intensa y completa del amor del Señor. La ‘continencia perfecta’ indica una respuesta total a vivir al estilo de Jesús. Se expresa en toda la persona: Su mirada, su lenguaje, sus amistades, sus decisiones, en todo momento y lugar, ante cualquier persona. Por eso hay que vivirla con transparencia y con exquisita fidelidad. La castidad por el reino de los cielos, vivida con humildad y alegría, es la respuesta que Dios espera de los hombres y mujeres consagrados ante el mundo, que se esclaviza con el placer desordenado y las ambiciones exageradas. Nuestro mundo necesita cada vez más testigos del amor pleno, limpio y generoso que Dios infunde en los corazones.

La castidad es una respuesta siempre viva y actual ante los retos del mundo, que tiende a dejarse llevar por la comodidad, los afectos sin discernimiento y los placeres desordenados<sup>84</sup>. La virginidad consagrada, junto con los otros consejos evangélicos de pobreza y obediencia por el reino de los cielos, son un camino de libertad y fidelidad.

<sup>79</sup> CONCILIO VATICANO II, *Perfectae caritatis*, 14.

<sup>80</sup> JUAN PABLO II, *Vita consecrata*, 21.

<sup>81</sup> JUAN PABLO II, *Vita consecrata*, 88.

<sup>82</sup> Con la conocida mención de los ‘eunucos’ (esclavos castrados) de aquel tiempo, se refirió Jesús a la continencia perfecta y al celibato sacerdotal, que se cumplen en imitación a Cristo, por el reino de los cielos.

<sup>83</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 42; cf 1Cor 7,32-34.

<sup>84</sup> Cf JUAN PABLO II, *Vita consecrata*, 21.



Invoquemos a María Inmaculada, llena de pureza y de amor, para que nos acompañe en nuestro diario caminar y aprendamos a abrir nuestro corazón a la gracia que Dios infunde en los corazones.

### Para reflexionar:

- 1) ¿Consideras que has respondido con fidelidad y prontitud ante los retos del mundo actual, en la vivencia de cada uno de los consejos evangélicos?
- 2) ¿Te parece que vives la castidad consagrada como un testimonio de amor y alegría ante tus hermanos y los laicos a quienes tratas?
- 3) ¿De qué manera se puede animar a los demás para vivir la castidad en el mundo actual?

## 7) VICIO: LA AVARICIA

### 1) ¿En qué consiste la avaricia?

La avaricia consiste en el apetito desordenado de bienes temporales (materiales). La armonía que debe existir en todo ser humano entre los deseos naturales de dar y recibir, se desequilibra con la avaricia que sólo busca recibir y acumular. “El décimo mandamiento prohíbe la avaricia y el deseo de una apropiación inmoderada de los bienes terrenos. Prohíbe también el deseo de cometer una injusticia mediante la cual se dañaría al prójimo en sus bienes temporales”<sup>85</sup>.

El avaro almacena cosas y dinero y, aunque ya tenga suficiente, siempre ansía más, simplemente por ambición. Se ciega tremendamente ante las cosas, sobre todo el dinero, sin importarle otras cosas tan importantes y necesarias para sobrevivir y convivir con el prójimo.

La avaricia enferma el alma, porque hace que el corazón quede vacío de amor a las personas y demuestra desesperación y angustia por conseguir todo lo que pueda, a cualquier precio. La Biblia señala atinadamente que: “El ojo del avaro no se satisface con su suerte, la avaricia seca el alma” (Eccl 14,9), lo que describe la perversidad del que vive apegado a lo material y a las ambiciones desordenadas.

### 2) El avaro vive tanto en la codicia como en la tacañería

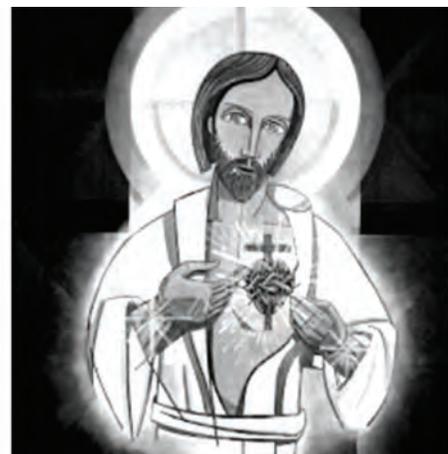
La avaricia es una actitud de codicia o insaciabilidad y, al mismo tiempo, una opción por la tacañería, porque ni gasta en nada y le disgusta enormemente compartir con alguien.

Una persona fiesterera (como el rico ‘epulón’, “quien todos los días banqueteara espléndidamente”, o uno que es despilfarrador (como el ‘hijo pródigo’, “quien malgastó su herencia con malas mujeres”), o el que con el dinero compra ‘amigos’, o más bien interesados que se compadecerán de él en el futuro, padece de muchas maneras lo que llamamos la codicia, ya que tiene bienes y sus deseos se van satisfaciendo por el momento, aunque quisiera tener más y más.

En cambio, una persona tacaña –a la que llamamos popularmente ‘codo’– no vive bien, no quiere gastar en nada y mucho menos sabe compartir con el prójimo, aunque conozca sus necesidades.

En realidad, la avaricia es la mezcla de codicia y tacañería, porque tiene lo necesario para vivir, viajar y “darse una buena vida”, incluyendo a su familia y a los más cercanos, pero anhela tener más solamente por tener y acumular más y no sabe ni quiere compartir lo que tiene con los demás.

El verdadero problema es que el dinero nos hace cada vez más injustos con el prójimo, y nos hace insensibles, indiferentes, “pasamos de largo” (como quienes no hicieron caso al herido del camino a Jericó). Por lo tanto, se le da más importancia a los



<sup>85</sup> CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2536.



bienes materiales, sobre todo al dinero, que a las personas, y se anula el interés por ayudar al prójimo, es decir, por dar la mano al que nos necesita, al que podemos acercarnos.

Algunas personas tienen mucho dinero –el cual con frecuencia lo han conseguido honradamente– y se ven obligados a participar en compromisos sociales, a los cuales acuden (por ejemplo, a restaurantes); pero a la hora de pagar la cuenta, como decimos popularmente, “les duele el codo” y no aportan ni siquiera la parte que consumieron, porque su corazón está lleno de avaricia.

En una ocasión<sup>86</sup>, durante la homilía, el padre Fernando Castro Andrade (de feliz memoria) dijo una atrevida frase: “Los cursillos de cristiandad han cerrado muchas braguetas, pero han abierto pocas carteras”, lo cual cayó mal a varios varones cursillistas que participaban de la misa diaria, porque el P. Fernando ponía en evidencia a quienes habían vivido como adúlteros, lo cual era muy incómodo para su relación familiar; sin embargo, el padre, en su valiente y auténtica labor profética, señaló con su famosa frase que no basta salir adelante ante un vicio desgastante –como la lujuria–, sino que también hay que superar la avaricia, ya que la caridad es una expresión muy firme y directa de la conversión y la penitencia.

### 3) Los bienes materiales

Los bienes materiales se llaman ‘bienes’, no males,



porque fueron creados por Dios para el buen uso que cada ser humano podemos hacer de ellos. Todo abuso o mal uso de los bienes los transforma en males, que dañan al mismo individuo humano como a la comunidad. Los bienes materiales se pueden adquirir con el trabajo en el esfuerzo de cada día, y Dios bendice las obras de nuestras manos. Sin embargo, las labores cotidianas nos dan la oportunidad de ser servidores a ejemplo de Cristo y de compartir con los más pobres y necesitados.

El que acumula para sí bienes materiales corre el peligro de cegarse ante la existencia y el reclamo de los pobres, los ancianos, los enfermos, los pequeños y todos aquellos que han tendido su mano para comer o sobrevivir. El avaro acumula bienes materiales por el gusto de tener y retener. No comparte con nadie; su egoísmo le hace tener interés sólo en lo material y pasajero, y se olvida de cultivar y descubrir los bienes espirituales, entre los cuales resalta la caridad de compartir y alegrarse con el que no tiene nada.

### 4) Acumular bienes, ¿para qué?

El afán de acumular cada vez más está sembrado en el corazón del avaro. No necesita nada, porque lo tiene todo, pero no quiere invertir en nada ni a favor de nadie, porque siempre quiere más (cf Lc 16,1-12).

“Entonces Jesús dijo a sus discípulos esta parábola: “Los campos de cierto hombre rico dieron mucho fruto; y pensaba entre sí, diciendo: ‘¿Qué haré, pues no tengo donde reunir mi cosecha?’ Y dijo: ‘Ya sé que haré: Voy a demoler mis graneros y edificaré otros más grandes y reuniré allí todo mi trigo y mis bienes, y diré a mi alma: Alma, tienes muchos bienes en reserva para muchos años. Descansa, come, bebe, banquetea’. Pero Dios le dijo: ‘¡Necio! Esta misma noche morirás; las cosas que preparaste, ¿para quién serán?’. Así es el que atesora riquezas para sí, y no se enriquece en orden a Dios (Lc 12,16-20). Jesús nos presenta con claridad un ejemplo de un hombre avaro y declara la necesidad de su comportamiento.

Ser ‘insaciables’ –como en la avaricia– se traduce

<sup>86</sup> En el año 1999, en la capilla de la Divina Providencia, en el Fraccionamiento La Huerta, de la ciudad de Mérida, Yucatán.



a otros campos de la realidad, tanto a la comida y la bebida como a la sexualidad y al carácter. Es una manera de no hacer caso a las satisfacciones legítimas que se van dando en el transcurso de la existencia humana, propias de cada estado de vida. Y significa también dar rienda suelta a otros impulsos desordenados.

Es bueno tener ambiciones para superarse, incluso en el caso del dinero y otras cosas materiales. Sin embargo, las metas que nos tracemos siempre deben mantenerse al mismo tiempo que otros valores espirituales y trascendentes, y no a cualquier precio.

**Para reflexionar:**

- 1) Comenta brevemente lo que significa para ti la frase bíblica: “El ojo del avaro no se satisface con su suerte” (Si 14,9).
- 2) ¿Puedes explicar con tus palabras lo que significa la codicia y la tacañería?
- 3) ¿Por qué se habla de personas ‘insaciables’ ante el dinero y los bienes materiales?
- 4) ¿Qué metas te has propuesto para superarte?

*Continuará... Las siete virtudes y los pecados capitales (II Parte)*



# La amistad y la vida espiritual



P. Ignacio Andereggen  
Doctor en Filosofía  
Doctor en Teología Espiritual

El tema de la amistad en Santo Tomás es muy amplio y rico, pues implica una síntesis de muchos otros temas de filosofía y teología. Ha sido relativamente estudiado en otros contextos<sup>1</sup>. Como punto de partida para el tema de este capítulo, podemos considerar una cierta estructura que sirve para entender lo básico sobre esta cuestión.

Ya en Aristóteles se encuentra la síntesis acabada del tema de la amistad, tal como podía ser entendido en la antigüedad, a partir de las solas fuerzas de la razón humana. Por supuesto que otros filósofos se habían ocupado de la amistad. Ciertamente, lo había hecho ya Platón y, a su modo, los presocráticos. Alguno de estos filósofos la había puesto como uno de los fundamentos del orden del universo (Empédocles de Agrigento).

Pero, sobre todo en Aristóteles, en el capítulo VIII de la *Ética a Nicómaco*, aparece la amistad como una de las dimensiones fundamentales de la vida moral humana, o sea, de la *vida del hombre en cuanto sigue a su razón*. En ese mismo lugar, el Estagirita pone como fundamento de la verdadera amistad la virtud, pues los que realmente pueden ser amigos son aquellos que la poseen. Es claro que Aristóteles no conocía otra forma de virtud que lo que posteriormente se llamaría “virtud adquirida”, de tal manera que solamente consideraba las virtudes que

el hombre puede desarrollar por su propio esfuerzo. Sin embargo, nosotros sabemos por la Revelación del Nuevo Testamento -por los escritos de San Pablo y por los Evangelios- que existen otros tipos de virtudes, vale decir, aquellas que posteriormente los teólogos llamarían “virtudes infusas”. Entre esas virtudes, las más importantes son la fe, la esperanza y la caridad.

Es sobre todo la virtud de la caridad aquella que dio lugar a que más tarde se pudiera establecer una teoría de la amistad de un modo renovado, de cierta manera nuevo respecto del de la filosofía antigua: por un lado, conservando todo aquello que pertenece al orden natural, pero, por otro, elevándolo a una dimensión mucho más profunda y divina. Es por ello que Santo Tomás trata acerca de la amistad en el contexto del *Tratado acerca de la caridad*.

Para los cristianos, la amistad es una forma de caridad, es decir, de amor sobrenatural, que luego se ejercita de una determinada manera. Aquello que tan lúcidamente había dicho Aristóteles acerca de que la amistad se funda sobre la virtud, se cumple de un modo mucho más excelente en el Cristianismo. Y esto es así porque la virtud por excelencia, la que cumple de modo más pleno lo que significa la virtud, es la caridad. Ella funda un nuevo modo de amistad que regula -o debe regular- todas las relaciones humanas. Aristóteles había ya entrevisto que todas

<sup>1</sup> En los últimos años fue escrita una tesis bastante importante al respecto en la *Universidad Gregoriana* de Roma. En ese trabajo se puede tener una visión sintética del conjunto del pensamiento tomista sobre la amistad. DUARTE DA CUNHA, *A amizade segundo Sao Tomás de Aquino*, Principia, S. Joao do Estoril, 2000.



esas relaciones humanas deben fundamentarse en una comunicación.

La virtud por sí misma tiende al bien y tiene como objetivo realizar el bien. Por otra parte, ella misma es un bien en la naturaleza humana, pues la virtud es una especie de plenitud, una perfección. Es además un hábito, como bien decía Aristóteles<sup>2</sup>. Ese hábito no se debe entender -como sucede en algunas corrientes psicológicas y filosóficas modernas- como fruto de una mera repetición. El hábito, por el contrario, es una perfección estable, consistente en sí misma.

Aristóteles había entendido muy bien ese carácter de perfección que tiene la virtud. Por ello, concibe la dimensión social de la vida humana -de la cual es inseparable la perfección del hombre- como establecida sobre la virtud. Ciertamente, cuando muchos hombres se encuentran en la virtud -porque tienen una disposición interior semejante-, entonces surge la amistad, la cual tiene como forma de realización no sólo la relación entre dos personas, sino que además existe también una forma de amistad más amplia. Esa amistad más amplia es una amistad social, que se realiza en diversas formas de comunidad, como la comunidad política, esto es, el Estado. Esa comunidad política no puede cumplir su función ni se puede desarrollar ni perfeccionar sin que exista la virtud. En efecto, esta última es la que verdaderamente tiene la capacidad de unificar a los

miembros del Estado en la búsqueda del bien común, perfección intrínseca de esa forma social.

Como señalábamos antes, Aristóteles comprendió muy claramente uno de los aspectos fundamentales de la amistad, que es la comunicación<sup>3</sup>. Para que haya amistad ciertamente debe haber comunicación, la cual debe ser recíproca y consciente, pues no puede haber amistad sino entre personas conscientes recíprocamente de esa amistad. De otra manera, lo que hay es amor; en efecto, este puede existir desde una persona hacia otra, sin que esta muestre reciprocidad. En cambio, la amistad es una forma de comunicación que requiere de esa reciprocidad. En ella, en efecto, cada uno de los amigos sabe que es amigo del otro.

Por tanto, según la teoría aristotélica -estudiada también en la tesis antes citada, en vista de la comprensión de cómo influye en Santo Tomás-, esa comunicación debe ser recíproca; debe buscar el bien de aquellos entre los cuales existe el vínculo de la amistad. Por esto, dentro de la amistad tiene que haber una forma de amor, que se llama amor de benevolencia. Este se distingue del amor de concupiscencia, el cual desea un bien, aunque para el sujeto mismo, es decir, para la persona que ama. Como es manifiesto, este último amor puede ser ordenado o desordenado. Es ordenado cuando el bien que se busca es aquel que la razón humana indica como verdadero para la persona que lo busca. En efecto, que se trate de amor de concupiscencia y que se busque el bien para la persona no quiere decir que sea malo de suyo. Es malo cuando está más allá del orden de la razón, cuando se busca un bien que, entendiendo la razón humana según la naturaleza humana y al correcto modo de comportarse de ella, concluye que es desordenado. A modo de ejemplo, baste considerar el caso de alguien que busque un bien para sí, el cual en realidad corresponde a otro, como desear y procurar el bien de los demás como si fuera propio. En efecto, eso puede ser un acto contra la justicia, la cual da a cada uno lo suyo.



<sup>2</sup>Cf. *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106<sup>a</sup> 10-11; 6, 1107 a1.

<sup>3</sup>Ibidem, VIII, 9, 1159b32



Por esto mismo enseñaba Aristóteles que la amistad sólo puede existir entre la gente virtuosa<sup>4</sup>. Si una persona no busca el bien del otro, no hay virtud, no hay justicia, ni tampoco propiamente amistad. Aquellos que son ladrones y se unen en banda para robar no tienen una verdadera forma de amistad, sino que se encuentran accidentalmente unidos en la búsqueda de algo que no es un verdadero bien humano, sino que es un bien sólo de manera accidental, pues lo buscan con un desorden en su razón, en su *mirada espiritual*. El verdadero bien, cuando es un bien que la razón humana puede reconocer, funda la verdadera amistad.

Para el Estagirita una de las formas principales de la amistad es aquella que existe en el matrimonio, el cual es una forma de amistad específica, que tiene su propia determinación. Por lo mismo, no existe siempre matrimonio entre dos personas amigas entre sí, aunque de distinto sexo, si no tienen esa comunicación fundada en la búsqueda de la procreación de los hijos, de su educación, de la ayuda mutua, etc., una comunicación siempre determinada por ese fin específico que es la fundación de una familia.

Existen, por tanto, diversas formas de amistad porque los bienes que buscan aquellos que son virtuosos son bienes diferentes. En la multiplicidad de las relaciones sociales que existen entre los hombres se puede buscar múltiples formas de bien. De esta manera, se genera todo un organismo, que es el organismo social<sup>5</sup>.

Aristóteles no conocía un dato fundamental que determina la existencia concreta de la vida de los hombres: el pecado original. Sin embargo, como también hizo Platón, vislumbró que hay un desorden en la conducta humana. Él tenía un sentido muy realista de la justicia, y sabía que existen conductas desordenadas; más aún, en sus obras a veces parece decir que la mayoría de los hombres obra desordenadamente porque lo hacen buscando el

<sup>4</sup>ibidem, VIII, 4, 1156b30-35.

<sup>5</sup>En cuanto a la amistad en la sociedad, debemos recordar que la vida humana no es la vida de un monasterio perfecto en el cual todos tienen la caridad. Si así fuese, podríamos ser comunistas, en el sentido que dicen los Hechos de los Apóstoles: “todo era común entre ellos” (Hch 4, 32). Eran comunistas en el sentido verdadero del término. Pero ese comunismo sólo es posible en cuanto existe la caridad plena; en cuanto todos son santos. Por el contrario, eso no es posible para el comunismo de Marx, que no se funda sobre la santidad, ni tampoco sobre la fe y la caridad, sino que se cimienta sobre el odio, que es la lucha de clases. De esa manera, no puede haber comunicación de bienes. Ni siquiera de los bienes materiales, porque los que se odian entre sí no sólo no se comunican en la virtud, sino que tampoco se comunican en los bienes materiales. Por eso el comunismo fracasó en todas partes, pues económicamente tampoco funciona. Y, al revés, podemos decir que, leyendo la historia de la humanidad, el Cristianismo es el que la renovó. Antes de Cristo, las guerras eran mucho peores y más numerosas, porque los hombres vivían odiándose. El Cristianismo fue renovando la conciencia de la humanidad y fue estableciendo una visión de las relaciones humanas -en el derecho, en la política- que a veces está basada directamente en la caridad, especialmente cuando había estados cristianos. Y si no, la visión cristiana, la caridad y también la fe, hacen comprender más claramente cuál es la naturaleza humana verdadera, y por eso puede asentar la relación entre los hombres en los verdaderos valores humanos. Esa es la razón por la cual las sociedades cristianas, históricamente, fueron las más desarrolladas.

En último análisis eso repercute también en la economía, porque la economía, en su raíz, es moral. Cuando la economía está mal -aunque con la debida consideración de los factores que dependen de otra materia, como los recursos naturales, el clima, las distancias, etc., y de la educación – es porque la moral está mal. Y cuando la moral está mal, es porque no hay gracia, no hay caridad. (Ojo: aquí cambió el tamaño de la letra; hay que poner este párrafo del mismo tamaño)



bien simplemente accidental, que es el objeto de sus pasiones desordenadas. Sin embargo, no podía saber que la naturaleza humana está herida, pues esto lo sabemos por la revelación, la cual nos habla de la realidad del pecado original, que constituye un estado de verdadero deterioro de la naturaleza humana. Con Santo Tomás veremos a continuación que la naturaleza humana en realidad está corrompida.

El Doctor Angélico, al tratar el tema de la gracia, se refiere al *estado de naturaleza corrupta*<sup>6</sup>. Se trata de una expresión muy fuerte, que a veces se la traduce de un modo metafórico como *naturaleza caída*, sin embargo, la expresión que se utiliza en la dogmática católica es elocuente. Pero, ¿qué quiere decir *naturaleza corrupta*? Significa que ese enorme organismo, que debería estar fundado sobre la comunicación de los bienes estrictamente humanos -que son aquellos que reconoce la razón, y que son el objeto de la virtud humana- no puede funcionar bien. Ciertamente, aunque la naturaleza esté corrupta, no lo está totalmente. Sin embargo, los bienes que permanecen, en cierta manera, sirven para ser usados mal, es decir, para destruir a la misma naturaleza humana. Se engendra así como una especie de proceso dialéctico de destrucción.

Dionisio Areopagita es un autor muy importante para la configuración de la teoría de la amistad de Santo Tomás. Se trata de un autor desconocido, proveniente de la antigüedad patristica, el cual enseñaba que aquel que está desordenado, esto es, el pecador, usa lo divino contra Dios, pues todos los bienes que poseemos son fruto de la creación divina<sup>7</sup>. De manera análoga, hay que decir que, en el orden de la vida humana, todo aquello que es bueno, en virtud del estado de corrupción en el que está la naturaleza humana, sirve para ser usado contra esta última, es decir, para destruir aún más aquella naturaleza que ya está dañada.

Como vemos, más allá de los filósofos antiguos, como Platón y sobre todo Aristóteles, han sido los



grandes autores cristianos quienes han podido tratar de una manera nueva el tema de la amistad. Esto es así porque han conocido una forma nueva de amistad. Jesús nos dijo en el Evangelio de San Juan que ya no nos trata como siervos sino como amigos: “No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer”<sup>8</sup>. La amistad con Dios es algo totalmente nuevo, que funda de raíz -refunda- todas las relaciones humanas, recrea aquello que el pecado original había destruido. Esa recreación, esa *nueva creación*, de la cual nos habla San Pablo<sup>9</sup>; es el establecimiento de un hombre nuevo. De esta manera, el hombre viejo desaparece y aparece el nuevo.

Pero ese hombre nuevo, evidentemente, no lo es específicamente. En efecto, no ocurre que se funda una nueva naturaleza humana mientras que la antigua desaparece, sino que, por la venida de Cristo, se establece en la humanidad una restauración, una vuelta al estado primitivo, a aquella idea según la cual Dios había creado al hombre como su imagen. El hombre es imagen de Dios porque es señor, esto es, dueño de sus propios actos. Ciertamente, el hombre se conoce a sí mismo y puede determinar el sentido de sus propias acciones, porque puede elegir entre muchos medios que lo conducen a su fin; puede incluso elegir el mal, puesto que puede elegir medios

<sup>6</sup>Cf. STh I-II, q. 109, a. 2, c.

<sup>7</sup>Cf. Carta VII, 2, al obispo Policarpo.

<sup>8</sup>Jn 15, 15.

<sup>9</sup>Cf. II Cor 5, 17.



que no lo llevan al fin debido, a aquello que constituye el objeto de sus acciones humanas.

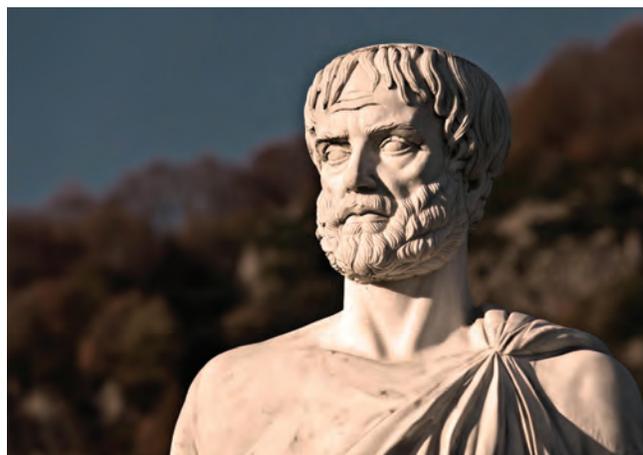
El hombre, como decíamos, es imagen de Dios. Por otro lado, sabemos que Dios es una familia, puesto que son tres Personas realmente distintas entre sí. Ellas poseen la plenitud del bien, que es toda la naturaleza divina absolutamente perfecta. Por ello, Dios tiene una vida de amistad perfecta y absoluta desde siempre; más aún, lo principal que hay en Dios, se podría decir, es la amistad entre las divinas Personas; el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que poseen todos los mismos bienes infinitos que se comunican entre sí. El Padre, cuando engendra al Hijo, le comunica toda su naturaleza divina. Y el Padre y el Hijo, cuando hacen proceder al Espíritu Santo, le comunican también toda esa naturaleza divina.

Aquello que había captado Aristóteles en la vida humana virtuosa tal como él la conocía -aquella comunicación fundada en la virtud entre las personas buenas- sabemos que lo indica la Revelación del modo más pleno, pues lo indica en Dios, el cual tiene una vida de perfecta comunicación de la bondad. Por esto decía San Buenaventura<sup>10</sup> que precisamente el análisis de la bondad divina nos hace entender que Dios es verdaderamente trinitario. En efecto, como decían Dionisio y los grandes autores medievales, el bien se comunica, tiende a difundirse o desplegarse<sup>11</sup>. Cuando verdaderamente hay bien, hay comunicación dinámica, esto es, hay una difusión. Esto se encuentra de un modo tan pleno en Dios, que la bondad divina -que es la amistad recíproca de las divinas Personas- funda la creación.

La creación tiene por objeto último la amistad de los hombres con Dios. El objetivo último por el cual Dios ha creado todo el universo, lo visible e invisible, es que haya amigos suyos, es decir, que en el universo se funde una verdadera amistad consciente y recíproca entre algunas personas y Dios: esas personas son los ángeles y los hombres. Para esto Dios creó la naturaleza humana y la de los ángeles, y los estableció a todos como personas distintas.

Es claro que ese objetivo final de la creación divina -crear como una inmensa red, un inmenso organismo espiritual fundado sobre la amistad- no es algo que excluya la amistad recíproca entre esas personas que son amigos de Dios. Por el contrario, se halla incluida, y este es uno de los sentidos últimos de la Revelación evangélica, de aquello que se llamaba en la Edad Media “Ley Nueva”.

La ley no es solamente la ordenación de la razón que se dirige al bien en las personas virtuosas, como se podía pensar a partir de la doctrina ética de los filósofos antiguos como Aristóteles, sino que es algo más. Se trata, en efecto, de un modo de vivir. La ley para los cristianos es la Ley Nueva, la cual no es algo principalmente de la razón, sino que es algo principalmente del corazón. Es la gracia del Espíritu Santo que funda la amistad de los hombres con Dios y, por lo tanto, la amistad recíproca de los hombres entre sí. No se puede ser amigo de Dios, en efecto, sin ser amigo de los amigos de Dios. Esto ya lo había visto a su modo Aristóteles, el cual sostenía que cuando amamos a una persona y ella nos ama a nosotros, porque somos amigos, no se puede dejar de estar cerca de aquellos que están cerca de esa persona<sup>12</sup>. Por ello, cuando somos amigos de Dios, somos amigos de los amigos de Dios, vale decir, de todos aquellos que están en verdadero estado de amistad con Dios. Estos últimos son aquellos que



<sup>10</sup> Cf. SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in deum*, VI.

<sup>11</sup> Cf. *De divinis nominibus*, IV, 1.

<sup>12</sup> Cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 11, 1171b28;12, 1172 a 3-9



tienen la gracia y la caridad.

Como explica Santo Tomás, quienes tienen la gracia son aquellos a los cuales Dios mira con gracia, es decir, aquellos en los cuales se complace<sup>13</sup>. En el Evangelio se nos dice en muchas ocasiones que el Padre se complace en el Hijo, tal como ocurre en el bautismo de Jesús. En efecto, la Sagrada Escritura nos dice que se abrió el cielo y se escuchó una voz que decía: “Este es mi Hijo amado, en quien me complace”<sup>14</sup>. Cuando tenemos la gracia somos incorporados a Cristo; entonces el Padre no solamente se complace en Cristo, que es el primer hombre, aquel que en primer lugar tiene la gracia, sino que se complace también en todos los demás que están unidos a Él, que son los miembros de la Iglesia. En ella están los hombres y, también, todos los ángeles buenos -los que tienen la gracia-, como así también Cristo, que es la Cabeza de los ángeles que son amigos de Dios.

Pero también Cristo es la Cabeza de todos los hombres. Ahora bien, ¿de cuáles hombres? ¿Sólo de algunos? Santo Tomás responde negativamente a esta cuestión<sup>15</sup>. Todos los hombres, mientras están en este mundo, están unidos a Cristo porque están ordenados a la Iglesia. Por ello, Dios mira con amor a toda la humanidad, incluso a los que son sus enemigos. En

efecto, no todos los hombres poseen la gracia, pues algunos son enemigos de Él. Sin embargo, como nos dice San Pablo en la *Carta a los Romanos*, Dios nos amó cuando todavía éramos pecadores o enemigos, como afirma literalmente la Escritura [*si enim cum inimici essemus reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius*]<sup>16</sup>. De allí la doctrina evangélica por la cual Cristo nos ordena amar a los *enemigos*. Pero ¿por qué Cristo nos ordena eso? Precisamente porque Dios ama a sus enemigos. Él, en efecto, amó a sus enemigos, que eran todos los hombres, esa humanidad caída en la corrupción, es decir, el hombre que con su mente conscientemente se rebeló y se rebela contra Dios. Eso destruye la obra divina y genera la guerra, la destrucción recíproca, el odio como fundamento de la vida de los hombres, la envidia que se entristece de los bienes de los demás y que, por lo tanto, no permite que los demás tengan verdaderos bienes.

Dios nos amó cuando estábamos así, al punto tal que el Verbo de Dios se encarna, y en la encarnación asume la condición humana tal cual es. Por ello, asume las relaciones humanas que implican la enemistad con Dios y la enemistad recíproca, a la vez que viene a fundar un nuevo estado de *amistad* entre los hombres. Él acepta o asume la posibilidad de ser objeto de la injusticia de los hombres, y así es como algunos de ellos le dieron muerte. En efecto, Cristo, predicando y anunciando el amor divino a todos los hombres, recibe como respuesta el odio.

Esto es lo que nos dice muy especialmente el Evangelio de San Juan. Allí se nos relata el encuentro de Jesús con los príncipes y jefes del pueblo judío, a los cuales les dice muy claramente que ellos no eran hijos de Dios; más aún, les dice que ellos no eran hijos de Abraham. Estos judíos entendían que Jesús se hacía Hijo de Dios. Él les había dicho: “Antes que Abraham existiese, Yo Soy”<sup>17</sup>; y muy claramente les manifestó que el padre de ellos no era Abraham sino



<sup>13</sup>Cf. *STh* I-II, q. 110, a. 1, c.

<sup>14</sup> Mt 3, 17.

<sup>15</sup> Cf. *STh* III, q. 8, a. 3.

<sup>16</sup> Cf. Rm 5, 10.

<sup>17</sup> Jn 8, 56.

<sup>18</sup> Cf. Jn 8, 44.



el diablo, “homicida desde el principio” y “padre de la mentira”<sup>18</sup>. De esta manera, se manifiesta en un diálogo como un resumen de la historia de la humanidad -que tiene su culminación en la pasión de Cristo-, que es la lucha del amor contra el odio, de la amistad contra la enemistad<sup>19</sup>.

La amistad de Dios se hace presente en la Persona divina de Cristo, que asume la humanidad para ser amigo de los hombres, para mostrar la amistad a los hombres y para reformular todas las relaciones humanas de acuerdo con la amistad. Y ¿cuál es la respuesta? El odio de una parte de la humanidad contra Cristo, que termina en su muerte. Sin embargo, Cristo nos ordena amar a nuestros enemigos; esto mismo es lo que Él hizo, puesto que amó a toda la humanidad. Por ello, el fruto de la redención de Cristo es suficiente para la salvación de toda la humanidad, y por esto decimos que Cristo es Cabeza de todos los hombres, incluso de los paganos, de los ateos, de los musulmanes, de los judíos, etc. Él es la Cabeza de todos los hombres porque todos están llamados a la salvación. Sin embargo, esto no significa que todos la alcancen finalmente, puesto que, como explica Santo Tomás en ese mismo *Tratado sobre la gracia* que hemos considerado, los hombres que mueren sin la gracia ya no son parte del Cuerpo de Cristo, ya no

tienen a Cristo como Cabeza, sino que son como los ángeles malos que están en el infierno, totalmente separados de Dios. Sin la gracia no hay caridad, no sólo actual sino tampoco posible. No hay, pues, posibilidad de amistad con Dios, como tampoco de amistad recíproca, como vemos en los demonios, los cuales no se aman entre sí, sino que se odian. Y también se odian aquellos que están en el infierno, puesto que en ellos la amistad se perdió.

