



Sacerdos

Revista de comunión sacerdotal, caridad pastoral y formación permanente.

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

† Mons. José
Rafael Palma

• **El amor divino y
la dignidad de la
mujer**

P. Ignacio
Andereggen

• **Un tiempo para merecer y un tiempo para gozar. Tiempo y eternidad
en santo Tomás de Aquino**

P. Rafael Pascual, L.C.

• **Santo Tomás y el aborto**

P. Fernando Pascual, L.C.

• **Superpoblación ¿mito o realidad?**

P. Fernando Pascual, L.C.

• **Sobre el progreso del dogma cristiano**

P. Fernando Pascual, L.C.



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

Estimados en El Señor, hermanos sacerdotes:

Una vez más les saludamos, esperando y pidiendo a Dios esté bendiciendo abundantemente su persona y su ministerio.

La presente edición de nuestra revista *Sacerdos* quiere ofrecerles algunos artículos que puedan serles de utilidad para su formación permanente, así como en orden a su labor pastoral.

En el apartado de la dimensión humana, se presenta aquí un artículo sobre el cambio antropológico de nuestro tiempo en relación con nuestro sacerdocio.

En lo que se refiere al campo espiritual como tal, se ofrecen en esta ocasión cuatro trabajos: uno que es continuación de un escrito anterior sobre las siete virtudes en su relación con los pecados capitales; otro sobre el amor divino y la dignidad de la mujer; otro más sobre la vida monástica y la renuncia, a la luz de Casiano; y finalmente otro que también es seguimiento de otros anteriores sobre las características del padre espiritual según san Juan de Ávila, gran padre espiritual tanto de laicos como de sacerdotes.

En el ámbito de la formación intelectual propiamente hablando, también se incluyen tres artículos: uno sobre el ejercicio de la potestad del superior en la vida religiosa; otro que habla sobre el tiempo y la eternidad en santo Tomás de Aquino; y, finalmente, se añade un trabajo sobre el aborto, visto este también desde la enseñanza del Aquinate.

En lo que toca a la dimensión de la pastoral, en esta ocasión incluimos dos artículos: uno que resulta hoy muy actual y que versa sobre el progreso del dogma cristiano; y otro sobre el mito de la superpoblación.

Como tema actualidad, se incluye un trabajo sobre la conclusión del papado de Francisco y la llegada del Papa León a la cátedra de san Pedro.

Finalmente, como testimonio sacerdotal, nos permitimos presentar una breve biografía del beato Antonio Rosmini, dado que este año se cumplen los 170 de su muerte, acaecida en 1855. Sirva como aliciente a conocer este gran sacerdote y gran filósofo del siglo XIX, el cual, como decía el gran novelista y poeta italiano, gran amigo de Rosmini, sin duda ha sido una “de las 6 ó 7” inteligencias más potentes y egregias que han



existido, a lo cual se ha de añadir su vasta sabiduría, así como su excelsa santidad. Y es quizás es de lo que más necesitado está hoy el mundo y la Iglesia: de sacerdotes tanto sabios como santos.

Pidamos esa gracia al Señor, y sigamos poniendo la parte que nos toca para formarnos integralmente en orden a ser esos sabios y santos que las almas tanto necesitan.

Con la seguridad de nuestras oraciones, quedamos sus seguros servidores en Cristo y Su Iglesia,

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



DIMENSIÓN HUMANA

- Un signo de los tiempos: cambio antropológico y sacerdocio** 7
P. Luis Alfonso Orozco, L.C.



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

- Las siete virtudes y los pecados capitales (II Parte)** 11
† Mons. José Rafael Palma
- El amor divino y la dignidad de la mujer** 31
P. Ignacio Andereggen
- La vida monástica y la renuncia a la luz de Juan Casiano** 42
Adriana B. Mallot, M.D.
- Características del padre espiritual según San Juan de Ávila II** 52
P. Antonio Rivero, L.C.



DIMENSIÓN INTELECTUAL

- El ejercicio de la potestad del superior en la vida consagrada** 55
P. Johnny Esteban Li Masías
- Un tiempo para merecer y un tiempo para gozar. Tiempo y eternidad en santo Tomás de Aquino** 93
P. Rafael Pascual, L.C.
- Santo Tomás y el aborto** 100
P. Fernando Pascual, L.C.



DIMENSIÓN PASTORAL

Sobre el progreso del dogma cristiano **105**
P. Fernando Pascual, L.C.

Superpoblación ¿mito o realidad? **107**
P. Fernando Pascual, L.C.



ACTUALIDAD

Una despedida y una bienvenida **110**
P. Fernando Pascual, L.C.



TESTIMONIO

Beato Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855). El filósofo que buscó reconciliar religión y filosofía **112**
MCN Biografías, 2025.

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.

2026

Programas Nacionales

Curso	Fecha	Lugar	Costo
Seminario de Pastoral Familiar, en colaboración con el Pontificio Instituto Juan Pablo II	Por definir	Universidad Anáhuac C Norte	Por definir
Ejercicios Espirituales	11-15 de mayo	CIDEM, Amecameca, Edo. de México.	\$5,500.00
Ejercicios Espirituales	12-16 de octubre	CIDEM, Amecameca, Edo. de México.	\$5,500.00

Programas Internacionales

Curso	Fecha	Lugar	Costo
Renovación Sacerdotal	Por definir	Jerusalén	Por definir
Pontificio Colegio Internacional	Periodo de Inscripción el 08 de enero al 29 de marzo de 2026	Maria Mater Ecclesiae (PCIMME)	Por definir
	Inicio de curso agosto de 2026.		
Curso de Exorcismo y Oración de Liberación	Del 11 al 15 de mayo	Roma	€575 (curso) €350 (traducción) €925 (curso + traducción)
Curso de Formadores de Seminarios	Del 23 de junio al 23 de julio	Roma	Por definir

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.



Un signo de los tiempos: cambio antropológico y sacerdocio



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

Este breve artículo es una reflexión sobre el tiempo que nos corresponde vivir y evangelizar. Y un signo de este tiempo es el fuerte cambio cultural y epocal que amenaza la correcta visión sobre el ser humano, alejado de su Creador y de su proyecto de amor para cada persona. El acercamiento pastoral encuentra respuestas válidas en un documento clave del Magisterio: la constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II.

Signo de los tiempos

Hoy se habla bastante de un cambio antropológico muy fuerte en los tiempos que nos toca vivir. Que “si los jóvenes de hoy son muy diversos a como éramos nosotros, porque ya no respetan la autoridad, viven en el ciberespacio y ya no son capaces de concentrarse en el estudio”; que si “hoy muchos prefieren tener animales antes que hijos, porque dicen que los hijos son una lata...”; que si muchos “ya no piensan por sí mismos, sino que se mueven al ritmo de sus sentimientos y emociones cambiantes”, y un largo etcétera.

¿Ha cambiado el ser humano o la sociedad consumista y el mundo actual es muy diverso al de nuestros padres y abuelos? ¿Se puede hablar de un verdadero cambio antropológico en los tiempos que nos toca vivir? Son preguntas importantes y de su respuesta se deriva un modo de ver al ser humano que no resulta indiferente a la hora de ejercer nuestra

acción pastoral. Una respuesta con autoridad viene del Magisterio:

Gaudium et Spes n. 10: “En realidad, los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre. A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por muchas sollicitaciones, tiene que elegir y que renunciar. Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad. Son muchísimos los que, tarados en su vida por el materialismo práctico, no quieren saber nada de la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, no tienen tiempo para ponerse a considerarlo. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad”.

Conforme a una sana antropología y la enseñanza del Magisterio eclesial hay que afirmar que la naturaleza humana en su esencia es la misma: no ha cambiado. La naturaleza es obra de Dios, y el Señor es fiel a su proyecto de amor hacia la humanidad y sigue creando hombres y mujeres iguales que Adán y



Eva, con una naturaleza caída e inclinada al pecado, pero, al mismo tiempo, redimida por Cristo Salvador.

¿Qué ha cambiado entonces?

Un vistazo fenomenológico de la sociedad nos revela que:

- Hoy encontramos personas cada vez más frágiles en su psicología; jóvenes y adultos con miedo al futuro y reacios al compromiso que implica una vida entregada a Dios en el sacerdocio, o en el sacramento del matrimonio, de por vida.

- El subjetivismo, fruto marchito del relativismo cultural, impera en las mentes y conductas de mucha gente. Subjetivismo que es influenciado fuertemente por los contenidos que ofrecen los medios de masas.

- Alejamiento de Dios de muchos corazones: por el incumplimiento de sus Mandamientos divinos y que da como resultado el olvido e ignorancia de la trascendencia de la vida humana. La Palabra de Dios ya no es el criterio formativo para muchas personas. ¡Cuántos ya no piensan en la eternidad, navegan en un horizonte materialista y creyendo que todo se juega aquí abajo en el tiempo!

- Inversión de los valores humanos en la sociedad: los valores materiales se ponen por encima de aquellos morales y religiosos. Se producen toneladas de películas, series y programas en los medios que proponen antivalores y vicios como si

fueran virtudes. El mal se confunde con el bien, y el criterio a seguir es el de cada uno.

- Aventurando algunas de las causas: tenemos el influjo del *pensiero debole* como lo llamó el italiano Gianni Vattimo (por el interés acerca de este tema, ver el apéndice), y que se nutre del relativismo hedonista, con el materialismo como único horizonte en la perspectiva de muchos.

- Otro dato preocupante es un fortísimo calo de la demografía, con menos nacimientos, y a la par se da un crecimiento exponencial de los adultos y ancianos. La demografía de nuestros países se asemeja a una pirámide invertida, en equilibrio inestable. La sociedad así no se sostiene y caerá estrepitosamente.

- Hay “3 dietas” rigurosas a que nos somete el mundo, promovidas por las redes sociales: dietas de la mente, de la voluntad, de la fe. ¡Tú no pienses, sólo opina! -dieta de la mente- Miedo al compromiso, huir de la responsabilidad, ¡no ames, no te comprometas! -dieta de la voluntad- y, en tercer lugar, la dieta de la fe: ¡cree lo que quieras, hazte un diosecillo a tu medida!

Algunos casos:

En Japón crece el fenómeno de los desaparecidos o “evaporados”. Son gente que se van de la ciudad, se esconden de la familia. Desaparecen sin dejar rastro. Unas 90 mil personas al año en Japón dejan el trabajo, cambian de ciudad, no dejan rastro, otros se suicidan.

Los animalistas a ultranza: no quieren hijos, luchan con ardor por los pretendidos “derechos de los animales”, pero se baten con uñas y dientes a favor del aborto. Su lema: sí *perrijos*, pero no hijos. Confunden todo, desde el lenguaje: llaman “bebe” al gato o perro, o dicen: “bebe” elefante. Es incorrecto, porque sólo la especie humana engendra bebés; los otros son crías de animales o cachorros. La alteración del lenguaje es uno de los medios de la revolución cultural, desde que A. Gramsci lo anotó como modo de introducir el comunismo en Italia y Francia.

Estos y otros cambios de mentalidad en la sociedad en apenas unos pocos años los constatamos y nos



sacuden la conciencia. Por nuestro sacerdocio ministerial y la formación recibida estamos preparados para evangelizar a las nuevas generaciones, empleando también los medios de comunicación, que son los modernos areópagos donde la gente acude.

Leemos en *Gaudium et Spes* 7:

“El cambio de mentalidad y de estructuras somete con frecuencia a discusión las ideas recibidas. Esto se nota particularmente entre jóvenes, cuya impaciencia, e incluso a veces angustia, los lleva a rebelarse. Conscientes de su propia función en la vida social, desean participar rápidamente en ella. Por lo cual no rara vez los padres y los educadores experimentan dificultades cada día mayores en el cumplimiento de sus tareas. Las instituciones, las leyes, las maneras de pensar y de sentir, heredadas del pasado, no siempre se adaptan bien al estado actual de cosas. De ahí una grave perturbación en el comportamiento y aun en las mismas normas reguladoras de éste”.

Pero el punto importante es que el corazón humano no ha cambiado; Dios es fiel a su proyecto de amor y de salvación para cada persona que ha creado para la eternidad. Por eso, nos ha dejado en su Iglesia todos los medios necesarios para el bien espiritual de las personas, y nos dio a los sacerdotes el mandato de llevárselo: “Denles ustedes de comer” (Lucas 9, 11-17)

Somos sacerdotes del III milenio: es la época que nos tocó vivir

- Eso Dios lo dispone en su sabiduría eterna. No escogimos nosotros cuándo nacer, y somos sacerdotes jóvenes o maduros en este cambio de época, que es el nuestro y que nos corresponde evangelizar.

- Nuestro tiempo no es ni mejor ni peor que en siglos pasados. Simplemente es el nuestro: con los grandes retos que nos corresponde afrontar. Lo que importa es estar a la altura, porque la misión evangelizadora de la Iglesia no ha terminado -ni mucho menos- hasta llegar a todas las naciones de la tierra.



- Atención al hecho de que también somos hijos de nuestra época, y por lo mismo no somos inmunes a los males que padece toda persona; podemos caer en los mismos vicios y pecados, si descuidamos la oración y la vida de gracia.

- El sacramento del Orden nos configuró sacramentalmente con Jesucristo; sin embargo, nuestra configuración moral con Él es nuestra tarea diaria.

- San Agustín oraba con humildad a Dios: *noverim Te, noverim me*. Señor, que te conozca y conociéndote me conozca a mí mismo, para mejor ayudar a las almas que me encomiendas en mi ministerio.

Nuestra diaria tarea es conocernos bien a nosotros mismos, para conocer el corazón humano. Es la llave para entrar en él y ayudar a la gente a que se encuentre con Cristo Salvador. Para afrontar los retos de nuestro tiempo y evangelizar a las nuevas generaciones es necesario que seamos sacerdotes expertos en humanismo cristiano, el que tiene la respuesta acerca de la verdad sobre el misterio del hombre:

Gaudium et Spes n. 22:

“En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta



plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona”.

Apéndice: Gianni Vattimo, *Il pensiero debole*

El pensamiento débil (*pensiero debole*) es un concepto acuñado por Gianni Vattimo, confluyente con el movimiento intelectual más genérico de la postmodernidad, muy influyente en las décadas de 1980 y 1990. Sus principales influencias se encuentran en la filosofía de Martin Heidegger y Friedrich Nietzsche (nihilismo existencial).

De acuerdo a Gianni Vattimo, su principal y originario exponente, el pensamiento débil nace del intento de realizar una relectura “urbanizadora” del pensamiento de Martin Heidegger, semejante en esto al proyecto de la ontología hermenéutica desarrollado por Hans-Georg Gadamer, pero con una orientación decididamente más radical desde la que el nihilismo, que incluso para Heidegger mismo era considerado como un riesgo para el Ser, resulta releído en clave nietzscheana como su auténtico destino, que no sería otro que el de una disolución progresiva en tanto que fundamento objetivo.