Mientras estamos en este mundo hay una verdadera lucha entre la amistad y el odio. Por ello, permanecemos en la búsqueda de la “manifestación gloriosa de los hijos de Dios”<sup>20</sup>, según las palabras de San Pablo. Los grandes teólogos cristianos explican que la caridad, que es el fin último de la vida en este mundo, es amistad. Por lo mismo, Dios crea todas las cosas para que venza la amistad y la caridad.

Es claro que, para que podamos aceptar esto, tenemos que tener una mirada que vaya más allá de la mirada humana concreta. En efecto, los hombres, en última instancia, cuando no tienen la gracia -y, por consiguiente, esa mirada recta-, empiezan a desconfiar cada vez más de los otros. Esto mismo lo manifestaba un político italiano muy importante cuando decía que “el que piensa mal de los demás, comete pecado, pero adivina”<sup>21</sup>; y así piensa la mayoría de los hombres.

El Evangelio y San Pablo, evidentemente, enseñan algo radicalmente distinto de lo que decía ese político de la democracia cristiana italiana. La Revelación explícitamente nos dice que la caridad piensa bien de los demás y no al contrario<sup>22</sup>. Eso no significa que el cristiano no reconozca el mal, pero lo reconoce cuando este se manifiesta y no antes de ello.

Todo esto significa una lógica nueva en las relaciones humanas, que aparentemente puede terminar mal, ya que esa fue la actitud de Cristo y lo mataron. Sin embargo, Él nos enseñó a hacer esto, y en ello

<sup>19</sup> Lucha que la filosofía antigua, como se ve en Empédocles, no pudo resolver radicalmente, ni siquiera desde el punto de vista teórico, y que retorna en las filosofías post o anti-cristianas.

<sup>20</sup> Cf. Rm 8, 19.

<sup>21</sup> Nos referimos a la conocida frase de Giulio Andreotti.

<sup>22</sup> Cf. I Cor 13, 7.



consiste la vida cristiana. Si no estamos dispuestos a ello, no podemos ser cristianos, no podemos tener la verdadera amistad, ni reformar en la vida humana una existencia que se funde verdaderamente sobre una nueva amistad, la cual es imposible sin la caridad. Más aún, la misma amistad de la que habla Aristóteles es imposible de realizar sin la presencia de la caridad, pues si no hay amor sobrenatural no es posible la amistad en el sentido pleno del término, y, por tanto, no son posibles las verdaderas y adecuadas relaciones humanas<sup>23</sup>.

Pero no hay que olvidar que la caridad es inseparable de la fe. En efecto, si no hay fe, no hay caridad. Pero, ¿de qué fe estamos hablando? Pues de la única fe, que es la fe teológica, es decir, aquella que tiene por objeto lo que Dios revela, que es la Santísima Trinidad y la Persona divina de Cristo (es “Cristo”, el Verbo de Dios hecho hombre. Luego, para tener caridad, hay que tener fe. Y para tener fe hay que creer en la Revelación de Jesucristo. Esto es lo que Él mismo nos vino a enseñar en el Evangelio.

Por tanto, debemos anunciar el Evangelio a toda la creación, puesto que si no lo hacemos no habrá ya nada que hacer, y el mundo seguirá siendo como es. En realidad, debemos afirmar que va a seguir siendo siempre como es; en efecto, las guerras, las luchas, el odio, etc., no se acabarán nunca. Sin embargo, tampoco se acabará nunca la caridad. Lo que va a haber mientras exista este mundo es esa lucha entre la luz y las tinieblas, entre la caridad y el odio.



Debemos ser realistas, lo cual no quiere decir establecer la vida sobre la desconfianza, como lo hacían esos famosos *maestros de la sospecha*, como Marx, Nietzsche o Freud. No tenemos que imitar a los que son *realistas* porque adivinan cuando piensan mal de los demás. Lo que debemos hacer es vivir profundamente según la caridad; cuando hacemos esto, somos mucho más realistas que los demás, puesto que al presentarse de verdad el bien, lo reconocemos y eso nos ayuda. Y cuando se presenta el mal, lo conocemos con mucha más claridad y anticipación.

¿Por qué ocurre esto? Porque, como dice Santo Tomás<sup>24</sup>, hay una forma de conocimiento al que denominamos *por connaturalidad*. Este no es, ciertamente, lo mismo que el conocimiento

<sup>23</sup> En cuanto a la amistad entre una persona en gracia y otra que carece de ella, podemos recordar que la verdadera amistad se funda en la comunicación. Y esta tiene que estar cimentada, a su vez, sobre la comunicación de bienes entre el hombre y Dios. Es así ya naturalmente. Si la otra persona pierde la amistad con Dios, es lógico que también se pierda la amistad recíproca en el nivel más alto. Un precepto de la caridad es la corrección fraterna; luego, debe buscarse la enmienda, máximamente cuando hay amistad. Hay un vínculo más profundo. Aún más, debe tratarse de que el otro llegue a la amistad con Dios. Sin embargo, no siempre se puede, y tampoco se ha de forzar la libertad del otro. Se debe aceptar la realidad. Ese es otro de los desafíos de la amistad divina, de la caridad. Porque la amistad divina implica el cambio de amigos. Pues cuando se va creciendo en el amor de Dios, se va dejando de lado, en la comunicación frecuente, a los que no son amigos de Dios y se mira hacia otros que sí lo son. Se va creando un dinamismo, una comunicación que tiende hacia una amistad verdaderamente estable. La amistad fundada sobre la comunicación de bienes humanos es muy inestable. No se puede asegurar con nada. La verdadera amistad implica la comunicación en los verdaderos bienes, y eso genera una amistad más estable. Sin embargo, como decíamos, el surgimiento de las amistades es dinámico; cuanto más uno se hace amigo de Dios, tanto más va perdiendo a los que no son tan amigos de Dios, e incluso se ganan enemigos, a los que hay que seguir amando de otro modo. Pero, a su vez, se encuentra a otras personas que son verdaderos amigos y hay que estar dispuesto a ello; es parte de las consecuencias del actuar según la virtud y el don de la fortaleza.

<sup>24</sup> Cf. *STh* II-II, q. 45, a. 2, c.



conceptual natural, que es el que aplicamos cuando conocemos las cosas del mundo físico. Se trata, por el contrario, de un conocimiento que se funda sobre una comunicación: esta es la forma de conocimiento que corresponde a la amistad.

Los amigos se conocen entre sí porque, de alguna manera, tiene la misma naturaleza. Tienen las mismas disposiciones interiores y las mismas virtudes, que son como una segunda naturaleza; quieren lo mismo y están bien dispuestos para lo mismo. Por ello, cuando a uno le sucede algo -o hace algo-, el amigo sabe qué significa eso. Lo mismo sucede en otras formas de amistad, como son el matrimonio, la familia, etc. Es, insistimos, un conocimiento por connaturalidad.

Santo Tomás, al tratar acerca de la caridad, estudia también la forma más excelente del conocimiento por connaturalidad, que es el don de la sabiduría del Espíritu Santo<sup>25</sup>. En este conocimiento, aquellos que tienen la gracia y la caridad, vale decir, los cristianos, conocen las cosas divinas por amor. El don de la sabiduría implica que el sujeto ama a Dios porque tiene el amor divino infundido por Él; y porque ama a Dios, conoce las cosas de Dios. Por ello expresa San Pablo: “¿Qué hombre conoce lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo, nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios”<sup>26</sup>. En efecto, aquellos que tienen la caridad y tienen al Espíritu Santo, conocen las cosas por connaturalidad, es decir, porque son amigos de Dios: ese es el fundamento de la vida mística, que es la consciencia de la amistad con Dios.

El problema es que, aunque los cristianos tengamos la gracia, no vivimos según ella, porque estamos centrados sobre el funcionamiento del mundo tal como este es. Mientras lo estemos, tendremos una consciencia disminuida, una consciencia que no puede funcionar. Tenemos un principio interior que tiende hacia la consciencia de la amistad con Dios,

hacia el saber que somos amigos de Dios y nos darnos cuenta de que Él sabe que somos sus amigos; en otras palabras, tenemos un principio que tiende hacia el diálogo interior con Dios. Esa consciencia es incompatible con el curso del mundo, tal como lo dice Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*: “La virtud es vencida por el curso del mundo”<sup>27</sup>.

En esta clase de autores se suele entender el *curso del mundo* como el orden aparentemente natural. En realidad, se trata de la operación de la naturaleza caída de los hombres, que no es otra cosa que lo que Jesucristo llama *mundo* en los Evangelios. Cuando uno tiene la consciencia dirigida al mundo, no tiene consciencia de la amistad con Dios, puesto que ambas cosas son incompatibles. Por ello, dijo Cristo que nosotros no somos del mundo<sup>28</sup>. El problema consiste en que caemos en la tentación de serlo, a pesar de que rezamos en el *Padre Nuestro* pidiendo a Dios que “no nos deje caer en la tentación”<sup>29</sup>. Esa tentación es la de seguir el curso del mundo y obrar de acuerdo a él; incluso puede significar tener una aparente vida apostólica, pero tenerla según el curso del mundo. No es otra cosa que adecuarse a los medios que usa el mundo para funcionar. Pero esto no es lo que nos enseña Cristo, sino que, por el contrario, Él nos dice



<sup>25</sup> Cf. *STh* II-II, q. 45.

<sup>26</sup> I Cor 2, 11.

<sup>27</sup> Cf. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Española, México-Madrid-Buenos Aires, 1981, pág. 229. Ph G 256, 33: “Die Tugend wird also von dem Weltlaufe besiegt”.

<sup>28</sup> Cf. Jn 17, 14.

<sup>29</sup> Cf. Mt 6, 13.



que no somos del mundo, y de ahí que debamos usar unos medios que no son los que utiliza el mundo. Ciertamente, el medio principal es la caridad, esto es, el amor. Pero no se trata de cualquier amor, sino que es aquel que se funda en la fe, que genera la esperanza de la vida eterna y nos viene de Dios, siendo, por tanto, divino. Es un amor que tiene por objeto a Dios y es amistad con Él.

Esta es la única forma en que se pueden renovar las relaciones humanas, todo lo cual significa que habrá dos ciudades, como decía San Agustín en *De Civitate Dei*: la ciudad de Dios y la ciudad del diablo.

Ambas conviven y, en cierta manera, están mezcladas. Por ello decía Cristo que el trigo está mezclado con la cizaña en este mundo<sup>30</sup>, lo cual significa que, además de la caridad -y como consecuencia de ella-, la verdadera vida humana -que es vida de amistad con Dios y entre los hombres- requiere otra virtud, a saber, la fortaleza. Sin esta virtud, como ya lo sabía Aristóteles a su modo<sup>31</sup>, no podemos afrontar los peligros, que son los de la muerte y muchos más.

Santo Tomás, cuando trata acerca de la fortaleza, dice que a los virtuosos, a los que quieren obrar el bien, les acechan muchos peligros<sup>32</sup>. En efecto, al

virtuoso le surgen muchos enemigos, como decía Jesús en el Evangelio: “Seréis odiados de todas las naciones por causa de mi nombre”<sup>33</sup>. No nos enseñó que, al creer en Él y tener la caridad, seremos amados por todos; ciertamente algunos nos amarán, pero otros nos van a odiar. Esto mismo les sucedió a los primeros cristianos, pues, como nos dice el libro de los Hechos de los Apóstoles, “gozaban todos de gran simpatía”<sup>34</sup>; sin embargo, también los perseguían, los encerraban en la cárcel y los entregaban a la muerte.

Ese amor con el cual se amaban los discípulos de Jesús era un amor muy fuerte, y probablemente un amor más fuerte que el nuestro, porque estaban más cerca de Cristo. La comunidad de los primeros cristianos era una comunidad muy unida porque tenía la gracia la cual provenía inmediatamente de la fundación de la Iglesia. Era la comunidad de aquellos que se apoyaban directamente sobre las columnas de la Iglesia: la comunidad de los apóstoles. La gracia de Dios tenía como un momento providencial, pues era la fundación de toda esta comunicación, que es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios.

Esto mismo que señala Santo Tomás había sido dicho ya por todos los grandes teólogos y santos, como San Agustín<sup>35</sup> y San Bernardo<sup>36</sup>, entre otros. Esos teólogos -que por ser grandes santos, son también grandes místicos- explican en muchas ocasiones que esa vida de amistad con Dios consiste en un aumento creciente de la consciencia de la relación con Él. Dicho de otra manera, el amigo de Dios ya no trata con Él de una manera abstracta, como a veces nos sucede a nosotros cuando rezamos, puesto que no sabemos quién es Dios. En efecto, sabemos que Él es tres Personas, pero no sabemos qué quiere decir eso.

El amigo de Dios, que es el santo, trata con Dios directamente, al igual que hace con sus amigos. Esto



<sup>30</sup> Cf. Mt 13,24-30.

<sup>31</sup> Cf. *Ética a Nicómaco*, III, 7, 1115b30-1116a 15.

<sup>32</sup> Cf. *STh* II-II, q. 123, a. 5, c.

<sup>33</sup> Mt 24, 9.

<sup>34</sup> Hch 4, 33.

<sup>35</sup> Cf. *De Civitate Dei*, XIV, 7; *De Trinitate*, VIII, 3-10 y X, 1-2; *De Doctrina Cristiana*, I.

<sup>36</sup> Cf. *De diligendo Deo*.



nos lo muestran, por ejemplo, Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz, Isabel de la Trinidad, etc. Estos grandes místicos tienen consciencia de la relación con las tres Personas divinas, siendo esa relación distinta con cada una de esas Personas, puesto que cada una de ellas es distinta. Más aún, Santo Tomás nos dice que las Personas, en Dios, son las mismas relaciones subsistentes<sup>37</sup>, lo cual es otra forma de decir que cada

una de las Personas no sólo *tiene* amistad, sino que es amistad.

Cada una de las Personas divinas es amistad divina con las otras Personas porque cada una se distingue de las otras. Cada una es Persona divina en cuanto está en relación de amistad con las otras Personas divinas, en cuanto se dirige totalmente con todo su bien -que es el bien divino- a las otras Personas divinas. Así sucede también con el hombre cuando está realmente elevado por la gracia.

Sin embargo, no podemos saber con seguridad si tenemos esta amistad divina, salvo, claro está, que Dios nos lo revele<sup>38</sup>. Esto es así porque no sabemos si hemos llegado de verdad a esa plenitud, en la cual tenemos consciencia de la amistad con Dios.

No solamente Dios es amistad en cada una de sus Personas, sino que también el hombre va centrándose cada vez más en esa relación de amistad con Dios. Y por eso dice Santo Tomás, cuando trata el tema de la gracia, que Dios no solamente mira *con gracia* sino

<sup>37</sup> Cf. STh I, q. 40, a. 1, c.

<sup>38</sup> En cuanto a cómo podemos saber si nos encontramos en estado de gracia, hay que aclarar que no se puede tener seguridad natural de estar en gracia porque la seguridad natural es para las cosas naturales, o sea, las cosas que corresponden al mundo material y al mundo de las creaturas, pero no para la gracia que es algo divino -que es amistad divina-, y entonces no se puede tener esa seguridad con los medios normales que se usan para la vida corriente. Pero se puede tener un conocimiento probable por algunos signos, como el tener el gusto de Dios, una complacencia en Dios -que es parte de la contemplación-. Se siente algo del amor de Dios. Y, además, se debe no tener consciencia de pecado mortal. Mientras que la gracia no depende de nosotros -porque nadie la puede producir, como tampoco la caridad, porque es divina-, los pecados sí los hacemos nosotros; estos nunca vienen de Dios. Se puede entonces sí tener seguridad de haber incurrido en pecado; luego, indicio de estar en gracia puede significar el no tener consciencia de pecado mortal

También para tener consciencia de la gracia hay que tener desprecio de las cosas del mundo. Alguien que está tan apegado al dinero que lo pone como centro y fin de su vida, o a los placeres sensibles, al poder o a la fama, no tiene la gracia. Porque el fin de la vida es la amistad divina, es Dios, es la bienaventuranza.

Esos tres signos tienen que estar juntos: tener una cierta complacencia interior de las cosas divinas, no tener consciencia de pecado mortal, tener desprecio de las cosas del mundo. En lo que se refiere a la complacencia, evidentemente puede oscurecerse. Pero en algún momento estuvo. Pues a medida que se va avanzando en la vida puede tenerse más consciencia de los pecados que se hicieron -aunque no sean pecados mortales o no se tenga consciencia de que sí lo son-. Una de las notas más características de la caridad es que, como es amor divino y, por ende, infinito, crece siempre, y tiende a crecer. Si la caridad no crece, corre peligro de perderse. Las circunstancias de la vida son tantas y tan cambiantes que con la caridad o gracia que uno tenía antes no puede sobrellevar dificultades que a lo mejor superan esa caridad y la reforma de la vida que ella logró. Por eso la caridad debe crecer siempre. Si uno no crece en la vida espiritual, después termina perdiéndola.

La vida espiritual, que es amistad con Dios, es vida en el sentido más pleno. La vida es movimiento, viene de adentro y se difunde. Entonces el que tiene la caridad tiene cada vez más movimiento interior, va creciendo. En ese crecimiento puede haber períodos de oscuridad, pero no es la oscuridad del apegado a las concupiscencias, del que hace pecados mortales y entonces está en tristeza por estar lejos de Dios. No es esa, sino que es otra diferente: al ir creciendo a veces se oscurece la mente, y entonces no siente el amor de Dios, pero lo sintió antes y lo sentirá después.



que también, cuando lo hace, *produce esa gracia*<sup>39</sup>. En efecto, la gracia es un don.

Por esto, los Padres de la Iglesia<sup>40</sup> explican que el hombre está *divinizado*, es decir, está hecho *Dios por participación*, que es lo que no querían aceptar los judíos. Ellos discutían con Jesús, el cual les dice: “¿No habéis leído en la Escritura, dioses sois?”<sup>41</sup>. En efecto, no querían creer que en Cristo hubiese algo de divino, y menos que fuese Hijo de Dios.

Es un hecho que los hombres somos imágenes de Dios, pero por sobre todo lo somos porque estamos llamados a la amistad con Dios. De esta manera el hombre, cuando tiene la gracia, es Dios por participación. Esos judíos que discutían con Cristo estaban cerrados a la gracia y no querían ver lo divino. Eran mundanos y pecadores, como les dice Cristo muchas veces. El que tiene la gracia, en cambio, está abierto a lo divino, y por eso encuentra el bien. Por lo mismo, piensa correctamente, al igual que Dios, el cual piensa siempre bien, aunque conoce el mal, no porque sea pecador -porque Él tenga el mal-, sino porque conoce el mal en el bien, como nos explica Santo Tomás<sup>42</sup>.

Así es la mente de aquel que está elevado por la gracia: piensa bien porque es bueno, y porque piensa bien ve claramente el mal. Lo ve en sí mismo, como así también lo ve en los demás; también ve el mal en el mundo, de manera tal que tiene los ojos de Dios -que es el Bien absoluto-, y por tanto es misericordioso. A esto se refería Cristo cuando decía: “Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se



las pidan!”<sup>43</sup>. Y también: “Vuestro Padre celestial hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos”<sup>44</sup>. El que es bueno tiene misericordia, que es lo más propio de Dios. Santo Tomás, en la primera parte de la *Suma Teológica*, cuando se refiere a la justicia y a la misericordia, se refiere especialmente a este hecho. El Santo explica que en Dios hay misericordia y hay justicia, pero la raíz última de todas las obras de Dios es la misericordia. Esto es, porque “la misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia. Por eso se dice en St 2, 13: *La misericordia hace sublime* [o triunfa sobre] *el juicio* [*superexaltat misericordia iudicium*; Vulgata: *superexultat autem misericordia iudicio*]”<sup>45</sup>.

La raíz última de las obras de Dios es la misericordia, porque Él hizo todo el mundo para tener misericordia de los que quieren ser sus amigos. Si bien Dios tiene misericordia de todos los hombres, ama especialmente a sus amigos y los cuida más, sencillamente porque son sus amigos<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> C Cf. *STh I-II*, q. 110, a. 1, c.

<sup>40</sup> Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, II, 12 (26).

<sup>41</sup> Jn 10, 34.

<sup>42</sup> Cf. *STh I*, q. 14, a. 10, c.

<sup>43</sup> Mt 7, 11.

<sup>44</sup> Mt 5, 45.

<sup>45</sup> *STh I*, q. 21, a. 3, ad 2: “*misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. 2, 13, quod misericordia superexaltat iudicium*”

<sup>46</sup> Aquí resulta conveniente decir unas palabras acerca de si Dios ama o no a unos hombres más que a otros: vemos que Dios ama más a unos más que a otros porque el hecho de que alguien tenga más bienes espirituales, por ejemplo; depende como última raíz de que Dios lo amó más. Siempre es así: en la gracia, el autor es Dios. No es el hombre el que empieza. En toda la historia del Cristianismo hubo que luchar contra la herejía de los pelagianos, como hizo San



La misericordia prevalece sobre el juicio, o lo perfecciona, al tiempo que la raíz de todas las obras de Dios es la misericordia. Por esto, en la creación se preanuncia la misericordia, porque el mundo no tiene “derecho” a ser creado por Dios. Dios crea porque es bueno, porque tiene misericordia, y la creación preanuncia desde lejos la re-creación, la gracia. Dios hizo todo el mundo para sus amigos, que son los que vivirán con Él para siempre en la gloria del cielo. Por eso nos dice San Pablo en la *Carta los Romanos*: “Sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman; de aquellos que han sido llamados según su designio. Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo”<sup>47</sup>.

La predestinación es al Cielo, en el cual está la Iglesia triunfante. Es la sociedad perfecta de los amigos de Dios; la vida de la Santísima Trinidad -que es la vida de amistad recíproca de las divinas Personas- prolongada, difundida entre esos ciento cuarenta y cuatro mil que nos dice el Apocalipsis que son los amigos de Dios<sup>48</sup>, los definitivos, los que van a estar ahí para siempre. Ahí va a haber triunfado

Dios, ahí va a haber triunfado Cristo, ahí va a haber triunfado el amor, porque todo el odio será tragado por el infierno, del cual ya nadie se acordará, de manera tal que no va a causar ninguna tristeza, ni llanto, ni dolor a los amigos de Dios<sup>49</sup>. Este es el sentido de la vida humana, su fin, como nos dice Santo Tomás:

Ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto que nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad. De esa comunicación habla, en efecto, el Apóstol cuando escribe: *Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a sociedad con su Hijo* (1 Cor 1, 9). Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios<sup>50</sup>.

Este artículo fue tomado del libro “*EXPERIENCIA ESPIRITUAL*” *Una introducción a la vida mística. Páginas 339-358*. Con la autorización del autor, P. Ignacio Andereggen.

---

Agustín, quienes decían que es uno el que es bueno, porque obra bien. Después viene Dios y da la gracia, como si fuera un premio.

Los semi-pelagianos decían que, aunque Dios da la gracia para el buen obrar, en verdad el primer acto de elección, en el que se elige tener la gracia, viene, de la persona humana. Es lo que piensan actualmente la mayoría de los cristianos: piensan que todo es cuestión de decidir si uno decide aceptar o no los bienes de Dios.

En realidad, Dios da los bienes; después, porque los da, es que se puede elegir y aceptar, pero siempre es Dios el que elige; es el autor, es el principio absoluto. Por eso se ha de tener mucha consciencia de nuestra vocación, porque ser cristianos es tener un llamado, una vocación, una elección: Dios nos eligió.

Debemos preocuparnos por esto. La preocupación no es sobre si hay que elegir o no elegir, sino que es sobre la respuesta a Dios, sobre cómo hacer para que esa elección se cumpla conscientemente; porque ser amigos de Dios quiere decir que somos nosotros amigos y que queremos serlo, ya que no es algo automático, puesto que la amistad no puede ser automática: no es que por el hecho de ser hombres somos amigos de Dios. Este es un pensamiento muy extendido: “como uno es hombre, ya es amigo de Dios”; pero en realidad no es así.

Ser amigo es tener una comunicación, una consciencia recíproca, una elección; actos conscientes y libres. Si no, no hay amistad. Uno no puede ser amigo de otro si este no lo sabe, si el primero no lo dice, si nunca se encuentran -como dice Aristóteles: la amistad requiere familiaridad, si no, se pierde-. Si uno no se encuentra nunca, será amigo, pero cada vez más teóricamente. Lo mismo sucede con Dios: hay que encontrarse, hacer actos conscientes y libres cada vez más intensos, para responder a la elección. Si somos cristianos es porque Dios nos eligió para ser sus amigos; por eso nos dio la gracia. En conclusión, efectivamente, Dios tiene amigos que lo son más que otros. Los grandes santos son grandes santos porque son más amigos de Dios. Sin embargo, todos somos amigos de Dios, y habiendo verdadera amistad divina no hay lugar a la envidia. Si sabemos que hay grandes santos, no se les ha de envidiar sino tratar de emular. Ver STh I, q. 23, a. 5, ad 3.

<sup>47</sup> Rm 8, 28-29.

<sup>48</sup> Cf Ap 14, 3.

<sup>49</sup> Cf. Ap 21, 4

<sup>50</sup> STh II-II q. 23, a. 1, c.



# Características del padre espiritual según San Juan de Ávila



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

El oficio de padre espiritual es auténtico *“amoris officium”* que entraña un corazón tierno y muy de carne, y un corazón de hierro, según san Juan de Ávila

Por tanto, dos características: Corazón tierno, primero, y muy de carne. Y, segundo, corazón de hierro.

Son los dos aspectos que san Juan de Ávila anota para llevar adelante este *“amoris officium”*, este oficio sagrado de padre espiritual y así enseñar a sus hijos espirituales: “a andar poco a poco sin ayo, para que no estén siempre flojos y regalados, más tengan algún nervio de virtud”<sup>1</sup> y puedan adquirir una equilibrada y evangélica independencia, la libertad propia de los hijos de Dios y la maduración espiritual a la que Dios les ha llamado.

Como sabemos, esta paternidad, de la que hablamos, tiene raigambre paulina: *“Per evangelium ego vos genui”* (1 Co 4, 15). O aquella otra aún más gráfica y expresiva: *“Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis”* (Ga 4, 19).

Ávila sabía muy bien, por experiencia, que no había martirio como el tormento de la muerte del hijo –de la muerte espiritual– en el corazón del verdadero padre. Nada aliviaba su dolor, ni siquiera el ver que mientras unos mueren otros nacen: menos aún el olvido,

«porque el amor hace que cada cosita que veamos y oigamos, luego nos acordemos del muerto»<sup>2</sup>.

Seguiremos este esquema:

**Para ejercer ese *“amoris officium”* al padre espiritual conviene tener *“un corazón tierno y muy de carne para haber compasión de los hijos”* (Carta 1, 144): paternidad, sí; no, paternalismo.**

- Características de este corazón tierno y muy de carne.
- Cómo se consigue ese corazón tierno y muy de carne.
- Frutos de ese corazón tierno y muy de carne. Posibles desviaciones y remedios de este corazón tierno y muy de carne.

***“y otro de hierro para sufrir los golpes”* (Carta 1, 146): autoridad, sí; no, autoritarismo.**

- Motivos para tener este corazón de hierro.
- Cómo se consigue ese corazón de hierro.
- Frutos de ese corazón de hierro.
- Posibles desviaciones y remedios.

**Y después de discernir juntos, enseñar amorosa y firmemente a los hijos espirituales *“a andar poco a poco sin ayo, para que no estén siempre flojos”***

<sup>1</sup> Carta 1, 194-196.

<sup>2</sup> Carta 1, 138-139.



**y regalados, mas tengan algún nervio de virtud” (Carta 1, 195-196) y consigan así la madurez y la santidad a la que Dios les llama: libertad sí, para saber discernir ambos; no, imposición ni manipulación por parte del director espiritual.**

- Discernimiento libre y amoroso, y sus fases en el proceso de la dirección espiritual.
- En orden a conseguir, primero, ese nervio de virtud humana: formación de la conciencia, de la afectividad, de la voluntad, de la inteligencia.
- En orden a conseguir, segundo, ese nervio de virtud sobrenatural: crecimiento en las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad.

Sólo así, como fruto sazonado de la dirección espiritual, ese hijo espiritual conseguirá la madurez humana y espiritual, es decir, alcanzará la plenitud vocacional conforme al estado de vida al que Dios le ha llamado, en la libertad y en el amor. Esta plenitud vocacional tiene un nombre para todos bien conocido: la santidad de vida.

Y el autor de esta tesis lo hará también desde su experiencia, como director espiritual durante más de veinticinco años de vida sacerdotal, apoyándose en las palabras de san Juan de Ávila:

Razón es que diga a vuestra reverencia algunos avisos que debe guardar con ellos (con los hijos espirituales), los cuales no son sino sacados de la experiencia de yerros que yo he hecho; querría que bastase haber yo errado para que ninguno errase, y con esto daría yo por bien empleados mis yerros<sup>3</sup>.

**Para ejercer ese “*amoris officium*” al padre espiritual conviéndole tener “*un corazón tierno y muy de carne para haber compasión de los hijos*” (Carta 1, 144): paternidad, sí; no, paternalismo.**

De ordinario la ternura es más propia de una madre. ¿Entonces todo padre espiritual debería estar revestido, en cierta manera, de entrañas de madre? Veamos algunas frases del Maestro Ávila que nos confirman esto.

Corazón tierno y muy de carne “para haber compasión de los hijos, lo cual es muy gran martirio”<sup>4</sup>. Corazón tierno y muy de carne “como de verdadero padre y verdadera madre”<sup>5</sup>. Se necesitarían en la Iglesia “corazones de madre en los sacerdotes que amargamente llorasen de ver muertos a sus espirituales hijos”<sup>6</sup>.

La vida del corazón es el amor<sup>7</sup>, por esto ha de estar “encendido en amor de Dios y del prójimo”<sup>8</sup>. A veces habrá que usar la paciencia de un padre o de una madre que da de comer a su hijo pequeño, “aunque sea quitándose el padre el bocado de la boca, y aun dejar de estar entre los coros celestiales para descender a dar sopitas al niño”<sup>9</sup>.

Su biógrafo, fray Luis de Granada, confirma esta primera cualidad del director espiritual que Juan de Ávila había encarnado en su propia vida, con las siguientes palabras:

Imitaba al Apóstol (san Pablo)...en la ternura del amor que el santo Apóstol tenía y mostraba a sus hijos, con que robaba y cautivaba sus corazones,

<sup>3</sup> Carta 1, 167-171.

<sup>4</sup> Carta 1, 144-145.

<sup>6</sup> Plática 2, 375.

<sup>7</sup> Sermón 34.

<sup>8</sup> Carta 63, 20.



y hacía que amasen y estimasen la doctrina, por ser de la persona que amaban y estimaban; porque, cuando la persona es agradable, todas sus cosas también lo son. Este amor muestra el Apóstol en todas las cartas que escribe a sus espirituales hijos...Pues, siendo este cebo de amor un medio tan eficaz para cazar las ánimas, no era razón que a este nuestro cazador, y tan solícito imitador del Apóstol, faltase este mismo cebo. Y lo que de esto puedo, en suma, decir es que no sabré determinar con qué ganó más ánimas para Cristo, si con las palabras de su doctrina, o con la grandeza de la caridad y amor, acompañado de buenas obras, que a todos mostraba<sup>10</sup>.

Leamos también el testimonio de Luis Muñoz sobre nuestro santo: “excedía al vigoroso amor de padre al tierno de la madre; cuidaba de cada uno de sus hijos con una solícitud increíble; ellos conocían en él este tierno afecto”<sup>11</sup>.

(continuará)

<sup>9</sup> Carta 1, 113-114.

<sup>10</sup> Vida de san Juan de Ávila I, 4.

<sup>11</sup> Vida de san Juan de Ávila, III, 3.



# Revelación y hermenéutica de la Biblia según J. Ratzinger<sup>1</sup>



Don Mauro Gagliardi  
Doctor en Teología

## 1. Ratzinger ¿biblista?

Joseph Ratzinger ha sido uno de los teólogos católicos más conocidos e importantes del siglo XX. Su amplia producción bibliográfica abarca múltiples temas, entre los que destacan la teología fundamental, la teología dogmática y la teología litúrgica. Aunque abordara con frecuencia, en sus obras, el tema de la interpretación bíblica, nadie diría que Ratzinger fue un biblista. Por eso no puede pasar desapercibido que en su testamento escribiera las siguientes palabras: «Desde hace sesenta años acompaño el camino de la Teología, en particular de las ciencias bíblicas...». El testamento se firmó el 29 de agosto de 2006, cuando Ratzinger ya era Papa, pero no se publicó hasta después de su muerte, el 31 de diciembre de

2022. Ciertamente, el propio Ratzinger no se habría descrito a sí mismo ni como exégeta ni como biblista profesional; sin embargo, en su último testamento afirmaba que había observado el desarrollo de la teología contemporánea, en particular el de los estudios bíblicos, durante seis décadas.

Quien está familiarizado con el pensamiento y los escritos de este autor podrá confirmar que la autocomprensión que expresa en el Testamento no carece de fundamento. Por mucho que Ratzinger no publicara volúmenes de exégesis o de teología bíblica (a menos que se considere la trilogía sobre *Jesús de Nazaret*<sup>2</sup> como un texto que representa la segunda), sin embargo, es cierto que siempre dedicó gran atención al estudio de los ensayos de exégetas

<sup>1</sup> Conferencia impartida durante el Congreso *Understanding the Old Testament as Christian Scripture. An International Symposium*, en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum), Roma 19 de junio de 2024. Traducción de *Ecclesia. Una exposición mucho más amplia y detallada de estas cuestiones puede encontrarse en M. GAGLIARDI, Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger. Un contributo indiretto alla sinodalità*, UPRA – IF Press, Roma 2023 (disponible también en inglés: *Revelation, Hermeneutics, and Doctrinal Development in Joseph Ratzinger*, Emmaus Academic, Steubenville OH 2024).

<sup>2</sup> Cf. J. RATZINGER, *Gesu di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007; ID., *Gesu di Nazaret. Seconda Parte: Dall'ingresso in Gerusalemme ino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011; ID., *L'infanzia di Gesu*, Rizzoli–LEV, Milano–Città del Vaticano 2012. Citaremos estos volúmenes indicándolos con número romano (I-III) seguido del número de página y añadiendo entre paréntesis la referencia a su reedición en forma de una única obra dentro del volumen J. RATZINGER, *Gesu di Nazaret. La figura e il messaggio (Opera Omnia VI/1)*, LEV, Città del Vaticano 2013 (de ahora en adelante JROO VI/1). Téngase presente que, en la reedición realizada dentro de la Opera Omnia, el vol. III, dedicado a la infancia de Jesús, ha sido antepuesto a los otros dos. La versión original de este artículo cita la traducción italiana de los volúmenes de Ratzinger. La traducción al español de textos ratzingerianos, que aquí se propone es de *Ecclesia*.



y biblistas, no pocas veces para criticar también ciertos presupuestos básicos. Es él mismo quien reconoce el carácter crítico de su propia obra, cuando (continuando su testamento) escribe: «con la sucesión de las diferentes generaciones [de estudiosos] he visto derrumbarse tesis que parecían inamovibles, demostrando ser meras hipótesis: la generación liberal (Harnack, Jülicher, etc.), la generación existencialista (Bultmann, etc.), la generación marxista».

Conviene añadir desde el inicio que la crítica clara y reiterada de Ratzinger a la exégesis contemporánea no es omnicompreensiva. Junto a la detección de fallos y errores, recuerda también los buenos frutos producidos por el gran movimiento de renovación de los estudios bíblicos.

## 2. La trilogía *Gesù di Nazaret*

Por ejemplo, en los volúmenes sobre *Jesús de Nazaret*, recuerda que «el método histórico [...] es y sigue siendo una dimensión indispensable del trabajo exegético». La hermenéutica basada en la fe no excluye, sino que incluye el recurso a las modernas técnicas histórico-críticas, cuya aceptación no es un tributo a las modas intelectuales de una época, ni un signo de debilidad. El uso del método histórico en exégesis se justifica por la «naturaleza intrínseca de la teología y la fe»<sup>3</sup>, que tienen por objeto ante todo algo que sucedió en la historia y no una idea intemporal. La postura de nuestro Autor es clara: «El método histórico-crítico es una de las dimensiones fundamentales de la exégesis, pero no agota la tarea de interpretación para quienes ven en los textos bíblicos la única Sagrada Escritura y la creen inspirada por Dios»<sup>4</sup>.

En el texto precedente se encuentra, en breve, la exposición de la metodología de interpretación



de la Biblia propuesta por Ratzinger. El secreto (si se puede decir así) consiste en integrar el interés por el sentido literal con la dimensión de la relación personal con Cristo y su verdad<sup>5</sup>. El Autor lo repite en la breve referencia hermenéutica de la «Premisa» al volumen III de *Gesù di Nazaret*: «Una interpretación correcta [...] requiere dos pasos: por un lado, hay que preguntarse qué querían decir los respectivos autores con su texto, en su momento histórico [...]. La segunda pregunta del buen exegeta debe ser: ¿es verdad lo que se ha dicho? ¿Me concierne? Y si me concierne, ¿en qué manera?»<sup>6</sup>. En otras palabras, se trata de conjugar pasado y presente del texto bíblico.

En sus escritos, Ratzinger ha repetido muchas veces que hay que evitar interpretar la Biblia como si fuera simplemente un libro antiguo. Es evidente que la Biblia también es esto; más aún, es un conjunto de libros antiguos, escritos en épocas y contextos muy diversos y por la mano de numerosos autores humanos. Esta dimensión humana del texto bíblico es el objeto propio del método histórico-crítico, que, por tanto, sigue siendo necesario. El problema es la

<sup>3</sup> *Gesù di Nazaret*, I, 11 (JROO VI/1, 120).

<sup>4</sup> *Gesù di Nazaret*, I, 12 (JROO VI/1, 121).

<sup>5</sup> En un texto breve como éste, es imposible abordar toda una serie de cuestiones que se desprenden de la lectura y de las profundizaciones que legítimamente podrían solicitarse, debiendo limitarse a ofrecer un esbozo general del enfoque de Ratzinger sobre la hermenéutica (entendida en sentido amplio) y la exégesis bíblica. También aquí hay que sacrificar referencias a la bibliografía secundaria. Para profundizar, se puede consultar tanto el volumen citado en la nota 1 como también un texto aparecido en la serie de manuales *Teologia Ecclesiale*: cf. M. TÁBET, *Lettura multidimensionale della Sacra Scrittura. Introduzione allo studio della Bibbia, Fede & Cultura*, Verona 2011. De este último, véase en particular el cap. II para una visión de conjunto sobre la validez y los límites del uso actual del método histórico-crítico en el ámbito bíblico, y el cap. V para un análisis del enfoque de Ratzinger sobre la exégesis.

<sup>6</sup> *Gesù di Nazaret*, III, 5 (JROO VI/1, 13).



aplicación unilateral del enfoque histórico y filológico al texto. La Biblia es un libro que también es una obra humana, pero sobre todo es el libro de la revelación divina. El aspecto teológico del libro sagrado no puede investigarse con un enfoque puramente histórico y requiere un enfoque diferente, auténticamente teológico. Por cierto, mientras que una aplicación unilateral del método histórico-crítico relega la Biblia al pasado, un enfoque teológico y basado en la fe la mantiene siempre viva y actual en el presente, para nosotros, para mí.

La precisión en la explicación del pasado es a la vez el punto fuerte y el límite del método histórico-crítico. Otra limitación notable es que este método no valoriza la unidad de la Escritura, sino que tiende a separar los distintos segmentos de la misma, para luego diseccionarlos en función de la real o supuesta historia de su redacción. El fenómeno de la exégesis canónica surgió como antídoto a estas limitaciones. Desde hace varias décadas, numerosos exégetas han aprendido a reconocer la unidad de la Escritura no solo como un dato teológico impuesto externamente a la Biblia, sino también como un proceso evidente en el propio texto, sobre todo en la relación entre libros anteriores y posteriores:

Los textos antiguos, en una situación nueva, son retomados, comprendidos y leídos de un modo nuevo. [...] La formación de la Escritura se configura como un proceso de la palabra que poco a poco desvela sus potencialidades interiores, que de alguna manera estaban presentes como semillas, pero que solo se abren ante el desafío de nuevas situaciones, nuevas experiencias y nuevos sufrimientos<sup>7</sup>.

La unidad de la Escritura, sin embargo, además de constatarse a partir del propio texto, requiere también una explicación teológica. Es aquí donde Ratzinger recurre al conocido principio cristocéntrico y escatológico. Quien observa el tortuoso y lento proceso de la Palabra que crece, «partiendo de Jesucristo puede reconocer que hay una dirección

en el conjunto, que el Antiguo y el Nuevo Testamento están íntimamente conectados». El Autor recurre al importante sintagma «hermenéutica cristológica» y lo hace cuando insiste en la necesidad de la fe para comprender la Escritura: «Ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Jesucristo la clave del todo y, a partir de Él, aprende a comprender la Biblia como una unidad, presupone una opción de fe y no puede derivar del puro método histórico». Sin embargo, tal opción de fe no es irracional, puesto que «tiene de su parte a la razón -una razón histórica- y permite ver la unidad íntima de la Escritura y, por tanto, comprender de un modo nuevo incluso los fragmentos individuales del camino, sin privarlos de su propia originalidad histórica»<sup>8</sup>.

Además de haber utilizado, en el vol. I de *Gesù di Nazaret*, la expresión «hermenéutica cristológica», en el vol. II Ratzinger utiliza también el término «hermenéutica de la fe», que contrapone a una «hermenéutica positivista»: la exégesis histórico-crítica «debe aprender que la hermenéutica positivista en la que se basa no es expresión de la única forma válida de razón que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una cierta especie de racionalidad históricamente condicionada, susceptible de corrección e integraciones y necesitada de ellas. Tal exégesis debe reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, se ajusta al texto y puede unirse a una hermenéutica histórica



<sup>7</sup> *Gesù di Nazaret*, I, 14-15 (JROO VI/1, 123-124).

<sup>8</sup> *Gesù di Nazaret*, I, 15 (JROO VI/1, 124).

<sup>9</sup> *Gesù di Nazaret*, II, 6-7 (JROO VI/1, 448).



consciente de sus propias limitaciones para formar una totalidad metodológica»<sup>9</sup>. Semejante síntesis de hermenéuticas podrá volver a hacer comprender la validez de la exégesis patrística incluso hoy.

Junto al cristocentrismo, el otro gran polo de la teología de Ratzinger es la Iglesia. Es la referencia al Cuerpo de Cristo la que justifica la necesidad de una exégesis no solo literal de las Escrituras. La noción misma de inspiración bíblica se relee en clave eclesiológica: inspiración significa que el hagiógrafo «no habla como individuo privado, como un sujeto encerrado en sí mismo. Habla en una comunidad viva y, por tanto, en un movimiento histórico vivo que no está hecho por él ni siquiera por la comunidad, sino en el que actúa una fuerza directriz superior». La palabra bíblica, por consiguiente, como e incluso más que cualquier otra palabra humana, «lleva en sí una relevancia mayor que la conciencia inmediata que el autor pudo tener de ella en su momento». Hay, pues, dimensiones de la palabra que trascienden su significado literal y que han sido adecuadamente captadas por la antigua doctrina sobre los diferentes sentidos de la Escritura. «Los cuatro sentidos de la Escritura no son significados individuales yuxtapuestos, sino precisamente dimensiones de la única palabra, que trasciende el momento»<sup>10</sup>.

Todo esto implica que la Biblia no es solo un ejemplo de literatura antigua. Se formó y creció en el seno del sujeto vivo del pueblo de Dios en su caminar y sigue

viviendo en él hoy, un pueblo que -como dice el propio título pueblo *de Dios*- no es autosuficiente, sino que es guiado e interpelado por Dios. La Escritura se sitúa casi en medio entre Dios y su pueblo: por una parte, «es el criterio que viene de Dios y la fuerza que muestra el camino al pueblo, pero, por otra parte, la Escritura solo vive en este pueblo, que en la Escritura se trasciende a sí mismo y así [...] se convierte precisamente en el pueblo de Dios». «El pueblo de Dios -la Iglesia- es el sujeto vivo de la Escritura; en él las palabras de la Biblia son siempre presencia»<sup>11</sup>.

Las posiciones en el campo de la exégesis bíblica expresadas en la última gran obra de Joseph Ratzinger sobre Jesús hunden sus raíces en la inmensa producción anterior del teólogo bávaro. Podríamos hacer numerosas referencias a ella, como las observaciones críticas, hechas por el autor en su libro *Dogma e predicazione*, al exégeta alemán Herbert Haag, que había sostenido que, a partir de la exégesis científica de la Biblia, era necesario declarar que el diablo no existe, puesto que no es más que una representación del concepto de pecado. O podríamos recorrer las tesis cristológicas de la obra más espiritual *Guardare al Crocifisso*, donde Ratzinger subraya que, solo entrando en la oración de Jesús al Padre, oración que es una dimensión fundamental de la vida terrena de Cristo, podemos conocerle y comprenderle verdaderamente (cf. Tesis 3). El autor nos recuerda, sin embargo (cf. Tesis 4), que esta entrada en la oración del Señor no se realiza en soledad, sino en comunión con todos los hermanos y hermanas de Jesús, es decir, con la Iglesia. Sin embargo, preferimos detenernos en la aportación más sistemática que ha escrito sobre nuestro tema. Se trata de una conferencia pronunciada en 1988 en Nueva York, titulada «La interpretación bíblica en conflicto».

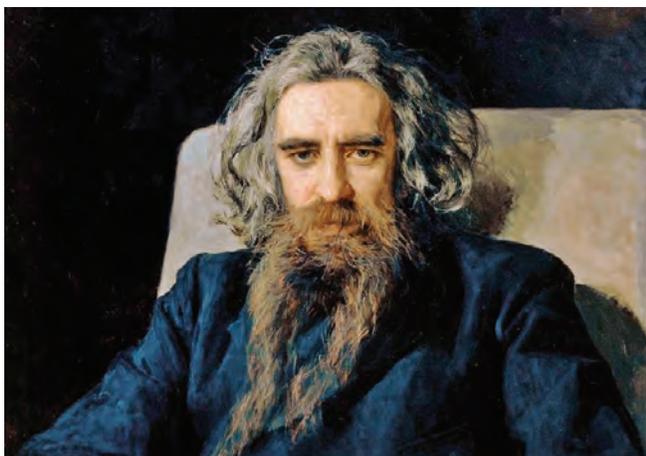
### 3. La conferencia «La interpretación bíblica en conflicto»

Esta célebre conferencia de Ratzinger, en la edición publicada posteriormente en italiano, ligeramente más amplia que la versión original inglesa, se divide en tres



<sup>10</sup> *Gesù di Nazaret*, I, 16 (JROO VI/1, 125).

<sup>11</sup> *Gesù di Nazaret*, I, 17 (JROO VI/1, 125-126).



partes. La primera parte se titula «Consideraciones preliminares: la situación y la tarea», y representa el enfoque contextual. La segunda parte desarrolla una «Autocrítica del método histórico-crítico sobre el paradigma metodológico de Martin Dibelius y Rudolph Bultmann», correspondiendo así a la *pars destruens*. La tercera y última parte, que representa la *pars construens*, está dedicada a los «Elementos fundamentales para una nueva síntesis».

El entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe comenzó citando el «Breve relato del Anticristo», una novela del pensador y poeta ruso Vladímir Soloviov (1853-1900), en la cual el enemigo de Cristo se presenta a los creyentes jactándose de haber obtenido el doctorado en teología por la prestigiosa universidad alemana de Tubinga y de haber escrito una pionera obra exegética: «¡El Anticristo, famoso exégeta!»<sup>12</sup>. Se trata de una presentación irónica, con la que Soloviov, ya en 1899, puso el dedo en la llaga de la crisis y los efectos de la así llamada exégesis bíblica científica. Ratzinger parte de aquí y esboza, mediante algunas pinceladas claras, el problema de la exégesis científica moderna. Ésta se propone descubrir hasta el fondo la acción del hombre en el texto bíblico y, al hacerlo, sigue insistiendo y escarbando, hasta ponerlo todo en claro, todo al alcance del intelecto natural. «La fe no es un elemento constitutivo del método y Dios no

es un factor a tener en cuenta en el hecho histórico». Hay que proceder, pues, a una disección del texto sagrado (que ya no es tal) e ir en busca de todas sus fuentes humanas y de la historia de su formación, para «explicar cómo sucedió que posteriormente la idea de Dios se reintrodujera por doquier en la trama»<sup>13</sup>. En otras palabras, Ratzinger está diciendo que la Biblia se considera ahora no como la Palabra de Dios dirigida a los hombres, sino como literatura humana en la que, por alguna razón, se insertó en un segundo momento el concepto, o la creencia, de Dios. Es evidente que tal método, por su propia naturaleza, producirá un revoltijo de hipótesis que se contradicen continuamente.

Ante esta situación, se puede reaccionar de forma extrema, hacia la derecha o hacia la izquierda. Puede haber teólogos que se separan del texto bíblico, considerado ahora poco fiable o incomprensible, y desarrollen una teología que se remita mínimamente a la Biblia<sup>14</sup>; o se puede caer en una lectura fundamentalista de la Sagrada Escritura, que rechaza *a priori* cualquier enfoque histórico-crítico y se limita a un literalismo estricto. Hay que tomar otro camino, el de una hermenéutica que no considere el texto como algo del pasado, sino como una realidad que habla a la existencia de hoy. Sin embargo, señala Ratzinger, por mucho que se haya avanzado en este camino, todavía queda por hacer la tarea de crear una hermenéutica bíblica adecuada a su objeto. Ciertamente no lo logró Bultmann, con su hermenéutica existencialista al estilo heideggeriano, que favorece la vitalidad de la Escritura para el presente de la fe, pero que no es adecuada para mantener vigente el carácter histórico y original del texto. Tampoco faltan hermenéuticas que podríamos llamar «tendenciosas», como la feminista o la materialista, que ni siquiera deberían llamarse hermenéuticas, porque no buscan el sentido del texto, es decir, su contenido (la verdad), sino solo lo que del texto puede ser útil para la praxis que uno ha decidido poner en práctica.

<sup>12</sup> «L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea», in L. PACOMIO (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 93-125 (en adelante InterBib), 93.

<sup>13</sup> InterBib, 94.

<sup>14</sup> Ratzinger cita (cf. p. 95 nota 2) los casos de Paul Tillich y de Karl Rahner (sobre todo, las últimas obras del segundo).



Ratzinger también inserta aquí una referencia al Vaticano II que, en el ámbito católico, «ciertamente no creó este estado de cosas, pero tampoco pudo evitarlo»<sup>15</sup>. La *Dei Verbum* buscó un equilibrio entre los dos aspectos de la interpretación, el histórico y el teológico. Entre los criterios para una lectura teológica destacan los de la unidad del texto bíblico, así como la dimensión eclesial de la Escritura y de su interpretación. Según el Concilio, la Tradición no es un obstáculo para acceder al sentido de la Biblia; al contrario, abre el camino hacia él. Sin embargo, esto implica también el papel que desempeña la autoridad de la Iglesia con respecto a la interpretación, que es exactamente lo que excluye la exégesis moderna. Para esta última, «o la interpretación es crítica, o se supedita a la autoridad; las dos cosas juntas no son posibles». En conjunto, «la interpretación tradicional se considera precientífica e ingenua; solo la interpretación histórico-crítica parece capaz de desentrañar verdaderamente el texto»<sup>16</sup>. El autor, sin embargo, dice estar convencido de que una lectura integral de *Dei Verbum* permite encontrar los elementos para una síntesis entre lectura histórica y lectura teológica; desgraciadamente, la recepción postconciliar de la Constitución sobre la Divina Revelación ha dejado prácticamente caer en el olvido la parte teológica y ha presentado *Dei Verbum* solo como un aval del método histórico-crítico.

Para salir del atolladero, hay que hacer una autocrítica del método, sobre todo de esa actitud confiada por la que los exégetas pretenden a menudo llegar a conclusiones que tienen la misma certeza que las de las ciencias positivas. «Lo que el exégeta ha determinado en primer lugar, solo puede ser cuestionado por otros exégetas: ésta es la regla general que se asume; y se da por supuesta. Pero en este caso es precisamente el modelo que ofrecen las ciencias naturales el que debería llevarnos a adoptar el “principio de incertidumbre” de Heisenberg y aplicarlo igualmente al método histórico»<sup>17</sup>. En realidad, toda interpretación presupone una implicación del intérprete. La objetividad científica pura es una



abstracción. Por el contrario, la participación personal es un requisito previo para el conocimiento.

En la segunda parte del estudio, Ratzinger desarrolla una crítica desde el mismo método histórico-crítico, inspirándose en la tesis doctoral de Reiner Blank, dedicada a la historia de las formas según Dibelius y Bultmann<sup>18</sup>. Ambos querían desarrollar un método para poder distinguir, de forma verdaderamente científica y no arbitraria, lo que es histórico en la Biblia de lo que no lo es. A pesar de las numerosas diferencias de detalle entre sus métodos, Dibelius y Bultmann compartían los supuestos básicos, que consideraban, sin discutirlos, seguros. Se inicia desde la prioridad de la predicación sobre el acontecimiento: lo que es original es la palabra, no el acontecimiento histórico narrado por ella. Al invertir de este modo el orden de la realidad, resulta que el acontecimiento se entiende como una creación hecha por la palabra (por la predicación, por el *kerigma*), en lugar de ser la palabra la que corresponde al acontecimiento. El acontecimiento decae al rango de creación mítica. Un axioma básico de estos dos estudiosos es, por tanto, la discontinuidad que existe entre la tradición prepaschal y la pospaschal, así como dentro de cada tradición. Si existe discontinuidad dentro de la propia tradición neotestamentaria, es evidente que debe existir una discontinuidad mayor en la transición del Antiguo al

<sup>15</sup> *InterBib*, 98.

<sup>16</sup> *InterBib*, 99.

<sup>17</sup> *InterBib*, 101.

<sup>18</sup> Cf. R. BLANK, *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann*, Friedrich Reinhardt, Basel 1981.



Nuevo Testamento. Cuando el Nuevo Testamento remite al Antiguo Testamento, pretendiendo así estar en continuidad con él, ésta es una de las formas en que se manifiesta la actitud mitologizante de la Biblia.

Otro supuesto compartido por los dos estudiosos es que solo lo que es simple es primitivo; en consecuencia, los elementos más complejos deben considerarse expresiones de estratos tardíos de la tradición neotestamentaria. Por tanto, si un texto es sencillo, pertenece al origen; si es elaborado, es tardío. Ratzinger contrapone acertadamente a esta idea la observación de que, en realidad, la simplicidad o complejidad de un texto depende de la teología de referencia de la persona que lo evalúa. Pero, más profundamente, nuestro Autor denuncia el sustrato filosófico de este planteamiento, correspondiente a una transposición del modelo evolucionista a la filosofía de la historia. En términos más sencillos, Dibelius y Bultmann presuponen que la historia está en constante crecimiento, un crecimiento que amplifica lo pequeño y hace complejo lo que originalmente es embrionario. Otro filósofo de referencia para este planteamiento es Kant, para quien el ser es accesible al conocimiento humano solo indirectamente, es decir, no a través de la razón pura, sino en los postulados de la razón práctica, de la moral. En el plano teológico, esto implica que no puede haber un conocimiento real de Dios y que la Revelación coincide con la actitud moral «escatológica» de los creyentes, que para Bultmann es un *ethos* más que una verdadera ética. Por eso, los milagros, las profecías y todo lo que tiene un sabor sobrenatural pueden y deben ser desmitificados, ya que no son verdaderos encuentros con Dios. Más allá de otros detalles, lo que se desprende claramente de este análisis es que esta forma de enfocar la exégesis no es el resultado de consideraciones históricas, sino que procede de un conjunto de presupuestos sistemáticos.

Esto conduce a la tercera parte, en la que Ratzinger formula una propuesta para una nueva síntesis, a nivel hermenéutico, entre historia y significado. El punto básico es que resulta necesario volver a una filosofía

que se adapte mejor a la verdadera escucha de los textos, es decir, que sea menos arbitraria y presente menos obstáculos para comprenderlos.

En primer lugar, debemos atender a la advertencia de san Gregorio de Nisa, que invitó al teólogo racionalista Eunomio a no confundir teología y fisiología. Una cosa es el misterio de la teología y otra la ciencia de la naturaleza, decía Gregorio. La exégesis moderna, tras haber arrojado a Dios al reino de lo inaccesible, trata entonces el texto bíblico según la fisiología, es decir, de manera humana, natural. La pretensión de alcanzar en la exégesis una certeza semejante a la de las ciencias naturales es ilusoria, porque malinterpreta las características propias de la Palabra. La Palabra solo puede ser comprendida en una «sim-patía», en la disposición a experimentar cosas nuevas y dejarse conducir por un camino nuevo. «En consecuencia, el exégeta no debe abordar la interpretación del texto con una filosofía preconstituida: no debe plegarse a los imperativos de una cosmovisión que se presenta como moderna o “científica”, que determina de antemano lo que puede o no puede ser». No puede excluir *a priori* que Dios «pueda entrar y actuar en la historia humana». El exégeta debe dejarse «instruir por lo extraordinario»<sup>19</sup> y estar dispuesto a aceptar que en la historia sucedan, al menos de vez en cuando, cosas que normalmente no suceden.

Ratzinger repropone el modelo exegético de santo Tomás de Aquino, inspirándose para ello en un trabajo



<sup>19</sup> En la versión original inglesa se utiliza la palabra «*extraordinary*». En la versión italiana, sin embargo, se lee que el exégeta debe dejarse instruir por el «fenómeno»: *InterBib*, 116.



de Maximino Arias Reyero<sup>20</sup>. Por mucho que el Angélico tuviera claro que las verdades espirituales siempre son percibidas por el hombre de forma metafórica, santo Tomás –a diferencia de Kant– no restringió, sino que, mediante los conceptos metafísicos de participación y analogía, amplió la mente a lo que Dios quiso decir y hacer en la historia. Para santo Tomás, las criaturas siguen su propio curso, es decir, un movimiento orientado hacia el fin. Cuando alcanzan su fin, entonces se revela su sentido. La acción de la Providencia aparece, pues, como «principio de inteligibilidad de la historia», principio que crea y revela la unidad de la historia entre pasado, presente y futuro. Y también en Tomás, como en Buenaventura, Jesucristo es, en última instancia, quien reúne en la unidad las distintas dimensiones del tiempo. Así se confirma de nuevo la idea de que el Antiguo Testamento está unido al Nuevo, y que esta unidad de la Biblia viene dada por la obra de Cristo. Esto implica –contra Dibelius y Bultmann– que «palabra, realidad e historia no pueden separarse entre sí»<sup>21</sup>.

Ratzinger, en consecuencia, propone dos reglas importantes a nivel hermenéutico: a) Hay que considerar, al menos inicialmente, tanto la palabra como el acontecimiento como originarios; b) Hay que sustituir el principio de discontinuidad por el de

la *analogia Scripturae*; y el principio mecanicista por el teológico. Sobre la base de estos principios, una hermenéutica bíblica correcta será sintética, más que dialéctica, y se desarrollará del siguiente modo: «En un primer momento, es necesario reintegrar los textos en su ámbito, el de la historia, e interpretarlos en su contexto histórico. Pero en un segundo momento del proceso interpretativo, es necesario verlos también en la totalidad del desarrollo histórico, a partir del acontecimiento central que es Cristo. Solo la armonía de los dos métodos permite llegar a una comprensión de la Biblia<sup>22</sup>. La tradición exegética ha hecho posible esta síntesis metodológica combinando el criterio de centralidad cristológica con una visión teológica en sentido estricto. «Esto significa: todas las palabras de la Escritura son palabras humanas y deben interpretarse en primer lugar como tales; y, sin embargo, se apoyan en una “Revelación”, es decir, están tocadas por una “experiencia” que va mucho más allá de la reserva de experiencia personal del autor. En las palabras humanas es Dios quien habla»<sup>23</sup>.

#### 4. La tesis de habilitación sobre san Buenaventura

Hemos expuesto así, del modo más breve posible, el enfoque fundamental dado por el Teólogo bávaro al estudio tanto histórico como teológico de la Sagrada Escritura. Esta reconstrucción se ha hecho mencionando solo algunas de las obras de su vasta bibliografía, sabiendo que podemos afirmar que también en los demás lugares donde Ratzinger ha tratado el tema no se ha desviado significativamente de los puntos esenciales aquí expuestos. Queda por abordar un último aspecto, relativo a la raíz intelectual de la que brotó su pensamiento sobre la exégesis bíblica. Esta raíz había permanecido oculta hasta no hace muchos años. En efecto, coincide con las investigaciones realizadas por Ratzinger con ocasión de su *Habilitationsschrift* de 1955, dedicada a san



<sup>20</sup> Cf. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Johannes, Einsiedeln 1971. Los apellidos de este autor son reproducidos por Ratzinger como Arias-Reyero, pero tanto la cubierta como el frontispicio de su libro reproducen los apellidos sin guión.

<sup>21</sup> *InterBib*, 119.

<sup>22</sup> *InterBib*, 121.

<sup>23</sup> *InterBib*, 120-121.



Buenaventura, tesis que permaneció inédita hasta 2009<sup>24</sup>.

De este amplio estudio juvenil, por razones de espacio, debemos limitarnos aquí a un solo aspecto, a saber, el hecho de que en ninguna de sus obras el Seráfico designa la Sagrada Escritura como *revelatio*, mientras que utiliza este lenguaje allí donde existe una comprensión de la Sagrada Escritura, es decir, una comprensión de la polifacética sabiduría divina que consiste en captar el triple sentido espiritual de la Biblia<sup>25</sup>. Lo que hay que creer no se capta a través de la letra, sino a través de la alegoría. La letra se compara con el agua, que solo se transforma en vino dentro de la comprensión espiritual. Al sentido literal le corresponde el *judaeus*, no el *christianus*. En consecuencia, para Buenaventura no es decisivo si se lee el Antiguo o el Nuevo Testamento: si el lector se detiene en la letra, aunque estuviera leyendo el Nuevo Testamento, permanecería en el Antiguo Testamento, siendo, por así decirlo, un *judaeus*; por el contrario, si el lector comprende el sentido espiritual, aunque estuviera leyendo el Antiguo, se encontraría en el mundo del Nuevo Testamento, siendo, así, un *christianus*. Podemos concluir que «Revelación» equivale a comprensión espiritual de la Sagrada Escritura<sup>26</sup>.

## 5. Conclusiones

Dejando a un lado otros muchos elementos y detalles contenidos en la *Habilitationsschrift* de Ratzinger, la conexión entre la teología juvenil de la Revelación y las reflexiones sobre hermenéutica se desprende también de estos indicios. Los principios son los mismos: cristocentrismo, dimensión eclesial, superioridad de la Revelación sobre su objetivación histórica en la Escritura y la Tradición, valor presencial de la Palabra divina en el hoy de la fe, necesidad de interpretar el texto sagrado tanto histórica como teológicamente, dando valor a la doctrina clásica de los distintos sentidos de la Escritura. A todo esto hay que añadir

un último criterio, que Ratzinger subraya igualmente, de acuerdo básicamente con san Buenaventura. La Biblia, interpretada con la Tradición (es decir, con y por la Iglesia), aunque no agota la noción y la realidad de la Revelación, sigue siendo siempre el criterio y el instrumento de verificación de la relación personal y comunitaria con Dios en Cristo, en el presente de cada una de las diversas épocas históricas. En este sentido, como recuerda Ratzinger, no puede haber una interpretación actualizada de la Escritura que vaya en contra de lo que la Biblia dice expresamente. En este último caso, de hecho, no estaríamos ante un ejercicio de tradición viva, sino de traición.

En un siglo marcado por una verdadera revolución de las ciencias bíblicas, Joseph Ratzinger ha tenido la energía de seguir su desarrollo con una constante capacidad de actualización durante casi sesenta años; también ha tenido el valor de denunciar ciertos atascos evidentes en los que se ha encerrado no pocas veces la exégesis contemporánea. Las indicaciones del Teólogo bávaro pueden y deben actualizarse a medida que los estudios bíblicos continúen durante el siglo XXI. Las intuiciones fundamentales, sin embargo, conservarán con toda probabilidad su valor también para el desarrollo futuro de los estudios bíblicos, como recordatorio de esa necesaria armonía entre historia y trascendencia que impregna la acción divina de la Revelación y, por consiguiente, el texto bíblico. Y puesto que todo instrumento debe forjarse en función de la obra que debe realizar, las ciencias bíblicas serán tanto más aptas para estudiar el texto sagrado cuanto más sean capaces de dotarse de un método atento a la vez a la dimensión humana y a la dimensión divina de las Sagradas Escrituras.

Palabras clave: Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, Biblia, Revelación, hermenéutica.

(publicado en *Ecclesia*.  
*Revista de cultura católica*, 3  
9 No.1 (2025), 63-75)

<sup>24</sup> Cf. J. RATZINGER, *L'idea di Rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, in *L'idea di Rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura. Lavoro di abilitazione e studi su Bonaventura* (Opera Omnia II), LEV, Città del Vaticano 2017 (de ahora en adelante JROO II).

<sup>25</sup> Cf. JROO II, 548.

<sup>26</sup> Cf. JROO II, 549-550.