Frente a una lógica férrea y unívoca, [el pensamiento débil es] necesidad de dar libre curso a la interpretación; frente a una política monolítica y vertical del partido, necesidad de apoyar a los movimientos sociales transversales; frente a la soberbia de la vanguardia artística, recuperación de un arte popular y plural; frente a una Europa etnocéntrica, una visión mundial de las culturas. (Gianni Vattimo)

Su perspectiva es relativista, y valora especialmente la multiculturalidad. El pensamiento débil comparte algunos rasgos con la deconstrucción (Jacques Derrida), en cuanto a la libertad de interpretación no sujeta a una lógica. También está presente en la crisis de las ideologías de finales del siglo XX, considerándose a veces como elemento intelectual del eclecticismo político de la llamada tercera vía (Anthony Giddens).

El Pensamiento débil es un pensamiento anti-metafísico, entendiendo por metafísica la idea de que existe un orden objetivo del ser. Vattimo considera, influido por Heidegger, que el Ser es evento, esto es, apertura de horizontes históricos, semejantes, a su entender, a los paradigmas de Thomas Kuhn. La historia del Ser, de acuerdo con el autor, se identifica con la historia de la metafísica, que no sería otra cosa que la sucesión de aquellos horizontes guiada por un telos nihilista, y abarcaría desde el paradigma platónico hasta la hermenéutica misma.

Vattimo ha proyectado políticamente esta posición ontológica. El pensamiento metafísico, sostiene, solo puede ser pensamiento de los vencedores, es decir, de aquellos interesados en mantener vigente el orden dado. El pensamiento débil, en contraposición, únicamente puede ser el de los débiles, sin duda no el de las clases dominantes, que siempre han obrado para mantener y no poner en cuestión el orden establecido del mundo. (cf. Fuente I.A.)

Lecturas recomendadas:

Del concilio Vaticano II, la constitución *Gaudium et Spes*;

El hombre light (Enrique Rojas); *El hombre en busca de sentido* (Viktor Frankl)



Las siete VIRTUDES y los PECADOS CAPITALES (segunda parte)



† Mons. José Rafael Palma
Obispo Auxiliar de Xalapa

8) VIRTUD: LA GENEROSIDAD

Se atribuye al militar inglés Robert BADEN POWEL⁸⁷, la oración que dice: *“Señor, enséñame a ser generoso, a servirte como lo mereces, a dar sin medida, a trabajar sin descanso, a combatir sin miedo a que me hieran y a no buscar más recompensa que saber que hago tu voluntad. Amén”*. De manera que a los integrantes del movimiento scout se les acostumbra iniciar sus actividades con esta súplica a Dios, para aprender a vivir en el desprendimiento (o generosidad), lo cual previene de todo egoísmo.

1) El amor no busca el propio interés

El apóstol Pablo señala como característica del amor el desprendimiento (*asjemonei*, en griego αςχημονει). “Para amar a los demás, primero hay que amarse a sí mismo. Sin embargo, el himno al amor –que presenta el apóstol Pablo– afirma que el amor *‘no busca el propio interés’* (*zetei ta eaytés, ζητει τα εαυτης*)... También se usa esta expresión en otro texto: *‘Ustedes no se encierran en sus intereses, sino busquen todos el interés de los demás’* (Flp 2,4). Ante esta expresión tan clara de las Escrituras, hay que evitar darle preferencia al amor a sí mismo como si fuera más noble que el don de sí a los demás. Una cierta primacía del amor a sí mismo sólo puede entenderse como una condición psicológica, en cuanto que

quien es incapaz de amarse a sí mismo, encuentra dificultades para amar a los demás”⁸⁸.

“El mismo Tomás de Aquino ha explicado que *‘pertenece a la caridad más el querer amar que el querer ser amado’*, y que, de hecho, *‘las madres de familia, que son las que más aman, buscan más amar que ser amadas’*⁸⁹. Por eso el amor puede ir más allá de la justicia y desbordarse gratis, *‘sin esperar nada a cambio’* (Lc 6,35), hasta llegar al amor más grande, que es *‘dar la vida’* por los demás (Jn 15,13)”⁹⁰.

2) El amor y el interés

Dice un conocido refrán, con un tono de fábula: *El amor y el interés se fueron al campo un día; pudo más el interés que el amor que le tenía*. Aunque este adagio significa un franco reclamo a la actitud interesada, que puede caer en la tacañería, declara que hay una oposición de hacer las cosas con amor o hacerlas por el propio interés. El amor no es egoísta, no hace las cosas sólo por interés.

El apóstol Pablo, en su carta a Filemón, escribe y demuestra su desprendimiento y libertad de espíritu. Esta misiva es el ejemplo de cómo debe redactarse una carta de amistad, es decir, de amor pastoral y genuino. Ordinariamente, cuando nosotros visitamos a algún familiar o amigo sólo por saludarlo después

⁸⁷ Nació en 1857, en Londres, Inglaterra, y murió en 1941 en Neyri, Kenya.

⁸⁸ Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 101.

⁸⁹ Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q 27, a 1, ad 2.

⁹⁰ Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 102.



de un largo tiempo de no encontrarlo, no hay otro interés, sino únicamente lo hacemos movidos por la caridad que nos inspira Dios a favor de la familia. Así sucede con san Pablo en la carta a Filemón. Ésta es la epístola más breve del apóstol de las naciones y es considerada una pequeña joya de tacto y discreción, que nos devela la calidad del corazón de Pablo. En esta carta el 'prisionero por Cristo' manifiesta su amor inquebrantable a Dios y a la Iglesia, libre de intereses mezquinos.

Suele ser común que cuando alguien hace una visita a alguna persona amiga (o familiar), y hasta le lleva un regalo (un pan, una botella de vino, o lo que sea), y -¡a propósito!- de la visita pide un favor, desde luego que se da el cariño y el anhelo de encontrar a aquella persona en su casa o cualquier lugar, pero en realidad la visita se realiza por el interés de recibir a cambio un favor o un servicio. Así se cumple que *"el amor y el interés se fueron al campo un día..."*. No es propiamente un reclamo a los otros intereses que se dan en la relación con los demás, sino se subraya la pureza del amor benevolente, que no tiene otro interés que darse sin recibir nada a cambio. Así la Sagrada Escritura nos previene de tener cuidado de no dejarnos arrastrar por una actitud acaparadora, que sólo piensa en sacar provecho, de hacer cosas que le traigan ventajas, a buscar con frecuencia privilegios, pero que van opacando y apagando el verdadero amor. San Pablo, en cambio, con su himno a la caridad y su ejemplo de libertad y generosidad, como lo expresa en la carta a Filemón, nos invita a superar la actitud de avaricia.

3) ¿El amor a sí mismo?

Se ridiculiza la actitud egoísta diciendo que el que así obra está convencido que: *¡Primero yo, luego yo y finalmente yo!* Parece una exageración, pero da entender una actitud contraria al amor, ya que no piensa ni actúa por el bien del prójimo, sino para su satisfacción y beneficio. Esta manera de 'amarse a sí mismo' no puede ser admitida, porque significa cerrazón. En este sentido, el verdadero amor y el egoísmo son opuestos, pues van en sentido contrario. Mucho peor cuando se cae en la codicia.

La Biblia señala que, después del primer mandamiento del amor a Dios, se encuentra el segundo mandamiento, que es semejante al primero, el cual pide: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mc 12,31). Entonces aparece el amor a sí mismo como un ejemplo o comparación para amar al prójimo. En realidad, se refiere a una sabia comparación de: *Trata a los demás como te gustaría que te traten...* (Mt 17,12). *Con la vara que mides, serás medido...* (Lc 6,38). *No hagas a nadie lo que no te gustaría que te hagan...* (Lc 6,36, cf Tb 4,16). Si no nos gusta que nos ofendan, no insultamos a nadie; si no nos gusta que nos maltraten, tratamos bien a todos; si deseamos que otro día nos apoyen cuando estemos en necesidad, debemos dar la mano al que lo necesita hoy. Lo que nos gusta para nosotros, conviene que lo hagamos a los demás; lo que nos disgusta, debemos evitarlo al prójimo. En esto consiste el amor auténtico, inspirado y sostenido por Dios.

Por otra parte, hay personas que se han vuelto tremendamente altruistas, pero al descuidar su salud o su aspecto, se van dañando sin quererlo y se van haciendo menos capaces de dedicarse al servicio del prójimo. Entonces es sumamente oportuno el mandato divino: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*, ya que, aunque hay que dar de comer a otros, también hay que alimentarse; aunque hay que vigilar el sueño de los demás, también hay que procurar el propio descanso oportuno; aunque hay que ayudar a que otras personas puedan soportar el calor o el frío, o lo que sea difícil en la situación en que viven, también cada uno de nosotros debe protegerse de tales inclemencias. A pesar de todo, la enseñanza de



Cristo nos invita a confiar más en la providencia divina a favor de cada uno de nosotros y a estar más atentos a las necesidades del prójimo para no ser indiferentes ni caer en egoísmos.

Desde el antiguo testamento aparecen ya las muestras de solidaridad ante el hambre de un número significativo de personas y con motivo de los desastres sucedidos (cf Ez 18,7; Is 58,10). Por otra parte, cuando Jesús nos pide confiar en la divina Providencia, sin preocuparnos demasiado 'del alimento, del vestido y del mañana' (Mt 6,26-34), expresa la libertad de espíritu y la confianza con la que debe vivir cada discípulo. En cambio, cuando se trata del prójimo, Cristo nos exige estar atentos, tener compasión, ser caritativos y generosos. El evangelio presenta como inseparables las necesidades espirituales y las temporales de nuestros hermanos, a quienes debemos tender la mano y abrir el corazón, ya que a él se lo hacemos: *"En verdad les digo que cuanto ustedes hicieron a algunos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron"* (Mt 25,40). Esta es una profunda y maravillosa indicación de Cristo para entender cómo hay que amar al prójimo como a uno mismo, pero con el cuidado de no exagerar con nosotros –ya que comúnmente tendemos a actitudes egoístas– y así estar más atentos a las necesidades de nuestros hermanos.

Aplicaciones

Dice el apóstol Pablo que: *"Hay más alegría en dar que en recibir"* (Hech 20,35), que es un lema que fomenta la generosidad.

Lo contrario a la avaricia es el amor lleno de generosidad, que sabe compartir lo que es y lo que tiene. No se trata de hacer algún acto de desprendimiento momentáneo y aislado, sino *'dejarlo todo'* (Mc 1,18) por Cristo, lo cual significa una opción que se renueva permanentemente.

Responde brevemente:

1) ¿Consideras que en tu vida haces las cosas por tu interés y conveniencia, o demuestras amor y libertad?



2) ¿Cómo aplicas a tu vida el sentido que tiene el segundo mandamiento: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*?

3) ¿Cómo logras detectar si se da egoísmo en ti o en otra persona?, ¿cuál es tu reacción ante esto?

4) ¿Se te facilita cultivar la generosidad en lo que tienes y haces?, ¿o más bien te muestras cerrado(a)?, ¿en qué lo notas?

5) Escribe una oración que signifique una invitación a la generosidad, para evitar la codicia o la avaricia.

9) VICIO: LA PEREZA

1) Descripción de la pereza

La pereza (o acedia) es el tedio o fastidio de las cosas espirituales o corporales, por el trabajo y el esfuerzo que requieren para hacerlas; se le llama popularmente 'flojera' o negligencia. Cada persona debe aprender a combinar la laboriosidad con el descanso necesario; la pereza rechaza la primera y se detiene en una especie de cansancio real, pero que se va volviendo cada vez más imaginario y pesado. Es somnolencia del ánimo y debilidad de la voluntad, que conduce a la inacción y ociosidad. "La acedia o pereza espiritual lleva a rechazar el gozo que viene de Dios y a sentir horror por el bien divino"⁹¹.

Es muy importante distinguir el cansancio, que se da como consecuencia de mucho trabajo o agotamiento

⁹¹CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2094.



de lo que es la flojera, que significa no tener ganas ni voluntad de hacer las cosas. El vicio o pecado capital es la pereza, no propiamente el cansancio. Incluso por motivos de salud es necesario dormir y comer lo suficiente para no enfermarse. La persona floja o perezosa no se compromete a nada y prefiere dormir o no hacer esfuerzo alguno, a servir al prójimo o trabajar.

Es lógico que una persona que se siente cansada necesita descansar y es recomendable que lo haga; pero apenas se siente recuperada asume sus responsabilidades y las cumple con prontitud y alegría. Necesitamos la luz y la fuerza del Espíritu Santo para poder discernir auténticamente y distinguir entre pereza y cansancio. Ya que no es lo mismo la flojera que se da en la persona que no quiere hacer nada o no muestra interés ni motivación para realizarlo, que una persona empeñosa y trabajadora que ya no puede más, que se ha agotado y necesita urgentemente un descanso. Con la ayuda de Dios se nos hará más certero reconocer los signos propios del vicio y de la virtud.

2) La pereza durante las actividades cotidianas

Al aconsejar a los romanos, el apóstol Pablo señala oportunamente: *“En la actividad no seas descuidado”* (Rm 12,5-16). En efecto, el apóstol exhorta a no caer en la pereza, debido al descuido de las responsabilidades que cada uno ha asumido.

Algunas veces, queda la impresión popular de que

hay personas –por ejemplo, nuestros campesinos– de las cuales se dice que son pobres, porque son holgazanes. Puede darse algún caso de pereza o de despilfarro. Sin embargo, cuando una persona madruga mucho para evitar el calor del sol del día y hace alguna labor pesada (como soportar el calor de la jornada y trabaja con sus manos), jamás puede ser calificada de floja, aunque al llegar se acueste y deje de hacer otras cosas, porque su trabajo lleva ya una dificultad y es de todos los días.

En cambio, hay personas que parece que ‘nacieron cansadas’, que se mueven muy lentamente y hasta son tardadas para responder a lo que se les pregunta o simplemente no hacen caso. Siempre hay mucho qué hacer, pero si ante las ocupaciones la persona se descontrola o se hace al desentendido y prácticamente no hace nada, entonces corre el peligro de caer en la pereza auténtica.

Con frecuencia se nos recomienda que no hay que dejar asuntos sin resolver, porque se nos amontonarían cada vez más. Nos enseña Jesús: *“Cada día tiene sus propias preocupaciones, y le bastan”* (Mt 6,34), para que confiemos más en la divina providencia, pero que realicemos con esfuerzo y dedicación la parte que nos toca.

3) La pereza es una de las formas de desaliento

No tener ganas de hacer nada es uno de los síntomas de la depresión, que no tiene una explicación exacta en su causa, pero que se da en algunas personas que se sienten ‘quemadas’ (*burned*, en inglés), que significa que se han cansado del quehacer o de las preocupaciones, o, cuando es más grave, prefieren morir que seguir sufriendo o molestar a otras personas...

No se trata de calificar de perezosos a los que se deprimen, sino de explicar el síntoma semejante, sin la calificación moral, porque sería impropio y con frecuencia injusto. Cuando alguien prefiere estar acostado, incluso durmiendo casi todo el día, y no tiene ganas de comer ni de hacer nada, porque siente el desaliento o decepción en su vida, puede estar pasando la enfermedad psíquica de la depresión (que



en cierto modo es involuntaria), o puede significar una franca actitud de pereza. Hay que discernir bien, ya que una es efecto de un verdadero agotamiento y la otra es un pecado capital.

De cualquier modo, el desaliento siempre requiere de la autocrítica y de una grande fuerza de voluntad para poder salir adelante. Los buenos consejos y los tratamientos adecuados (a veces con recursos propuestos por los especialistas) libran del desaliento o desánimo. Desde luego la oración, que expresa una total confianza en Dios, es la clave para superar tal decaimiento.

Hay que tener cuidado de que la sensación de sueño, cansancio, fastidio, hasta deseos de morir en vez de seguir soportando alguna prueba, es siempre una puerta falsa que no soluciona auténticamente nada, sino, al contrario, lo complica. No hay mejor terapia que estar ocupados, no demasiado preocupados, sino haciendo lo que nos toca hacer y no dejar que las cosas sucedan porque sí. No esperemos que los demás nos resuelvan todos los asuntos, ya que mucho depende de nosotros mismos. ¡Cuidado con la pereza!

Es cierto que es necesario dormir, descansar, tener tiempo para sí y para ayudar o acompañar al prójimo, hacer lo que más nos gusta, pero no dejarnos llevar por la pereza, y mucho menos por la depresión.

4) ¿A qué se debe la pereza?

No hay una explicación exacta o única de a qué se debe la flojera en un ser humano, ya que de por sí todo ser humano es laborioso, es decir, muy trabajador y de grandes esfuerzos cotidianos, sobre todo en la juventud.

Sin embargo, hay una conexión que Jesús hace en el evangelio al señalar la importancia de descubrir los 'talentos' y ponerlos al servicio de los demás (cf Mt 25,14-30). Al tercer hombre de la parábola Cristo le llama 'siervo malo y perezoso', ya que tuvo miedo debido al concepto equivocado que tenía del dueño que repartió los bienes. En la parábola queda claro que los talentos no son para ser escondidos, por ninguna razón; no basta conservarlos y devolverlos. Aquí se señala una profunda conexión entre el concepto que se tiene del 'dueño de todo', que puede causar miedo



u otro sentimiento semejante, y no hacer nada para que se multipliquen los talentos (o millones). Al siervo 'malo y perezoso' se le quita lo poco que tiene y se lo echan fuera 'a las tinieblas'. Se le llama también con el término despectivo de 'inútil', que es una expresión despectiva, porque no sabe aprovechar lo que se le ha confiado.

El perezoso tiene una actitud de dejadez, de parecer siempre cansado, de no mostrar interés por nada ni por nadie, de cerrazón en sus criterios, pusilanimidad (contrario a la grandeza de espíritu), ya que muy rápido se desanima, se siente cansado y es inconstante.

Aunque no sabemos con exactitud qué es lo que lleva a una persona que caiga en la pereza, pero podemos reconocer los signos de tal flojera y las graves consecuencias personales, familiares y comunitarias que conlleva.

Si algunas veces nos sentimos agotados, hay que saber descansar oportunamente, pero con la ayuda de Dios hay que procurar no desanimarnos jamás, ya que el Señor bendice todos nuestros esfuerzos y nos acompaña en nuestras metas cotidianas.

Responde brevemente:

- 1) ¿Puede una persona cansada o deprimida caer en la pereza?, ¿cómo?
- 2) Cuando se da el aburrimiento o fastidio, ¿hay alguna manera de superarlo?
- 3) ¿Hacia dónde puede llevar la flojera?



4) ¿Hay alguna explicación que señale a qué se debe la pereza?

10) VIRTUD: LA LABORIOSIDAD

1) ¿En qué consiste la laboriosidad como virtud?

Ser laborioso significa realizar las actividades de cada día con prontitud, atención y esfuerzo. La laboriosidad se llama también con la antigua expresión de “diligencia”, para indicar que efectivamente se va hacia un lugar con el firme propósito de realizar lo que nos hemos comprometido.

El laborioso es consciente de que necesita el debido descanso del cuerpo y del espíritu; sin embargo, comprende también que descansar muchas veces significa un cambio de actividad, y no precisamente no hacer nada.

Dice el dicho que: “La ociosidad es la madre de todos los vicios”, porque se considera que una persona que no tiene la mente y el tiempo ocupados puede caer en cualquiera de los vicios, por estar de ocioso, perdiendo el tiempo.

2) El primer mandato

Desde la creación del mundo, Dios dio al hombre y a la mujer el primer mandato de: “*dominen la tierra, sométanla*”⁹². Este fue el primer precepto de Dios a nuestros primeros padres, desde el paraíso, y esta encomienda sigue siendo válida para todos los seres humanos. En efecto, Dios es el creador de todo, sin él nada existiría; sin embargo, Dios quiso confiar al ser humano la tarea de ser *co-creador*, al encargarle el cuidado y la transformación de la naturaleza, para aprovecharse de ella, usándola para el bien, sin caer en abusos o exageraciones. Las cosas creadas por Dios han sido confiadas en las manos de los seres humanos para su buena distribución y empleo; nunca deben ser destruidas necia e irresponsablemente. ¡Lo que Dios ha creado, que no lo destruya el ser humano!

3) La fatiga y la satisfacción del trabajo cotidiano

El trabajo desempeñado responsablemente y con empeño produce fatiga, la cual se manifiesta con los deseos de dormir, de no tratar a nadie más ni realizar otras labores. Hay una advertencia de la Sagrada Escritura: “*Con el sudor de tu frente, comerás el pan*” (cf Gn 3,19); pero con sus labores cotidianas, el ser humano transforma la creación y satisface sus necesidades. El cansancio generalmente es breve y pasajero; además, cuando el individuo humano realiza su trabajo, y tiene oportunidad de contemplar las obras que ha hecho, siente la satisfacción de ser útil a sí mismo y a la sociedad, lo cual hace olvidar la fatiga que conlleva el desgaste físico o mental.

Descansar no es simplemente dejar de actuar, sino actuar de otra manera o en otra cosa. Lo que más fatiga a la persona humana no es el trabajo en sí mismo, sino la postura mental con la que se afronta el trabajo⁹³. Por eso se reconoce que agota más la preocupación que la misma ocupación.

4) La dignidad del trabajo

Jesús conoció el trabajo y la fatiga que conlleva. Aceptó ser llamado “*hijo del carpintero*” (Mt 6,1-13), y él mismo era conocido desde Nazaret por tal oficio⁹⁴. Cristo puso de manifiesto la grande dignidad del trabajo humano cuando él mismo, la palabra del Padre



⁹² Junto con la bendición de la fecundidad: “*pueblen la tierra*” –(Gn 1,28).

⁹³ JUAN PABLO II, *Labores exercens*, 6.

⁹⁴ Se puede señalar también que Cristo, en su oficio de carpintero, al lado de san José, aprendió a cargar los maderos, entrenándose para soportar el peso de la cruz.

hecha carne, trabajó humildemente con sus propias manos. Así alejó la antigua sentencia del trabajo como carga pesada y agobiante, y la transformó en fuente de bendición personal, familiar y comunitaria.

“El ser humano vale más por lo que es que por lo que tiene”⁹⁵. Cualquier trabajo, realizado con honestidad, justicia y amor, dignifica a la persona humana. Hasta los trabajos más arduos y desgastantes, no envilecen al hombre, porque de muchas maneras con tal labor se realiza a sí mismo. Lo más importante no es el trabajo en sí mismo, y mucho menos el capital – aunque tengan su importancia y necesidad –, sino que lo más importante es el ser humano que trabaja⁹⁶ y usa de los recursos económicos, materiales, que Dios ha regalado en la naturaleza para ser usados y distribuidos equitativamente.

En efecto, el trabajo es un medio que sirve al ser humano para realizarse, sostenerse y hacer el bien; no es un fin en sí mismo. En el contacto con la naturaleza, el individuo humano que trabaja utiliza los bienes materiales y los transforma, ejerce un ‘dominio’ sobre las cosas creadas; pero jamás ha de utilizar a su prójimo, ni dejarse manipular por otros. Las cosas materiales están al servicio del ser humano, no viceversa. La técnica y particularmente las máquinas tienen la función de apoyar la labor humana; nunca

deberán desplazarla. La participación de la creatura humana da valor al trabajo, lo humaniza. Así cada individuo humano y toda comunidad aprenden a disfrutar y amar su trabajo. El trabajo es, pues, una tarea propia y característica de cada individuo humano; es un medio de perfección personal y social; y produce el gozo de quien aprende a hacer más útil, digna y accesible la naturaleza al servicio de la humanidad.

5) La espiritualidad del trabajo

De acuerdo a la invitación de Cristo a la perfección o santidad de vida (cf Mt 5,48), nos invita a todos a realizar nuestro trabajo de cada día con la máxima perfección, procurando poner todo nuestro cuidado y esfuerzo, y estar dispuestos a aprender y a superarnos, como corresponde a todo discípulo de Cristo.

Al trabajar, el ser humano transforma la naturaleza y se santifica, aunque se desgaste y obtenga recompensas materiales. El individuo humano, con su trabajo, consigue el sustento diario, hace un servicio y ejerce la caridad para con el prójimo y desarrolla sus capacidades⁹⁷. Dios, que creó al mundo, lo ama. Por su parte, el ser humano ha de trabajar formándose, ganando experiencia y aportando en los campos propios de su actividad: El mundo de la política, de lo social, de la economía, de la cultura, etcétera⁹⁸. El cristiano, mediante su trabajo, prepara el advenimiento de los nuevos cielos y la tierra nueva. A los fieles laicos, a quienes corresponde, por vocación, *“gestionar los asuntos temporales, vivir en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo”*⁹⁹, han de mantener su corazón sin el apego a las cosas de este mundo (como las ambiciones desordenadas y codicias), sino aspirar a los bienes superiores.

El trabajo no es solamente una labor física o material, ni es la acción que aleja de la espiritualidad. El propio trabajo tiene una dimensión espiritual, que hay que reconocer y cultivar. El individuo humano,



⁹⁵ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 35.

⁹⁶ JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, 6.

⁹⁷ JUAN PABLO II, *Labores exercens*, 4; CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 67; III CELAM, *Documento de Puebla*, 956.

⁹⁸ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 41; PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 70.

⁹⁹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 31.



al contribuir en todo lo que se refiere al progreso temporal y ofrecerlo con confianza a Dios se purifica a sí mismo, desarrolla la inteligencia y las habilidades que Dios le ha concedido, ejerce la caridad, se hace capaz de ayudar a los más necesitados y, asociado a Cristo redentor, se perfecciona en el amor.

Un alto número de personas se pasa la vida trabajando. Hay trabajos que comprometen 8 ó 12 horas cada día, otros que son jornadas más largas con un lapso de descanso equivalente. Desde luego, el valor del debido descanso¹⁰⁰ del cuerpo y del espíritu, los tiempos de vacación y el momento oportuno de la jubilación, es un reconocimiento de que debe existir un equilibrio entre trabajo y descanso, entre desgaste físico y alimento material y espiritual, entre el cumplimiento responsable de nuestras tareas o compromisos y orar para ofrecer a Dios nuestro esfuerzo y pedirle su ayuda.

No podemos dejar de apreciar la responsabilidad en el trabajo, la seriedad para ser puntuales, cumplidos, ordenados, y concluir lo que hemos comenzado. Sin embargo, el trabajo puede absorbernos de tal modo que dediquemos poco tiempo al descanso, a la oración, a la familia, a la comunidad, al apostolado, etcétera. Ser trabajadores, responsables, serviciales, atentos, incansables, es sin duda una virtud muy noble y respetable; pero *“hay tiempo para todo”* (Eccl 3,1), y no conviene vivir atrapados en el qué hacer, porque en el camino de la vida tenemos que aprender a amar,

a servir en el nombre de Cristo y a anunciar los valores del reino de los cielos. No basta estar muy ocupados y preocupados; conviene *“escoger la parte mejor”*, que es la oración, la contemplación, la meditación y estar ‘a los pies del maestro’, *“que nadie te podrá quitar”* (Lc 10,42).

Aplicaciones

Ser discípulo misionero de Cristo significa vivir el equilibrio que hay que demostrar entre su trabajo y su oración cotidianos. Aunque lo principal es siempre la identidad de los hijos de Dios, que no puede hacerse a un lado en ningún momento o actividad, sin embargo, debe expresarse el compromiso con el mundo, sin pertenecer a las cosas del mundo, como una motivación a asumir la actitud fundamental de todo discípulo que conoce, ama y sigue a Jesús.

Responde brevemente:

- 1) El trabajo, aunque sea una labor material y agotadora, ¿puede santificar a la persona que lo realiza?, ¿de qué manera?
- 2) Trabajar con empeño y con responsabilidad, y oportunamente encontrar el debido descanso del cuerpo y del espíritu, ¿es algo mandado por Dios y por la Iglesia?
- 3) Uno de los primeros mandatos que Dios dio a nuestros primeros padres en el paraíso terrenal y que nosotros lo heredamos así es: “Dominen la tierra, sométanla” (Gén 1,28); de manera que, junto con los hijos, ¿el trabajo significa la bendición de Dios para toda la familia?, ¿o es castigo como consecuencia del pecado de nuestros primeros padres?
- 4) Cristo fue llamado ‘el hijo del carpintero’, y él mismo conoció la fatiga del trabajo; ¿cómo convirtió el trabajo para nosotros en una carga ligera y saludable?

11) VICIO: LA ENVIDIA

1) Descripción de la envidia

¹⁰⁰ Cf JUAN PABLO II, *Labores exercens*, 25.

La envidia significa la tristeza por el bien ajeno que rebaja nuestra excelencia. Por ejemplo nos dice la Biblia cuando el profeta Natán quiso estimular el arrepentimiento del rey David, le relató acerca del pobre que sólo poseía una cordera, a la que trataba como una hija, y del rico que, a pesar de sus numerosos rebaños, envidiaba al primero y acabó por robarle la cordera (cf 2Sam 12,1-4).

Es significativo que el vicio más opuesto al amor es precisamente la envidia, porque contradice tremendamente la caridad para con el prójimo. Por eso afirma el apóstol Pablo que: *“La caridad no tiene envidia (1Cor 13,4).*

2) Disfrutar con el prójimo el bien que él logra

Cuando un pariente o un(a) buen amigo(a) nuestro(a) logra alguna cosa por la que se ha esforzado, o consigue algo que le ha costado mucho, mayormente lo felicitamos y nos unimos sinceramente a su alegría y acción de gracias a Dios, quien hace *‘maravillas a favor de todos’* (cf Lc 1,49). Este gozo espontáneo y sincero es motivado por el amor y es exactamente lo opuesto a la envidia.