# La ascética de la estética: San Bernardo y la apología al Abad Guillermo



Antonio Herrero Serrano, L.C.  
Licenciado en filosofía  
Máster en Humanidades

## Introducción

Las páginas que siguen pretenden adentrarse en la *Apología* de san Bernardo de Claraval al abad Guillermo de Saint-Thierry, más trascendente de lo que aparenta su motivación inmediata. Quieren ser antes una invitación a leerla que una sugerencia de análisis. Se detendrán, al inicio, en la causa que impele al monje Bernardo a escribir una carta de respuesta a otro monje. La misiva previa de Guillermo, abad benedictino de Saint-Thierry, debió de ser áspera; ello se desprende de la carta de respuesta del abad del Císter. Por supuesto, la temática resultaba comprometedor para los monjes cistercienses, particularmente para Bernardo, que además era amigo de Guillermo. Elementos que de por sí incitaban a una contestación no exenta de polémica. Por eso se tratará, a continuación, del género y características literarias del escrito, a la par que del desarrollo de las ideas y la sana crítica que vertebró la *Apología*. Lo más notable del recorrido de este breve ensayo va a ser posiblemente el último párrafo: la proyección y repercusión inimaginadas que esta controversia fraterna ha tenido para la historia del arte. Y eso aunque algunos pasajes pudieran dejar, en una lectura superficial, la impresión de que la carta toca asuntos

poco menos que frailunos, en que se enzarzan dos abades.

## 1. Circunstancias de la obra

La *Apología* de san Bernardo de Claraval (1090-1153) es uno de sus primeros escritos y reviste un carácter del todo singular. No se atiene a las características de los restantes libros, que son de índole escriturística, ascética, mística o incluso epistolar. El cisterciense dirige esta *Apología* a Guillermo<sup>1</sup> (h.1075-1148), abad benedictino de Saint-Thierry, pequeña población cercana a Reims y no muy distante de París. Dicha abadía de San Teodorico se amparaba en la de Cluny.

La obra responde inmediatamente a una situación concreta de vida monacal benedictina: el abad Guillermo, quince años mayor que Bernardo, ha escrito a éste una carta en la que se queja de que algunos de sus monjes cistercienses están acusando a los benedictinos cluniacenses, por lo tanto, también a los de Saint-Thierry, de haber caído en la relajación de la Regla de san Benito y de estar en franca decadencia. San Bernardo que, aunque no fundó el Císter, le dio auge y esplendor, va a responder a su amigo Guillermo. La polémica parece así estar ya cocinada y caliente sobre la mesa de los dos monjes.

<sup>1</sup> El título latino es *Apologia ad Guillelmum Abbatem*. En las referencias de este trabajo a dicha obra, se dará siempre por supuesto el título, y solo se aludirá a los capítulos –en números romanos– y a los números o párrafos de cada uno –cifras arábigas–. Sigo para este ensayo las *Obras completas de San Bernardo*, edición bilingüe, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983, 250-295. Citado como BAC.



Ambos se admiran. De hecho, Guillermo, aun siendo abad de Saint-Thierry, estuvo algún período con Bernardo en la abadía de Claraval, prueba de su amistad. Allí constató y quedó impresionado de la vida sencilla y austera de los monjes blancos. Más aún, quiso hacerse cisterciense, cosa que el de Claraval no le permitió en ese momento<sup>2</sup>, dado que tenía la encomienda abacial de Saint-Thierry. Lo que no deja de sorprender, sobre todo al terminar la lectura de la *Apología*, es que, más adelante, Guillermo se desprendiera de sus dignidades y responsabilidades de abad y tocara a las puertas de la abadía cisterciense de Santa María de Signy –muy al norte de Francia–, para ingresar como un simple monje. Bernardo ahora sí, ¡finalmente!, le había admitido. ¡La de vuelta que da la vida también en los monasterios!<sup>3</sup>

¿Tuvieron algún resultado práctico entre los cluniacenses los párrafos de la *Apología* en que Bernardo diagnosticaba su relajación? En su abad, sí. Guillermo, de hecho, trató de reconducir a sus súbditos a la disciplina de la Regla. Pero los logros no parece que fueran muchos. Esa agria constatación y su deseo de perfección motivaron, entre otras causas, esa decisión de pasarse a los monjes blancos en 1135. No le resultó fácil el rigor de los del Císter, pero su anhelo de santidad fue mayor que las dificultades. Y, como señalaba el papa Benedicto XVI, allí, desde su entrada hasta su muerte, «se dedicó a la contemplación orante de los misterios de Dios, desde siempre objeto de sus deseos más profundos, y a la composición de escritos de literatura espiritual, importantes en la historia de la teología»<sup>4</sup>.

Este entorno bosquejado ahora hace comprensibles la estima y la responsabilidad mutuas en el momento de la controversia: el benedictino, con libertad de espíritu, manifiesta sus quejas<sup>5</sup> al cisterciense por las críticas llegadas. Y éste, con no menos llaneza y



parresía, le va a contestar, aunque siempre con respeto amortiguador. O al menos lo intentará. La franqueza de san Bernardo deja también claro su temperamento: si se le recuerda como *doctor mellifluus*, no hay que olvidar su firmeza cuando defiende la verdad.

Conviene tener presente que la orden cisterciense –llamada de los *monjes blancos*– nació como reforma de los benedictinos con el fin de vivir en toda su pureza la Regla. Entre los benedictinos de Cluny y los asociados a ellos –los *monjes negros*– había caído, con frecuencia, en notoria relajación o en blandas interpretaciones.

## 2. Género, partes y estilo del escrito

La *Apología* es más un folleto o libelo –en el sentido propio de *librito*– que un libro como tal. Está articulada en tres partes y doce capítulos, en un total de treinta y un números o párrafos; en realidad, poco más de una veintena de páginas.

El género literario es el *epistolar*, al menos si se atiende a la presentación del encabezado, que es parecido al de las cartas latinas de la antigüedad: saludo un tanto protocolario, cargado de aires de

<sup>2</sup> Bernardo escribirá que tampoco se lo permitió a otros, pues «es mucho más seguro continuar allí donde comenzamos que volver a empezar en otra Orden donde no vamos a perseverar» (n.31).

<sup>3</sup> Por si no bastaran estos hechos para confirmar la recíproca amistad, hay otro que asombra, habida cuenta del rifirrafe abacial de la *Apología*. Y es que Guillermo se puso a escribir una biografía de Bernardo, conocida luego como *Vita S. Bernardi*, aunque no pudo terminarla.

<sup>4</sup> BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 2 de diciembre de 2009.

<sup>5</sup> Así las siente y llama Bernardo: «Pues ¿cómo voy a poder escuchar una queja vuestra de tal naturaleza y quedarme en silencio: *Quomodo namque silenter audire possum vestram huiuscemodi de nobis querimoniam...?*» (n.1). El subrayado es mío.



solemne y engolada cercanía, así como de exigida humildad: «Al venerable padre Guillermo, el hermano Bernardo, inútil siervo de los hermanos que viven en Claraval, le saluda en el Señor»<sup>6</sup>. Si pasamos al mundo cultural cristiano, ese comienzo nos trae a la mente el exordio de las cartas de san Pablo: humildad y unión en Cristo, también con un estilo ajustado a cierto formalismo. Estamos, por lo tanto, ante una carta larga y muy especial, que va desarrollando, a modo de pequeño tratado o ensayo, la respuesta a los puntos de la misiva de Guillermo. La temática es, en el fondo, la fidelidad a la vida religiosa, particularmente a las exigencias del voto de pobreza.

Pudiera incluso hablarse de un *diálogo*, si bien las intervenciones del primer interlocutor –o mitente– se coligen solo de la respuesta del segundo –o remitente–: Bernardo.

Esa peculiar carta adopta también el cariz de *defensa*, con las singularidades de este género. El título de *Apología* es procedente, sobre todo para la primera mitad. Enlaza con obras antiguas; particularmente, con las varias defensas que se escribieron a favor de Sócrates; de modo señalado, con la *Apología de Sócrates* tal como la transmitió su discípulo Platón<sup>7</sup>. Desde luego que, en el caso de la de Bernardo, el asunto no es tan capital como el que abordó el filósofo griego en pro de su maestro, pero sí reviste su importancia. El abad de Claraval se defiende –y a la par defiende a sus monjes cistercienses– de las acusaciones que vienen de los benedictinos. Pero también aprovecha la oportunidad de la respuesta a la carta de su colega de Saint-Thierry para formular

una consideración diáfana y constructiva de la vida de los monjes negros, que describe como no poco deteriorada. Así que la *Apología* es también prudente *respuesta* y moderada *protesta* o, por lo menos, un serio toque de atención a los monjes de Guillermo. Por eso se hallan presentes en el libelo las características propias del género de la *diatriba*, aun sin identificarse plenamente con ella.

El *estilo* latino de la carta, y en general el de las demás obras de san Bernardo, marca la «continuidad del latín culto», según expresión de Jean Bayet<sup>8</sup>. El uso del latín clásico en pleno siglo XII es tanto más encomiable, cuando el latín de su tiempo vivía ya una fase muy decadente, conservado solo en las capas cultas. Había cedido creatividad y variedad a los esquemas de expresión académica y escolástica, algo rígidos. La evolución era, por otro lado, explicable: la lengua que llevaba más de catorce siglos de existencia<sup>9</sup> había sufrido los traqueteos históricos de



<sup>6</sup> «Venerabili Patri Guillelmo, frater Bernardus, fratrum qui in Claravalle sunt inutilis servus: salutem in Domino». En este artículo suelo seguir, salvo leves retoques, la traducción de Iñaki Aranguren, en la ya citada edición bilingüe de las *Obras completas de san Bernardo*.

<sup>7</sup> Entre las otras defensas de Sócrates, cabe citar la *Apología de Sócrates ante los jueces*, escrita por Jenofonte para rescatar la memoria y la integridad de vida de su maestro, pues se estaban dando tergiversaciones de ella tras su muerte.

<sup>8</sup> J. BAYET, *Literatura Latina*, Ariel, Barcelona 1965, 542. Además de la *Apología*, la otra obra del santo que brilla más por el clasicismo de su expresión latina es, a lo que me parece, el tratado *De Consideratione*, dirigido al Papa Eugenio III, antiguo monje cisterciense y discípulo de Bernardo. Tratado, por lo demás, muy ajustado al ordenamiento (*dispositio*) que pedían los autores antiguos. Constituye en sí un manual lleno de «enseñanzas para poder ser un buen Papa [...], y sigue siendo una lectura conveniente para los Papas de todos los tiempos» (BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 21 de octubre de 2009). Si la *Regula Pastoralis* de san Gregorio Magno es una guía para los obispos, el *De Consideratione*, que guarda no pocas semejanzas con ese célebre escrito del Papa romano, es una valiosa guía para los Papas: una suerte de *regula pontificalis*.

<sup>9</sup> Por si sirve la referencia, escasos diez siglos tiene a sus espaldas el castellano.



la extensión del Imperio romano a tantas provincias, la caída del mismo y el influjo de los idiomas de pueblos extranjeros, sobre todo de los bárbaros de allende las fronteras del Imperio.

Era explicable que la lengua del Lacio no mantuviera ya la grandeza clásica o la pujanza y belleza, todavía encomiables, de los cuatro primeros siglos de nuestra era<sup>10</sup>. Había simplificado las formas gramaticales, particularmente en la construcción del hipérbaton de las oraciones y en la estructura de los períodos; además se habían alterado y hasta cambiado de acepción no pocas palabras e introducido otras muchas. Sobrevivía como lengua franca técnica de los intelectuales, pero se iba deshilachando a la postre en sus hijas y quedaba ya casi irreconocible en ellas. En efecto, ya eran otra realidad las lenguas romances en que se expresaba la gente, con las peculiaridades de gramática, escritura y pronunciación de cada provincia o nación. Que san Bernardo mantuviera el tenor bastante clásico del latín denota que, durante los cursos del *trivium*, había nutrido su estilo en los grandes prosistas latinos y, luego, en los Padres y autores cristianos que mejor se expresaron en ese idioma. Hay, por eso, en la *Apología* no pocos

párrafos que no parecen ir mucho a la zaga de los que encontramos en las páginas de los clásicos latinos más encumbrados<sup>11</sup>.

La fina sensibilidad de Bernardo maneja con soltura y propiedad los registros de la expresión, particularmente los *tropos literarios* y *retóricos*. Los asume de la mejor tradición anterior. Con el despliegue de estos recursos hace más plástica y atractiva la presentación de sus ideas. En el repaso de los párrafos de la *Apología* que vayan apareciendo en este trabajo se pondrán de relieve y se apreciarán algunos detalles de esa riqueza y variedad comunicativas<sup>12</sup>.

### 3. Desarrollo de la obra

En la *introducción* o *exordio*, justifica san Bernardo la carta que está comenzando: le abruma las quejas que los cluniacenses tienen contra los cistercienses y las acusaciones que lanzan contra ellos. Los tildan de hombres miserables por sus andrajos, pero sobre todo por desacreditar la orden benedictina.

El abad cisterciense entra pronto en la temática. La *primera parte* (cc.1-4) es de *exculpación* personal y de sus hermanos en religión. Por eso emplea la primera persona del plural: si fuéramos lobos voraces o carcoma, como se dice, estaríamos insultando a los que son mejores que nosotros –los del hábito negro–. En tal caso, de nada nos serviría la austeridad de vida en comidas, hábito, trabajo manual, ayunos..., al quebrantar la virtud esencial cristiana, la caridad, con las calumnias (cf. n.1). Desde luego, no valdría nada a los ojos de Dios tanta austeridad solo por buscar el agrado de los hombres, pues sufriríamos aquí, preocupados por la gloria terrena, y luego en el futuro arrostraríamos el suplicio eterno (cf. n.2).

Bernardo incluso teme que sospechen de él, de que haya participado en esas críticas, pero se defiende



<sup>10</sup> Basta pensar en el magistral uso del latín de los santos padres del siglo IV: Ambrosio, Agustín, Jerónimo, sobre todo, que no dista mucho de la belleza de estilo de los clásicos latinos como Cicerón, César, Salustio, Tito Livio o Séneca.

<sup>11</sup> Por ejemplo: n.28, y la conclusión: n.31.

<sup>12</sup> Consigno aquí algunos otros de los más sobresalientes, refiriéndome siempre al texto latino: *imprecación* (en anáfora): n.2; *antítesis*: n.16; *ironía*: n.21; n.28; *hipérbole*: nn. 6,27; *reduplicación*: n. 27; *descripciones*: n.28. Hay que apuntar, sin embargo, que en el uso y despliegue de los tropos podría haber sido más comedido, pues quizá se sirve de ellos más de lo conveniente.



y ampara en la amistad de Guillermo: «Sé que me conoces bien []. Y además me consta que tú sabes cuál es mi opinión personal en todo este asunto» (n.3). Los párrafos que siguen son marcadamente de apología personal.

Subraya que no ha criticado a los cluniacenses; al contrario, los elogia por lo que ha aprendido de ellos y vivido con ellos. «¿Voy a condenar yo lo que así elogio?» (n.4). Más infundada es aún la acusación de que haya provocado en algunos benedictinos el abandono de la orden para pasarse a la cisterciense. La verdad ha sido al revés: cuando quieren venirse al Císter, les devuelve a aquélla (cf. n.4).

Este primer contraste, a tramos áspero, abarca los *dos primeros capítulos*. El *tercero* es más sosegado. Le sirve al monje para ponderar la dignidad y belleza de todas las órdenes, sirviéndose de metáforas bíblicas: son hilos de la túnica de José; son una túnica sin costuras, como la de Cristo. «No soy tan corto como para no reconocer la túnica de José [...]. Porque se la reconoce desde muy lejos. Está tejida de hilos muy distintos por su color, y su preciosa variedad la hace inconfundible» (n.5).

Que él sea de otra orden no debe llevar a los cluniacenses a pensar mal de él. Esto dañaría no solo a los cistercienses, sino que enfrentaría a todas las órdenes de la Iglesia, porque cada monje pertenece

lógicamente a un determinado instituto, no a los demás. Con la variedad de órdenes que hay en la Iglesia, «sería imposible vivir en ella con una paz tranquila, ni encontrar un estado de vida seguro, si cuantos se deciden por una Orden desprecian a todos los que viven en otra cualquiera» (n.5). Y saca esta primera *conclusión* obvia: «Solo cabría una solución imposible: que una misma persona entrara en todas las Órdenes o todos fueran a una misma orden» (*ib.*). Inviabile y prácticamente absurdo. La *alternativa* es la razonable: hay distintos carismas –como decimos hoy– o pluralidad de órdenes, pero en la unidad.

El capítulo último de esta primera parte llega a la síntesis y concordia de las disyuntivas planteadas: él ama a todas las órdenes, pero solo puede abrazar una, la propia: «Formemos todos la misma túnica, para que solo tengamos una, tejida por todos» (n.7).

Sin abandonar la lógica de la argumentación, salta ahora a la exhortación retórica: «¿Que soy cisterciense? ¿Y por eso tengo que condenar a los cluniacenses? De ninguna manera, sino todo lo contrario: los amo, los alabo, los estimo en mucho» (n.7). Es manifiesta la fuerza ascendente de la sinonimia de los tres verbos<sup>13</sup> con que concluye la cita.

En la vida religiosa no debe campea el uniformismo rígido ni tampoco la diversidad descontrolada. Bernardo da rienda a su vivo ingenio y lo expresa audazmente ensamblando un oxímoron: la Iglesia admite y entiende de alguna manera «hanc suam quodammodo *discordem concordiam concordemve discordiam*»<sup>14</sup> (n.8). Y es que al cielo no se llega por un solo camino. Cada uno tiene que ver qué senda elige (cf. n.9). «Hactenus mei excusatio» (n.10): con esa frase remata todo el apartado de su defensa a la que llama *excusatio*.

La *segunda parte* (cc. 5-7) va dirigida a sus hermanos cistercienses detractores de los cluniacenses. Les reprocha que se den a la crítica de aspectos externos de aquellos. Caen en el error de condenar esa u otras órdenes fijándose solo en su propia santidad (cf. n.11).

<sup>13</sup> Sed diligo, *sed predico, sed magnifico*» (n.7). El subrayado es mío.

<sup>14</sup> «...esta su –en cierto modo– *discorde concordia o concorde discordia*». El subrayado es mío.



Bernardo arremete acremente contra ellos: no son en realidad de la orden cisterciense, por más que vivan materialmente conforme a la Regla. Son, en cambio, ciudadanos de Babilonia, de las tinieblas y del infierno. Presumen como el fariseo del templo. No son ellos jueces de los demás. Se precian de cumplir la Regla, pero, al criticar a los otros, la están infringiendo, pues la Regla concuerda con el Evangelio y con san Pablo, que piden: «No juzguéis, no seréis juzgados» (Mt 7,1). «No juzguéis nada antes de tiempo, hasta que venga el Señor» (1Cor 4,5). En lugar de criticar los fallos de los monjes negros, lo que deben hacer es aplicarse ellos mismos al cumplimiento de la Regla.

En ese paso de la *Apología*, el abad cisterciense adivina en algunos de sus súbditos una objeción contra el estilo de vida de los benedictinos. Advierten en ellos signos de relajación: abrigarse con pellizas, tomar carne cuando no están enfermos, comer tres o cuatro veces al día, no trabajar manualmente (cf. n.12).

El santo abad les responde con comedimiento y discreción de espíritus: conviene fijarse en las virtudes interiores más que en lo externo. Esas actitudes internas son las que más cuentan de cara a la Regla. Y quedándose en la propia vida, sin mirar tanto al monasterio benedictino, aconseja a los blancos comportarse con equilibrio en el vestido, en la comida y en el trabajo manual; sin caer en el fariseísmo de colar el mosquito (cf. Mt 23,24), al criticar aspectos externos irregulares de los cluniacenses. Si critican y no practican la Regla, se tragan ellos el camello (cf. *ib.*).

Como ha tocado el asunto del trabajo manual, dedica el capítulo séptimo a los dos grandes quehaceres benedictinos que marca la Regla: «Ora et labora»: trabajo espiritual y trabajo manual. No hay que despreciar el trabajo manual, pero tampoco engreírse de él. Es más importante el espiritual, como lo enseñó Jesús en el caso de María frente a su hermana Marta (cf. Lc 10,41-42) (cf. n.13).

Conviene, así mismo, saber qué tenor adoptar ante la Regla: cumplimiento de la Regla, sí; rigorismo



farisaico, no, explica el de Claraval. Tanto el estricto rigorista como el que se permite alguna exención tratan en sí de observarla. Bernardo interpela al más estricto: «Solo que tú lo haces más severamente; y el otro, más prudentemente: «Tu quidem *districtius*<sup>15</sup>, at ille fortasse *discretius*»: (n.14). Interesante la antítesis latina, sobre todo por el efecto de la paronomasia en que aparece.

El número 15 marca la recapitulación de la segunda parte –«Hasta aquí he escrito contra los detractores»<sup>16</sup>– y es la pasarela al argumento de la tercera parte, la más escabrosa. Escribe al abad Guillermo que él condena los fallos de sus cistercienses, pero que, simultáneamente, no puede pasar por alto los que se dan en Cluny. Así que no se debe pensar que reprender a los monjes blancos maldicientes significa ser indulgente con los fallos de los benedictinos.

Con franqueza y libertad de espíritu, adelanta que va a dejar constancia de *desórdenes* objetivos que se dan en la *Orden* benedictina. Para evidenciarlo, echará mano –tal vez exagerada y conceptistamente– de figuras retóricas, como la búsqueda *anfibología* de significado en el vocablo latino *ordo* –tanto adecuada disposición de las cosas como institución religiosa–. Hasta el punto de que, en esos juegos de palabras, no queda siempre tan claro cuándo se refiere Bernardo al orden y cuándo a la orden religiosa. También es machacón el *políptoton* en el uso de esa palabra: in *ordine*, de *ordine*, *ordo*, *ordinem*<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> El subrayado es mío.

<sup>16</sup> «Hucusque contra detractores».



La *parte tercera* del escrito (cc. 8-12) es, como se anunciaba, la más incisiva. No porque de la *defensa* se pase a la *ofensa* o ataque, pues caería Bernardo en lo que reprocha a sus monjes maldicientes. Desea, eso sí, poner en la consideración de Guillermo los abusos introducidos en varios de los monjes negros. Puede decirse que los números de estos cinco capítulos obran el efecto de la *correctio fraterna* (cf. Mt 18,15) entre dos abades que se profesan amistad (cf. nn.1,3,31), pero cimentada en la búsqueda y obediencia de la verdad. Podría hablarse incluso de un *capítulo de culpas* muy singular, entre dos órdenes representadas por sus respectivos abades. El prior de los blancos apunta los abusos –«culpas»– que, a su entender, se han ido introduciendo contra la Regla en las filas cluniacenses, cuando ya antes Guillermo ha advertido a Bernardo de las difamaciones de sus monjes contra los del hábito negro.

Suele darse a esta tercera parte el título de: *Contra la superfluidad de los cluniacenses*. Bernardo quiere explicar alguna raíz de la relajación en el deseo de mitigar la Regla primitiva mirando al bien de los más débiles. Pero suavizar no es condescender con abusos contra ella ni equivale a dar cabida a superfluidades (cf. n.16).

Los santos padres (benedictinos) fundadores mitigaron el rigor de la regla, para la salvación de todos los religiosos. Pero no introdujeron cosas superfluas

como se ven ahora: en comidas, bebidas, vestidos, lechos, construcción...

Hasta tal punto que se ha obrado un cambio y trastrueque de valores en algunos cluniacenses: la moderación la tienen por avaricia; la sobriedad, por rigidez; el silencio, por tristeza<sup>18</sup>. ¿No son esos claros síntomas o consecuencias de *relajación* de la *Regla*?, parece preguntar el santo abad. Se guarda una misericordia o aparente caridad desordenada hacia el cuerpo, al concederse los deseos de la carne: «¿Qué clase de caridad es esa que ama la carne y desprecia el espíritu?» (n.16).

En esa mutación de valores se llega incluso a tomar los abusos como norma<sup>19</sup> (cf. n.18). Bernardo describe



<sup>17</sup>«Pienso que es necesario añadir unas pocas cosas que sé que te disgustan y que todos los que proceden rectamente saben que hay que evitar. Todas ellas, aunque se dan en la *orden*, quedan muy lejos de ser propias de la orden. Ningún orden, como es evidente, acoge algo *desordenado*. Y lo *desordenado* no es [¿la?] *orden*: quae quidem, etsi fieri videntur in *Ordine*, absit tamen ut sint de *Ordine*. Nullus quippe ordo recipit quippiam inordinatum; quod vero inordinatum est, ordo non est» (n. 15). Se echa de ver en el subrayado mío el juego de la antítesis y del políptoton.

<sup>18</sup> La frase es lapidaria y sentencial: «Ecce enim parcitas putatur avaritia, sobrietas austeritas creditur, silentium triste reputatur» (n.16).

<sup>19</sup> «Sub hac tamen abusione iam fere ubique sic pro ordine tenentur».

<sup>20</sup> «Se sirven platos y más platos. Y, a falta de carne, de la que todavía se guarda abstinencia, se repiten los más exquisitos pescados. Cuando ya te has saciado de los primeros platos, si pruebas los siguientes creerías que no has comido aún ninguno de pescado. Porque es tal el esmero y el arte con que lo preparan los cocineros que, devorados ya cuatro o cinco platos, aún puedes con otros más; y la saciedad no disminuye el apetito» (n.20). En cuanto al vino: «Cuando ya las venas se hinchan con tanto vino y la palpitación se siente en la cabeza, ¿qué le puede gustar al que se levanta de la mesa, sino irse a dormir? Y si luego al que se ha echado le obligas a levantarse para las viglias, obtendrás de él no el canto, sino más bien el sueño» (n.21). Es posible que descripciones tan vivas –hipotiposis– de estos monjes goliardos nos parezcan cargadas y exageradas, se puede conceder que así lo son. Pero quizá puede servir de explicación lo que Bernardo señale dentro de poco, en una hipotiposis parecida, a propósito de las comitivas de los abades: «Miento si digo que no vi con mis propios ojos...» (XI,27). Así que el abad de Claraval había visto escenas de ese tipo.



en ese número la progresiva relajación, impensable cuando se instituyó el orden monástico; por ejemplo, en tiempos de san Antonio (cf. n.19), o de Macario, Basilio, Odón, Odilón... (cf. n.23). En concreto se detiene Bernardo en los excesos en la *comida* y en la *bebida*: abundancia de platos, exquisitez y rebuscamiento en la preparación de ellos; en la elección y abundancia de los vinos<sup>20</sup>.

Analiza un vicio pintoresco de preocupación excesiva por la *salud*: la «enfermitis» o manía de sentirse enfermos, para instalarse en la enfermería y allí poder comer carne y dormir más (cf. n.22). Algunos, para fingir estar enfermos, ¡llevan bastones que no necesitan! (cf. n.23) Con tristeza, apenas disimulada por cierta ironía, san Bernardo reflexiona así sobre estos hechos: «Es una medicina demasiado melindrosa vendarse antes de ser herido, quejarse de las llagas que aún no han aparecido, parar el golpe que aún no nos han dado, poner pomadas donde no nos duele, aplicar emplastos donde no hay herida» (n.22). Un cuadro inesperado este de los enfermos fingidos que puede hacer sonreír, pero que acusa evidente deterioro de la abnegación evangélica, tan propia de quien profesa los consejos evangélicos.

Excesos también en el *vestido* (cf. nn.24-25): cualquier seglar aceptaría nuestra ropa arreglándola

para adaptarla a su estado de vida, porque es ropa de calidad; de marca, que diríamos hoy.

Bernardo sale aquí al paso de una objeción que ve dibujada ya en la mente de algunos monjes: la religión no depende del hábito, sino del corazón (cf. n.26). La respuesta es: se da clara exageración en el cuidado por lo que se viste. Se recorren todas las ferias, se pide que saquen todas las existencias, y se revisan hasta dar con la que agrada. Desde luego, en tal proceder no se sigue el criterio de la Regla de comprar lo más vil. Se compra lo más rebuscado y refinado.

Lo peor es que los monjes no encuentran siempre ejemplos de virtud en el proceder de sus *abades*. El capítulo XI recorre las lacras y faltas de éstos: no reprenden en sus súbditos aquello en lo que ellos condescienden; por ejemplo, en el exagerado *ajuar* y *séquito* en los desplazamientos<sup>21</sup>.

Recorre en el capítulo XII cómo se da también vanidad en los *cuadros*, en las *esculturas* y en la exuberante *decoración*, con profusión en oro y en plata (cf. n.28). Con una amañada *praeteritio*, finge no describir los imponentes oratorios: «las moles inmensas de los oratorios, su desmesurada longitud e innecesaria anchura, ni la suntuosidad de sus pulimentadas ornamentaciones y de sus originales pinturas, que atraen la atención de los que allí van a orar, pero quitan hasta la devoción» (n.28).

En estas manifestaciones hay deseos de admiración, avaricia, vanidad; mejor dicho, afán más de insensatez que de vaciedad<sup>22</sup>. Y lanza una *pregunta*: ¿sirve todo esto a los pobres, a los monjes y a los espirituales? Aunque deja también una *consideración* prudente: solo sería tolerable algo de tanta riqueza ornamental en atención a las palabras del salmo: «Señor, yo amo la belleza de tu casa, el lugar donde reside tu gloria» (*Sal* 26,8).

Cuando le llega el turno a la *escultura*, se detiene particularmente en los capiteles de los claustros, frecuentemente ornamentados con motivos mitológicos



<sup>21</sup> «El séquito numeroso de un solo abad podría ser suficiente para dos obispos. Miento si no vi con mis propios ojos a un abad que llevaba en su comitiva más de sesenta caballos» (n.27).

<sup>22</sup> «Oh vanidad de vanidades, pero mayor locura que vanidad: *O vanitas vanitatum (Eccl 1,2), sed non vanior quam insanior!*» (n.28).



y representaciones de monstruos. ¿Ayuda todo esto a los monjes para la oración?<sup>23</sup> (cf. n.29).

Los números 30 y 31 son de *conclusión*. El autor de la carta hace ver a su interlocutor que un tema tan extenso como éste que ha tratado da para más, pero no puede alargarse, debido a las ocupaciones urgentes (cf. n.30). Y va cerrando las reflexiones, subrayando algunas que ya ha hecho. Recoge la moraleja general: los monjes rigurosos, que no murmuren; los relajados, que corten con lo superfluo (cf. n.30).

El último número pondera la fidelidad a la propia orden: cada uno debe estar y perseverar en la orden en que ha recibido la vocación. A este respecto comenta al propio abad Guillermo que algunos que vinieron de su orden a la cisterciense «despreciaron altivamente lo que ya tenían y asumieron temerariamente lo que les superaba» (n.31). Y ahora tales monjes se muestran

como son y se pasan la vida «yendo y viniendo de vuestros monasterios a los nuestros, y de los nuestros a los vuestros, con una veleidad tan inestable, que nos escandalizan a nosotros, a vosotros y a todos los hombres de sentido común» (n.31).

Remata con una llamada al corazón de Guillermo, verdadero amigo suyo: «Nadie me conoce como tú. Todo lo que en vosotros considero laudable, lo alabo y lo elogio. Y en lo que me parece menos recto, trato de exhortaros a ti y a otros amigos para que lo enmendéis. Esto no es *detracción*, sino *atracción*»<sup>24</sup> (n.31). Por lo tanto, es una conclusión o peroración como prescribían los oradores clásicos: recuperación e insistencia en alguna idea esencial de lo tratado antes y llamada a la sensibilidad con un motivo cordial. Amistad, pero en la liberalidad de la verdad.

#### 4. Trascendencia de la *Apología* en la historia del arte

Conforme a lo indicado, podría parecer que este libelo se queda en cuestiones de monjes y monasterios; casi en chismes y curiosidades frailunas. Aun así, a pesar de su tono localista, ofrecería ya un cuadro costumbrista de cierto interés sobre la vida religiosa en algún capítulo de su historia.

Pero la *Apología* no pretende ser un bosquejo de ese género. Ni mucho menos se debe equiparar a una sátira sobre manifestaciones decadentes de alguna orden religiosa. Tampoco es una diatriba o controversia sobre la vida religiosa, cual si fuera un debate académico sobre una *quaestio disputata* de escuela

<sup>23</sup> Escribe, no sin donaire y sirviéndose de oxímoros, que ya sabemos que le gustan: «En los capiteles de los claustros, donde los hermanos hacen su lectura, ¿qué razón de ser tienen tantos monstruos ridículos, una cierta hermosura deforme o hermosa deformidad [*mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas*]? ¿Qué hacen allí monos inmundos, fieros leones, monstruosos centauros?; ¿qué esos semihombres; qué los tigres rayados...?». Y continúa la descripción que es, por otro lado, una fotografía, interesante para el arte, de los capiteles abigarrados de algunas expresiones del románico cluniacense. Remata su descripción, variada y entretenida, con frases hiperbólicas de animada socarronería: «Por todas partes aparece tan grande y prodigiosa variedad de las más diversas formas, que agrada más leer en los mármoles que en los códices, pasarse el día mirando cada una de las figuras que meditando en la ley de Dios. ¡Por Dios! Si ya no nos avergüenzan estas tonterías, ¿por qué al menos no nos duele tanto derroche económico?» (n.29).

<sup>24</sup> «*Hoc non est detractio, sed attractio*».