Como contraria al amor, se da una actitud expresada como *zeloi* (en griego, ζηλοι). Es tan fuerte y dañina la envidia como pecado capital —es decir, fuente de otros pecados—, que la misma Escritura con firmeza lo señala como el origen principal de todo mal: *“Por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen”* (Sab 2,24). *“San Agustín veía en la envidia el pecado diabólico por excelencia... La envidia es un rechazo a la caridad y procede con frecuencia del orgullo”*¹⁰¹. El pecado de Caín se describe como la envidia hacia su hermano Abel, ya que éste ofrecía a Dios su primicia y era bien recibida y, en cambio, la de Caín era rechazada. Por eso se considera que la envidia es un pecado capital, porque puede dar pie a mayores delitos, como la muerte del hermano (Gn 4,1-16).

El apóstol Pablo rechaza como contraria al amor una actitud expresada como envidia. Al respecto, el Papa



Francisco nos dice: “Significa que en el amor no hay lugar para sentir malestar por el bien del otro (cf Hech 7,9; 17,5). La envidia es una tristeza por el bien ajeno, que muestra que no nos interesa la felicidad de los demás, ya que estamos exclusivamente concentrados en el propio bienestar. Mientras el amor nos hace salir de nosotros mismos, la envidia nos lleva a centrarnos en el propio yo. El verdadero amor valora los logros ajenos, no los siente como una amenaza, y se libera del sabor amargo de la envidia. Acepta que cada uno tiene dones diferentes y distintos caminos en la vida. Entonces procura descubrir su propio camino para ser feliz y deja que los demás encuentren el suyo. En definitiva, se trata de cumplir aquello que pedían los dos últimos mandamientos de la ley de Dios: *‘No codiciarías los bienes de tu prójimo. No codiciarás a la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él’* (Ex 20,17). El amor nos lleva a una sentida valoración de cada ser humano, al reconocer su derecho a la felicidad. Amas a esa persona, la miras con la mirada de Dios Padre, que nos regala todo *‘para que lo disfrutemos’* (1Tim 6,17), y entonces aceptas en tu interior que pueda disfrutar de un buen momento. Esta misma raíz del amor, en todo caso, es lo que te lleva a rechazar la injusticia de que algunos tengan demasiado y otros no tengan nada, o lo que te mueva a buscar que también los descartables de la sociedad puedan vivir un poco de alegría”¹⁰². Todo esto se logra con el amor,

¹⁰¹ CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2538-2540.

¹⁰² Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 95-96.

lejos de la envidia, con rectos deseos de equidad. En un corazón donde reina el amor, la envidia no tiene cabida jamás.

El amor es alegre y agradecido, se mantiene en la humildad y sencillez, no hace falta hacerlo notar ante los demás, ni permite que el que ama se sienta superior a nadie.

El amor es siempre amor, no se deja confundir ni arrastrar por otros sentimientos. Está inspirado por Dios y él lo sostiene. No puede desviarse, porque dejaría el camino del amor auténtico y fiel. Como vemos, al señalar que la caridad (o amor) *no tiene envidia; no es presumida ni se envanece* (1Cor 13,4), el apóstol Pablo describe sabiamente lo que no es el amor para hacer notar los peligros y daños del falso amor. Abramos el corazón a la verdadera virtud central de la vida de todo discípulo de Cristo, que es el amor.

Aplicaciones

Dice acertadamente el refrán popular: *“Dime de lo que alardeas y te diré de lo que escaseas”*, para indicar las consecuencias desastrosas de la envidia, que perjudica en la relación con los demás. ¡Cuidado! No caigamos en la tristeza por el éxito del prójimo, sino pidamos a Dios que nos haga amar con humildad.

Responde brevemente:

- 1) ¿Te muestras ordinariamente agradecido(a) con Dios y con los que te han acompañado en tu vida?, ¿o más bien te quejas de lo que te sucede y de la manera como los otros se comportan?
- 2) ¿Has cultivado en tu corazón algún sentimiento de envidia, al compararte con otra u otras personas que logran algo, lo cual a ti te parece injusto o innecesario?
- 3) ¿Has alimentado en otras personas el pecado capital de la envidia, al cometer el error de compararlas con otros?
- 4) ¿Cómo lograrías propiciar una mayor alegría y gratitud en tu corazón por el éxito de otras personas?

12. VIRTUD: LA CARIDAD

1) Dios es amor

El apóstol Juan presenta una maravillosa síntesis del mensaje general de la Biblia, al decir: *“Dios es amor”* (1Jn 4,8). En efecto, Dios nos ama a cada uno no con las limitaciones del amor humano, sino de una manera más trascendente y plena. En realidad, por la fe podemos concluir, al meditar cada texto de la Sagrada Escritura: ‘¡Dios me ama y la historia que vivo es una experiencia cotidiana del amor eterno de Dios!’.

En realidad, la expresión bíblica *“Dios es amor”* tiene un significado más grande y profundo, porque significa que todo lo que Dios hace, lo que él dice, lo que él ha planeado y sigue realizando, son manifestaciones elocuentes de su amor eterno e inagotable. ‘Dios es amor’, como si se tratara de otro nombre de Dios, de la manera como podemos invocarlo, de una síntesis de la Santísima Trinidad, de la obra creadora y de la redención. ¡Dios es amor!, siempre lo ha sido, lo es en la actualidad y siempre lo será.

El amor de Dios es el modelo de todo amor y de todas las demás virtudes. De hecho, cada una de las cosas creadas es el reflejo de la máxima perfección que manifiesta el amor inagotable de Dios.

2) ¿Cómo podemos reconocer el amor de Dios?

Constatamos evidentemente que Dios es amor, ante todo en la creación, ya que cuanto existe en el universo nos demuestra lo propio del amor de Dios,





ya que él no necesita del mundo; sin embargo, la bondad de Dios es difusiva de sí misma, porque el amor desea el bien del otro, es decir, tiene un sentido siempre benevolente: Sólo desea el bien de cada persona, creada y amada por él. Dios quiere compartir su felicidad con nosotros, es por eso que el mundo existe y los seres humanos hemos sido creados por el amor de Dios para compartir con él su vida divina.

Por otra parte, proclamamos en el pregón pascual: *Si es admirable la obra de la creación*, más admirable aún es la obra de la redención. Así se da el culmen del misterio que nos revela que ‘Dios es amor’. Además, Dios nunca abandona al ser humano, ni siquiera a causa del pecado que éste comete. Por su misericordia infinita, Dios viene al rescate de la creatura humana, a pesar de que ésta decida apartarse de la gracia. De tal manera Dios ama al mundo, que le ha enviado a su Hijo único para que todo el que crea en él no perezca, *‘sino que tenga la vida eterna’* (Jn 3,15). Las puertas de la salvación se han abierto para todos, sin embargo, Dios que nos ama tanto, que respeta la libertad de cada creatura humana¹⁰³. ¿Cuál es tu respuesta al amor de Dios?

3) El amor a Dios y al prójimo

La primera carta de Juan nos enseña que “*Dios es amor*” (1Jn 4,8). Todo discípulo misionero de Cristo ha de tener impreso en su corazón: Cristo me ama, me lo



demuestra a cada momento, todo lo que sucede (y me sucede) es obra del amor de Dios..., a fin de cuentas, ¡en Cristo todo es amor! Y, desde luego, no existiría el verdadero amor a Dios—y ni siquiera verdadera piedad, o verdadero celo apostólico—, sin el amor al prójimo. Jesús mismo mostró el vínculo que existe entre el amor a Dios y el amor al prójimo, de manera que no se puede ‘amar al Señor Dios con todo el corazón’ sin ‘amar al prójimo’ (cf Mt 22,36-40). Por eso, el apóstol Juan, en su carta, afirma con coherencia: “*Y hemos recibido de él este mandamiento: Quien ama a Dios, ame también a su hermano*” (1Jn 4,21).

4) El amor perfecto

Dios es quien inspira el amor, y todo amor auténtico nos conduce hacia Dios. Solamente si se da de esta manera es amor auténtico y duradero.

Algunos se preguntan si existe el *amor perfecto*, y se suele hacer referencia al ejemplo de una madre hacia su hijo, o hacia los abuelos o padrinos, o en una amistad, y, desde luego, entre los cónyuges unidos en la alianza matrimonial. Sin embargo, constatamos momentos de tensión y de problemas, que rompen la armonía de las relaciones.

Cristo nos invita a ‘*ser perfectos como el Padre celestial*’ (Mt 5,48), y esta perfección o santidad solamente puede darse en el amor. Sin embargo, la perfección que Cristo señala es ‘ser perfectos como el Padre’, que significa: con un sentido interior, profundo y permanente. Con frecuencia los seres humanos tendemos a un perfeccionismo exterior, que cuida más lo que se ve y no lo que surge del corazón recto y sincero. Por lo tanto, se trata de un camino de perfección, largo y difícil, que estamos llamados a recorrer en el amor.

El corazón humano tiene sus complicaciones. Así lo describe el profeta: “*El corazón es lo más retorcido; no tiene arreglo, ¿quién puede entenderlo?*” (Jer 17,5). Sin embargo, Dios nos ha dado un corazón capaz de amar. Mientras el corazón humano late,

¹⁰³ Cf Lc 13,23: “Uno le dijo: ‘Señor, ¿son pocos los que se salvan?’. Él les dijo: ‘Luchen por entrar por la puerta estrecha, porque, les digo, muchos pretenderán entrar y no podrán’”. Por otra parte, el apóstol de las naciones afirma que: 1Tim 2,4: “Dios quiere que todos los seres humanos se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad”.



siempre tendrá la oportunidad de aprender a amar. El amor perfecto, en su sentido estricto, no se da de modo permanente en el individuo humano, de modo semejante a la felicidad, ya que el verdadero amor busca sin cesar un lenguaje que se va 'perfeccionando' y tiene una mirada que reconoce las 'perfecciones' (cualidades, logros, aciertos, etcétera) de la persona que ama. No se trata de un amor 'ciego', ya que toda virtud es siempre luz y verdad. El que ama, aprende a subrayar las cualidades y los logros de la otra persona, y aunque nota sus defectos con exactitud, los considera siempre secundarios e incluso como 'basura', es decir, sin importancia, para no disminuir el amor.

5) El reinado de la caridad como virtud

El apóstol Pablo inicia el himno a la caridad con estas palabras: *"¡Aspiren a los carismas superiores! Voy a mostrarles el camino más excelente"* (1Cor 12,31). Al desarrollar la importancia tan grande de la caridad, san Pablo la presenta como la corona de todas las virtudes. Y concluye este himno a la caridad, diciendo: *"Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad"* (1Cor 13,1-3). ¿Por qué quiere el apóstol subrayar la primacía de la caridad? Ante todo, porque va de acuerdo a la misma enseñanza de Cristo¹⁰⁴: Amar

como él nos ha amado, no de cualquier modo, sino tal como él nos ha dado ejemplo. Algunos interpretan que la fe y la esperanza tendrán su culminación en la vida eterna, porque ya estarán satisfechas. En cambio, la caridad será la virtud celestial, que nos unirá plenamente a Dios y nos seguirá vinculando con el prójimo de un modo más intenso. En efecto, la caridad es la 'reina' de todas las virtudes. La caridad (o amor) no es solamente una virtud más o un don de Dios muy importante, sino es la característica de toda virtud. Todas las virtudes y carismas deben estar impregnados del amor, si no perderían su sentido.

El Concilio Vaticano II¹⁰⁵ hace referencia al *corazón indiviso*, con el que se describe el amor a Dios por encima de todo y de todos, en el testimonio de los sacerdotes y todos los consagrados. En nuestros días, se entiende que el santo es el hombre (o la mujer) a quien el amor exclusivo de Dios lo lleva a realizar los valores del reino y a asumirlos en la realidad a la cual es enviado¹⁰⁶.

Reinar es servir, es la grande lección que Cristo, rey del universo, nos da en todo momento¹⁰⁷. Y la caridad tiene el reinado más intenso y satisfactorio, porque nos señala que hay que servir con amor. La madre Teresa de Calcuta decía que: *"No siempre podemos hacer grandes cosas, pero podemos hacer cosas pequeñas con grande amor"*. El amor da la grandeza a cada obra, aunque sea pequeña, el amor la agiganta. El amor siempre es obra de Dios.

Texto bíblico: EL CAMINO MÁS EXCELENTE

El apóstol Pablo, inspirado por el Espíritu Santo, escribió el himno a la caridad (cf 1Cor 13,1-13), que contiene quince características de esta virtud teologal tan importante.

En el sermón de la montaña, Jesús dice a sus discípulos. *"Sean perfectos como es perfecto el Padre celestial"* (Mt 5,48). En efecto, el amor perfecciona la mirada, las obras, las palabras y toda la persona; la santidad o perfección de vida es el camino más

¹⁰⁴ Cristo dijo: En esto reconocerán que son discípulos míos: *Si se aman los unos a los otros* (Jn 13,35).

¹⁰⁵ CONCILIO VATICANO II, *Perfectae caritatis*, 14; *Presbyterorum ordinis*, 16.

¹⁰⁶ Cf Ermanno ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad* III, 350.

¹⁰⁷ Cf Lavatorio de los pies, Jn 13,1-37.



excelente al que se refiere el himno a la caridad. *“La santidad es la meta más alta a la que se dirige progresivamente toda la vida espiritual”*¹⁰⁸.

La santidad es el fruto más apreciado del encuentro con Dios, y se refuerza con la generosa y constante respuesta del ser humano al amor divino. Santo Tomás de Aquino restableció sobre bases teológicas la doctrina reconocida desde los primeros tiempos – subrayada particularmente por san Agustín–, según la cual la perfección cristiana (o santidad) consiste fundamentalmente en el amor¹⁰⁹, y, por lo tanto, se aplica a todos los estados de vida y a cualquier edad o realidad. El amor todo lo puede, lo purifica, lo renueva y lo multiplica.

La santidad consiste principal y esencialmente en el cumplimiento fiel de los mandamientos divinos. Así lo revalida el Concilio Vaticano II en su descripción del camino de santidad: *“Esta santidad de la Iglesia se manifiesta en los frutos de gracia que el Espíritu Santo produce en los fieles. Se expresa multifórmemente en cada uno de los que, con edificación de los demás, se acercan a la perfección de la caridad, en su propio género de vida”*¹¹⁰. Solamente el amor nos libera del egoísmo y de toda perversión.

Lee con atención y responde brevemente:

- 1) Dios quiere que todos se salven... ¿cuál es tu respuesta cotidiana a esta llamada permanente de su amor?
- 2) ¿Cuántas veces has concluido que “Dios es amor” como un reconocimiento sincero de su obra en ti y en todo lo que te rodea?
- 3) ¿Qué es lo que tiene más importancia en tu vida diaria?, es decir ¿a qué le dedicas más atención y más tiempo? ¿En qué cosas, lugares o personas has puesto tu corazón? ¿De qué te sirve eso que haces y consideras importante? ¿Mucho, suficiente, poco o nada?



4) ¿Has conocido algún ser humano que no tenga caridad? Seguramente se trata de una persona afectada o enferma psíquicamente. Escribe una oración para pedir por esa persona.

13. VICIO: LA IRA

Oración para controlar el enojo:

“Señor, líbrame de la ira, dame la sabiduría y la fortaleza para anticipar y combatir todo connato de furia que pueda dañarme o dañar a otros. Concédeme la templanza y el dominio sobre mis impulsos agresivos para convertirlos en fuerza motora constructiva. Amén”¹¹¹.

1) ¿Qué es la ira?

La ira (o enojo) consiste en el apetito desordenado de venganza. Se da una reacción ante algo que contradice la propia voluntad o cuando su origen es injusto; surge la sensación de represión y frustración y se pueden dar actos internos o externos de ira.

Dice el apóstol Pablo (cf Rm 12,19) que la persona que habla con ira no dice lo que agrada a Dios. Ciertamente la ira es consecuencia del enojo, por eso se le llama también ‘cólera’; pero hay que aprender

¹⁰⁸ Ermanno ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad* III, 346.

¹⁰⁹ Tomás de AQUINO, *Suma Teológica* II-II, 184,3.

¹¹⁰ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 38.

¹¹¹ *Desde la fe*, Arquidiócesis de México, 18 de noviembre de 2023.



a tener control de las palabras y también de las decisiones y acciones que se realizan con ira, porque se hacen cosas de las cuales después se quiere arrepentir el que las ha realizado, sin poder hacerlo.

2) La irritación y sus consecuencias

“Una respuesta amable calma la furia, una palabra hiriente hace que aumente la cólera. El individuo humano violento provoca disputas, el que demora en enojarse trae la calma” (Prov 15,1.18).

El amor promueve permanentemente en cada uno de nosotros una campaña contra la violencia. Así es el verdadero amor. El amor que Dios inspira ayuda a la persona para que no se deje arrastrar por la irritación, que puede ser destructora y producir barreras en la relación con el prójimo. El amor traza un puente entre las personas para una buena relación, sin violencia. El amor ayuda a no caer en el torbellino de la irritación, que arrastra con todo, y hace más daño de lo que se imagina. En efecto, hay reacciones en el ser humano que tienen consecuencias desastrosas para muchos; con mayor razón cuando se responde con violencia, porque causará mucho deterioro. La irritación puede tener sus causas serias e incluso podríamos llamar ‘justificables’, pero quien actúa o responde con violencia obtendrá resultados negativos con frecuencia irreversibles.

Dice sabiamente el dicho que: *“El que se enoja pierde”*. Lo cual se aplica a una discusión o cualquier tipo de enfrentamiento entre las personas, ya que nunca hay que dejar de razonar y mantener la calma interior. Con amor y paciencia se gana a la larga. La irritación hace perder el tiempo, la confianza y el buen entendimiento con el prójimo.

Cualquier tipo de irritación puede llegar a convertirse en algo muy difícil de soportar para quien lo está padeciendo. La irritación puede ser causada por muchos motivos, y, con frecuencia, cuando se trata de un acto interior se puede dar sin que otros se den cuenta. Sin embargo, una persona irritada ya no está en paz, sino demasiado inquieta; ya no puede escuchar, y con frecuencia quiere gritar, correr, e incluso golpear...; ya no razona, porque su lógica le lleva a obsesionarse con desquitarse con alguien o

con algo, por lo que está pasando. La irritación tiene sus consecuencias:

- Asusta a los demás y provoca actitudes de desconfianza.
- Hace que otros también se sientan mal y mayormente confundidos, si no saben con exactitud qué es lo que pasó.
- Propicia un ambiente de pleito, discusión e intranquilidad, que desconcierta al no saber cuánto durará.
- Afecta con mayor intensidad a las personas más débiles, como a los niños, los ancianos, los enfermos, etcétera.

3) Los motivos de la irritación

“Manantial de vida es la boca del justo; la boca de los impíos destila violencia. La lengua puede dar vida y muerte, según como la uses, así serán sus frutos” (Prov 10,11; 18,21). Esta expresión del antiguo testamento señala la actitud del ser humano ‘justo’, es decir, que obra con rectitud y fidelidad, santo y lleno de amor; por eso su boca es un ‘manantial’ inagotable de vida, porque no hiere ni mata con su lengua ni sus actos. En la discusión aparece la calidad y nobleza de una persona o la basura que guarda en ella: “La conversación del piadoso es siempre sabiduría, mas el insensato cambia como la luna” (Eclo 27,11). “Sé pronto en escuchar, y tardo en responder. Si sabes alguna cosa, a tu prójimo responde; si no, pon tu mano





en la boca. Gloria y deshonra caben en el hablar, y en la lengua del ser humano está su ruina” (Ecles 5,11-13)

En realidad, hay pretextos o excusas, pero no verdaderos motivos que justifiquen una irritación. Cuando se da en una persona se debe a injusticias cometidas u otros actos violentos, que dejan alterada a la persona. ¿Cómo controlar la irritación? El apóstol nos indica que hay que revivir el amor, ya que la irritación ordinariamente es pasajera; se da con mucha intensidad cuando surge, pero luego pasa esa tempestad. Los motivos principales de la irritación suelen ser por cosas, palabras o malos entendidos. En lugar de *rezongar*, hay que *rezar*; suele ser difícil orar cuando nos sentimos irritados, pero es necesario, urgente; es realmente el único remedio eficaz para no reaccionar con violencia, sino dejar que renazca el amor.

4) Sin violencia interior

La violencia (*paroxýnetai*, en griego παροξυνεται) engendra más violencia. El apóstol Pablo se refiere ante todo a una reacción interior de indignación provocada por algo externo. Se trata de una irritación no manifiesta, pero que nos coloca ante la defensiva ante los otros. “Alimentar esta agresividad no sirve de nada. Sólo nos enferma y termina aislándonos. La indignación es sana cuando nos lleva a reaccionar

ante una injusticia, pero es dañina cuando tiende a impregnar todas nuestras actitudes ante los demás”¹¹². “Si tenemos que luchar contra un mal, hagámoslo, pero siempre digamos ‘no’ a la violencia interior”¹¹³.

5) La paz evita la violencia

“Las palabras suaves son panal de miel, dulces al alma, saludables al cuerpo” (Prov 16,24)”. El control de la irritación por amor no es propiamente una debilidad o una falta de interés por resolver lo que sucede, sino que, en realidad, es una virtud de los fuertes, un dominio de sí mismo, una actitud de altruismo, paciencia y amor que se va perfeccionando. En cambio, la violencia engendra violencia. El que no se siente en paz, con frecuencia no deja en paz a los demás, ya que vive una violencia interior insoportable que va brotando de diversas formas contra el prójimo. Solamente el amor que Dios inspira puede hacer que recuperemos la paz y aprendamos a convivir en paz con todos. La violencia interior tiene graves implicaciones en sus actitudes: “Los errores de un violento ponen al mundo en ebullición; con un ser humano inteligente vuelve la calma” (Prov 28,2). El amor nos devuelve la serenidad que necesitamos para responder a la realidad que nos toca vivir y así cumplir fielmente la misión que Dios nos encomienda. Al respecto dice, con un lenguaje simbólico, un fragmento del poema de Amado Nervo¹¹⁴: “Canta el ave, aunque la rama cruja, como que sabe lo que son sus alas”.

El Concilio Vaticano II ha declarado que la paz no es la mera ausencia de guerra, ni se reduce sólo al equilibrio de las fuerzas adversarias, sino que es un proceso dinámico que ha de tener en cuenta todos los elementos, así como las causas que la favorecen o la perturban¹¹⁵. El derecho y la obligación que todo ser humano tiene de cuidar, defender y proteger la vida propia y de los demás, implican la promoción de la paz de Cristo. Así les dijo Jesús a sus discípulos: “La paz les dejo, mi paz les doy; no la doy como la da el mundo” (Jn 14,27). La ‘paz de Cristo’ es distinta a la paz del mundo, ya que la paz de Cristo es interna,



¹¹² Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 103.

¹¹³ Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 104.

¹¹⁴ Poeta nicaragüense.

¹¹⁵ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 78.



profunda, duradera y se extiende a todos los seres humanos. En cambio, la 'paz de mundo' es aparente, pasajera y superficial, cae en discriminaciones y lleva al desaliento, a la destrucción y al fracaso.

“Bienaventurados los que construyen la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9). En boca de Cristo, la bienaventuranza de los que trabajan por la paz es una aplicación del mandamiento nuevo de la caridad fraterna; es una forma muy práctica y directa en la que se expresa el amor al prójimo. *“Este es mi mandamiento: Que se amen los unos a los otros como yo les he amado”* (Jn 15,12). En el himno a la caridad, el apóstol Pablo subraya que la paz es fruto del amor y es una tarea imprescindible de todo bautizado como hijo de Dios. Cada discípulo misionero de Cristo tiene una identificación más profunda con la paz interior y la labor a favor de la fraternidad, la solidaridad, el respeto mutuo y los caminos de diálogo y reconciliación.

Finalmente, invoquemos a María, la reina de la paz. De ella aprendemos que del amor de Dios nace la paz; como María, debemos meditar la palabra divina y ponerla en práctica para trabajar eficazmente por la paz.

Para reflexionar:

Recomienda sabiamente el apóstol Pablo: *“No devuelvas a nadie mal por mal”* (Rm 12,17).

Responde las siguientes preguntas:

1) ¿Revisa cuidadosamente cuántas veces te

has sentido irritado(a) en un mismo día por algunas personas o asuntos que van surgiendo?, ¿cuál es tu reacción ordinariamente? ¿Violencia o calma?

2) ¿Se da en tu interior algún tipo de violencia contra alguien?, ¿cómo la consideras: muy fuerte y repetida, sólo algunas veces, no le haces caso, no te deja en paz?

3) ¿Cómo puedes cultivar un mayor dominio de ti mismo, que se manifieste tanto en lo interior como en lo exterior?

14. VIRTUD: LA PACIENCIA

1) ¿La paciencia humana tiene límites?

Los seres humanos ponemos límites o barreras a todo lo que se nos ocurre, y así fácilmente justificamos las impaciencias. Sin embargo, las virtudes inspiradas por Dios no tienen límite alguno. Lo que Dios ha hecho abierto, no debe ser limitado por el ser humano; por lo tanto, la paciencia no tiene límites; con mayor razón cuando se trata de una de las características del amor inspirado y sostenido por Dios. Nosotros tenemos que aprender de la paciencia de Dios a favor de cada uno de nosotros, ya que él siempre nos escucha y nos espera, ¡porque nos ama!

Ordinariamente las normas señalan límites de 'lo permitido y lo prohibido'. Pero para no caer en la actitud superficial (o farisaica) hay que reconocer que la ley tiene un espíritu, es decir, un sentido más profundo y una aplicación más amplia, que nos va enseñando un camino auténtico del amor. Por eso san Pablo afirma: *“Amar es cumplir la ley entera”* (Rm 13,10). Una actitud legalista consiste en darle más importancia a lo secundario, a lo externo y a lo aparente, y olvidarse de lo fundamental que es el amor. Un legalista sólo se deja guiar por lo que está permitido por la ley y lo que ésta prohíbe, pero puede caer en graves injusticias, justificando sus actitudes 'legales', como cumplidor de la ley, pero sin amor.

La paciencia ayuda a tener el cuidado de discernir entre el espíritu de la ley que salva y la letra que mata (cf Rm 2,12-29). El amor paciente garantiza la fidelidad a la ley de Dios, porque todo lo hace motivado por el Espíritu Santo, es decir, reconociendo y aplicando la



norma máxima que es el amor. El cumplimiento de la ley es siempre garantía de amar a Dios por encima de todo y de todos, y, por tanto, se da con el firme compromiso de amar al prójimo como a uno mismo (cf Lc 10,27-28).

Con toda razón, santa Teresa de Jesús afirma que *“La paciencia todo lo alcanza”*¹¹⁶, porque es una muestra evidente del amor a Dios expresado en el trato cotidiano con él y con el prójimo. Todo lo que realizamos con paciencia logra su cometido, porque se hace con amor. El verdadero amor es siempre paciente, es decir, comprensivo con todos y en cualquier momento.

2) ¿En qué consiste la paciencia?

Todo acto de paciencia es inspirado por la gracia de Dios, porque produce una actitud de dominio de sí (o templanza). En cada ser humano la paciencia tiene las características de saber escuchar y saber esperar. La oración cotidiana nos ejercita en la paciencia, ya que no basta hablar y pedir confiadamente, sino que hay que aprender a escuchar lo que Dios nos dice, incluso en el silencio, para que entendamos y cumplamos, siempre y en todo, su voluntad. Y hay que aprender a esperar, aunque ordinariamente tenemos prisa, todo nos parece urgente, buscamos mayormente lo más rápido, lo más fácil, lo que tiene menores exigencias (nos dejamos llevar por la cultura 'light'); sin embargo, hay que aprender a esperar, en realidad, a vivir en la esperanza, es decir, en la plena confianza en el amor de Dios.

El Papa Francisco nos señala que: “Tener paciencia no es dejar que nos maltraten continuamente, o tolerar agresiones físicas o permitir que nos traten como objetos. El problema se da cuando exigimos que las relaciones sean ‘celestiales’ o que las personas sean perfectas, o cuando nos colocamos en el centro y esperamos que sólo se cumpla la propia voluntad. Entonces todo nos impacienta, todo nos lleva a reaccionar con agresividad. Si no cultivamos la paciencia, siempre tendremos excusas para responder



con ira, y finalmente nos convertiremos en personas que no saben convivir, antisociales e incapaces de postergar los impulsos...”¹¹⁷. La paciencia más que una habilidad para esperar, es tener una buena actitud mientras se espera.

3) La paciencia como aceptación del otro

“La primera expresión que utiliza san Pablo es *makrothymeí* (en griego, μακροθυμει), la cual se muestra cuando la persona no se deja llevar por los impulsos y evita agredir, como Dios es “lento a la ira” (Ex 34,6; Num 14,18)”¹¹⁸.

Al respecto el Papa Francisco dice que: *“Esta paciencia se afianza cuando reconoces que el otro también tiene derecho a vivir en la tierra junto a ti, así como es. No importa si es un estorbo para ti, si altera tus planes, si te molesta con su modo de ser o con sus ideas, si no es todo lo que esperabas. El amor tiene siempre un sentido de profunda compasión que lleva a aceptar al otro como parte de este mundo, también cuando actúa de un modo diferente al que tú deseas”*¹¹⁹.