<sup>25</sup> Y autores ha habido que han circunscrito el folleto a esos términos de panfleto, sátira o diatriba. Y como no puede faltar un espíritu atrevido que dé un paso más, hasta la temeridad, A. Wilmart llegó a escribir que en este escrito «Bernardo no acertó a moderar su talento» (cit. por I. ARANGUREN, en *BAC*, 249). Afirmación que no parece avenirse con el equilibrio de amistad y confianza, por un lado, liberalidad, amor a la verdad y fidelidad a la esencia de vida religiosa, por otro, que animaba a los dos abades protagonistas del librito.



teórica, tan al uso en la escolástica del momento<sup>25</sup>. Para el autor no se trata de nada de eso. Bernardo sabe que están en juego no un ejercicio teórico ni una pintura literaria entretenida, sino la *fidelidad misma a la Regla*; al *carisma* de san Benito, según el término del lenguaje teológico actual. En otras palabras, es la *vivencia auténtica del Evangelio* la que está de por medio<sup>26</sup>. Así el folleto bernardiano es un aldabonazo en el portón de los monasterios para que se evite en ellos la *mundanización*, en cumplimiento de las palabras de Cristo, que pide –a los monjes más que a cualesquiera otros cristianos– no ser del mundo, aun estando en él (cf. *Jn 17, 14-16*). Y en Cluny, y en otros monasterios al socaire de sus beneficios, se había introducido ese espíritu del mundo.

Una primera reflexión espontánea es el *sentido humano* que presenta el texto. Siempre resulta llamativo seguir el intercambio, en algunos pasajes francamente recio, de dos hombres de virtud: uno santo, y el otro considerado beato<sup>27</sup>. Dialogan, con liberalidad de ánimo y con respeto, sobre un asunto en el que sus opiniones difieren; en otras palabras: se remangan para *discutir* –en su significado propio de agitar y contraponer– un problema, aunque sea por escrito. Ejemplarmente humanos los dos.

Los santos son así. Los santos, cuando se tercia, saben contrastar sus ideas con claridad y respeto, buscando una solución en la paz del espíritu.

En el peor de los casos, por si se diera alguna susceptibilidad en Guillermo o en alguno de sus monjes cluniacenses, san Bernardo echa mano de palabras de san Gregorio Magno, monje antes que Papa: «Si alguien se da por ofendido, con ello se descubre a sí mismo de que no ama mucho a su Orden, pues no soporta que se condene su corrupción o sus vicios. Y a estos les diría aquello de san Gregorio: “Es preferible provocar el escándalo a abandonar indefensa a la verdad”<sup>28</sup>» (n.15).

En segundo lugar, hay que considerar lo que supone



esa obrita para la *espiritualidad de la vida religiosa y consagrada* en la Iglesia. San Bernardo sale de la demarcación de las órdenes benedictinas –cluniacense y cisterciense– para presentar la vida religiosa como un manto variado que Dios ha regalado a la Iglesia. Las metáforas de la túnica de José, de muchos y coloridos hilos, y la túnica inconsútil de Jesús son vivas: unidad en la rica diversidad; aprecio de todas las órdenes, pero desde la admiración de la propia en que se está; en el caso de Bernardo, la cisterciense. Por otro lado, en ese aliento universal o católico de la vida religiosa, el abad de Claraval recalca las virtudes necesarias en toda orden: austeridad, sencillez, trabajo... Se trata de vivir los votos o consejos evangélicos, esencia de la vida religiosa, independientemente de los nombres, colores o hilos de los hábitos de los institutos.

En otro orden de realidades, nos encontramos en las páginas bernardianas una sorpresa: no solo se barajan asuntos de la vida religiosa, sino que se alumbra una *preceptiva artística* que tendrá repercusiones en la evolución de la arquitectura, de la pintura y de la escultura de la Baja Edad Media. Lo que no se espera en esas páginas es que las consecuencias artísticas vengan precisamente de uno de esos votos religiosos: el de la pobreza.

El sobrio tenor de vida que resalta y exige san Bernardo para sus monjes debe manifestarse, y casi

<sup>26</sup> «La *Apología* no es un cuadro de costumbres de una comunidad o de una época concreta. Sería una pintura irreal y exagerada. El autor se mueve en el plano de las realidades espirituales, y a ese nivel todo es auténtico y verdadero» (I. ARANGUREN, en BAC, 249).

<sup>27</sup> La orden cisterciense lo tiene, efectivamente, como beato.

<sup>28</sup> Sobre Ezequiel, 1,7,5.



trasvasarse, a las construcciones. El santo abad cisterciense pide huir de los excesos arquitectónicos; sobre todo, de la exuberancia ornamental pictórica y escultórica. Estos se daban en los monasterios cluniacenses. Bernardo los había constatado en algunos: oratorios desmesurados en sus proporciones, claustros con capiteles ornamentados de monstruos, imágenes de los santos abrumadoramente decoradas, pinturas hasta en los suelos... Elementos que no ayudaban –como ha señalado– ni a la oración de los monjes ni a la devoción de las personas sencillas.

De esas observaciones saldrá, como sana corrección, la *estética cisterciense*. Sus esencias las va a recoger el final del arte románico y van a desarrollarse en el gótico cisterciense, como se le llama con toda razón<sup>29</sup>. En la arquitectura sus postulados son la claridad de espacios y la austeridad de líneas; en lo ornamental, la sencillez en la pintura y en la escultura. Una estética al servicio siempre y en ayuda de la oración; por lo tanto, desprovista de elementos accesorios que no fomenten la atención interior. Porque en esos espacios piadosos y sagrados el alma está en la meditación y contemplación de Dios y de las verdades divinas. La exuberancia ornamental no va a ayudar a ese fin; y, definitivamente, los motivos paganos y mitológicos van a distraer.

Es digno de resaltar cómo la *ascética de vida* de los monjes blancos, cuyas características se reflejan, por contraposición, en la *Apología*, se traslada luego a la «ascética de la estética», si se permite la atrevida expresión. De ese modo no solo se va a lograr una suerte de simbiosis entre la austeridad y la espiritualidad del monje con el lugar donde vive –monasterio o abadía, iglesia...–, sino que, a la vez, el arte se va a desmaterializar y a espiritualizar. Se

va a despojar de lo secundario y superfluo. En su impulso espiritual hacia lo divino, diríase que querría abandonar la piedra misma que le da cuerpo como escultura y arquitectura; o, incluso, lienzo como pintura.

Estos principios artísticos se pueden comprobar en los numerosos monasterios e iglesias del Císter en casi todos los países de Europa, sobre todo en Francia, Italia, Alemania, Inglaterra y España. El mérito artístico es, en su origen, sobre todo de Bernardo de Claraval, que en vida superó la fundación de sesenta monasterios. Seguía él cada vez más dicha estilística, particularmente en la arquitectura y en la escultura.

Las líneas esenciales de esa estética cisterciense<sup>30</sup> de tanta repercusión las marca –curiosa e indirectamente, casi sin quererlo– el autor de esta *Apología*, al abogar por el arte más adecuado y propicio para la oración. Parece increíble el impacto artístico de una obra como ésta, más aún, del capítulo XII de la misma –números 28 y 29–, que trata de la superfluidad de algunas manifestaciones cluniacenses, incluidas las estéticas<sup>31</sup>.

Por eso este folleto tan breve ha tenido una proyección amplia de legado para la vida religiosa y para el arte.

Palabras clave: San Bernardo de Claraval, cluniacense, *Apología*, vida monástica, arte, ascética, estética, reforma cisterciense.

(publicado en *Ecclesia*.  
*Revista de cultura católica*,  
39 No.1 (2025), 77-91)

<sup>29</sup> «Los grandes monasterios cistercienses comenzaron a construirse en plena transición del románico al gótico y yuxtaponían fórmulas de transición románica con soluciones góticas» (AA.VV., Arterama. Historia del arte, Vicens Vives, Barcelona 2003, 131).

<sup>30</sup> Un ejemplo es el monasterio de Santes Creus, en Tarragona, España. «El edificio de la iglesia recoge las premisas constructivas cistercienses. La planta responde a las necesidades de la liturgia romana y a los usos monásticos de la orden: tres naves, transepto sobresaliente y cabecera recta o con deambulatorio y capillas radiales [...]. Las sobrias fachadas, sin imaginaria y con la portada abocinada, son la simple traducción de la disposición interna. Los monjes blancos tampoco elevaron torres, que consideraban alardes de vanidad. La austeridad ornamental de la iglesia se atenúa en el claustro, lugar de paseo y descanso, aunque los capiteles raramente presentan otra decoración que la geométrica» (ibidem). Sobre la estética cisterciense recoge consideraciones importantes D. DE CASTRO, Sobre la estética del Císter, en <https://art1arquitectura.blogspot.com/2011/11/sobre-la-estetica-del-cister.html>

<sup>31</sup> El título de ese capítulo XII es: *Sobre las pinturas y esculturas, el oro y la plata en los monasterios*.



# El agua, realidad y símbolo de los retos de una ecología integral



Mons. Fernando Chica Arellano  
Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA.

## 1. Introducción

Quiero felicitarles por la impecable organización de un Congreso de tal magnitud, por haber reunido en este lugar a tantas personas de alto nivel y gran competencia que nos han edificado con aportaciones de gran calidad, que seguramente nos permitirán avanzar en la mejor comprensión teórica y en la mayor aplicación práctica del paradigma de la ecología integral<sup>1</sup>.

Por mi parte, quisiera compartir algunas reflexiones para resaltar la enorme importancia de un elemento natural tan imprescindible para la vida del ser humano como es el agua. Este preciado recurso identifica nuestro planeta y ningún ecosistema ni ser viviente podría subsistir sin él. Sin este don divino no se da progreso alguno, ni siquiera social. Mis palabras tienden, pues, a que «valoremos su utilidad común en la seguridad alimentaria, su trabajo humilde en la regulación del clima, luchemos contra la contaminación para devolverle su preciosa hermosura y hagamos el propósito de no violentar su pureza, dejándola como legado a las próximas generaciones»<sup>2</sup>.

Si miramos los datos, a pesar de que la agricultura concentra aproximadamente el 70% de las extracciones de agua dulce, los usos industriales (≈20%) y domésticos (≈10%) son los principales motores de la creciente demanda de agua. Por otra parte, entre el 10 y el 15% de las extracciones de agua en todo el mundo están destinadas a la producción de energía. Se necesita agua para la extracción y transformación de carbón, petróleo y gas (incluido el *fracking*), y se usa ampliamente para la generación de energía eléctrica e hidroeléctrica, así como para la refrigeración de las centrales térmicas y nucleares. En los países de rentas más bajas, la mala calidad del agua ambiental se debe principalmente a los bajos niveles de tratamiento de las aguas residuales. En cambio, en los países de rentas más altas, las escorrentías agrícolas constituyen el problema más grave. En 2022, 2.200 millones de personas carecían de acceso a agua potable gestionada de forma segura. Cuatro de cada cinco personas que no disponían de servicios básicos de agua potable vivían en zonas rurales. Por lo que se refiere al saneamiento gestionado de forma segura, la situación sigue siendo

<sup>1</sup>El presente texto fue pronunciado en Madrid, el 12 de junio de 2024, en la clausura del VI Congreso “Razón abierta”, celebrado en la Universidad Francisco de Vitoria (*Instituto Razón Abierta*), bajo el título: *Ecología Integral. Un desafío para el tercer milenio* (10-12 junio de 2024).

<sup>2</sup> FRANCISCO, *Mensaje para el evento “Inmersos en el cambio”* en Costa Rica, 5 de abril de 2024.

<sup>3</sup> Cf. F. DE LA IGLESIA VIGUIRISTI – T. VINCIGUERRA, «Acqua, un’urgenza mondiale», *La Civiltà Cattolica* 4167 (2024), 209-223; PROGRAMA MUNDIAL DE LA UNESCO DE EVALUACIÓN DE LOS RECURSOS HÍDRICOS, *Informe Mundial de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de los Recursos Hídricos 2024. Agua para la prosperidad y la paz. Resumen ejecutivo*, UNESCO 2024. El texto se puede encontrar en: <https://www.unesco.org/es/articles/informe-mundial-de-las-naciones-unidas-sobre-el-desarrollo-de-los-recursos-hidricos-2024-agua-para>.



grave; de hecho, 3.500 millones de personas carecen de acceso a dichos servicios<sup>3</sup>.

Por otra parte, nadie ignora que el consumo de agua ha crecido en todo el mundo a un ritmo más de dos veces superior al de la población en el último siglo, y un número cada vez mayor de regiones está alcanzando el límite en el que los servicios hídricos pueden prestarse de forma sostenible. Esencialmente, el crecimiento demográfico y el desarrollo económico están ejerciendo una presión sin precedentes sobre unos recursos hídricos renovables pero finitos, especialmente en las regiones áridas. Para 2025, se espera que 1.800 millones de personas vivan en países o regiones con escasez *absoluta* de agua (<500 m<sup>3</sup> anuales per cápita), y dos tercios de la población mundial podrían encontrarse en condiciones de *estrés* hídrico (entre 500 y 1.000 m<sup>3</sup> anuales per cápita). La situación se agravará a medida que el rápido crecimiento de las zonas urbanas ejerza una fuerte presión sobre los recursos hídricos vecinos. En el futuro, se espera que el cambio climático y la demanda de bioenergía amplifiquen la ya compleja

relación entre el desarrollo mundial y la demanda de agua<sup>4</sup>.

Para ilustrar y ahondar en estas cruciales temáticas, el 22 de diciembre de 1992, la comunidad internacional estableció que cada 22 de marzo se celebrara el *Día Mundial del Agua*. Adoptó esta decisión con la Resolución A/RES/47/193 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, como una ocasión para promover la concienciación pública a nivel local, nacional, regional e internacional, sobre el «papel central del agua en la productividad económica y el bienestar social» y lo esencial que es facilitar su «gestión sostenible y conservación» en la medida de lo posible, especialmente allí donde, debido al crecimiento demográfico y a las actividades económicas, este recurso se haya vuelto escaso, causando graves daños a la vida humana y retrasos significativos en el desarrollo económico<sup>5</sup>.

Este enfoque en el recurso del agua, que se ha renovado periódicamente en vista de su centralidad y creciente escasez, ha vuelto recientemente con gran énfasis en la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), que en 2023 dedicó al agua la celebración del Día más importante de dicha agencia especializada de la ONU. Me refiero al *Día Mundial de la Alimentación*, que se celebra cada 16 de octubre coincidiendo con la fecha de la fundación de la FAO (16 de octubre de 1945)<sup>6</sup>. El lema que dirigió los trabajos de aquella jornada de 2023 fue: «*El agua es vida, el agua nos alimenta. No dejes a nadie atrás*». Desde esta perspectiva se destacó el papel fundamental del agua para promover y garantizar la seguridad alimentaria. En aras de este objetivo, se elaboraron estudios para mejorar y hacer más eficiente la gestión de este elemento vital, ya que se trata de un recurso natural precioso pero cada vez

<sup>4</sup> Cf. FAO, *Water Scarcity*. Estos datos se pueden consultar en: <https://www.fao.org/land-water/water/water-scarcity/en/>

<sup>5</sup> El texto de la mencionada resolución se puede hallar en: <https://www.marambio.aq/pdf/RES47193-DIAMUNDIALAGUA.pdf>

<sup>6</sup> Dicha decisión fue tomada por la Asamblea General de la ONU con Resolución A/RES/35/70, del 5 de diciembre de 1980, que estableció que el *Día Mundial de la Alimentación* se celebrara por primera vez el 16 de octubre de 1981 y en lo sucesivo cada año, tal y como fue acordado por unanimidad en la Resolución 1/79, de 28 de noviembre de 1979, aprobada por la Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), en su 20º período de sesiones. El texto se puede encontrar en: <https://documents.un.org/doc/resolution/gen/nr0/397/73/pdf/nr039773.pdf?token=bimaQdcBJXlg9RQIUP&fe=true>



más limitado, especialmente para el uso y el consumo humano.

Por otra parte, en su diario quehacer, la FAO busca incrementar los avances científicos sobre las relaciones biofísicas y socioeconómicas entre los recursos de la tierra y el agua a escala del paisaje, y provee a los países miembros de una guía para sus políticas dirigidas a lograr una mayor coherencia en la colaboración entre sectores. El trabajo de la FAO en el nexo tierra-agua está desarrollando lo más reciente en opciones prácticas, innovadoras y relevantes sobre políticas para la toma de decisiones acerca de la gestión de la tierra y el agua. El acercamiento coordinado de la FAO hacia el manejo de dichos recursos ayuda a crear conciencia de la degradación del agua causada por prácticas agrícolas inapropiadas, como el riego excesivo y la deforestación, especialmente en ecosistemas escasos de agua. En este sentido, la sequía representa un reto a largo plazo para el manejo de la tierra y el agua, tanto local como globalmente, y dificulta los esfuerzos para reducir la pobreza y la hambruna. Las iniciativas de la Organización en torno a la sequía agrupan información anteriormente fragmentada sobre el nexo tierra-agua-energía y tiende a fortalecer las capacidades técnicas e institucionales para un mejor manejo de la tierra y el agua ante fenómenos extremos climáticos. Todo esto se lleva a cabo en el seno de un departamento específico que la Organización tiene, denominado “Tierra y agua”, que ofrece interesantes estudios y estadísticas sobre la gestión del agua.

Es importante mencionar que esta agencia onusiana acoge asimismo el *Marco Mundial sobre la escasez de agua en la agricultura* (WASAG por sus siglas en inglés), diseñado para reunir a actores principales de todo el mundo y de diferentes sectores para abordar



el desafío colectivo de utilizar mejor el agua en la agricultura con el fin de garantizar la seguridad alimentaria para todos. Se trata de una asociación auspiciada por la FAO e integrada por organismos gubernamentales, organizaciones internacionales, instituciones de investigación, grupos de defensa y organizaciones profesionales. El WASAG fomenta la colaboración entre sus socios para el desarrollo y despliegue de políticas, estrategias y programas, mejorando la capacidad en el campo para la adaptación de la agricultura ante la escasez de agua. En definitiva, el WASAG es una plataforma técnica para ayudar a los agricultores en la mejor gestión de los recursos hídricos teniendo en cuenta la problemática de la carestía de este recurso vital, los efectos negativos de las inundaciones y otros fenómenos extremos derivados del cambio climático<sup>7</sup>.

La FAO no ha sido la única entidad del sistema de las Naciones Unidas que ha llamado la atención sobre la relevancia de esta cuestión. La 28ª Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, más conocida como COP-28, también abordó la cuestión de la interconexión en los sistemas alimentarios de la alimentación, la agricultura y el agua como parte

<sup>7</sup> Sobre esta iniciativa se puede consultar su estrategia entre el 2021 y 2024 en el siguiente enlace: <https://www.fao.org/wasag/es/>

<sup>8</sup> En el punto 63,a del *Balance Global de la Conferencia de las Partes (COP 28) de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático*, que tuvo lugar en Dubai (Emiratos Árabes Unidos), del 30 de noviembre al 12 de diciembre de 2023, se invita a las partes y a los demás agentes interesados a «reducir significativamente la escasez de agua inducida por el clima y mejorar la resiliencia climática a los peligros relacionados con el agua para lograr un abastecimiento de agua y un saneamiento resistentes al clima y el acceso al agua potable segura y asequible para todos». El texto se puede consultar en: [https://unfccc.int/sites/default/files/resource/cma2023\\_L17\\_adv.pdf](https://unfccc.int/sites/default/files/resource/cma2023_L17_adv.pdf)



de la acción climática<sup>8</sup>. Del mismo modo, el Relator Especial sobre el derecho humano al agua potable y el saneamiento también está centrando sus investigaciones en el tema de la conexión entre el agua y los alimentos, ya que se está preparando un informe temático sobre este ámbito que se presentará a la Asamblea General de las Naciones Unidas en su 79º período de sesiones, en otoño de 2024.

Todos estos factores permiten afirmar que, en este momento histórico, el tema del agua es objeto de una atención renovada por parte de la comunidad internacional, especialmente desde su doble aspecto de elemento indispensable para el hombre, pero también para el medio ambiente, dada su estrecha relación con la preservación de la vida humana, e igualmente con la conservación de la biodiversidad y la realización de actividades agroalimentarias.

Con ello quisiera subrayar –recordando el tema que hoy nos reúne– que el agua puede ser una clave hermenéutica relevante para identificar y comprender mejor el sentido profundo del paradigma de la ecología integral, que sabiamente nos ha regalado el Papa Francisco como óptica esencial para focalizar la realidad que nos rodea y a la humanidad incardinada en ella.

Deseo, por tanto, desarrollar esta tesis: el agua es un elemento importante para comprender el paradigma de la *ecología integral*, pero también – más en general– el magisterio pontificio, que le ha atribuido recientemente un valor renovado, a la luz de los desafíos contemporáneos que afectan a nuestro tiempo y con el fin de no olvidar que «es la sociedad humana la que hay que renovar»<sup>9</sup>, ofreciendo para ello al mundo «la sincera cooperación de la Iglesia para establecer esa fraternidad universal»<sup>10</sup>, que es una de las mayores manifestaciones del amor de Dios al hombre.

## 2. La evolución del magisterio pontificio hacia la ecología integral del Papa Francisco

Antes de hablar de la importancia del agua en el paradigma de la ecología integral, me gustaría reflexionar brevemente sobre la evolución del pensamiento de los últimos pontífices que ha llevado e inducido al Papa Francisco a acuñar este concepto. E incluso antes, permítanme dos reflexiones generales.

La primera se refiere a una aclaración metodológica, que permite captar el *proprium* de la Santa Sede y del magisterio pontificio en la formación del pensamiento. Como en todos los ámbitos del saber, la Doctrina Social de la Iglesia ha ofrecido siempre una interpretación ética de los asuntos humanos, promoviendo reflexiones encaminadas a orientar el comportamiento humano y dirigirlo hacia el bien común. Del mismo modo, también en referencia a la ecología, la Santa Sede ha propuesto una clave de interpretación dirigida a que la acción humana se inspire en determinadas directrices morales.

Además, cabe señalar que el camino que ha llevado a la conceptualización de la ecología integral puede entenderse también a la luz de la peculiar importancia que siempre ha otorgado el pensamiento social de la Iglesia a la centralidad de la persona humana. Esto ha hecho que, mientras el pensamiento moderno



<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, *constitución pastoral Gaudium et Spes*, n. 3.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Cf. J. SOLS, «Ecología», en J. SOLS (ed.), *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica «Caritas in Veritate»*, Sal Terrae, Santander 2014, 387.



nos ha acostumbrado progresivamente a una formulación fragmentaria del conocimiento, fruto de la especialización y de la copiosidad de perspectivas de las disciplinas científicas, la ciencia inspirada en el mensaje evangélico, que pone en el centro a la persona, se ha caracterizado por su esencia holística y totalizadora, buscando así sintetizar las múltiples facetas de la realidad<sup>11</sup>.

Desde esta atalaya, por tanto, se capta óptimamente la evolución que ha llevado a la Doctrina Social de la Iglesia a la formulación del paradigma de la ecología integral, como clave significativa para una auténtica comprensión de la realidad, en la estrecha relación entre la humanidad y la creación. Dicho paradigma queda descrito de forma sintética, a la vez que certera, sobre todo con la carta encíclica *Laudato sí'* del Papa Francisco:

Todo está conectado. Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona, porque, «en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza». Esta situación nos lleva a una constante esquizofrenia, que va de la exaltación tecnocrática que no reconoce a los demás seres un valor propio, hasta la reacción de negar todo valor peculiar al ser humano. Pero no se puede prescindir de la humanidad.



No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología. Cuando la persona humana es considerada solo un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, «se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad». Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un «biocentrismo», porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no solo no resolverá los problemas, sino que añadirá otros. No puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad<sup>12</sup>.

Es *integral* la ecología que propone el Santo Padre porque imbrica las dimensiones humanas y sociales. La crisis ambiental y la crisis social que lacera nuestro planeta tiene un solo y mismo hontanar:

Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados. Las razones por las cuales un lugar se contamina exigen un análisis del funcionamiento de la sociedad, de su economía, de su comportamiento, de sus maneras de entender la realidad. Dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la

<sup>12</sup> FRANCISCO, *carta encíclica Laudato sí'*, nn. 17-18.



pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza<sup>13</sup>.

Este horizonte, sin embargo, no se descubre sin más en 2015<sup>14</sup>. A él se llega tras paulatina maduración del pensamiento eclesial, con unas semillas germinales en el inicio de la teorización moderna de la Doctrina Social de la Iglesia, con la carta encíclica *Rerum Novarum* de 1891<sup>15</sup>.

Independientemente de las diversas interpretaciones, creo que se puede afirmar que Pablo VI contribuyó de manera importante a la afirmación de la ciencia ecológica, pero aún más a la ecología como paradigma. Esto ocurrió precisamente en los años en que la comunidad internacional fue tomando

conciencia de las consecuencias resultantes de la continua explotación de los recursos naturales y del espejismo de un desarrollo sin límites, inducido erróneamente por los avances de la ciencia y la tecnología, con efectos que repercutían no solo sobre el medio ambiente, cuya degradación ya estaba en marcha, sino también sobre la propia vida humana. Hubo numerosas iniciativas culturales al respecto –me refiero en particular al famoso *The Limits of Growth*<sup>16</sup> encargado por el Club de Roma, pero también a *Silent Spring*<sup>17</sup> y a *The closing circle*<sup>18</sup>–. Sin embargo, tampoco faltaron proyectos político-jurídicos que contribuyeron a consolidar una percepción global de la crisis ecológica subsistente. En este sentido, la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano*, celebrada en Estocolmo en 1972, consideró la importante necesidad de identificar perspectivas y principios comunes para una conservación y mejora del entorno humano. Como resultado de la misma, se adoptó una importante Declaración que consagraba por primera vez el derecho-deber humano al medio ambiente. Dicho texto, que contenía 26 principios, situó las cuestiones ambientales en el primer plano de las preocupaciones internacionales y marcó el inicio de un diálogo entre los países industrializados y en desarrollo sobre el vínculo entre el crecimiento económico, la contaminación del aire, el agua continental y los océanos y el bienestar de las personas de todo el mundo. Otro de los principales resultados

<sup>13</sup> F. *Ibidem*, n. 139.

<sup>14</sup> Cf. F. CHICA ARELLANO, «Ecología y cristianismo. Esbozo de algunas reflexiones de estos 50 años a la luz del magisterio del Papa Francisco», *Anales Valentinus* 4 (2015), 305-328.

<sup>15</sup> Renato Raffaele Martino sostiene, de hecho, que la *Rerum Novarum* alude veladamente a la gestión de los bienes comunes mundiales, introduciendo la preocupación por la protección del medio ambiente natural en la Doctrina Social de la Iglesia. Cf. R.R. MARTINO, «La cuestión ecológica en la Doctrina Social de la Iglesia: amor y racionalidad del hombre hacia el mundo y la humanidad», en NUNCIATURA APOSTÓLICA EN ESPAÑA, *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo. Congreso Internacional sobre Ecología. Actas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009, 335-344. Para más información sobre los inicios de la reflexión ecológica eclesial, véanse las atinadas consideraciones de J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad. 1891 (RN) – 2015 (LS)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018, 11-60.

<sup>16</sup> Cf. D.H. MEADOWS e altri, *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group del Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità*, Biblioteca delle Edizioni Scientifiche e Tecniche Mondadori, Milano 1972.

<sup>17</sup> Cf. R. CARSON, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962. Este trabajo fue considerado un importante manifiesto del movimiento ecologista, que tuvo mucho éxito en todo el mundo y representó una postura clara contra el uso indiscriminado de pesticidas en la agricultura.

<sup>18</sup> Cf. B. COMMONER, *The closing circle*, Knopf, New York 1971. Esta obra sostiene que la naturaleza funciona con ciclos cerrados: el del agua, el del oxígeno, el del carbono, el del nitrógeno, el del fósforo, y que las transformaciones naturales se alimentan de la energía del sol, a través de la cual la materia siempre vuelve a entrar en el ciclo y se reutiliza.



de la mencionada conferencia de Estocolmo fue la creación del *Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente* (PNUMA).

Paralelamente a la primera toma de conciencia de la sociedad, la Iglesia propuso también su visión de la cuestión medioambiental «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana»<sup>19</sup>. De este modo, san Pablo VI, especialmente en la carta encíclica *Populorum Progressio* de 1967, supo brindar una elocuente aportación a la interpretación del concepto de desarrollo, anticipándose de hecho a las reflexiones del *Informe sobre los límites del crecimiento* antes mencionado. En esa encíclica, en efecto, aunque el medio ambiente no aparece ni como factor limitante ni como dimensión constitutiva del desarrollo, se adopta de hecho una visión más amplia respecto a un análisis meramente económico y, en un momento de la historia en el que la comunidad internacional aún no había formulado plenamente el concepto de “desarrollo sostenible”, la reflexión de la Iglesia proponía leer el desarrollo dentro de los límites ecológicos del planeta<sup>20</sup>. Así lo reiteraría posteriormente este venerado Pontífice, con mayor acierto si cabe, en su discurso a la FAO en 1970, con motivo del XXV aniversario de la creación de la Organización<sup>21</sup>. En él pedía «una utilización más racional de los recursos físicos de base, una explotación mejor concebida de las tierras y de las aguas, de los bosques y de los océanos, una productividad acrecentada de los cultivos, de la ganadería, de la pesca»<sup>22</sup>, siempre, sin embargo, en relación con la necesidad del hombre de alimentarse y vivir dignamente, y con la necesidad de la naturaleza de no verse irremediamente comprometida por la actividad humana. Un concepto de desarrollo, por tanto, que no podía considerarse ilimitado, pero que debía garantizar la justicia social y que debía tener en cuenta de forma responsable a las generaciones futuras.

Esta intuición fue reafirmada con fuerza en su



Mensaje a los participantes en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, celebrada como hemos indicado en Estocolmo en junio de 1972. En dicho pronunciamiento el Papa Montini proponía una visión absolutamente innovadora para la época, a saber, la inseparabilidad del hombre de su *hábitat* natural y la constatación de que la creatividad humana solo aportaría beneficios verdaderos y duraderos al medio ambiente en la medida en que respetara las leyes que rigen el desarrollo vital y la capacidad regenerativa de la naturaleza<sup>23</sup>. El llamamiento a la corresponsabilidad, derivado de la interdependencia del hombre y el medio ambiente, y también de todos los seres humanos entre sí, anticipará en gran medida la formulación del principio de responsabilidad común pero diferenciada que se consagrará en la disposición 7 de la *Declaración de Río de Janeiro sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo* de 1992. Al mismo tiempo, el llamamiento a preservar la capacidad regenerativa de la naturaleza parece haber sentado las bases para la elaboración del concepto general de sostenibilidad. En la carta apostólica *Octogesima Adveniens* del 14 de mayo de 1971, san Pablo VI también propuso una acertada ampliación del concepto de medio ambiente, abarcando e incorporando efectivamente al magisterio pontificio el dinamismo que la Escuela de Chicago había generado con el término *ecología humana*<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *constitución pastoral Gaudium et Spes*, n. 46.

<sup>20</sup> Cf. J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 36.

<sup>21</sup> Cf. PABLO VI, *Discurso en el 25° Aniversario de la FAO*, 16 de noviembre de 1970.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> ID., *Mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente*, 1 de junio de 1972.



De hecho, con gran clarividencia y modernidad de perspectiva, dentro de este escrito, el recordado Pontífice alude a la “crisis ambiental”, refiriéndose no solo al contexto natural en el que vive el hombre, sino también a la degradación de su entorno social. Éstas son las palabras con las que Pablo VI abordó la cuestión:

Mientras el horizonte de hombres y mujeres se va así modificando, partiendo de las imágenes que para ellos se seleccionan, se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, la persona adquiere conciencia de ella. Debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No solo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que la persona no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera. Hacia otros aspectos nuevos es hacia donde tiene que volverse el hombre o la mujer cristiana para hacerse responsable, en unión con las demás personas, de un destino en realidad ya común<sup>25</sup>.

Pero no se quedará ahí. Montini irá más lejos en la Audiencia General del 7 de noviembre de 1973. En dicha oportunidad, menciona la imperiosa defensa

de la moralidad, de la renovación del corazón. Sus afirmaciones permitirían hablar de una *ecología moral*, entendida como la necesidad de que el orden y la armonía invocados para el medio natural se apliquen también a la vida del hombre y a su corazón. Para ello el Papa apelaba a «la conversión interior, a la transformación del corazón»<sup>26</sup> en aras de la conservación del propio cuerpo y de un espíritu casto, de modo que no se contaminen. San Pablo VI vinculó así la “ecología” a la verdad del amor, a la integridad familiar y a la moral social, anunciando de hecho todos los elementos que más tarde cobrarían importancia en el paradigma de la *ecología integral*. De ello se deduce que, aunque bajo el pontificado de Montini no se elaboró un tratamiento sistemático del tema ecológico, sí se trazó el camino para educar en la responsabilidad por la creación.

Más tarde, con san Juan Pablo II, la innovación realizada por Pablo VI fructificará con la construcción



<sup>24</sup> Esta noción se acuñó por primera vez en los círculos académicos e hizo su aparición en un artículo de principios del siglo XX de Swallow Richards, retomado y ampliado posteriormente por la Escuela de Chicago en relación con la purificación y el mantenimiento de entornos domésticos higiénicos, considerados estrechamente relacionados con el desarrollo saludable de la personalidad del ser humano. Cf. D.W. MACDONALD, «Beyond the Group: The Implications of Roderick D. McKenzie's Human Ecology for Reconceptualizing Society and the Social», *Nature and Culture* 6 (3/2011), 263-284. El término surgió de nuevo en los círculos de estudios universitarios, en relación con la ciencia geográfica y la ecología medioambiental, especialmente en relación con el «estudio de los equilibrios dinámicos en los ecosistemas en los que interviene el hombre». Así, en L. SANDONÀ, *Ecologia umana: Chiavi epistemologiche ed implicazioni pratiche*, in E. GARLASCELLI – G. SALMERI – P. TRIANNI (a cura di), *Ma di' soltanto una parola. Economia, ecologia, speranza per i nostri giorni*, EDUcatt, Milano 2013, 223-233; y M. LOSITO, *Dall'ecologia umana all'ecologia integrale nel magistero pontificio*, en F. CHICA ARELLANO – A. GARCÍA GÓMEZ (a cura di), *Laudato si'. L'appello di Papa Francesco. Sviluppo agricolo e lotta alla fame*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2016, 77-94.

<sup>25</sup> PABLO VI, *carta apostólica Octogesima Adveniens*, n. 21.

<sup>26</sup> ID., *Audiencia General*, 7 de noviembre de 1973.



de una auténtica infraestructura conceptual sobre el término “ecología humana”<sup>27</sup>. En la carta encíclica *Redemptor Hominis* de 1979, que inauguró su pontificado y definió los principios en los que se basaría su magisterio social posterior, afirmando que «todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre», se detuvo a cuestionar los temores que caracterizan a la sociedad del tercer milenio con estas palabras:

El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimiento, de las tendencias de su voluntad [...]. Este estado de amenaza para el hombre, por parte de sus productos, tiene varias direcciones y varios grados de intensidad. Parece que somos cada vez más conscientes del hecho de que la explotación de la tierra, del planeta sobre el cual vivimos, exige una planificación racional y honesta. Al mismo tiempo, tal explotación para fines no solamente industriales, sino también militares, el desarrollo de la técnica no controlado ni encuadrado en

un plan a radio universal y auténticamente humanístico, llevan muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural del hombre, lo enajenan en sus relaciones con la naturaleza y lo apartan de ella. El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y consumo. En cambio era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como “dueño” y “custodio” inteligente y noble, y no como “explotador” y “destructor” sin ningún reparo<sup>28</sup>.

Estas palabras del Papa Wojtyla muestran la conciencia explícita de la relación inseparable entre el ser humano y el medio natural. Una conciencia caracterizada por un claro principio de responsabilidad que también vertebrará muchos otros pronunciamientos de Juan Pablo II y que se pondrá de relieve de manera inequívoca en la carta encíclica *Centesimus Annus*. En efecto, en este documento, tras recordar que el hombre está condicionado por la estructura social en la que vive, por la educación que recibe y por su entorno, advierte contra el conformismo con las llamadas *estructuras de pecado*, afirmando:

Además de la destrucción irracional del ambiente natural, hay que recordar aquí la más grave aún del *ambiente humano*, al que, sin embargo, se está lejos de prestar la necesaria atención. Mientras nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los “hábitat” naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción, porque nos damos cuenta de que cada una de ellas aporta su propia contribución al equilibrio



<sup>27</sup> Fueron copiosas las llamadas de san Juan Pablo II a la responsabilidad moral del hombre respecto a la ecología. A este respecto, véanse, entre otros pronunciamientos: JUAN PABLO II, carta encíclica *Centesimus Annus*, n. 40; carta encíclica *Evangelium Vitae*, n. 42; exhortación apostólica *Ecclesia in America*, n. 25; *Discurso en la visita al centro de las Naciones Unidas*. Nairobi, 18 de agosto de 1985, n. 2; *Mensaje para la Jornada Mundial de la paz 1990*, n. 15. En definitiva, ya este Pontífice señalaba que la cuestión ecológica era un problema de la persona, que es la única que puede interrogarse ponderadamente, hacer proyectos, captar el valor de la naturaleza. Es la persona quien, con sus elecciones libres, determina, en último término, que la ciencia, la tecnología y los medios de desarrollo económico y material se orienten o no al bien de la humanidad (cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la visita al centro de las Naciones Unidas*, Nairobi, 18 de agosto de 1985, n. 3).

<sup>28</sup> JUAN PABLO II, carta encíclica *Redemptor Hominis*, n. 15.



general de la tierra, nos esforzamos muy poco por *salvaguardar las condiciones morales de una auténtica “ecología humana”*. No solo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado<sup>29</sup>.

Para tutelar y promover la correcta actitud entre el hombre y la creación, Juan Pablo II fue el primero en proponer la figura de san Francisco de Asís<sup>30</sup> como ejemplo en el que inspirarse y, al mismo tiempo, promover el papel positivo del trabajo humano<sup>31</sup>. Además, en otra de sus encíclicas, la *Sollicitudo rei socialis*, el Papa Wojtyła hizo nuevas e importantes contribuciones en relación con las cuestiones medioambientales y el desarrollo sostenible<sup>32</sup>.

El rico magisterio del Pontífice polaco, en cuanto a la reflexión sobre el aspecto de la protección del medio ambiente, tuvo varios factores que le sirvieron de acicate, a saber: la conocida catástrofe nuclear

de Chernóbil, los desafíos emergentes del desarrollo de las técnicas de manipulación genética, los problemas alimentarios y sanitarios del Tercer Mundo y la depredación cada vez más feroz de los recursos medioambientales<sup>33</sup>. En esta perspectiva, primero la *Cumbre de la Tierra* organizada por las Naciones Unidas y celebrada en Río de Janeiro en 1992, y después la *Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible* celebrada en Johannesburgo en 2002, constituyeron asimismo dos puntos de referencia primordiales para el enriquecimiento de la definición del concepto de ecología. A la luz de estas coordenadas, Karol Wojtyła percibía la necesidad de estimular y sostener la “conversión ecológica”, de lo contrario la humanidad se vería abocada a un deterioro flagrante, pues el hombre no es ya *ministro* del Creador, sino que se ha transformado en un *déspota autónomo*. Por consiguiente, de lo que se trata no es simplemente de una ecología “física”, atenta a tutelar el hábitat de los diversos seres vivos, sino también de una ecología “humana”, que haga más digna la existencia de las criaturas, protegiendo el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y preparando a las futuras generaciones un ambiente que se acerque más al proyecto del Creador<sup>34</sup>.

San Juan Pablo II, en definitiva, supo trazar de manera progresiva en sus numerosos pronunciamientos magisteriales el contenido de una ética de la vida integral, capaz de considerar conjuntamente la ecología humana y la ecología física, ayudado también por las aportaciones de las Conferencias Episcopales de todo el mundo, el Movimiento Ecuménico y la resonancia del Gran Jubileo del año 2000, factores todos ellos que imprimieron un gran dinamismo a la trayectoria de la moral social católica<sup>35</sup>.

Por su parte, Su Santidad Benedicto XVI contribuyó

<sup>29</sup> ID., *carta encíclica Centesimus Annus*, n. 38.

<sup>30</sup> Cf. ID., *Discurso a los miembros de la Sociedad Europea de Física*, 30 de marzo de 1979.

<sup>31</sup> Cf. ID., *carta encíclica Laborem Exercens*, nn. 7-9.

<sup>32</sup> Cf. L.A. SILECCHIA, «*Environmental Ethics from the Perspectives of NEPA and Catholic Social Teaching: Ecological Guidance for the 21st Century*», *William & Mary Environmental Law and Policy Review* 28/3 (2004), 697.

<sup>33</sup> Cf. F. CHICA ARELLANO, «*Giovanni Paolo II e la lotta contro la fame e la povertà*», *Urbaniana University Journal* 75/2 (2022), 157-205.

<sup>34</sup> Cf. JUAN PABLO II, Audiencia General, 17 de enero de 2001. Sobre esta perspectiva se pueden hallar luminosas ideas en: N. ORMEROD – C. VANIN, «*Ecological conversion: What Does it Mean?*», *Theological Studies* 77 (2016), 328-352.



de modo eminente con su pensamiento a bosquejar propuestas en esta perspectiva, permitiendo a la Iglesia madurar una clara visión teológica de la cuestión medioambiental, que gira en torno a cuatro puntos: la creación como expresión vital del Creador; la interconexión entre vida litúrgica y vida natural; la valoración moral del progreso técnico en relación con el desarrollo del planeta; y el papel fundamental e indispensable de la familia humana en la propuesta de soluciones ecológicas<sup>36</sup>. Descuellan al respecto las agudas reflexiones de la carta encíclica *Caritas in Veritate*<sup>37</sup>, en la que se promueve la necesidad de reforzar una auténtica sensibilidad ecológica<sup>38</sup>, seguida de un apoyo a la reflexión y de un enfoque multidisciplinar<sup>39</sup> que prepare la defensa del hombre en su integridad:



La Iglesia tiene una responsabilidad respecto a la creación y la debe hacer valer en público. Y, al hacerlo, no solo debe defender la tierra, el agua y el aire como dones de la creación que pertenecen a todos. Debe proteger sobre todo al hombre contra la destrucción de sí mismo. Es necesario que exista una especie de ecología del hombre bien entendida. En efecto, la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana: *cuando se respeta la “ecología humana” en la sociedad, también la ecología ambiental se beneficia*. Así como las virtudes humanas están interrelacionadas, de modo que el debilitamiento de una pone en peligro también a las otras, así también el sistema ecológico se apoya en un proyecto que abarca tanto la sana convivencia social como la buena relación con la naturaleza<sup>40</sup>.

En el pensamiento de Ratzinger, interioridad y exterioridad se influyen mutuamente. Esta convicción lo acompañó desde el comienzo de su servicio a la Cátedra de Pedro, como indican las palabras que pronunció en la homilía de la Santa Misa de inauguración de su ministerio: «Los desiertos exteriores se multiplican en el mundo, porque se han extendido los desiertos interiores. Por eso, los tesoros de la tierra ya no están al servicio del cultivo del jardín de Dios, en el que todos puedan vivir, sino subyugados al poder de la explotación y la destrucción»<sup>41</sup>.

El Papa Benedicto XVI, por último, contribuyó de manera extremadamente incisiva no solo a iniciar y apoyar una investigación interdisciplinar sobre la ecología, sino también a reconocer las interconexiones teóricas entre la crisis ambiental y la crisis antropológica que han caracterizado y caracterizan a nuestro tiempo, a través de numerosos pronunciamientos que se han sucedido cada vez más a raíz de la celebración de las Jornadas Internacionales de Sensibilización establecidas por la ONU o de las iniciativas conmemorativas de la Iglesia católica<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> Cf. J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 151.

<sup>36</sup> Cf. L.A. SILECCHIA, «Discerning the Environmental Perspective of Pope Benedict XVI», *Journal of Catholic Social Thought* 4/2 (2007), 228.

<sup>37</sup> Cf. J.R. FLECHA, *Caridad, ecología y ecoética en la encíclica Caritas in veritate*, en A. GALINDO GARCÍA – J.R. FLECHA ANDRÉS (coords.), *Caridad en la verdad. Comentario a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Pablo VI, Salamanca 2010, 223-252.

<sup>38</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *carta encíclica Caritas in Veritate*, n. 49.

<sup>39</sup> Cf. ID., *Discurso ante la Academia Pontificia de las Ciencias*, 31 de octubre de 2008.

<sup>40</sup> D., *carta encíclica Caritas in Veritate*, n. 51.

<sup>41</sup> ID., *Homilía en la Santa Misa de imposición del Palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del Obispo de Roma*, 24 de abril de 2005.



En esta trayectoria, a partir de 2013, se injerta el pensamiento del Papa Francisco, que ha hecho florecer las innovaciones y deducciones del anterior magisterio eclesial, introduciendo determinaciones morales y nuevas aportaciones científicas en los temas de los que se ha ocupado<sup>43</sup>. De esta manera, el Santo Padre ha contribuido con elaboraciones sistemáticas al debate sobre la sostenibilidad y la ecología: los nudos conceptuales que han dominado su formulación e inspirado su acción pastoral pueden verse en la interconexión entre la fragilidad del planeta y la vulnerabilidad de los pobres; en la centralidad de la creación y el paradigma del “cuidar”; en la necesidad de reconocer las raíces antropológicas y éticas de los problemas técnicos y económicos; en la continua denuncia de la cultura del despilfarro como plaga global; en el potencial que otorga a la Palabra de Dios como clave interpretativa para la realización contextual de una ecología humana y ambiental; en la constante referencia al paradigma de Francisco de Asís, como modelo antropológico de una relación armoniosa con la creación<sup>44</sup>.

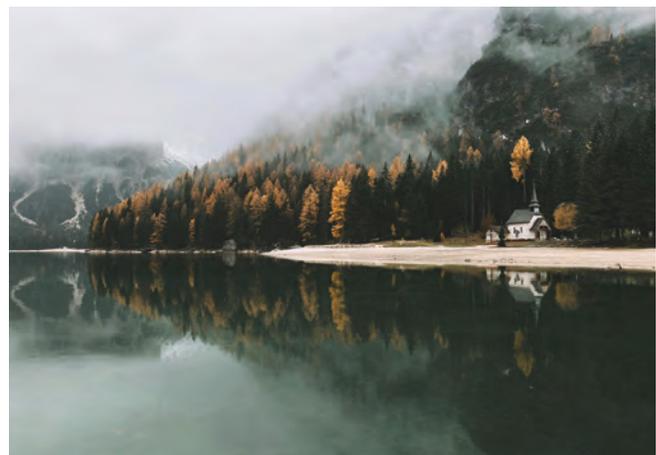
Textos como la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, la carta encíclica *Laudato si'* y la exhortación apostólica *Laudate Deum* constituyen, de hecho, referencias claras e ineludibles para una humanidad necesitada de la redefinición de un *ethos* común capaz de garantizar un enfoque ecológico de la creación. Al mismo tiempo, los documentos citados establecen la plena transición del magisterio pontificio hacia la ecología integral que, a la luz de los numerosos y diversos pronunciamientos del Papa Francisco sobre el tema, queda bien cristalizada en el número 160 de *Laudato si'*, con estas interpelantes palabras:

¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo? Esta pregunta no afecta solo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario. Cuando nos

interrogamos por el mundo que queremos dejar, entendemos sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores. Si no está latiendo esta pregunta de fondo, no creo que nuestras preocupaciones ecológicas puedan lograr efectos importantes. Pero si esta pregunta se plantea con valentía, nos lleva inexorablemente a otros cuestionamientos muy directos: ¿Para qué pasamos por este mundo? ¿para qué vinimos a esta vida? ¿para qué trabajamos y luchamos? ¿para qué nos necesita esta tierra? Por eso, ya no basta decir que debemos preocuparnos por las futuras generaciones. Se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad. Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá. Es un drama para nosotros mismos, porque esto pone en crisis el sentido del propio paso por esta tierra<sup>45</sup>.

### 3. El valor del agua para la Iglesia católica

Junto con el tema de la ecología, la protección del agua también ha tenido una importancia primordial para la Iglesia católica y, por este motivo, la Santa Sede se ha referido en numerosas ocasiones a la defensa de este recurso natural.



<sup>42</sup> Cf. F. CHICA ARELLANO, «La lotta alla fame in Joseph Ratzinger – Benedetto XVI. Riflessioni scaturenti dal suo Pensiero», *Gregorianum* 105/1 (2024), 27-73.

<sup>43</sup> Cf. S. BERETTA, *Oltre lo sviluppo sostenibile: l'ecologia integrale, Vita e Pensiero*, Milano 2016.

<sup>44</sup> Cf. J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 297

<sup>45</sup> Cf. M. LOSITO, *Dall'ecologia umana all'ecologia integrale nel magistero pontificio*, in F. CHICA ARELLANO – A. GARCÍA GÓMEZ (A CURA DI), *Laudato si'. L'appello di Papa Francisco*, 77-94.



El agua tiene un significado fundamental para el cristianismo, en primer lugar, desde el punto de vista sacramental, si se piensa en la fórmula de bendición que la Iglesia, en Pascua, le reserva durante la «madre de todas las vigiliass». En efecto, la liturgia menciona el agua como prenda de la fertilidad de la tierra, así como de alivio para la humanidad. El agua es un signo privilegiado de la misericordia divina, tanto durante la liberación de su pueblo de Egipto a través del Mar Rojo, como durante la peregrinación por el desierto, cuando calmó milagrosamente su sed. Con la imagen del agua viva, además, los profetas anunciaron la nueva alianza en la sangre de Cristo: inaugurada en las aguas del Jordán y concluida con la efusión de sangre y agua en la cruz<sup>46</sup>.

A la luz de todo esto, el Pobrecillo de Asís cantaba hace ocho siglos: «Loado seas, mi Señor, por la hermana agua, la cual es muy útil, y humilde, y preciosa, y casta»<sup>47</sup>; e, idealmente, la Doctrina Social de la Iglesia, a lo largo del tiempo, ha custodiado, declinado y ampliado esta conciencia, releyendo su valor moral a la luz de la Palabra de Dios y reconociendo su importancia en los más variados campos de aplicación. El agua, en efecto, está

relacionada con el bien común de toda la humanidad, que se realiza tanto en el ámbito técnico-pragmático como en el simbólico-conceptual.

El reconocimiento del valor del agua, de hecho, ha caracterizado la reflexión antropológica en todos los campos disciplinares y evoca la *experiencia de lo trascendente* en todas las religiones de un modo totalmente peculiar, a menudo en correlación con la sed del hombre que solo se sacia por completo en Dios, otras veces en referencia a rituales de purificación interior y exterior<sup>48</sup>. Pero ¿cómo no considerar también su *valor sociocultural y estético*?: las expresiones artísticas encuentran en el agua un eminente campo de inspiración, hasta el punto de que, precisamente a través de ella, resplandece de manera muy especial la relación entre el sentimiento estético surgido de la contemplación de la creación y el mantenimiento de un medio ambiente sano y vital<sup>49</sup>. Además, el agua tiene un *valor institucional y relacional* intrínseco: de hecho, representa un factor de conexión inequívoco, que invita constantemente a la creación de puentes, a la colaboración y al diálogo; pero, por desgracia, también a las controversias que, si no desembocan en conflicto, tienen el potencial de desencadenar la negociación, el acuerdo, el consenso y el compartir. Ésta es la práctica que no solo caracteriza a tantos relatos bíblicos<sup>50</sup>, sino que también es motivo de reflexión para las Naciones Unidas, donde la mejora de la gestión del agua es un elemento esencial para crear una mayor cohesión social y solidaridad. El agua, en este sentido, es un canal privilegiado para empoderar a la población, ya que requiere la interacción y la educación holística de pueblos y culturas para garantizar el correcto disfrute del agua dulce y salada. Por último, la *diplomacia del agua* también debe reconocerse junto a la *economía del agua*. Me refiero al *valor económico* que está adquiriendo progresivamente el “oro azul”,

<sup>46</sup> Cf. MISAL ROMANO, *Rito de la bendición del agua en la Vigilia Pascual*. Para más información sobre la importancia del agua en los textos sagrados y sapienciales, véase F. CHICA ARELLANO, «La cuestión del agua en la Encíclica Laudato si'. Algunas reflexiones», *Corintios XIII* 161 (2017), 131-150.

<sup>47</sup> J.A. GUERRA (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos, biografía y documentos de la época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1991, 49.

<sup>48</sup> Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1973, 86-90.

<sup>49</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero de 1990.

<sup>50</sup> Cf. Gn 21; Gn 26; Ex 2; Jn 4.



que sin duda está relacionado con el abastecimiento, transporte, depuración y tratamiento del agua en sí, pero también con su creciente privatización derivada de la cada vez más evidente escasez de este recurso, cuando es potable, y por tanto utilizable para el consumo humano y las actividades agrícolas<sup>51</sup>.

Ante la polifacética centralidad del elemento agua y su inestimable valor desde diversos puntos de vista, la Santa Sede no ha perdido ocasión de reiterar el papel esencial del agua para el origen y la preservación de la vida en nuestro planeta<sup>52</sup>. Lo ha hecho a través de numerosos pronunciamientos de los pontífices en los últimos tiempos, pero también elaborando algunas reflexiones y exponiéndolas en el debate internacional, en el contexto de los periódicos Foros Mundiales del Agua, organizados cada tres años por el Consejo Mundial del Agua, que reúnen a partes interesadas de todo el mundo, incluidos jefes de Estado, funcionarios gubernamentales de alto nivel, representantes de organizaciones internacionales, del mundo académico, de la sociedad civil y del sector privado, con el objetivo común de compartir conocimientos, experiencias y mejores prácticas sobre la gestión integrada de los recursos hídricos.

En sus numerosos discursos, la Santa Sede ha subrayado siempre la importancia de respetar el “destino universal” de este precioso e insustituible don de Dios<sup>53</sup> y de evitar que algunos se apropien o lleguen a considerar el recurso hídrico como algo con lo que



se puede especular. El agua debe considerarse, por tanto, un bien público<sup>54</sup>, del que deben gozar todos los individuos, en el marco de los derechos y obligaciones que incumben a cada uno.

Concretamente, con ocasión del Tercer Foro Mundial del Agua, que tuvo lugar en Kyoto en 2003, la Santa Sede presentó una nota titulada *El agua, elemento esencial para la vida*<sup>55</sup>, en la que destacó cómo este precioso recurso natural es un factor común a los tres pilares del desarrollo sostenible (económico, social y medioambiental). En relación con los graves problemas derivados de la escasez y la privación del elemento agua, que experimentan de forma más dramática los hombres y las mujeres que viven en la pobreza y a menudo en los países más pobres, la Santa Sede ha recordado en repetidas ocasiones la

<sup>51</sup> En concreto, la llamada privatización del agua «se manifiesta cuando:

- se ignoran los derechos humanos, la dignidad humana y el desarrollo integral de las sociedades;
- se le da prioridad al beneficio de un pequeño grupo con efectos perjudiciales para el bien común de la sociedad y para el interés público;
- no se tiene en cuenta la sostenibilidad ambiental;
- no hay control público o es inadecuado;
- falta transparencia, falta responsabilidad (*accountability*), y no se garantiza el acceso a la justicia;
- se excluye del acceso al agua a los grupos más pobres y desfavorecidos (incluso el nivel mínimo vital vinculado a la dignidad humana y a la supervivencia) porque no pueden pagar una tarifa o porque están siendo discriminados y amenazados por quienes controlan el agua;
- las inversiones relacionadas con el agua no se realizan en las áreas interesadas (por ejemplo, zonas rurales remotas) y para las operaciones (por ejemplo, mantenimiento) que no se consideran lucrativas» (DICASTERIO PARA EL SERVICIO DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL, *Aqua fons vitae. Orientaciones sobre el agua: símbolo del grito de los pobres y del grito de la tierra, Ciudad del Vaticano* 2020, n. 29. El texto se puede consultar en: [https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/documenti/AFV-SPAGNOLO-final06\\_2020.pdf](https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/documenti/AFV-SPAGNOLO-final06_2020.pdf).

<sup>52</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación*, 13 de octubre de 2002.

<sup>53</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nn. 171-178.

<sup>54</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 485.



responsabilidad de toda la “familia de Naciones” en la suerte de los países más necesitados<sup>56</sup>. A este respecto, san Juan Pablo II ha afirmado a menudo que la solidaridad debe estar motivada y fundada en el hecho de que «todos los seres humanos están unidos por un origen común y un mismo destino supremo»<sup>57</sup>. Para la Santa Sede la cuestión de la inaccesibilidad a los recursos hídricos requiere que se promueva una gobernanza justa e integradora para abordar los problemas de disponibilidad del agua potable y del saneamiento. Ello requiere un esfuerzo conjunto a todos los niveles, incluidos los Estados nacionales, los organismos internacionales, el sector privado y las comunidades locales, que deben esforzarse por coordinarse y cooperar entre sí.

También es crucial que el agua no se desperdicie y, al mismo tiempo, que no se trate como moneda de cambio, dado su carácter central para aliviar la pobreza. A este respecto, san Juan Pablo II subrayó que hay necesidades humanas importantes que escapan a la lógica del mercado<sup>58</sup> y el agua es precisamente una de ellas, razón por la cual no puede utilizarse únicamente como medio de lucro ni convertirse en un bien reservado en beneficio exclusivo de quienes pueden pagarlo.

Continuando con estas consideraciones, en el IV Foro Mundial del Agua celebrado en Ciudad de México, del 16 al 22 de marzo de 2006, la Santa Sede subrayó la importancia de promover una “cultura del agua”<sup>59</sup>. Para ello era necesario valorar el agua, respetarla y considerarla un bien para todos. Esto es realmente necesario para promover una reducción del despilfarro de agua, que, además de ser cada vez más insostenible, se ha vuelto moralmente inaceptable. Los

habitantes de algunos países están acostumbrados a aprovecharse de una situación privilegiada sin pensar en las consecuencias de su derroche de agua para la vida de sus hermanos y hermanas del resto del mundo. En otras situaciones, el agua se pierde por culpa de infraestructuras viejas, mal construidas o con un mantenimiento inadecuado.

En cualquier caso, promover una cultura del agua significa educar a la sociedad en una nueva actitud hacia este bien fundamental, y ello implica una gestión acorde con la justicia y la responsabilidad, también en referencia a la resiliencia frente a las catástrofes naturales<sup>60</sup>. Por el contrario, precisamente, como respuesta a estos fenómenos naturales extremos y devastadores, los países y las organizaciones internacionales deben responder con apoyo y ayuda generosa: si el ser humano no puede evitar ciertas calamidades naturales, le corresponde utilizar su creatividad y capacidad de innovación para limitar los daños potenciales, ya se trate de sequías, inundaciones u otros cataclismos<sup>61</sup>. Así pues, habría



<sup>55</sup> Cf. NOTE PREPARED BY THE PONTIFICAL COUNCIL OF JUSTICE AND PEACE, *Water, an essential element for life. A contribution of the Delegation of the Holy See on the occasion of the third World Water Forum (Kyoto, 16th-23rd March 2003)*, Vatican City 2003. El texto puede encontrarse en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20030322\\_kyoto-water\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20030322_kyoto-water_en.html)

<sup>56</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, «Una contribución de la Santa Sede al IV Foro Mundial del Agua (Ciudad de México, 16 - 22 de marzo de 2006). El agua, elemento esencial para la vida. Una actualización», *L'Osservatore Romano*, 19 de marzo de 2006, 2.

<sup>57</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz*, «No te dejes vencer por el mal, sino vence al mal con el bien», 1 de enero de 2005, n. 6.

<sup>58</sup> Cf. JUAN PABLO II, carta encíclica *Centesimus Annus*, n. 40.

<sup>59</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Una contribución de la Santa Sede al IV Foro Mundial del Agua (Ciudad de México, 16 - 22 de marzo de 2006). El agua, elemento esencial para la vida. Una actualización, n. 5. El texto se puede consultar en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2006/03/18/0135/00406.html>

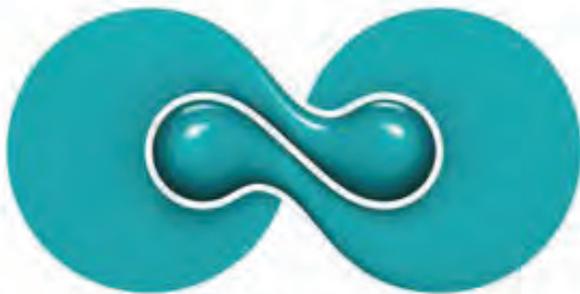


que animar a los países pobres, con la ayuda de los más ricos, a invertir en medidas de mitigación para reducir las consecuencias de las inundaciones y las sequías. A continuación, la Santa Sede propuso soluciones resilientes, como la creación de reservas de agua para hacer frente a los periodos de sequía. Pero todas estas iniciativas deben aplicarse con la participación activa de las comunidades locales. Todas las partes interesadas deben ser informadas exhaustivamente sobre las repercusiones que cualquier infraestructura construida con el objetivo de reducir la vulnerabilidad a los desastres naturales tiene sobre el medio ambiente y la vida de las personas.

En el V Foro Mundial del Agua de 2009, celebrado en Estambul, la comunidad internacional propuso considerar la cuestión del agua y el saneamiento como dos elementos fundamentales que definen el contenido de un mismo derecho que hay que preservar. No fue hasta el año siguiente cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó su primera resolución

importante que contenía la *Declaración sobre el Derecho Humano al Agua y al Saneamiento* en 2010<sup>62</sup>. Esto no quita que, ya el año anterior, en el contexto del Foro Mundial del Agua de Estambul, la Santa Sede hiciera un llamamiento para que la formulación jurídica de este derecho fuera más explícita, con el fin de esperar una aplicación más efectiva del mismo y la intervención de la justicia en caso de violación. Aunque este derecho fundamental se había incluido implícitamente en muchos tratados internacionales, un reconocimiento más explícito permitiría vincularlo de forma más eficaz y palmaria con la protección de la dignidad humana<sup>63</sup>.

Esta consolidación progresiva a nivel internacional de un derecho humano al agua potable y al saneamiento fue defendida posteriormente por el Papa Benedicto XVI, quien en su carta encíclica *Caritas in Veritate* lo consideró, como todos los derechos humanos, universal e inalienable, intrínsecamente ligado a los demás derechos y, por tanto, inexcusable en su reconocimiento<sup>64</sup>. Asimismo, confirmó la importancia del papel que desempeñan las organizaciones intergubernamentales para una gestión más equitativa de este recurso primario. Expresó, además, la necesidad de «un sistema de instituciones económicas capaces, tanto de asegurar que se tenga acceso al agua y a la comida de manera regular y adecuada desde el punto de vista nutricional, como de afrontar las exigencias relacionadas con las necesidades primarias y con las emergencias de crisis alimentarias reales, provocadas por causas naturales o por la irresponsabilidad política nacional e internacional»<sup>65</sup>, recordando igualmente la importancia del enfoque



## V Foro Mundial del Agua

<sup>60</sup> *Ibidem.*, n. 6.

<sup>61</sup> *Ibidem.*, n. 7.

<sup>62</sup> El 28 de julio de 2010, a través de la Resolución 64/292, la Asamblea General de las Naciones Unidas reconoció explícitamente el derecho humano al agua y al saneamiento, reafirmando que el agua potable y el saneamiento son esenciales para la realización de todos los derechos humanos. La citada Resolución exhortaba a los Estados y organizaciones internacionales a proporcionar recursos financieros, a propiciar la capacitación y la transferencia de tecnología para ayudar a los países, en particular a los países en vías de desarrollo, a proporcionar un suministro de agua potable y saneamiento saludable, accesible y asequible para todos. El texto se puede consultar en: [https://aguaysaneamiento.cndh.org.mx/Content/doc/Normatividad/Instrumentos/Resolucion\\_64\\_292DHAS.pdf](https://aguaysaneamiento.cndh.org.mx/Content/doc/Normatividad/Instrumentos/Resolucion_64_292DHAS.pdf)

<sup>63</sup> Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, «*Acqua, un elemento essenziale per la vita ed ora una questione della massima urgenza. Un aggiornamento. Il contributo della Santa Sede al Quinto Forum Mondiale dell'Acqua. Istanbul, 16-22 marzo 2009*», in ID., *Acqua, un elemento essenziale per la vita. Contributi della Santa Sede ai Forum Mondiali dell'Acqua*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 63-83.

<sup>64</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *carta encíclica Caritas in Veritate*, n. 27.



solidario para el desarrollo de los países pobres como principal solución a la crisis mundial.

Posteriormente, en 2012, la Santa Sede contribuyó al Sexto Foro Mundial del Agua, celebrado en Marsella (Francia), destacando los numerosos desafíos que afectaban en ese momento a los recursos hídricos, deteniéndose en particular en la constatación de que todavía había demasiadas personas en el mundo que no podían vivir dignamente y que estaban expuestas a la enfermedad y a la muerte debido a un acceso insuficiente al agua potable<sup>66</sup>. Para hacer frente a esta dramática situación, la Santa Sede propuso la adopción de una visión integrada y a diversos niveles en la búsqueda de soluciones, con el apoyo de las estructuras internacionales adecuadas, anticipando de hecho ese enfoque holístico que más tarde se convirtió en el sello distintivo del paradigma de la ecología integral. De hecho, el documento señalaba que no se puede analizar ni intentar resolver la cuestión del agua de modo aislado, sin relacionarla con otras temáticas sociales, económicas y ambientales interconectadas. El agua suele asociarse frecuentemente a las cuestiones del hambre y la subalimentación, de la economía y las finanzas, de la energía, el ambiente en sentido amplio, de la producción y la industria,

de la higiene, la agricultura, la urbanización, las catástrofes naturales, el «aumento del nivel de las aguas o los efectos de sequías desoladoras». Entre dichas problemáticas existe un elevado grado de interdependencia. Han de ser por tanto afrontadas conjuntamente en vista de un verdadero desarrollo integral y sostenible<sup>67</sup>.