Cuando alguien piensa de modo distinto a nuestra manera de pensar, o se opone a nuestros planes, o toma una actitud o un camino distinto al que seguimos, comúnmente lo calificamos de ‘enemigo’, ‘contrincante’ u ‘obstáculo’ para lo que nos hemos

¹¹⁶ Tomado del poema de santa Teresa de JESÚS: *Nada te turbe, nada te espante, todo se pasa, Dios no se muda, la paciencia todo lo alcanza. Quien a Dios tiene nada le falta. ¡Sólo Dios basta!*

¹¹⁷ Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 92.

¹¹⁸ Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 91.



propuesto, y no sólo se dan algunos actos de impaciencia ante tal ‘enemigo’, sino también de franco rechazo o indiferencia. Aceptar al otro por ser otro, distinto, por sí mismo, eso es amor paciente, es el amor inspirado por Dios.

El amor nos previene de la impaciencia, generalmente provocada por la ira e indignación; por eso se requiere de la oración y el dominio de sí mismo para no desarrollarse en decir o hacer cosas de más. El apóstol Pablo hace algunas valiosas exhortaciones, diciendo: *“Quiero, pues, que los seres humanos oren en todo lugar, elevando hacia el cielo unas manos piadosas, sin ira ni discusiones”* (1Tim 2,8). Y también señala: *“Desechen también ustedes toda cólera, ira, maldad, maledicencia y palabras groseras, lejos de su boca”* (Col 3,8). La impaciencia hace más insoportable a las personas o las realidades que tenemos que soportar, porque hay cerrazón, o prisa; se pierde de vista que cada uno tiene su ritmo para afrontar la realidad y resolver sus asuntos. Por eso Pablo resalta que la paciencia es una característica fundamental de la caridad.

4) La paciencia como mansedumbre de corazón

Jesús nos pide: *“Aprendan de mí que soy manso y humilde de corazón”* (Mt 11,29). Con toda razón Cristo dice: *Aprendan de mí*, porque él mismo quiso señalar que el amor va acompañado de mansedumbre, que es una actitud dócil, paciente y humilde, tan importante en el testimonio y el servicio de todo discípulo misionero de Cristo. La verdadera mansedumbre se decide en el corazón, donde Dios siembra permanentemente el amor.

La mansedumbre es situada por el apóstol Pablo entre los doce ejemplos del fruto del Espíritu¹²⁰, es decir, entre las cualidades que el creyente ha de mostrar en la propia vida, cuando acoge al Espíritu Santo y se esfuerza por corresponder a su amor.

A lo largo de la historia se han querido justificar las

guerras, que ordinariamente comienzan en pequeños conflictos entre personas y que se van extendiendo a otros. En todo pleito entre personas –y por tanto, en las guerras– nadie tiene la razón, porque si razonara alguna parte no se continuaría el conflicto. Toda guerra termina al realizar acuerdos de paz, después de pérdidas enormes humanas y materiales. ¡Cuánto se logra con la mansedumbre de corazón! Da la lucidez de descubrir el origen de cualquier conflicto para jamás justificar el recurso a la violencia, que engendra más violencia y destrucción. ¡Dichosos los mansos de corazón...! (Mt 5,4).

Jesús, manso y humilde de corazón, haz mi corazón semejante al tuyo.

Para reflexionar:

La impaciencia se manifiesta principalmente con la ira, que puede ser interior, y que con frecuencia llega al exterior con las palabras y otros signos de violencia. La ira va despertando el odio, que se traduce en un fuerte deseo de venganza. Y la tradición cristiana ha colocado a la paciencia como el eficiente antídoto contra la ira, la cual puede trastornarse en odio y venganza. San Pablo lo dice inspirado por Dios: *La caridad es paciente*, porque no se deja ganar por la ira, porque no da lugar al odio, porque va apagando los deseos de venganza. ¡Bendita paciencia!



¹¹⁹ Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 92.

¹²⁰ *De este fruto del Espíritu, el apóstol Pablo señala doce características: “La caridad, la alegría, la paz, la paciencia, la generosidad, la bondad, la benignidad, la mansedumbre, la fidelidad, la modestia, la templanza y la castidad”* (cf Gal 5,22-23).



Al respecto, recordemos algunas frases célebres:

- *“Les es necesaria a ustedes la paciencia, para que, habiendo hecho la voluntad de Dios, obtengan la promesa” (Heb, 10,36)*

- *“Ten paciencia en todas las cosas, pero sobre todo contigo mismo” (san Francisco de ASÍS)*

- *“Perder la paciencia, es perder la batalla” (Mahatma GANDHI).*

- *“Quien tiene paciencia, obtendrá lo que desea” (Benjamín FRANKLIN)*

Responde brevemente:

1) ¿Consideras que tu actitud es madura en el cumplimiento de la ley de Dios, o a veces reaccionas con legalismo (con criterios de ‘lo prohibido y lo permitido’)?

2) ¿Te sientes limitado para ejercer la paciencia en situaciones difíciles o de conflicto?, ¿en qué lo notas?

3) ¿Qué recursos puedes utilizar para alimentar la paciencia en tu corazón y en tu vida?

Aplicaciones generales

Cristo ha vencido el pecado¹²¹ y la muerte, y comunica a todo creyente la posibilidad de transformar cada inclinación de la naturaleza humana en donación



verdadera del propio ser a Dios y a los hermanos, sin dejarse llevar de los desórdenes de la fragilidad humana

Hemos visto algunos ejemplos de las virtudes (llamadas ‘capitales’) y sus implicaciones morales. ¡Cuántas virtudes más, notables u ocultas, podemos encontrar en cada persona y en muchas familias y comunidades! La reflexión sobre los vicios o pecados capitales es para presentarnos los retos que nos presenta la realidad y el mundo actual.

Siempre y en todo lugar Cristo es la fuente, el modelo y la meta para poner en práctica las virtudes. Nunca acabamos de aprender de él; por eso debemos tomar la actitud de los discípulos que lo siguieron y se quedaban a los pies del maestro para escucharlo, dispuestos a ponerlo en práctica.

En realidad, no importa tanto cuántas virtudes hayamos alcanzado¹²², puesto que la profundidad de la virtud se basa en la opción por el bien que influye en toda la persona y sus acciones. Hay que tener cuidado de no caer en extremos, como presumir de las virtudes alcanzadas, o no estimarse por compararse con los demás, o cargar con graves complejos. Dios bendice todo esfuerzo del ser humano. Y la referencia que el individuo humano hace de las virtudes con Dios muestra la dignidad, nobleza y santidad a la que está llamado.

Cualquier virtud –aunque si hay descuido puede ser trastornada gravemente por el pecado y los vicios– es principal e imprescindible obra de la gracia de Cristo, quien por la acción del Espíritu Santo mueve nuestro interior y da a conocer y guía nuestras obras.

El cristiano, en cualquier estilo de vida que asuma, como ser humano virtuoso anuncia más claramente a Cristo, y desde luego lo hace capaz descubrirlo presente en los demás.

BIBLIOGRAFÍA

- CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA
- CONCILIO VATICANO II

¹²¹ Cf Mt 4,1-11: Las tentaciones en el desierto = Victoria de Jesús ante el pecado y la muerte.

¹²² Como los ‘talentos’, cf Mt 25,14-30.



- * *Lumen gentium*
 - * *Gaudium et spes*
 - * *Presbyterorum ordinis*
 - * *Perfectae caritatis*
 - Papa PABLO VI,
 - * Constitución apostólica *Paenitemini*, 17 febrero 1966
 - * Encicl. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 junio 1967
 - * Exhortación *Evangelii nuntiandi*, 8 diciembre 1975
 - Papa JUAN PABLO II,
 - * Encíclica *Labores exercens*, 14 septiembre 1981
 - * Exhortación *Familiaris consortio*, 22 noviembre 1981
 - * Encíclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993
 - * Exhortación apostólica *Vita consecrata*
 - Papa BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*, 25 dic. 2005
 - Papa FRANCISCO, Exhortación *Amoris laetitia*, 19 marzo 2016
 - San AGUSTIN,
 - * *Confesiones*, II
 - * *Retractationes* I, 9
 - * *Enarrationes in Psalmos* 141
 - * *Sermo* 400
 - San BASILIO, *Sermo de jejunio*
 - DE AQUINO, Tomás, *Suma Teológica*; Introducción de Teófilo URDANOZ, BAC, Madrid 1954
 - III CELAM, *Documento de Puebla*, 1979
 - CONGREGACIÓN para la DOCTRINA de la FE,
 - * *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual, Persona humana*, 29 diciembre 1975
 - * Carta a los Obispos de la Iglesia Católica *Sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, 1 octubre 1986
 - CONGREGACIÓN para la EDUCACIÓN CATÓLICA,
 - * *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, 11 abril 1974
 - * *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 1 noviembre 1983
 - ANCILLI, Ermanno, *Diccionario de espiritualidad* III, Editorial Herder, Barcelona 1987
 - *Amor humano y castidad*, en la Revista *Imágenes de la fe*, n 186, PPC, Madrid 1984
 - COPEN, Joseph, *Sacerdocio y celibato*, BAC, Madrid 1971
 - *Diccionario enciclopédico de teología moral*, artículo de Giacomo ROSSI, *Humildad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1980
 - ESQUERDA BIFET, Juan
 - * *El sacerdocio hoy*, BAC, Madrid 1983
 - * *Diccionario de la Evangelización*, BAC, Madrid 1998
 - FORCANO, Benjamín, *Nueva ética sexual*, Ediciones Paulinas, Madrid 1981
 - HÄRING, Bernhard
 - * *La ley de Cristo I*, Editorial Herder, Barcelona 1973
 - * *La ley de Cristo III*, Editorial Herder, Barcelona 1973
 - * *Libertad y fidelidad en Cristo II*, Edit. Herder, Barcelona 1982
 - HERNANDO, Bernardino M., *Celibato, cuestión urgente*, PPC, Madrid 1970
 - HÖRMANN, Karl, *Diccionario de moral católica*, Editorial Herder, Barcelona 1979
 - MOSER, Antonio - LEERS, Bernardino, *Teología moral. Conflictos y alternativas*, Ediciones Paulinas, Madrid 1987
 - PIEPER, Josef, *Diccionario teológico interdisciplinar III*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1983
 - RAHAIM, Salomón, *Sexo, uso y abuso*, Editorial Imagen creativa Guadalajara, Jalisco, México 1990
 - RAHNER, Karl, *Diccionario teológico*, Edit. Herder, Barcelona 1989
 - ROYO MARIN, Antonio
 - * *Teología moral para seglares I*, BAC, Madrid 2007
 - * *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid
 - VIDAL, Marciano, *Moral y hombre nuevo*, Editorial PPC, Madrid 1969
 - ZALBA, Marcelino, *Compendio de teología moral*, Editorial Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1965
- LaS VIRTUDES
y los vicios capitales
- † José Rafael Palma Capetillo
Obispo Auxiliar de Xalapa



El amor divino y la dignidad de la mujer



P. Ignacio Andereggen
Doctor en Filosofía
Doctor en Teología Espiritual

La inspiración para abordar esta temática surgió a propósito del título de la carta del Papa Juan Pablo II, que comienza con estas palabras en latín: *Mulieris dignitatem*. El tema de la mujer, como dice el Papa, es cada vez más importante y, sobre la base de lo que decía el Magisterio pontificio anterior, especialmente el de Juan XXIII, y también el Concilio Vaticano II, se puede decir que es uno de los signos de los tiempos. Es decir, hay una incorporación cada vez más consciente de la vida femenina al conjunto de la Iglesia y, también, al conjunto de la humanidad, que tiene que ser considerada teológica y espiritualmente.

Las mujeres ahora, como todos sabemos, trabajan, participan activamente, plenamente, de la vida social, de la vida profesional, intelectual, docente, etc., y eso tiene un significado que hay que saber interpretar. Por supuesto, como todos los datos de la realidad, es algo susceptible de ser captado en un sentido o en otro, según sean los presupuestos que tiene quien interpreta. Si es una persona realista, que conoce las cosas en sus verdaderas esencias, o si es una persona que tiene una formación de otro tipo, que tiene más bien deformaciones intelectuales, otro tipo de filosofía, idealista, los datos hablan en un sentido diferente. Y eso, evidentemente, es lo que está sucediendo en nuestra época. Para gran parte de la cultura contemporánea, para la cultura dominante, el papel nuevo de la mujer en el conjunto de la sociedad es interpretado como liberación, como *Befreiung*, según dicen los alemanes idealistas. Liberación quiere decir que antes la mujer estaba oprimida y

ahora está liberada, y como está liberada, en cierta manera puede fabricar su propia ética y puede ser una especie de *símbolo de una nueva* ética que se establece en la sociedad.

Hay que recordar todos estos movimientos feministas, especialmente en los Estados Unidos. De eso no trataremos directamente, porque es un tema conocido y, en cierta manera, aburrido: todo lo que hacen estas feministas en Estados Unidos y en otros lugares, todo lo que hacen las lesbianas, y todas y todos los marcados por estas nuevas ideologías y pseudo-místicas, en las cuales no se trata solamente de que la mujer se libere, sino de que la mujer se considere un ser superior al hombre por sentirse más práctica o conciliadora que el varón, es decir más adaptable a la realidad: el hombre separa o es más rígido en el ejercicio de su inteligencia. Esta mentalidad implica una concepción biologicista e idealista de la inteligencia: la inteligencia separa la realidad, mientras que la mujer con su afectividad es conciliadora, unifica, etc., y, por lo tanto, tiene una innata superioridad respecto del hombre.

Esta concepción no surge del realismo del hombre común, incluso del hombre que está alejado de la práctica religiosa, porque la naturaleza humana no está totalmente corrompida. Es una especie de pseudo-mística que se está tratando de *imponer*, tal vez no tanto por las consecuencias prácticas que tiene, sino por lo que significa como filosofía, como interpretación para la vida social en general, como



visión del mundo, como interpretación de la realidad: ese es el aspecto más profundo y más grave. Es decir, reemplazar un ejercicio de la inteligencia por otro tipo de ejercicio de la capacidad intelectual totalmente diferente, y aparente.

El tema de la relación entre el hombre y la mujer en nuestra época, como muchas otras cuestiones morales, no puede ser adecuadamente resuelto sin una perspectiva *teológica* y sin una *vivencia* de la vida de la gracia. Así como no se puede vivir bien el matrimonio en el orden natural sin tener la gracia de Dios, no se puede tampoco sin la gracia tener una verdadera ética a nivel profesional, empresario, económico, político, etc. Ese es el dato antropológico fundamental, es decir, la naturaleza sola, sin la gracia, no puede funcionar; porque hemos nacido con una naturaleza caída, y aunque esta naturaleza esté restaurada por el bautismo, existen las caídas sucesivas, que son peores todavía que la primera, y que son los pecados personales, y la historia del pecado que se va entrelazando a lo largo del tiempo y a lo largo de la complejidad de la vida social.