Esta metodología recuerda efectivamente el camino trazado por la Iglesia católica hacia la elaboración del paradigma de la ecología integral y que, por tanto, tiene todo el potencial para aplicarse también al agua. Esto se desprende precisamente del hecho de que este recurso vital imprescindible está intrínsecamente ligado a la vida: tanto a la del ser humano como a la del planeta y a la de cada especie animal y vegetal. Por tanto, el agua ha sido claramente uno de los elementos que más han contribuido a la elaboración de un nuevo modelo de desarrollo, para que éste asuma auténticamente las connotaciones de ser *integral y humano*<sup>68</sup>.

#### 4. El agua en el magisterio del Papa Francisco

El valor del agua ha sido eficazmente delineado e ilustrado por el Papa Francisco, que lo ha mencionado no solo en la carta encíclica *Laudato si'*, en concreto en los números 27-31, sino también en numerosos discursos, contribuyendo a proporcionar a todo hombre de buena voluntad importantes orientaciones para custodiar este recurso fundamental, que da dignidad al hombre y a la creación, porque permite la existencia de todo ser viviente.

El Santo Padre, al referirse al agua, lo hace siempre con audacia y clarividencia, aclarando algunos aspectos que marcan la vida de nuestro planeta, denunciando algunos comportamientos y removiendo conciencias. Su intención no es, evidentemente, hacer una reconstrucción teórica del tema, sino más bien sensibilizar sobre cuestiones que afectan a todos. A

<sup>65</sup> *Ibidem.*, n. 27.

<sup>66</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Agua, un elemento esencial para la vida. *Plantear soluciones eficaces. Una actualización. Aportación de la Santa Sede al Sexto Forum Mundial del Agua. Marsella*, marzo 2012. El texto de dicha contribución puede consultarse en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20120312\\_france-water\\_sp.html#\\_ftn3](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20120312_france-water_sp.html#_ftn3).

<sup>67</sup> *Ibidem.*

<sup>68</sup> Cf. DICASTERIO PARA EL SERVICIO DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL, *Aqua fons vitae. Orientaciones sobre el agua: simbolo del grito de los pobres y del grito de la tierra*, n. 5.



este respecto, dejó bien claro que «el objetivo no es recoger información o saciar nuestra curiosidad, sino tomar dolorosa conciencia, atrevernos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar»<sup>69</sup>.

El Romano Pontífice advierte que el agua es una cuestión esencial que une a las personas y al planeta, a la naturaleza y a la historia, a los ecosistemas y a las criaturas, porque tanto las personas –la humanidad– como la tierra dependen del agua al mismo tiempo, mutua y solidariamente. Por lo tanto, trabajar para garantizar que el agua sea suficiente, se distribuya equitativamente y llegue a todos los consumidores es esencial para crear condiciones de justicia y sostenibilidad. Hoy no es suficiente abordar el problema del agua desde esquemas meramente abstractos o estadísticos. Es imprescindible adentrarse en este asunto desde la perspectiva de la solidaridad, del compartir, del interés general, del bien de las generaciones que vienen detrás de nosotros y que tienen derecho a un mundo que sea un verdadero hogar y no un páramo o una acumulación de basura. Si hoy devoramos los recursos del planeta no existe otro de repuesto al que los jóvenes puedan mudarse cuando hayamos acabado con éste. Por eso es de vital importancia cuidar la tierra y no malgastar recursos en lo que no es verdaderamente esencial. Debemos avanzar hacia un acceso sostenible y equitativo a los recursos hídricos<sup>70</sup>. Por ese motivo también, cuando hablamos de cuidar la casa común que es el planeta, hemos de acudir a ese mínimo de conciencia universal y de preocupación por el cuidado mutuo que todavía puede quedar en las personas. Porque si alguien tiene agua de sobra, y sin embargo la cuida pensando en la humanidad, es porque ha logrado una altura moral que le permite trascenderse a sí mismo y a su grupo



de pertenencia. ¡Eso es maravillosamente humano! Esta misma actitud es la que se requiere para reconocer los derechos de todo ser humano, aunque haya nacido más allá de las propias fronteras<sup>71</sup>.

Además, no basta con disponer de agua en grandes cantidades, sino que es necesario garantizar su calidad. El riego con agua contaminada, la ingestión de agua insalubre y el vertido incontrolado de sustancias nocivas en corrientes fluviales y marítimas, sin ningún tipo de depuración, son una amenaza directa para los seres vivos y los cultivos, con daños para la salud y la alimentación<sup>72</sup>. El Papa habla de los daños causados por los detergentes y productos químicos vertidos en ríos y mares, señalando que la falta de calidad del agua mata cada día a muchas personas, especialmente entre las capas más pobres de la sociedad, y desfigura los mares, la pesca, la naturaleza<sup>73</sup>.

El problema del agua, que el Sumo Pontífice analiza desde diferentes perspectivas, considerando también el peligro de su comercialización y la deriva de los conflictos que puede provocar, nos dice que los

<sup>69</sup> FRANCISCO, *carta encíclica Laudato si'*, n. 19.

<sup>70</sup> Cf. ID., *carta encíclica Laudato si'*, n. 28.

<sup>71</sup> ID., *carta encíclica Fratelli Tutti*, n. 117.

<sup>72</sup> Según el informe del *Relator Especial sobre los derechos humanos al agua y al saneamiento*, «la sobreexplotación y la contaminación de los ecosistemas acuáticos restringen el acceso al agua potable, especialmente para las personas más pobres y las que sufren marginación y discriminación. A menudo, el agua corriente no es potable cuando las fuentes están contaminadas con toxinas que no pueden eliminarse mediante procesos ordinarios de purificación, cuando las aguas residuales no se tratan adecuadamente o cuando la contaminación se produce en las redes de distribución. A veces, la agricultura y la industria acaparan el agua, dejando solo pequeñas cantidades, contaminadas, para las personas. En estos casos, el consumo de agua embotellada aumenta entre los que pueden



grandes desafíos del mundo solo pueden resolverse por los caminos de la justicia y el derecho, el diálogo y la educación, el desarrollo humano integral y la protección de los derechos humanos fundamentales. Éstas son las vías que conducen a la paz y a la amistad social.

La necesaria implicación de todos para resolver el problema del agua se traduce, por tanto, en la ineludible promoción de su reparto justo y solidario, lo que requiere, en el plano intergubernamental, una firme voluntad política por parte de todos los actores y, en el plano interpersonal, una revisión de nuestros estilos de vida, para que estén bajo el signo de la sobriedad, la sensatez y la moralidad.

No hay que pensar que esos esfuerzos no van a cambiar el mundo. Esas acciones derraman un bien en la sociedad que siempre produce frutos más allá de lo que se pueda constatar, porque provocan en el seno de esta tierra un bien que siempre tiende a difundirse, a veces invisiblemente. Además, el desarrollo de estos comportamientos nos devuelve el sentimiento de la propia dignidad, nos lleva a una mayor profundidad vital, nos permite experimentar que vale la pena pasar por este mundo<sup>74</sup>.

Por otra parte, en cuanto a la gestión del agua y la promoción de medidas internacionales, nacionales y locales que preserven su buen uso y permitan una gestión sostenible y solidaria, no solamente es importante una correcta y precisa legislación, una normativa que realmente tenga en cuenta todas las eventualidades, sobre todo las de las personas y regiones menos favorecidas.

A estas iniciativas, la Santa Sede siempre agrega la importancia de la sensibilización de la sociedad, sobre

todo por medio de la educación, tanto en la familia como en ambientes escolares y universitarios. Y todo ello no únicamente para aumentar la información sobre las diversas situaciones de los recursos hídricos y sus carencias, esperanzas y retos. Al incremento de la información científica, el aumento de la concientización sobre la gravedad de la crisis cultural y ecológica y el resalte de lo importante que es prevenir riesgos ambientales en cuanto al agua se refiere, hay que sumar con particular urgencia la necesidad de incentivar nuevos hábitos en todas las franjas de la población, en particular con la infancia y la juventud. Es fundamental que se adquiera una nueva sensibilidad ecológica y un espíritu generoso, unas costumbres que arraiguen profundamente el pensamiento y en la conducta para que la defensa y salvaguarda del ambiente no sea algo baladí o esporádico. Nos encontramos, de este modo, ante una verdadera emergencia educativa<sup>75</sup>.

Esto es aplicable al agua, pero también podría decirse con referencia a cualquier otro recurso natural que



permitírsela, pero los que tienen dificultades económicas acaban bebiendo agua insalubre suministrada por las redes públicas. El Relator Especial considera que las raíces de esta crisis del agua se encuentran en la insostenibilidad del actual modelo de desarrollo, basado en el paradigma de la dominación de la naturaleza, y en la codicia e irresponsabilidad de los ricos. Es necesario avanzar hacia un nuevo modelo de regeneración ambiental basado en la sostenibilidad, promoviendo al mismo tiempo una gobernanza democrática del agua basada en un enfoque de derechos humanos», en *El ejercicio de los derechos humanos por las personas que viven en la pobreza y el restablecimiento de la salud de los ecosistemas acuáticos: dos desafíos convergentes. Informe del Relator Especial sobre los derechos humanos al agua potable y al saneamiento, Pedro Arrojo Agudo. Consejo de Derechos Humanos. LIV período de Sesiones (11 de septiembre-6 de octubre de 2023), nn. 3-4*. El texto puede encontrarse en: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n23/223/41/pdf/n2322341.pdf>.

<sup>73</sup> Cf. FRANCISCO, carta encíclica *Laudato si'*, n. 29.

<sup>74</sup> ID., carta encíclica *Laudato si'*, n. 212.



se esté agotando inexorablemente por una vorágine consumista que ha perdido todos los escrúpulos. Al respecto, no han perdido vigencia las palabras del Papa a la COP 28, donde exhortaba a la comunidad internacional a formular planteamientos serios, a largo plazo y con altura de miras para la solución de los problemas que agobian hoy a la humanidad, con los adecuados mecanismos de control y de revisión periódica y de sanción cuando se incumplan. Está en juego, indicaba el Santo Padre, el bien de vuestros hijos, de vuestros ciudadanos, de vuestros países, de nuestro mundo. Sean ustedes artífices de una política que dé respuestas concretas y unificadas, demostrando de este modo la nobleza de la responsabilidad que revisten y la dignidad del servicio que prestan. Porque para eso está el poder, para servir. No tiene ningún sentido preservar hoy una autoridad que mañana será recordada por su incapacidad de intervenir cuando era urgente y necesario. La historia se los agradecerá. Y también las sociedades en las que viven que, en su interior, se encuentran nefastamente divididas en bandos: catastrofistas o indiferentes, ambientalistas radicales o negacionistas climáticos. Es inútil que nos adentremos en estas formaciones; en este caso, como en la causa de la paz, no llevan a ninguna solución. El remedio es la buena política: si un ejemplo de concreción y cohesión viene del vértice, beneficiará a las bases, donde tantos, sobre todo jóvenes, ya están

comprometidos con la promoción del cuidado de la casa común<sup>76</sup>.

Se trata de una llamada de atención de la cual no se puede escapar pensando que solamente sirve para los demás. Tampoco pueden ser las del Papa unas palabras que se queden en retórica vacía. Por el contrario, deben calar hondo para mover las palancas competentes, de modo que la cuestión del agua, y en general la del cuidado y defensa del medio ambiente, se resuelva con medidas bien articuladas, de amplio alcance y sensatas. Si no fomentamos en nuestros días y en las nuevas generaciones la *cultura del cuidado* promoveremos la *cultura del descarte*, ya sea el descarte veleidoso de las cosas y los recursos, que acaba incrementando la basura, la inmundicia y los desechos, ya sea el cruel descarte de las personas, consideradas estorbos pesados o rémoras prescindibles. Ante tan hiriente paradoja, se vuelve ineludible favorecer el *cuidado* como virtud de una pujante ética que nos aleje de la autorreferencialidad y del individualismo y nos adentre en el personalismo solidario, vinculado al bien común y a valores inmarcesibles que impregnen de verdad, justicia y libertad toda actividad e institución<sup>77</sup>. De lo contrario, se prolongarán las medidas superficiales, miopes o irresponsables, las injusticias y arbitrariedades, las posiciones sesgadas y parciales, en las que los más pobres y necesitados son los más perjudicados y los que tienen que soportar las consecuencias más duras. Nos lo dicen las numerosas mujeres y niños de algunas regiones del mundo, que tienen que recorrer distancias excesivas e insalvables para conseguir un sorbo de agua. Escuchémoslos y hagamos que nuestros corazones sean dóciles a sus súplicas de ayuda: solo trabajando todos por los que sufren, por los hambrientos y los sedientos, podremos construir la civilización del amor y del respeto mutuo que este mundo necesita tan desesperadamente.



<sup>75</sup> Cf. ID., *encíclica Laudato si'*, nn. 209-211.

<sup>76</sup> ID., *Discurso a la Conferencia de las Partes en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (COP 28)*, 2 de diciembre de 2023.

<sup>77</sup> Cf. F. TORRALBA I ROSELLÓ, *Ética del cuidar: fundamentos, contextos y problemas*, Mapfre, Madrid 2002; M. LÓPEZ ALONSO, *El cuidado: un imperativo para la bioética*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2011.



## 5. Conclusiones

A la luz de lo dicho, permítanme reiterar la importancia de proteger y gestionar sosteniblemente el agua también para comprender el concepto de ecología integral y la invitación que sabiamente nos ha propuesto el magisterio pontificio con este nuevo paradigma. Garantizar que haya agua potable adecuada en cantidad y calidad para todos significa defender la vida, promover un desarrollo sostenible e integral para todos, asegurar que cada ser humano que vive en nuestro planeta se identifique como parte integrante de una única familia, en la que cada hermano y cada criatura viviente deben ser protegidos y cuidados porque son parte de la Creación y queridos y amados por Dios.

La Santa Sede subraya no solamente la importancia de afrontar estas cuestiones. Recalca asimismo el aspecto “urgente” del problema y espera que la búsqueda de soluciones actualmente en curso por parte de la comunidad internacional no se quede solamente en declaraciones de intenciones aun cuando estén sustentadas por copiosos estudios. En la programación a medio y largo plazo de economías sostenibles, no se han de descuidar las cuestiones más críticas, respecto de las cuales es más difícil alcanzar un consenso unánime, pero que de cualquier manera necesitan una diligente atención, así como acciones urgentes y eficaces, dirigidas a tutelar la dignidad humana y la vida de millones de personas. «Donde hay vidas humanas de por medio, el tiempo es siempre limitado: el mundo ha sido también testigo de los ingentes recursos que los gobiernos pueden emplear en el rescate de instituciones financieras consideradas *demasiado grandes para que fracasen*. Desde luego, el desarrollo humano integral de los pueblos del mundo no es menos importante. He aquí una empresa digna de la atención mundial»<sup>78</sup>.

En esto nadie puede ser excluido o marginado, la supervivencia de cualquier ser humano depende de ello: «Si existe el *derecho* a no quedarse atrás en el

camino hacia el desarrollo, entonces el acceso al agua y al saneamiento debe ser un derecho que implica el *deber* de no dejar a nadie atrás. Esta correlación tiene que guiar las acciones de todos, incluso de quienes toman decisiones a nivel *público y privado*, así como de los consumidores, los expertos en derecho, las familias y la comunidad científica»<sup>79</sup>.

Es evidente que el uso del agua no solo es funcional al desempeño de toda actividad humana, sino que constituye su *conditio sine qua non*. Por este motivo es ineludible incrementar las medidas, proyectos, decisiones e iniciativas para preservar este elemento vital. Es asimismo perentorio tanto paliar el estrés hídrico que sufren muchas regiones de la tierra como intensificar la sensibilización de la población para que no se pierda ni se derroche nada de agua. Esencial es igualmente salvaguardar y administrar rectamente este elemento natural con sensatez y equidad. En virtud de estos imperativos, toda forma de gestión de los recursos naturales no puede olvidar nunca el bien común, ya sea a través de instituciones públicas nacionales, internacionales o locales, al tiempo que se dedica una atención adecuada a evaluar y orientar los estilos de vida de las personas, con especial referencia al uso del agua por el significado y relevancia que posee este elemento. Se trata de una tarea esencial que los centros de formación, como el vuestro, también están llamados a desempeñar. Reflexionar, regular y evaluar las formas de acceso al agua equivale, más o menos implícitamente, a reflexionar, regular y evaluar las formas de desarrollo humano: sobriedad y solidaridad, en este sentido, constituyen las líneas de acción ganadoras capaces de informar el comportamiento común hacia el agua, y también hacia la creación en general. Esta es la lógica y la perspectiva de una *ecología integral* que debemos hacer nuestra, reconociendo que «no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano»<sup>80</sup>.

El congreso que hoy concluye ha contribuido, sin duda, a asumir este reto, esto es, a repensar el

<sup>78</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Agua, un elemento esencial para la vida. Plantear soluciones eficaces. Una actualización. Aportación de la Santa Sede al Sexto Forum Mundial del Agua*. Marsella, marzo 2012.

<sup>79</sup> DICASTERIO PARA EL SERVICIO DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL, *Aqua fons vitae. Orientaciones sobre el agua: símbolo del grito de los pobres y del grito de la tierra*, n. 50.



desarrollo desde una ecología integral y, por tanto, desde una *adecuada antropología*. Se pone de este modo de relieve que es indispensable recuperar la pregunta por el hombre, y hacerlo dentro de la *ecología integral* descrita por el Papa Francisco en la *Laudato si'*<sup>81</sup>.

El reconocimiento del protagonismo de la persona es fuente de una visión esperanzada del problema ambiental. La catástrofe ecológica no es inevitable: depende, en gran parte, de la voluntad del hombre. Al respecto, lleva razón Juan Pablo II cuando afirma: “La tecnología que contamina, también puede descontaminar; la producción que acumula, también puede distribuir equitativamente, a condición de que prevalezca la ética del respeto a la vida, a la dignidad del hombre y a los derechos de las generaciones humanas presentes y futuras”<sup>82</sup>. El hombre tiene, pues, en sus manos la posibilidad de promover el ambiente como “casa” y como recurso, en favor de todos los hombres. La condición de esta posibilidad es que logre conjugar las nuevas capacidades científicas con una fuerte dimensión ética, es decir, que, como fruto de una conversión interior, se decida a poner el bien moral por encima de la utilidad material<sup>83</sup>. Entonces se comprende que el problema del mundo –ecología–, de la sociedad –política– y del hombre –antropología– solo se esclarecen finalmente desde la óptica de Dios, con cuya gracia podemos implicarnos eficazmente en la consecución de la justicia y del bien común a nivel internacional y local, recordando que ni política, ni economía, ni tecnología, siendo realidades importantes, poseen la última palabra respecto de la dignidad humana.

Desde estas convicciones y enseñanzas, mi anhelo

es que no solo vuestra presencia en estas sesiones de trabajo y debate que ahora terminan, sino también todo vuestro trabajo como estudiosos, investigadores, docentes y discentes esté cada vez más irrigado por la conciencia de que solo «un nuevo ser humano» hará posible «una nueva relación con la naturaleza», y que seáis capaces de dar razón adecuada de esta conciencia, de transparentarla y, especialmente, de transformarla en brújula de vuestro camino. Éste es el desafío que con humildad quisiera dejar a todos los presentes, para que los grandes principios de la Doctrina Social de la Iglesia expuestos en este selecto encuentro, y que toman su vigor del Evangelio, ayuden a que el mundo no sea solo una casa común, sino el verdadero hogar de la gran familia de los hijos de Dios. Con estos sentimientos, renuevo mi saludo fraterno y mi cordial agradecimiento por vuestra paciencia conmigo. Dios os bendiga siempre y la Virgen María, Trono de la Sabiduría, os acompañe continuamente con amor de Madre.

Palabras clave: ecología integral, agua, dignidad humana, Doctrina Social de la Iglesia, Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI, Francisco.

(publicado en *Ecclesia*.  
*Revista de cultura católica*,  
39 No.1 (2025), 7-35)

<sup>80</sup> FRANCISCO, *carta encíclica Laudato si'*, n. 118.

<sup>81</sup> Cf. F. CHICA ARELLANO, «*Reflexiones en torno al capítulo quinto de la encíclica del Santo Padre Francisco Laudato si'*», *Salmanticensis* 63 (2016), 389-412.

<sup>82</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los promotores y participantes en un Congreso internacional sobre “Ambiente y salud”*, 24 de marzo de 1997, n. 5.

<sup>83</sup> «Es necesario y urgente promover una sociedad más ética y responsable que, consciente de nuestras limitaciones biológicas y los límites de nuestro planeta, se replantee abiertamente qué queremos ser: una sociedad dominada por la competitividad y el “sálvese quien pueda” u otra en la que prime la solidaridad y el “no dejar a nadie atrás”. Agotar los recursos naturales, limitados y perecederos, para mantener el absurdo tren de vida del crecimiento económico ilimitado es irracional e insostenible. Es preciso un crecimiento limitado que mantenga activa la maquinaria, pero también considerar que la Tierra y sus recursos naturales son una renta, y no un capital, de la que disponemos en préstamo hasta que cedamos el testigo a nuestros hijos» (J. ESQUINAS en colaboración con M.G. PRIETO, *Rumbo al ecocidio*. Cómo frenar la amenaza a nuestra supervivencia, Planeta, Barcelona 2023, 272.



# Familia y educación sexual



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

La familia, como célula de la sociedad, está llamada a educar a sus hijos en las virtudes más importantes. También en el tema de la dimensión sexual, con todas sus bellezas y su apertura al amor y a la vida.

Muchas familias, sin embargo, viven en un clima de crisis. Si los esposos no se aman, si el divorcio o las infidelidades han herido la vida matrimonial, si la llegada de los hijos es vista más como una carga que como una bendición... entonces la educación sexual en familia queda expuesta a muchos errores, sea por falta de testimonio, sea porque los mismos padres no se sienten capaces de impartirla de modo adecuado, sea porque enseñan precisamente lo que no deberían enseñar.

Además, en no pocos países las escuelas ofrecen programas de “educación sexual” que se limitan muchas veces a dar algunas informaciones de tipo médico, fisiológico o cultural, pero que carecen de un verdadero horizonte ético y de un proyecto formativo serio. En ocasiones, esos programas no hablan casi de la relación entre sexualidad y matrimonio, entre sexualidad y transmisión de la vida, si es que no llegan a presentar el embarazo como un “terrible” enemigo que hay que evitar a cualquier precio.

No faltan programas de “educación sexual” que presentan distintas “posibilidades” en el uso de la dimensión genital del sexo como si todas fuesen iguales desde un punto de vista ético. Incluso algunos usos de lo sexual que son abiertamente desviados y abusos aparecen expuestos como si se tratase de algo “normal”, como si fuesen opciones entre otras muchas que pueden escogerse “a placer”. Esto provoca el que

muchos alumnos no sean capaces de distinguir entre lo bueno y lo malo, si es que no pocas veces desarrollan una imaginación precoz que les lleva a iniciarse en experiencias sexuales desviadas que les marcarán para toda la vida.

Enseñar lo que es el sexo sin pensar en el matrimonio, la familia, la transmisión de la vida es algo parecido a enseñar a comer sin pensar en la salud. Porque aprender cómo se escogen los alimentos simplemente según el criterio del gusto personal lleva a serios problemas en la vida de las personas y de sus familias. De modo parecido, aprender a “usar” la sexualidad sólo en su dimensión “lúdica” o placentera sin un horizonte de amor responsable como el que debería darse en la vida de un buen matrimonio lleva al aumento de divorcios, al uso de anticonceptivos, a la esterilización, al aborto, al aumento de enfermedades de transmisión sexual, a la infidelidad, a la prostitución, y un largo etcétera de daños en la vida personal y en la sociedad entera.

Los cristianos estamos llamados, por don de Dios, a vivir la belleza de la vida sexual y a descubrir su relación con el amor y, en quienes están llamados a ello, con el sacramento del matrimonio. Además, la familia es el lugar natural para ofrecer una correcta educación sexual, sin que ello excluya la colaboración con la escuela. Pero tal colaboración debe establecerse de acuerdo con sanos principios educativos escogidos por los padres, no contra los mismos.

¿Cuáles son esos “sanos principios”? Existe un documento sumamente valioso, que fue publicado por el Vaticano en 1995, que ofrece las guías básicas



para una correcta educación sexual. El documento, preparado por el Pontificio consejo para la familia, se titula “Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia”. Recordamos sólo algunas indicaciones de un texto que merece ser leído y estudiado con mucha atención.

Hay que partir de un dato central para la comprensión del hombre y del matrimonio: el amor es un don de Dios. “El amor, que se alimenta y se expresa en el encuentro del hombre y de la mujer, es don de Dios; es por esto fuerza positiva, orientada a su madurez en cuanto personas; es a la vez una preciosa reserva para el don de sí que todos, hombres y mujeres, están llamados a cumplir para su propia realización y felicidad, según un proyecto de vida que representa la vocación de cada uno. El hombre, en efecto, es llamado al amor como espíritu encarnado, es decir, alma y cuerpo en la unidad de la persona. El amor humano abraza también el cuerpo y el cuerpo expresa igualmente el amor espiritual” (n. 3).

El documento coloca, en este contexto, el modo adecuado de entender la sexualidad: “La sexualidad no es algo puramente biológico, sino que mira a la vez al núcleo íntimo de la persona. El uso de la sexualidad como donación física tiene su verdad y alcanza su pleno significado cuando es expresión de la donación personal del hombre y de la mujer hasta la muerte” (n. 3).

Existen, no lo olvida el documento, serios peligros que dañan el amor, que desvirtúan el modo de vivir la propia sexualidad. “Este amor está expuesto, sin em-

bargo, como toda la vida de la persona, a la fragilidad debida al pecado original y sufre, en muchos contextos socio-culturales, condicionamientos negativos y a veces desviados y traumáticos. Sin embargo, la rendición del Señor ha hecho de la práctica positiva de la castidad una realidad posible y un motivo de alegría, tanto para quienes tienen la vocación al matrimonio — sea antes y durante la preparación, como después, a través del arco de la vida conyugal—, como para aquellos que reciben el don de una llamada especial a la vida consagrada” (n. 3).

El horizonte de la castidad, entendida como una “energía espiritual que sabe defender el amor de los peligros del egoísmo y de la agresividad, y sabe promoverlo hacia su realización plena” (como había dicho Juan Pablo II en “Familiaris consortio” n. 33) permite lograr la integración de la persona, en su compleja unidad entre lo espiritual y lo corpóreo. Ello es posible sólo a través del recurso a otras virtudes que los padres deben formar en sus hijos: “la templanza, la fortaleza, la prudencia (...) la capacidad de renuncia, de sacrificio y de espera” (n. 5).

Otro aspecto importante en la comprensión de la sexualidad humana es la relación que existe entre amor conyugal y apertura a la vida. El acto conyugal implica la colaboración de los padres con la acción misma de Dios, con el dar la vida. Esto lleva consigo una gran responsabilidad, pues los padres son “los primeros y principales educadores de sus hijos” (n. 5).

Después de ofrecer otras reflexiones sumamente ricas, el documento “Sexualidad humana” subraya una y otra vez que la familia tiene un deber primario en la educación sexual que reciben sus hijos. Los padres no pueden delegar un tema tan importante a la escuela, sobre todo cuando hay países y grupos ideológicos que promueven programas de “deseducación” (incluso de “perversión”) sexual, como ya dijimos.

El documento es, en este punto, sumamente claro, al recoger y comentar un texto de Juan Pablo II sobre el tema:

“Se recomienda a los padres ser conscientes de su propio papel educativo y de defender y ejercitar este derecho-deber primario. De aquí se sigue que toda



intervención educativa, relativa a la educación en el amor, por parte de personas extrañas a la familia, ha de estar subordinada a la aceptación por los padres y se ha de configurar no como una sustitución, sino como un apoyo a su actuación: en efecto, «la educación sexual, derecho y deber fundamental de los padres, debe realizarse siempre bajo su dirección solícita, tanto en casa como en los centros educativos elegidos y controlados por ellos» (n. 113).

Indicaciones muy concretas sobre la educación sexual en familia y en la escuela están contenidas en los números 114-142 de “Sexualidad humana”. Vale la pena dedicar un tiempo a leerlas con calma. Sobre todo, vale la pena vivirlas en familia y, cuando sea posible, a través de una correcta colaboración con la escuela.

Los hijos merecen una educación profunda, seria y llena de buenos principios en un tema tan delicado como es el de la sexualidad humana. Gracias a la condición sexual, que configura a cada hombre y a cada mujer es posible comprender, por medio de una buena educación en familia, lo que son el amor matrimonial y el inicio de la vida. De modo especial, es posible ver la enorme responsabilidad y el maravilloso designio de Dios sobre la sexualidad; sobre todo si recordamos que desde ella cada uno de nosotros nacimos, fuimos amados y acogidos en el mundo de los vivientes: porque Dios nos amaba y porque unos padres dijeron sí al amor maduro y generoso.



## ¿Existencias equivocadas?



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

La frase es tan repetida que merece un momento de reflexión: “existen hijos que no deberían haber nacido”. O, lo que es lo mismo, “hay existencias equivocadas”.

¿Qué se quiere decir con frases como estas? Que algunos hijos no deberían existir, que su vida es tan miserable o tan triste que hubiera sido mejor que no hubiesen nacido.

Los motivos que llevan a este tipo de afirmaciones son de diferente orden. Unos dicen que no deberían nacer hijos en familias con escasos recursos económicos. A veces son los mismos esposos quienes piensan: no podemos llevar adelante, de modo decoroso, más de uno o dos hijos. Creen que el cariño les obliga a ofrecer un nivel de vida aceptable, a veces incluso cómodo, a los hijos. Sospechan, además, que si nacen más hijos verían reducidas sus posibilidades económicas. Tener más hijos sería, entonces, una “irresponsabilidad”.

Otras veces los esposos querrían tener más hijos, pero los familiares, los amigos, los jefes de trabajo, les presionan continuamente para que no hagan una “locura”, para que sean realistas, para que se den cuenta de que tienen el dinero muy justo como para acoger a nuevos hijos en una casa que ya resulta muy pequeña y, en muchos casos, mal acondicionada.

Junto a los motivos económicos, se unen motivos que podríamos llamar “educativos” o pedagógicos. Algunos padres piensan que si tienen hijos muy seguidos, o si tienen “muchos” hijos, no podrían darles el cariño que merecerían, o tal vez verían, con una pena inmensa, que los hijos inician pronto el camino de la delincuencia o de los vicios. Deciden, entonces, espaciar la llegada de los hijos.

Otras veces se preguntan si los que ya tienen (dos, tres, “incluso” cuatro, como si ese número fuese elevadísimo) serían “demasiados” para un sano equilibrio familiar y para una educación personalizada, capaz de dar como resultado hombres y mujeres maduros y socialmente sanos.

Existen motivos que podríamos llamar de tipo médico, que se refieren a las madres o a los hijos. A las madres, si el inicio de un nuevo embarazo podría significar un peligro para su salud, incluso la posibilidad de perder la vida. A los hijos, si el nuevo hijo podría nacer con graves deformaciones o con enfermedades hereditarias.

Nos detenemos ante estos tres argumentos (económicos, pedagógicos, médicos). Es cierto que afectan de modo distinto, según circunstancias muy variables, a los esposos, y que ofrecer una reflexión más concreta sería sumamente largo. Creemos, sin embargo, que es oportuno recordar una dimensión en la vida humana que ayuda no poco a abrirse con más esperanza a la llegada de los hijos.

Cada existencia humana implica un juego muy rico de relaciones. Vemos cómo la llegada de cada hijo enriquece y “sella” la vida conyugal. Además, el inicio de cada vida humana implica el cariño eterno e infinito de Dios, que acompaña en sus distintas etapas la existencia de cada uno de los seres humanos.

La sociedad entera también es enriquecida: no podemos verla como un simple conjunto de reglas políticas y de factores económicos, sino como el



ámbito en el que todos los hombres y las mujeres pueden nacer, crecer, desarrollarse, aportar y recibir, hasta el momento en el que termine el tiempo terreno y partamos hacia el encuentro definitivo con Dios.

Todas estas relaciones ponen en evidencia que el hijo, cada hijo, es un tesoro, es un don, es una riqueza, es una maravilla. Lo sabemos “desde abajo”, desde el cariño que hemos recibido millones y millones de seres humanos, cuando llegamos a un hogar y fuimos acogidos, cuidados, amados, vestidos, curados, educados e iniciados en el camino de la vida. Lo saben “desde arriba” los padres, cuando viven el amor de esposos abiertos a cada hijo que acoge y enriquece ese amor, que pide un “rincón” en la casa (grande o chica, pobre o lujosa) y, sobre todo, un espacio de cariño en los corazones.

Ningún hijo puede ser considerado como “existencia equivocada”. Aplicarle esa etiqueta implica tener una visión errada de lo que es la vida. Porque vivir no es conservar ansiosamente un conjunto de parámetros preestablecidos y deseados por los adultos, sino abrirse a la experiencia del amor, en el que cada día “perdemos” partes físicas o mentales de egoísmo para “ganar” y avanzar hacia la belleza del desgastarse y del morir un poco por el bien de otros. Especialmente si esos otros son hijos que nacen desde el amor y que aprenden, así, que están llamados a vivir para el amor.