Eso hace que el problema profundo, que muchas veces existe en la vida de las mujeres -y que es un problema de no adecuada relación con el hombre, y muchas veces significa una especie de sumisión desordenada, que implica a su vez una especie de angustia, de desilusión, de falta de desarrollo personal-, no tenga una adecuada solución sin una vida de la gracia que no sea solamente individual, sino que sea también comunitaria. En eso hay que ser

realista y no pensar en utopías que no se pueden dar según lo que creemos a partir del Evangelio, según la verdad de la Revelación. Esta es verdad acerca de Dios, pero también verdad acerca del hombre, de una manera muy concreta. El Evangelio es realista, es súper-realista, mucho más realista que la filosofía; nos hace ver las cosas como realmente son.

En efecto, todo lo que nos dice el Magisterio de la Iglesia en documentos muy importantes, y en especial en esta extensa carta del Papa sobre la dignidad de la mujer, todo eso supone una vivencia de los fundamentos de la fe, de la vida cristiana. O sea, captar lo que significa la riqueza de la relación entre el hombre y la mujer es algo que se puede hacer solamente por medio de una contemplación espiritual verdaderamente desarrollada. No es algo que sea inmediatamente accesible, que se pueda pensar de una manera más o menos culturalista, a partir de los datos de la realidad que van cambiando. No se puede así captar la esencia de lo que aquí estamos tratando y que es, en el fondo, como dice el Santo Padre en el texto que venimos siguiendo, una vocación.

Ser varón y ser mujer son formas de vocación cristiana. Y esa vocación no es algo abstracto, sino una vocación para cada persona, según las características de esta, que incluyen también el sexo -no digamos el género porque hoy en día eso tiene otras connotaciones, porque género quiere decir para muchos de nuestros contemporáneos que uno elige en el fondo su configuración espiritual y física: aunque sea varón puede querer ser femenino, etc.-.

Aquí estamos hablando en el sentido de la antropología verdadera: ser varón y ser mujer significa una vocación de la persona. La persona incluye todos los elementos, los espirituales y corporales. Más aún, los elementos corporales tomados como expresión de los espirituales, y como sustento de estos. En ese sentido hay una riqueza importante en lo que señala el Papa en esta carta sobre la dignidad de la mujer, y en otros documentos que tocan el tema. O sea, el hecho de que hay un subrayar lo que es peculiar de la persona en cuanto *totalidad*, lo cual tiene un fundamento espiritual. Esa totalidad es principalmente espiritual.





Dios da el ser a cada persona (lo decimos en el sentido tomista, es decir, según la filosofía clásica y de Santo Tomás). Dios crea el alma de cada persona directamente, le da el ser, y, creando el alma, indirectamente, establece la personalidad como tal. Porque el mismo ser del cuerpo depende del ser del alma, de manera tal que ahí no vale de una manera absoluta lo que decimos respecto de los entes materiales, que se determinan por la materia signada por la cantidad, es decir, el principio de individuación. O sea, cada uno es la persona que es no simplemente por el cuerpo que tiene, como pensaba Aristóteles¹, aunque eso es verdad, pero no es la totalidad de la realidad. Es decir, cada uno es persona principalmente por el ser que Dios le da a su alma. Y, evidentemente, Dios, cuando da el ser, es Creador y, por lo tanto, conoce absolutamente, exhaustivamente el significado de ese ser y su potencia activa, o sea, lo que ese ser por sí mismo puede llegar a ser, y también, como se dice teológicamente, la potencia pasiva de ese ser, o, mejor aún, la potencia obedencial de ese ser: lo que ese ser puede llegar a ser con la potencia divina, con el poder de Dios.

Y eso es, en última instancia, lo que el Evangelio nos ayuda a considerar, viendo a cada persona como fruto de un acto creador de Dios, natural y sobrenatural, y, en última instancia, como portadora de una vocación.

Porque el acto creador de Dios no se da sólo ni principalmente según la causalidad eficiente, sino que se da según la causalidad final, la cual, conforme a la doctrina de Aristóteles² y de Santo Tomás³, es la causa de las causas. O sea, lo que cada persona es, incluyendo su sexo y muchas otras características personales, culturales, históricas etc.: todo eso, en última instancia, depende de la llamada de Dios, que es creadora y produce la bondad. La bondad es la perfección de cada uno, y es algo que está inscrito en el real proyecto personal de cada uno.

De esa manera tenemos que entender la raíz de este problema. Y si lo pensamos de una manera todavía más teológica, deberíamos decir que cada persona, incluyendo su condición femenina o masculina y la relación que tiene esa persona con lo masculino o lo femenino en cuanto distinto de ella, depende en última instancia de la vida de la Santísima Trinidad, que es el fundamento último de toda la realidad. Dios es el creador no solamente en cuanto es el mismo ser, *ipsum esse*, sino en cuanto es la Santísima Trinidad; es decir, en cuanto es una comunión personal que se expresa especialmente en los hombres conforme son imagen de Dios, no solamente en el sentido individual sino, también en sentido interpersonal.

Esa es la perspectiva que toman estos documentos importantes, y que toma el Papa en esta carta sobre la dignidad de la mujer. Tiene muchos textos que fundan el pensamiento en la teología trinitaria, y eso, realmente, es un progreso, es una contribución importante que hace el Magisterio.

La carta sobre la dignidad de la mujer es muy completa, muy articulada, y presenta todos los temas con gran profundidad. Especialmente el que se refiere a la vida trinitaria, que está en la raíz de todo el pensamiento, de toda llamada. Así, en la misma, enseña Juan Pablo II:

La mujer se encuentra en el corazón mismo de este acontecimiento salvífico [la encarnación del Verbo].

¹ Cf. *Metafísica*, VIII, 6, 1045b23; *De Caelo*, I, 9, 277b27.

² Cf. *Metafísica*, V, 2 y XII, 7 y 20; *De Caelo*, I, 4; *Física*, II, 4; *Ética a Nicómaco*, 1, 2, 5 y 9.

³ Cf. *De principiis naturae*, 4.



La auto-revelación de Dios, que es la inescrutable unidad de la *Trinidad*, está contenida en sus líneas fundamentales en la Anunciación de Nazareth: *“Vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo”. “¿Cómo será esto puesto que no conozco varón?” “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Y por eso el que ha de nacer será Santo y Será llamado Hijo de Dios. Ninguna cosa es imposible para Dios”⁴.*

Este es uno de los pasajes en los cuales en el Nuevo Testamento se nos revela el misterio de la Santísima Trinidad. La Virgen María recibe la Palabra de Dios, que es el Verbo, que será su hijo, y recibe la visita del Espíritu Santo, ambas en unidad. La Virgen María concibe por el Espíritu Santo, que está siempre unido al Hijo. Ella primero quiere recibir al Hijo, lo recibe en el interior de su espíritu, y después recibe la visita del Espíritu Santo que lo configura en su corporeidad.

En el fondo, nosotros conocemos la Santísima Trinidad por las misiones divinas, es decir, por el envío que hace el Padre, hacia la creación, del Hijo y del Espíritu Santo. El principio de toda esa Revelación lo encontramos en la anunciación a María y en la encarnación del Verbo. En última instancia nosotros, a través del envío que Dios hace de la Persona del Verbo y de la Persona del Espíritu Santo, podemos conocer la Santísima Trinidad. Esto no puede hacerse solamente de una manera racional, intelectual, sino que se hace en una profunda experiencia, que es la experiencia de la gracia. La gracia hace presente en nosotros la Persona del Hijo y la Persona del Espíritu Santo, y nos une con la Persona del Padre.

La vocación de la mujer, como está descrita en estos documentos del Papa, del Magisterio, en última instancia se entiende a la luz de estas misiones trinitarias. La gracia divina asume todas las realidades naturales, las realidades substanciales personales y, también, la relación entre estas realidades naturales y entre las personas. Y muy especialmente asume la



relación entre el hombre y la mujer para manifestar el dinamismo de la vida trinitaria, que está presente en la gracia. Así como en la Santísima Trinidad hay un orden recíproco entre las Personas, según el cual el Hijo y el Espíritu Santo surgen del Padre, y a su vez el Espíritu Santo surge del Padre y del Hijo, ese orden de relación y de dinamicidad se refleja en la vida de la gracia y, muy especialmente, en la experiencia de las cosas espirituales, que incluye todas las cosas humanas. Y, de esta manera, cuando esta vida de la gracia es desarrollada, se puede contemplar la relación entre el hombre y la mujer.

Así como el Espíritu Santo surge del Hijo en la vida de la Santísima Trinidad que está reflejada en la gracia divina, así también la mujer surge del hombre. Y eso es lo que nos dice, en última instancia, el libro del Génesis: que Dios creó primero al hombre y después creó a la mujer, y a la mujer la sacó del hombre⁵.

Naturalmente, cuando esta visión que configura profundamente la vida humana cae en la degeneración del pecado, cuando se pierde esta contemplación profunda, como sucedió al principio de la humanidad, este orden recíproco es distorsionado, y la relación entre el hombre y la mujer, en vez de manifestar la vida trinitaria, manifiesta lo contrario, es decir, una vida pseudo-espiritual, una vida pseudo-mística, e incluso una vida diabólica. Y eso nos lo recuerda también el documento del Papa⁶; eso está indirectamente

⁴ JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 3.

⁵ Cf. Gn 2, 21-22.

⁶ Cf. *Mulieris dignitatem*, 10.

reflejado en el castigo que tiene el hombre y en el castigo que tiene la mujer por haber perdido la gracia. Y muy especialmente se ve en el hecho de que la mujer tiene que estar sometida al hombre, y de que esto es vivido después como una especie de esclavitud. Más aún, desde el punto de vista psicológico algunos autores han captado la esencia misma de la neurosis, o sea, de la deformación de la vida humana desde este punto de vista, especialmente Alfred Adler.

Adler⁷ decía que la neurosis viene por el hecho de que uno se pone un fin distinto del real, y ese fin distinto es la superioridad. Es decir, cada uno quiere ser superior a los demás. Esto deforma radicalmente la vida humana, incluso la imagen de la realidad que tiene cada uno, el conocimiento de la realidad. Y eso, dice él, especialmente se manifiesta así, como una especie de prepotencia de lo masculino sobre lo femenino. En el fondo la neurosis es eso; incluso la condición de los homosexuales la explica Adler de esta manera: la homosexualidad es una especie de mecanismo, que está muy radicado, para demostrar de alguna manera la superioridad de la propia condición, identificada con lo masculino, por sobre lo femenino. Y es por eso que los y las homosexuales desarrollan muchas veces estas características pseudo-masculinas que, en realidad, no son otra cosa que la manifestación de la propia superioridad o de la propia soberbia, del propio orgullo, etc.

Esa es la raíz última de la deformación de la vida humana como llamada del hombre a la vida de la gracia, a reflejar lo que sucede en la dinámica y relación interior de la Santísima Trinidad. Eso, en última instancia, se expresa en el orden social como una ética de la dominación, de la esclavitud, de la soberbia, de la pura libertad para manifestar una superioridad abstracta, ficticia.

La Revelación, naturalmente, está hecha para superar esta situación, que es muy honda, muy radcada en la vida humana, porque no es una situación superable sólo por medios racionales, por un análisis filosófico, un esfuerzo, una educación natural, etc. Es superable solamente por el medio sobrenatural

de la vida de la gracia, que es volver a vivir la vida trinitaria. En este sentido la vocación del hombre y la vocación de la mujer encuentran su plenitud no sólo en sí misma, sino en su *relación recíproca*.

Son un reflejo de la vida trinitaria: así como en la Santísima Trinidad el Espíritu Santo surge del Padre y del Hijo sin que el Espíritu Santo signifique una disminución de la condición divina -porque el Espíritu Santo es Dios como es Dios el Hijo, y el Hijo es Dios como es Dios también el Padre-, así también en las relaciones inter-humanas nuevas que están establecidas por la gracia, el hombre y la mujer son iguales en dignidad. Tienen la misma dignidad porque tienen una vocación que es la misma, la vocación divina, que es la vocación a reflejar lo que sucede en el interior de la vida de Dios.

Cuando no se tiene esta perspectiva sobrenatural que hemos tratado de plantear simplemente, el problema de las relaciones recíprocas entre el hombre y la mujer no recibe una adecuada solución. Se pueden pergeñar muchos rodeos para tratar de darle un ajuste racional a los datos de la cuestión, pero no existe una solución verdadera. No se puede resolver el problema al nivel natural simplemente, porque la naturaleza que nosotros tenemos es la naturaleza caída, deteriorada por el pecado, por lo menos considerada en el orden amplio de la vida social.

Con ese presupuesto se puede estudiar, en primer lugar, un mensaje muy importante destinado a las



⁷ Cf. ALFRED ADLER, *El carácter neurótico*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1984.

mujeres, que se comunicó al final del Concilio Vaticano II:

Y ahora es a vosotras a las que nos dirigimos, mujeres de todas las condiciones, hijas, esposas, madres y viudas; a vosotras también, vírgenes consagradas y mujeres solteras. Sois la mitad de la inmensa familia humana. La Iglesia está orgullosa, vosotras lo sabéis, de haber elevado y liberado a la mujer, de haber hecho resplandecer, en el curso de los siglos, en la diversidad de sus caracteres, su innata igualdad con el hombre⁸.

Y esto lo pudo hacer la Iglesia, en última instancia, porque la Iglesia es la gracia de Dios presente en el mundo, que une a la humanidad, y por eso pudo insertar a las mujeres que estaban sometidas por esa dinámica que deriva del pecado y que se re-propone en todas las épocas; pudo liberarlas haciéndolas participar plenamente de esta condición de imagen de la vida trinitaria; puesto que “[...] ha llegado la hora en que la vocación de la mujer llega a su plenitud, la hora en que la mujer ha adquirido en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzado hasta ahora”⁹.

Esta frase del Concilio es muy profunda también, es una auténtica interpretación de los signos de los tiempos. Si pasa algo en el orden natural no tenemos que darle una solución o una interpretación meramente

natural. Eso que pasa en el orden natural tiene un significado espiritual, tiene un significado teológico que hay que descubrir. O sea, ¿qué quiere decir que la mujer ahora en primer lugar estudie, como no estudió, por lo menos masivamente, en las épocas anteriores? ¿Qué quiere decir que la mujer trabaje? ¿Qué quiere decir que la mujer esté insertada plenamente en los mecanismos de la vida social? Eso tiene un significado sobrenatural, tiene un significado especialmente para la vida de la Iglesia, que hay que descubrir.