Hay que recordar, en justicia, que no sólo es plenamente legítimo, sino que es incluso parte integrante del mismo amor, el querer dar lo mejor a

los propios hijos, desear que sean sanos y fuertes, buscar la educación más completa que los lleve a ser buenos, instruidos y enamorados de Dios y del prójimo. Estos deseos, si son auténticos, no pueden ir en contra de la llegada del hijo. Porque si queremos el bien de alguien es porque estamos dispuestos a que ese alguien exista.

En otras palabras, desear lo mejor para el hijo se compagina perfectamente con la apertura generosa a la llegada de ese hijo. Porque si inicia una vida es porque Dios bendice de un modo inmensamente magnífico el amor entre los esposos. Si la fe reina en la familia, si existe esa mirada profunda que reconoce que no cae ni una hoja de árbol sin que Dios lo permita, entonces los padres vivirán la llegada del hijo llenos de alegría y de esperanza.

Por eso, nunca será correcto hablar de “existencias equivocadas”. Porque Dios nunca se equivoca, porque el camino del amor nos permite descubrir en cada vida humana, aunque sea pobre, aunque esté enferma, aunque caiga en el camino resbaladizo del pecado, un destello maravilloso de un designio divino.

El amor sabe acoger a todos. Porque el amor es eso: perder un poco para “ganar” mucho, muchísimo. Ganar tanto que existen hogares, testimonios vivos de esperanza, que celebran la llegada de cada hijo como un acontecimiento, una fiesta, una participación en el sueño de amor que arranca del corazón mismo del Padre de los cielos.



# El Corazón del jubileo



P. Cristóbal Vilarroig, L.C.  
Doctor en Teología  
Licenciado en Filosofía

El corazón del jubileo en el Antiguo Testamento era el restablecimiento de la justicia, la recuperación de la propiedad y la libertad perdidas: «Declararéis santo el año cincuenta y promulgaréis por el país liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo: cada uno recobrará su propiedad y retornará a su familia» (Lv 25,10). El clangor gozoso del cuerno de carnero (en hebreo llamado *yobel*) daba solemne inicio al año del *yobel* (traducido en la Vulgata como *iubileum*, de donde proviene nuestro *jubileo*): era el sonido vivo de la esperanza.

Se trata de una de las leyes más revolucionarias en el pueblo de Israel, pero, al mismo tiempo, de las más exigentes. En efecto, si es cierto que, por un lado, muchos recuperaban los bienes perdidos, por otro, los acreedores y propietarios debían renunciar de repente a sus derechos. Tan revolucionaria y difícil de aceptar era esta ley que muy posiblemente nunca se puso en práctica; al menos no tenemos constancia de ello.

No obstante, en el fondo, para Israel el jubileo seguía siendo un ideal que resonaba en los corazones del pueblo: un tiempo de redención, donde se restablecería la perfecta justicia, la armoniosa convivencia del hombre con Dios y de los hombres entre sí. El profeta Isaías ve en el jubileo la figura de los tiempos mesiánicos: es el «año de gracia del Señor» en que el «ungido» (en hebreo, mesías) será enviado «para evangelizar a los pobres, para curar los corazones desgarrados, proclamar la amnistía a los cautivos, y a los prisioneros la libertad; para proclamar un año de gracia del Señor, un día de venganza de nuestro Dios, para consolar a los afligidos» (Is 61,1-2).

Es precisamente esta profecía la que cita Jesús en la sinagoga de Nazaret para describir su misión como mesías (cf. Lc 4,18-19). San Lucas, en los versículos posteriores a este relato, muestra cómo Jesús comienza a cumplir al pie de la letra la profecía jubilar de Isaías: *evangelizando* (cf. Lc 4,43) y *sanando* a todos los oprimidos por cualquier mal (cf. 4,33-37.38-41). Además, cuando los discípulos de Juan preguntan a Jesús si es él «el que ha de venir», el evangelista remarca que, «en aquel momento», Jesús «sanó a muchos de enfermedades, achaques y malos espíritus, y a muchos ciegos les otorgó la vista», y luego, parafraseando de nuevo a Isaías, añade: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, *los pobres son evangelizados*» (Lc 7,20-22). Jesús no dice explícitamente que él sea el ungido que inaugura el año jubilar según la profecía de Isaías: lo hace patente con sus acciones.

Sin embargo, todos estos actos de la vida pública de Cristo son apenas símbolos del auténtico evento jubilar: el misterio pascual de Cristo. Como la sangre de la víctima pascual señaló el comienzo del jubileo por antonomasia —la liberación de la esclavitud de Egipto—, así Jesús «nos ha librado de nuestros pecados con su sangre» (Ap 1,6). Así lo ve san Pablo, quien utiliza la terminología de Isaías para describir la situación jubilar en la que vive la Iglesia perpetuamente: «Ahora es el *tiempo favorable*, ahora es el *día de la salvación*» (2Cor 6,2, cf. Is 49,8).

El jubileo de 2025, como todo jubileo, celebra el comienzo del tiempo favorable, del día de la salvación.



En efecto, hace 2025 años el Verbo del Padre se hizo carne, asumió la naturaleza humana y un corazón de carne capaz de redimirnos con su sangre. El jubileo es la celebración gozosa de que la salvación ha llegado.

El papa Francisco tituló la bula de convocación del jubileo *Spes non confundit*. El papa no esconde las innumerables situaciones de nuestros días que conducen a ver el futuro con desconfianza, y que, como cristianos, hemos de seguir luchando para superar, cada uno desde su posición. Sin embargo, el jubileo nos recuerda que el gran «día de la salvación» ya ha comenzado, y que vivimos en él. En este sentido, nuestra esperanza no es un deseo vacío, sino una convicción basada en la certeza de que Dios ya está con nosotros, de que en Cristo hemos recibido la salvación. El jubileo de 2025 nos ofrece la oportunidad de redescubrir la auténtica esperanza, que no confunde porque no se fundamenta en nuestras capacidades, sino en Cristo y en su acto de amor «hasta el extremo» (Jn 13,1).

Muy oportunamente, pocas semanas antes de comenzar el jubileo, el papa publicó la encíclica *Dilexit nos*. En el primer párrafo declara: El «corazón abierto [de Cristo] nos precede y nos espera sin condiciones, sin exigir un requisito previo para poder amarnos y proponernos su amistad: “nos amó primero” (1Jn 4,10)». El año jubilar restablecía la justicia original sin exigir nada a quienes recuperaban sus propiedades y libertad; de modo semejante, Jesucristo nos rescató incluso antes de que nosotros pudiéramos merecerlo: «Dios nos demostró su amor en que, siendo nosotros

todavía pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rm 5,8). Es el amor de Cristo, simbolizado en su corazón, el que nos transforma, nos devuelve la dignidad y libertad perdidas, convirtiéndose así en el cumplimiento de todos los anhelos del jubileo. El Corazón de Jesús restaura la dicha que perdimos por el pecado.

Aunque etimológicamente la palabra *jubileo* no proviene de *júbilo* –¡ni siquiera san Isidoro de Sevilla se atrevió a sugerir algo así!–, la confusión no podría ser más feliz. Y el corazón del gozo jubilar es el Corazón de quien nos amó hasta el extremo.

Palabras clave: Jubileo, Año Santo 2025, Cristo, salvación.

(publicado en *Ecclesia*,  
*Revista de cultura católica*,  
39 No.1 (2025), 3-5)



# Neuroética de la memoria



Alberto Carrara, L.C.  
Doctor en Filosofía  
Licenciado en Teología

*Decano de la Facultad de Filosofía y Director del Grupo de Neurobioética del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum; profesor de antropología y neuroética en la Facultad de Psicología de la Universidad Europea de Roma; miembro de la Pontificia Academia para la Vida; Fellow de la Cátedra UNESCO en Bioética y Derechos Humanos; Presidente del Instituto Internacional de Neurobioética (IINBE); miembro fundador del International College of Neuroethics and Neuroscience.*

## 1. El siglo XXI: la era del cerebro humano

El siglo XXI ha sido denominado la era del cerebro humano debido a los avances significativos en la neurociencia que permiten una comprensión más profunda de los procesos cerebrales. Steven Peter Rose, un destacado neurocientífico, ha señalado que esta época se caracteriza por la capacidad de modificar y mejorar las funciones cognitivas y emocionales del cerebro humano. La neurociencia contemporánea se enfrenta a desafíos como la posibilidad de cambiar las estructuras neuronales para mejorar las capacidades cognitivas, afectivas y morales, un concepto que en inglés se conoce como *enbetterment*, *enhancement* o mejora y que en el lenguaje de Dante Alighieri [\*el escrito original está en italiano; en castellano diríamos: “en el lenguaje de Cervantes”] resonaría mejor como “perfeccionamiento” cerebral.

La mejora cognitiva implica la utilización de diversas técnicas y tecnologías para aumentar las capacidades mentales más allá de sus niveles naturales. Esto incluye el uso de fármacos, entrenamiento cognitivo, y

tecnologías emergentes como la estimulación cerebral. Anthony Robbins, en su obra *Cómo mejorar su estado mental, físico y financiero*, explora diversas estrategias psicológicas para alcanzar el éxito personal. En Italia, Matteo Salvo aborda técnicas específicas como los mapas mentales en sus textos *Professione: studente 30 e lode* y *Metti il turbo alla tua mente*, que están diseñados para optimizar la eficiencia del aprendizaje y la memoria.

En el contexto de la mejora cognitiva, la memoria ocupa un lugar central. La capacidad de recordar y procesar información es fundamental para el aprendizaje y el desarrollo personal. Los avances en neuroeducación, también conocida como neurodidáctica, buscan desarrollar métodos para mejorar la memoria y, por ende, la capacidad de aprendizaje de los individuos.

Mirando hacia el futuro, la posibilidad de mejorar las capacidades cognitivas y afectivas del cerebro humano plantea preguntas cruciales sobre la ética y la equidad. ¿Quién tendrá acceso a estas tecnologías? ¿Qué implicaciones tendrán para la sociedad en términos de desigualdad y justicia? Además, existe la preocupación de que la búsqueda de la mejora continua pueda llevar a una dependencia excesiva en la tecnología y una desvalorización de las capacidades humanas naturales. La neuroética debe abordar estos dilemas, asegurando que los avances en la neurociencia se utilicen de manera que beneficien a toda la humanidad sin comprometer los valores fundamentales de la dignidad y el respeto humano.



## 2. La neuroética

La neuroética, recordemos, es esa reflexión sistemática e informada sobre la neurociencia y las interpretaciones de las propias ciencias neuronales que tiene por objeto la autocomprensión de nosotros mismos y los consiguientes beneficios y peligros de la aplicación de las neurotecnologías contemporáneas.

La neuroética surge en 1973 como una disciplina necesaria para abordar las implicaciones éticas y filosóficas de estas mejoras cognitivas. Es crucial evaluar los beneficios y riesgos de las tecnologías que pretenden aumentar las capacidades cerebrales. La mejora afectiva y moral plantea preguntas profundas sobre la autenticidad y la naturaleza de la personalidad humana. En este sentido, la reflexión ética debe considerar no solo los resultados positivos de dichas intervenciones, sino también las posibles consecuencias negativas y el impacto en la identidad personal y la autonomía<sup>1</sup>.

## 3. Importancia de la memoria en la identidad humana

La memoria es una capacidad fundamental que define quiénes somos. A través de nuestros recuerdos, construimos nuestra identidad personal, comprendemos nuestra historia y formamos una visión coherente de nosotros mismos. Sin la capacidad de recordar, perderíamos la continuidad de nuestra experiencia y, por ende, la esencia de nuestra personalidad. Obras como *La historia de la memoria* de Michael S. Malone y *El arte de recordarlo todo* de Joshua Foer exploran cómo la memoria es el tesoro que guarda todas nuestras experiencias y conocimientos, convirtiéndose en un componente esencial de la identidad psicológica humana.

En la filosofía de Platón, el recuerdo ocupa un lugar central. Platón, en su diálogo *Fedón*, argumenta que el conocimiento es reminiscencia. Para Platón, aprender no es adquirir nueva información, sino recordar lo que el alma ya conocía antes de nacer. Este concepto de reminiscencia se relaciona con su teoría de las Ideas, donde las almas, antes de encarnarse, tenían

acceso a la verdad absoluta en el mundo de las Ideas. La educación, entonces, se convierte en el proceso de recordar esas verdades olvidadas. Esta visión subraya la importancia del recuerdo como un medio para alcanzar el conocimiento verdadero y conecta la memoria directamente con la esencia misma del ser y el conocimiento.

René Descartes, el “padre” de la modernidad, ofrece una perspectiva diferente pero igualmente significativa sobre la memoria. Para Descartes, la memoria es crucial para el proceso del razonamiento. En sus obras, Descartes identifica la memoria con el *intuitus*, es decir, la capacidad de recordar que es necesaria para mantener presentes largas cadenas de razonamientos, especialmente en las demostraciones geométricas. Sin la capacidad de recordar los pasos previos en una cadena de razonamientos, no sería posible llegar a conclusiones claras y precisas. Descartes destaca así la memoria no solo como un almacén de información pasada, sino como una herramienta activa y esencial en el pensamiento lógico y analítico.

A lo largo de la historia, la comprensión de la memoria ha evolucionado significativamente. Desde las ideas filosóficas de Platón y Descartes hasta los enfoques contemporáneos, la memoria ha sido vista como un fenómeno complejo que integra aspectos filosóficos, psicológicos y fisiológicos. Hoy, la neurociencia ha tomado la batuta para desentrañar los misterios de la memoria, enfocándose en los soportes



<sup>1</sup>Quienes deseen profundizar en la neuroética pueden leer los artículos de Andrea Lavazza indexados en PubMed.



fisiológicos que permiten su génesis, funcionamiento y eventual decadencia. La investigación moderna busca comprender cómo los recuerdos se forman en el cerebro, cómo se almacenan y cómo se recuperan, así como los factores que contribuyen a la pérdida de memoria.

La neurociencia actual está haciendo avances significativos en el entendimiento de la memoria. Los estudios sobre la plasticidad sináptica, la neurogénesis y la dinámica de las redes neuronales están revelando cómo se crean y mantienen los recuerdos a nivel molecular y celular. Investigaciones que usan técnicas como la resonancia magnética funcional (fMRI) y la tomografía por emisión de positrones (PET) están proporcionando imágenes detalladas de la actividad cerebral durante la formación y recuperación de recuerdos. Estos estudios están ayudando a identificar los diferentes tipos de memoria (episódica, semántica, procedimental) y los mecanismos específicos que las sostienen.

La investigación neurocientífica sobre la memoria también plantea importantes preguntas filosóficas y éticas. ¿Qué significa recordar? ¿Cómo afecta la capacidad de recordar y olvidar a nuestra identidad y sentido del yo? Además, los avances en la manipulación de la memoria, como la posibilidad de borrar recuerdos traumáticos o mejorar la capacidad de memoria, plantean dilemas éticos sobre la autenticidad de la experiencia humana y la integridad del individuo. La intersección de la neurociencia y la filosofía de la memoria nos desafía a reconsiderar

nuestra comprensión del ser humano, integrando conocimientos científicos con reflexiones filosóficas sobre la naturaleza del recuerdo y el olvido.

#### **4. La neuroeducación y la mejora de la memoria**

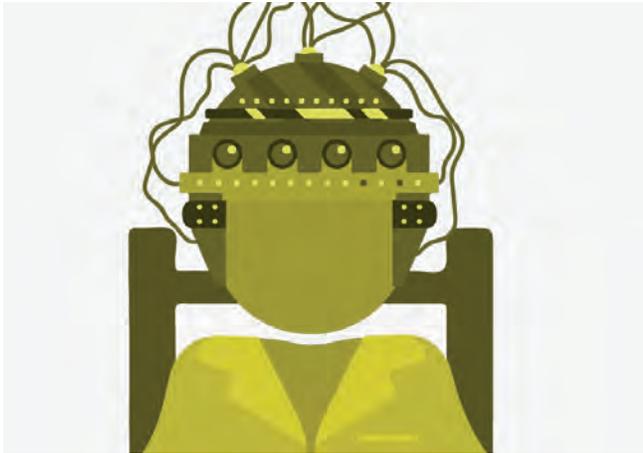
La neuroeducación, o neurodidáctica, es un campo emergente que busca aplicar conocimientos neurocientíficos para optimizar el aprendizaje y la memoria. Investigaciones recientes han mostrado cómo técnicas como los mapas mentales, desarrollados por autores como Matteo Salvo, pueden mejorar significativamente la capacidad de los estudiantes para retener y organizar información. Estas estrategias no solo facilitan el aprendizaje académico, sino que también potencian habilidades cognitivas generales, ofreciendo un enfoque estructurado para fortalecer la memoria y, por ende, el desarrollo intelectual.

#### **5. Relevancia clínica de la memoria**

En el ámbito clínico, la memoria también juega un papel crucial. Enfermedades neurodegenerativas como el Alzheimer y otras demencias afectan la capacidad de recordar, lo que tiene un impacto devastador en la vida de millones de personas. Más de 56 millones de personas en todo el mundo sufren de algún tipo de demencia. La neurociencia está avanzando en la comprensión de los mecanismos cerebrales detrás de estos trastornos y en el desarrollo de tratamientos que puedan preservar y mejorar la función de la memoria en estos pacientes. La mejora de la memoria no solo es una cuestión de eficiencia cognitiva, sino también de calidad de vida.

Henry Gustav Molaison, conocido como H.M., es uno de los casos más famosos en la historia de la neurociencia. En 1953, Molaison fue sometido a una cirugía para tratar su epilepsia severa, en la cual el neurocirujano William Scoville removió una gran parte de su hipocampo y amígdala. Como resultado, H.M. desarrolló amnesia anterógrada severa, perdiendo la capacidad de formar y almacenar nuevos recuerdos de eventos y conocimientos semánticos. Su memoria a corto plazo permaneció intacta, pero era incapaz de transferir esa información a la memoria a largo plazo. Este caso reveló la importancia crucial del hipocampo en la formación de nuevos recuerdos y demostró





cómo la interrupción de esta estructura cerebral puede llevar a una incapacidad significativa para aprender y retener nueva información.

Jill Price es otro caso clínico notable. Descrita en 2006 en la revista *Neurocase* como una persona con hipermnnesia o síndrome hipermnésico, Price posee una memoria autobiográfica excepcional, recordando con precisión detalles de casi cada día de su vida desde la adolescencia. Este fenómeno, conocido como memoria autobiográfica altamente superior (HSAM, por sus siglas en inglés), ha sido atribuido a una mayor comunicación funcional entre el córtex orbitofrontal y el hipocampo. Aunque tener una memoria tan detallada podría parecer ventajoso, Price describe su condición como una “maldición”, ya que los recuerdos intrusivos y la incapacidad para olvidar incluso las experiencias negativas pueden resultar abrumadores y perjudiciales para su bienestar emocional.

El hipocampo es una estructura esencial para la memoria, especialmente para la formación y recuperación de recuerdos a largo plazo. En los casos de amnesia anterógrada, como el de H.M., la lesión o disfunción del hipocampo impide la consolidación de nuevos recuerdos, lo que demuestra la dependencia de esta estructura para la memoria episódica y semántica. Por otro lado, en condiciones de hipertrofia hipocampal, como en el caso de Jill Price, un hipocampo anormalmente grande y activo puede conducir a una hipermemorización. Estas diferencias extremas en la

estructura y función del hipocampo subrayan su papel central en la regulación de la memoria y su impacto en la vida diaria de las personas.

Estos casos clínicos tienen importantes implicaciones para el diagnóstico y tratamiento de trastornos de la memoria. La comprensión detallada de cómo el daño o la hiperactividad en el hipocampo afecta la memoria ha llevado al desarrollo de intervenciones terapéuticas más específicas. En el caso de la amnesia anterógrada, los tratamientos pueden enfocarse en estrategias para mejorar la calidad de vida de los pacientes, como el uso de ayudas tecnológicas para la memoria y el desarrollo de rutinas estructuradas. Para aquellos con memoria autobiográfica altamente superior, se pueden diseñar terapias que ayuden a manejar los recuerdos intrusivos y mejorar el bienestar emocional, evitando así que la sobrecarga de recuerdos afecte negativamente su salud mental.

La investigación sobre casos como los de H.M. y Jill Price ha impulsado avances significativos en la neurociencia de la memoria. Estos estudios han proporcionado una comprensión más profunda de los mecanismos neuronales subyacentes a la memoria y han destacado la importancia del hipocampo y otras estructuras cerebrales relacionadas. Además, han abierto nuevas vías para investigar tratamientos y terapias para diversos trastornos de la memoria, desde la amnesia hasta el síndrome hipermnésico. La neurociencia continúa explorando cómo manipular estos procesos de manera segura y ética, con el objetivo de mejorar la calidad de vida de quienes sufren de trastornos de la memoria y de aquellos que experimentan la carga de una memoria excesivamente detallada.

## 6. Memoria y ética transhumanista

La perspectiva transhumanista lleva la discusión sobre la memoria a un nivel filosófico y ético, proponiendo la posibilidad de digitalizar y almacenar recuerdos para alcanzar una especie de “inmortalidad digital”. Este concepto ha sido explorado en la cinematografía a través de películas y series como “Selfless”, “Transcendence”, “Upload” y “Altered Carbon”. Estas obras presentan un futuro en el que los



recuerdos pueden ser transferidos y almacenados en plataformas digitales, cuestionando la naturaleza de la identidad y de la humanidad. La ética transhumanista debe considerar las implicaciones de reducir la persona humana a una colección de recuerdos digitalizados, así como los riesgos de privacidad y la posible deshumanización.

### 7. El equilibrio entre recordar y olvidar

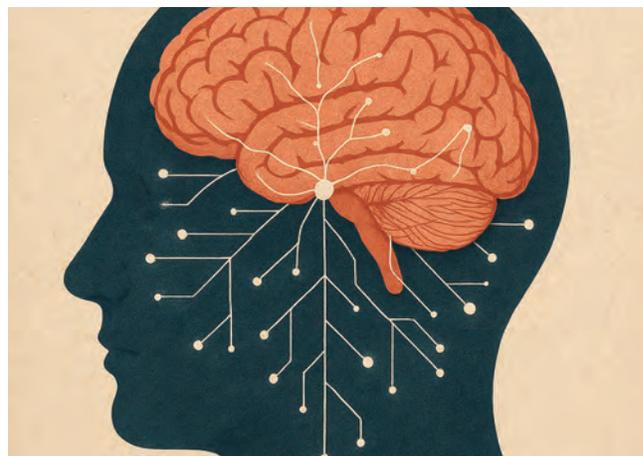
Olvidar es un proceso esencial para el funcionamiento saludable del cerebro. Aunque la capacidad de recordar es crucial para el aprendizaje y la construcción de la identidad, el olvido permite al cerebro filtrar la información irrelevante y reducir la sobrecarga cognitiva. Sin la capacidad de olvidar, las personas podrían sufrir de sobrecarga de información, lo que podría llevar a dificultades para tomar decisiones, ansiedad y otros problemas de salud mental. Los estudios en neurociencia han demostrado que el olvido es un proceso activo que ayuda a mantener el equilibrio emocional y cognitivo, permitiendo al cerebro enfocarse en la información más relevante y útil para la supervivencia y el bienestar diario.

La comprensión del equilibrio entre recordar y olvidar tiene importantes implicaciones para el tratamiento de trastornos de la memoria. Para personas con amnesia, se desarrollan técnicas y terapias que les ayudan a mejorar su calidad de vida, utilizando estrategias compensatorias y tecnología de asistencia. Por otro lado, para aquellos con memoria excepcionalmente detallada, las intervenciones pueden incluir terapias cognitivo-conductuales para manejar la sobrecarga de recuerdos y minimizar el impacto emocional negativo. La neurociencia continúa explorando formas de regular estos procesos para alcanzar un equilibrio saludable, reconociendo que tanto el recordar como el olvidar son necesarios para una vida mental equilibrada y funcional.

### 8. Perspectivas futuras y consideraciones neuroéticas

#### a. Accesibilidad y equidad en las tecnologías de mejora

A medida que avanzan las tecnologías para mejorar



la memoria y otras capacidades cognitivas, surge la cuestión de quién tendrá acceso a estos desarrollos. Existe el riesgo de que tales tecnologías amplíen la brecha entre aquellos que pueden permitirse mejorarlas y aquellos que no, creando una sociedad aún más desigual. Es fundamental que las políticas públicas y la ética tecnológica aseguren una distribución justa y equitativa de estos avances para evitar la exclusión y fomentar la igualdad de oportunidades.

#### b. Implicaciones sociales de la mejora cognitiva

La búsqueda de la mejora continua del cerebro humano plantea preguntas sobre la presión social y las expectativas de rendimiento. Si la mejora cognitiva se convierte en una norma, aquellos que no opten por utilizar estas tecnologías podrían ser percibidos como inferiores o menos competitivos. Esto podría llevar a una desvalorización de las capacidades humanas naturales y a una presión social indebida para someterse a mejoras cognitivas, afectando la autonomía individual y la autenticidad de la experiencia humana.

#### c. Dependencia de la tecnología y desvalorización de lo humano

La dependencia excesiva en la tecnología para mejorar nuestras capacidades podría llevar a una desvalorización de las capacidades naturales del cerebro humano. Si confiamos demasiado en las tecnologías para recordar y procesar información, podríamos perder habilidades críticas y reducir nuestra capacidad para funcionar sin asistencia



tecnológica. Es vital mantener un equilibrio entre el uso de tecnologías para la mejora y la preservación y desarrollo de nuestras habilidades cognitivas naturales.

d. Privacidad y seguridad de los recuerdos digitalizados

La digitalización de los recuerdos plantea serias preocupaciones sobre la privacidad y la seguridad. Almacenar recuerdos en plataformas digitales podría exponer datos extremadamente personales a riesgos de ciberseguridad, como hackeos y mal uso de la información. La neuroética debe abordar cómo proteger la privacidad de los individuos y asegurar que los recuerdos digitalizados estén seguros y protegidos contra el acceso no autorizado y la explotación.

e. Integración ética de la neurociencia en la sociedad

Finalmente, la integración de la neurociencia y las tecnologías de mejora cognitiva en la sociedad debe ser guiada por principios éticos sólidos. La reflexión ética debe preceder a la implementación de estas tecnologías para asegurar que se utilicen de manera que beneficien a la humanidad en su conjunto. Esto incluye considerar las implicaciones a largo plazo de la modificación de las capacidades cognitivas y asegurar que los avances científicos respeten la dignidad humana y fomenten una sociedad más justa y equitativa.

Palabras clave: Neurociencia, cerebro, memoria, neuroética, transhumanismo.

*(publicado en Ecclesia,  
Revista de cultura católica,  
39 No.1 (2025), 93-100)*



# Pier Giorgio Frassati (1901-1925)



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

“Cada día comprendo mejor la gracia de ser católico. Vivir sin fe, sin un patrimonio que defender, sin mantener una lucha por la Verdad no es vivir, sino ir tirando... Incluso a través de cada desilusión tenemos que recordar que somos los únicos que poseemos la verdad”.

Quizá sean pocos los que se atrevan a escribir hoy día, con letras grandes, el párrafo anterior. Escribirlo no sólo con las palabras, sino, sobre todo, con la vida. Como lo hizo un joven decidido e intrépido que se llamaba Pier Giorgio Frassati.

Pier Giorgio había nacido el 6 de abril de 1901 de una rica familia de Turín. Su padre, Alfredo, era el fundador del periódico *La Stampa*, en el que se divulgaban ideas liberales, no ciertamente favorables a la Iglesia. Alfredo llegó a ser embajador de Italia ante Alemania, lo cual permitió a la familia el vivir y establecer amistades en el mundo alemán.

Pier Giorgio recibió en casa una educación correcta, pero sin una fe vivida. Al iniciar la adolescencia sintió una fuerte necesidad de zambullirse en el Evangelio, de ser un cristiano al cien por ciento. Por eso fue miembro de un gran número de asociaciones católicas: tenía un gran anhelo de conocer más su fe, de crecer en la vida de oración, de vivir en un sincero compromiso por los demás, sea en la asistencia social, sea en el enseñar y dar testimonio de sus convicciones cristianas.

Cuando llega a la Universidad, percibe un ambiente hostil contra todo lo que huele a católico. Pier Giorgio no duda en promover actividades espirituales entre los universitarios. A veces a riesgo de más de algún choque violento con grupos intolerantes (esos que

presumían de “liberales”, de “libertadores comunistas”, o de “patriotas” en las filas del fascismo).

En el panel de anuncios de la universidad de Turín pone un día, entre las muchas hojas y folletos que hablan de fiestas y diversiones, un cartel para invitar a los estudiantes a la adoración nocturna. Los “anticlericales” deciden intervenir para arrancar la “provocación” de Pier Giorgio. Al llegar, se encuentran allí delante al joven, que defiende enérgicamente su derecho a expresar las propias convicciones. Al final el panel queda completamente destruido, y el anuncio de Pier Giorgio acaba hecho pedazos...

Además del trabajo con los jóvenes universitarios, Pier Giorgio quiere dedicarse a los más necesitados, a los pobres, a los enfermos. Encuentra también tiempo para acompañar a un sacerdote dominico que da catequesis a los niños de un barrio obrero para defenderle ante los insultos y agresiones de algunos comunistas amenazadores, y no pocas veces se llega a los golpes...

Cuando el fascismo llega a su apogeo, Pier Giorgio intuye el carácter anticatólico (y antihumano) de la nueva ideología, y no duda en enfrentarse con los nuevos enemigos. Se irrita especialmente cuando ve cómo algunos católicos muestran su simpatía hacia los fascistas. Su fama de enemigo del nuevo poder empieza a ser conocida, hasta tal punto, que un domingo, cuando Pier Giorgio come en casa con su madre, un escuadrón de fascistas entra para destrozarlo todo. Nuestro joven aparece en el vestíbulo de ingreso, arranca un bastón a uno de los agresores y, con el bastón en mano, pone en fuga a los fascistas.



Es una vida apasionante: compromiso social, compromiso político, compromiso militante en numerosas organizaciones católicas, especialmente en los grupos de universitarios católicos. Compromiso, como dijimos, entre los más necesitados.

A muchos impresiona ver al hijo de los Frassati por las calles con un carro con los bártulos de gente pobre que busca una casa, o mientras visita a los hijos de los obreros para darles catequesis. En su familia lo tienen por loco. Casi siempre llega tarde, muchas veces sin dinero. No duda en prescindir del tranvía para dar lo ahorrado a quien pueda necesitar una limosna.

Un día invita a uno de sus amigos a un mayor compromiso de caridad, a visitar y atender a los pobres. El amigo le dice que tiene miedo, que no se atreve a entrar en casas miserables, donde todo es suciedad, donde las enfermedades contagiosas dominan por doquier. Pier Giorgio le responde con sencillez y convicción: visitar a los pobres es ¡visitar a Jesús!

Entre los pobres la providencia tenía prevista la llegada de la hora definitiva. Un día de finales de junio de 1925, el peligro se hace realidad. Pier Giorgio contrae, después de una de sus visitas, una poliomielitis fulminante.

Empieza a sentir fuertes dolores de cabeza y pierde el apetito. En su casa, sin embargo, no le hacen mucho caso, pues apenas tiene 24 años y es un joven robusto. Además, la abuela se encuentra muy grave, y todos están volcados sobre ella.

Pier Giorgio siente cómo el mal va avanzando, sin que se le atienda debidamente. Sólo cuando ya se encuentra en una situación dramática, sus padres se dan cuenta y reaccionan. Demasiado tarde. Desesperados, piden un suero especial al instituto Pasteur de París, pero ya no queda nada por hacer.

Con la humildad y el desapego con el cual había vivido se enfrentaba ahora, en plena juventud, a la muerte. O, mejor, al encuentro con aquel Jesús que tanto había amado, por el cual había luchado en la universidad y en la calle, entre los pobres o entre jóvenes de clase media poco activos en su fe.



Por eso no resultó extraño su último gesto. Pidió a su hermana Luciana que tomase de su habitación una caja con inyecciones, y escribió encima de ella la dirección de la persona a la cual había que llevar la medicina.

La muerte llega el 4 de julio de 1925. Los funerales se tienen dos días después. Son una explosión de cariño y afecto hacia un joven que había vivido para los demás. Son también el momento en el cual los padres de Pier Giorgio descubren realmente quién era su hijo, cuánta gente lo quería, lo mucho que había hecho, sencillamente, sin aspavientos, en las largas horas que pasaba fuera de casa.

“Vivir sin fe, sin un patrimonio que defender, sin mantener una lucha por la Verdad no es vivir, sino ir tirando...”. La vida de Pier Giorgio fue, realmente, vida. Porque amó su fe, y porque su fe le llevó a amar y a servir a Jesús en sus hermanos.

Pier Giorgio Frassati fue declarado beato por Juan Pablo II el 20 de mayo de 1990. En el Consistorio público ordinario para algunas causas de canonización del 13 de junio de 2025, el Papa León XIV autorizó su inscripción en la lista de santos, y se anunció que la ceremonia tendría lugar el 7 de septiembre de 2025, junto con el beato Carlo Acutis.

(Esta breve biografía, escrita en el 2005 y actualizada para esta publicación, se inspira en un trabajo de Antonio Sicari, *Retratos de santos*, vol. 2, Encuentro, Madrid 1996).