Esto significa, según el Concilio, que todavía hay riquezas espirituales de la relación entre el hombre y la mujer que no han sido plenamente desarrolladas en la vida de la Iglesia, y esas son las que hay que descubrir y hacer presentes también en el mundo de una manera apostólica.

El apostolado, naturalmente, cambia en sus accidentes según las épocas, según las circunstancias, aunque en esencia es el mismo porque surge del Evangelio. En nuestra época esta colaboración entre el hombre y la mujer, que está preparada desde lejos por todo este desarrollo de las actividades naturales del estudio, trabajo, etc., tiene, junto con todo eso, un significado teológico, contemplativo y, también, práctico, en el sentido elevado, es decir, de esa práctica, de esa acción que surge de la contemplación. Es un instrumento para la evangelización del mundo, además de ser una riqueza en sí misma, y eso hay que descubrirlo. Pero para descubrirlo hay que situarse a este nivel; no se pueden hacer solamente análisis superficiales, exteriores. Hay que tener una profunda contemplación de lo que significa esa relación entre el hombre y la mujer, y esa contemplación no puede tener otra raíz sino la teológica. “Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a la humanidad a no degenerar”¹⁰.

La Carta, con mucho realismo, habla de las mujeres no en un sentido abstracto, sino en un sentido particular. Hay que considerar a la mujer, así como al hombre, en



⁸ Mensaje del Concilio Vaticano II a toda la humanidad, 4: a las mujeres, 7 de diciembre de 1965.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.



el estado concreto en el cual se encuentra, y desde el punto de vista de la fe eso significa una vocación dentro de la vocación. O sea, hay una vocación a ser mujer -así como hay una vocación a ser hombre-, y dentro de esa vocación hay otras vocaciones:

Vosotras, las mujeres, tenéis siempre como misión la guardia del hogar, el amor a las fuentes de la vida, el sentido de la cuna. Estáis presentes en el misterio de la vida que comienza. Consoláis en la partida de la muerte.

Nuestra técnica lleva el riesgo de convertirse en inhumana. Reconciliad a los hombres con la vida. Y, sobre todo, velad, os lo suplicamos, por el porvenir de nuestra especie. Detened la mano del hombre que en un momento de locura intentara destruir a la civilización humana¹¹.

Juan Pablo II hace referencia en sus cartas posteriores a esta idea fundamental, y es lo que él llama el *genio femenino*¹². Este, en última instancia, no es otra cosa que la inteligencia femenina. Es decir, la dignidad de la mujer, así como la del hombre, surge en el orden natural de su inteligencia, y la inteligencia de la mujer tiene características propias.

Normalmente, lo que sufrimos en las situaciones negativas de la cultura contemporánea son las consecuencias de la deformación de la inteligencia del hombre. O sea, toda esta cultura que lleva a la

muerte, toda esta civilización técnica deshumanizada, etc., es una deformación del modo de pensar la realidad propia del hombre, que es racionalista. El hombre, antropológicamente hablando, es más racional que la mujer, pero no quiere decir que sea más intelectual que la mujer. Aquí hay que hacer una distinción propia de la antropología clásica: una cosa es la razón y otra es el intelecto. La razón está al servicio del intelecto, es como el intelecto en movimiento, el intelecto imperfecto que busca una quietud. El hombre normalmente tiene más facilidad para las operaciones racionales, pero eso no significa por sí mismo que sea más inteligente. Más aún, esta facilidad para las operaciones racionales puede ser fuente de una deformación, que es lo que está señalando aquí el Concilio, o sea, un movimiento de análisis que no tiene ninguna finalidad, que es una pura disección de la realidad, una pura organización extrínseca, mecánica de la realidad, que no entra en el corazón de las cosas.

El hombre, por supuesto, tiene vocación intelectual en el sentido estricto, que quiere decir vocación contemplativa, pero la deformación propia de lo masculino lo lleva al racionalismo. La mujer también tiene vocación intelectual, pero esa vocación en la mujer está más unida con la afectividad, porque la mujer está hecha biológicamente para ser madre, tiene un desarrollo mayor en el orden sensitivo de las características afectivas. Eso en el orden natural tiene también una consecuencia negativa: así como el hombre tiende al racionalismo, muchas veces la mujer tiende a ser en cierta manera dominada por las pasiones, ya que esta afectividad, cuando no está bien ordenada, tiende a superar el conocimiento de la inteligencia. Pero esa no es la característica propia de la mujer, sino que, por el contrario, la deformación de la vida intelectual y afectiva de la mujer, así como el racionalismo, es la deformación de la vida del hombre.

El único modo para superarlo es, como decíamos antes, la vida de la gracia. Y en la vida de la gracia esa característica afectiva de la mujer le da, en cierta manera, una superioridad, porque la vida de la gracia

¹¹ Ibidem.

¹² Cf. *Mulieris dignitatem*, 30.



significa, en última instancia, vida contemplativa, de conocimiento profundo, experiencial, de Dios, y esta vida contemplativa según la gracia surge, en última instancia, de la caridad. O sea, la verdadera contemplación profunda de Dios y de toda la realidad surge de la caridad, no se puede lograr por un análisis racional. Por ese análisis racional no se va a llegar nunca a esta contemplación experimental de las cosas divinas y de todas las otras cosas a la luz de Dios.

La mujer, en este sentido, está como más preparada directamente para la contemplación. Y esa es su ventaja fundamental. A lo largo de la historia normalmente ha habido más vocaciones femeninas a la vida contemplativa que masculinas, e incluso ha habido más vocaciones femeninas a la vida consagrada en general. Ahora estamos en una época de crisis y se da el fenómeno contrario: probablemente hay proporcionalmente más vocaciones masculinas que femeninas. Ese es un síntoma de la crisis profunda en la cual nos encontramos, porque se ha llegado a tal punto que se ha deformado radicalmente el modo de vivir la propia vocación en la Iglesia. Es decir, la vida de la gracia se vive tan tenuemente y con tantas dificultades que no se puede ni siquiera desarrollar la propia vocación según las características más íntimas de la vida personal.

Por eso el Concilio, y después el Papa Juan Pablo II, cuando habla del *genio de la mujer*, de su contribución específica, alienta a un ejercicio de lo más propio de la condición espiritual femenina, que es ese tipo de contemplación que, en última instancia, está radicada en la participación de la visión que Dios tiene de la realidad concreta y total, que es justamente lo contrario de la deformación del racionalismo. Esa es la contribución que realizan las mujeres cuando captan lo que significa la vida personal, cuando captan lo que significa el valor de la vida frente al desprecio en la cultura de la muerte, cuando captan el significado global de las situaciones, que muchas veces al hombre se le escapa.



Dice, aún más, el Concilio:

Esposas, madres de familia, primeras educadoras del género humano en el secreto de los hogares, transmitid a vuestros hijos y a vuestras hijas las tradiciones de vuestros padres, al mismo tiempo que los preparáis para el porvenir insondable. Acordaos siempre de que una madre pertenece, por sus hijos, a ese porvenir que ella no verá probablemente¹³.

Así, en primer lugar, se refiere, entonces, a las mujeres casadas, porque esa es la condición más extendida de la vocación de la mujer en particular.

Y a vosotras también, mujeres solteras, sabed que podéis cumplir toda vuestra vocación de entrega. La sociedad os llama por todas partes y las mismas familias no pueden vivir sin la ayuda de aquellas que no tienen familia¹⁴.

Este es un aspecto hoy en día olvidado. Es decir, la vocación de la mujer no se vive solamente como madre de familia, sino también, como mujer soltera, incluso cuando no se trata de la consagración a Dios. En tal sentido, si hay una verdadera vocación cristiana, que es lo que está suponiendo aquí el Concilio, la vocación de la mujer se puede vivir de una manera solitaria. Porque, en última instancia, no se puede deducir que el hombre o la mujer siempre

¹³ *Mensaje del Concilio Vaticano II a toda la humanidad, 4: a las mujeres*, 7 de diciembre de 1965.

¹⁴ *Ibidem*.



estén obligados a casarse. El matrimonio, significa una vocación particular que hay que descubrir.

Entonces no puede excluirse que haya personas, mujeres, que no tengan directamente vocación para una vida consagrada, en el sentido de la vida religiosa, y que tampoco tenga vocación, por lo menos inmediata, a la vida matrimonial. Pueden vivir una consagración a Dios -que es, en última instancia, la vocación de todo cristiano- de esta manera, por distintas circunstancias, razones y finalidades. Esta es la razón por la cual el Concilio Vaticano II las exhorta de manera muy especial, cuando les dice:

Vosotras, sobre todo, vírgenes consagradas, en un mundo donde el egoísmo y la búsqueda de placeres quisieran hacer la ley, sed guardianes de la pureza, el desinterés y la piedad. Jesús, que dio al amor conyugal toda su plenitud, exaltó también al renunciamento a ese amor humano cuando se hace por el amor infinito y por el servicio a todos¹⁵.

Es decir, el Concilio, en última instancia, está hablando de la vocación de la mujer como una auténtica vocación sobrenatural que hay que saber descubrir. Es algo que, lamentablemente, en la vida de la Iglesia de hoy no tenemos presente muchas veces. Es que en nuestro mundo contemporáneo no se trata al *conjunto* de la vida humana de cada persona, varón o mujer, como sujeto de una vocación.

Muchas veces se ha deformado, incluso, el concepto de vocación. Se la entiende solamente desde el punto de vista natural, desde el punto de vista de lo que a uno le agrada, de lo que a uno le parece mejor o más cómodo, o de lo que a uno le sale naturalmente. Se ha perdido ese concepto profundo de encontrar el sentido de la propia vida como respuesta a eso que Dios pensó en su acto creador y que todavía no está cumplido. Porque, como dijimos antes, Dios actúa como causa eficiente, pero, sobre todo, como causa final; o sea, Dios quiere un bien, que es una perfección para cada uno, y en nuestro caso se trata de un bien sobrenatural, de un bien que refleja la vida divina, y eso es lo que hay que descubrir.

Es necesario considerar cómo me sitúo yo, varón o mujer, con mis circunstancias particulares, con mi historia, con todo lo que soy, frente a ese origen divino y a esa llamada divina que es la vocación. Eso es, en última instancia, lo único que da la solución a este problema de la diferencia entre el varón y la mujer y de la relación entre ambos. Y en ese sentido hay mucho por hacer, como dice el Concilio. O sea, hay numerosas riquezas espirituales que descubrir en la Iglesia, pero esto se da de verdad en cuanto se vive una *vocación*, que no es vocación solitaria sino eclesial, es vocación dentro de la Iglesia.

La relación entre el hombre y la mujer tiene que ser desarrollada de un modo que solamente puede darse sobre la base de esta contemplación sobrenatural, conforme a la vocación radical que tiene todo cristiano a la contemplación de los misterios divinos.

Es muy práctico lo que dice San Ignacio sobre este tema en el *Preámbulo para hacer elección* de la segunda semana de los *Ejercicios Espirituales*:

En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima; y así cualquier cosa que yo eligiere, debe ser a que me ayude para al fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin; así como acaece que muchos eligen primero casarse, lo cual es



¹⁵ *Ibidem*.



medio, y secundario servir a Dios nuestro Señor en el casamiento, el cual servir a Dios es fin. Así mismo hay otros que primero quieren haber beneficios y después servir a Dios en ellos. De manera que éstos no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus afecciones desordenadas y, por consiguiente, hacen del fin medio y del medio fin. De suerte que lo que habían de tomar primero, toman postrero; porque primero hemos de poner por objeto querer servir a Dios, que es el fin y secundario tomar beneficio o casarme, si más me conviene, que es el medio para el fin; así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme de ellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima¹⁶.

Es decir, que no puede resolverse adecuadamente este problema de la configuración última del varón y de la mujer si no es entendido a la luz de la llamada, como decíamos antes. Y esta llamada no puede descubrirse sin una total disponibilidad, que es lo que está suponiendo el Evangelio. El Evangelio es eso, es primero seguir a Cristo y después hacer todo lo demás que hay que hacer. Es decir, lo que está presupuesto aquí, en estos documentos del Concilio Vaticano II, del Papa Juan Pablo II, etc., es que la mujer alcanza su propia dignidad -que en última instancia deriva de su ejercicio personal de la inteligencia, con características propias, que dependen de todos los factores que

hemos dicho anteriormente-, cuando encuentra su vocación.

Si no encuentra su vocación no puede ejercitar adecuadamente su inteligencia, y en consecuencia, no puede después ordenarse en toda su personalidad, porque el ordenamiento de todas las otras dimensiones o potencias depende de la inteligencia; por ende, no puede tampoco alcanzar esa plenitud contemplativa, en la cual se une la acción con la contemplación, porque cuando la contemplación es profunda se transforma en un nuevo tipo de acción, y ese tipo de acción es una acción característica de la mujer, que tiende a todo esto que hemos dicho aquí a partir del Concilio, es decir, esa tensión al misterio, a la vida, a la totalidad, a lo personal. Son todas características que implican una profunda contemplación, pero esta requiere una preparación, un camino, una adecuada disposición, que es lo que en última instancia llamamos adecuadamente vocación.

Por otro lado, si no se vive adecuadamente la propia vocación es imposible que, desde la condición de la mujer, o desde la condición del hombre, o desde cualquier otro tipo de condición, que depende de otros factores, se pueda tener una vida plena. Y de ahí surgen todas las deformaciones que están descritas abundantemente en la literatura espiritual.

En última instancia, todos tenemos una vocación a la contemplación, porque el hombre ha sido creado para la contemplación, y esa contemplación es la visión de Dios que se prepara en esta vida. Todo lo que sucede en el orden natural, positivo y negativo, se refiere, en última instancia, a ese camino que lleva a la contemplación. Si uno se aparta de ese camino se deforma, pero aun en la deformación muestra los signos de esa llamada que tenía. O sea, aun en la deformación de la propia vida de cada uno, se muestra, si uno lo sabe leer, la vocación que tenía, y que, en última instancia, es una vocación sobrenatural.

En la práctica hay mucho que hacer: lo primero es favorecer la vida contemplativa femenina, que es lo que la Iglesia necesita más urgentemente y lo que las mujeres mismas necesitan más urgentemente. Para



¹⁶ EE 169.



establecer un clima adecuado, que después pueda ser de colaboración profunda con el hombre -que en el fondo es una forma de amistad-, es necesario que haya una vida contemplativa muy profunda. En segundo, una vida consagrada a Dios en otras formas; y tercero, una vida matrimonial adecuada. Normalmente estas tres maneras, como lo había señalado el documento del Concilio, están unidas. Cuando falta alguna de ellas, que habitualmente es la vida consagrada, las otras comienzan a deteriorarse, porque es muy difícil mantener sólo en el matrimonio todos los elementos espirituales que corresponden al conjunto de la Iglesia; éste tendría que reemplazar todas las otras vocaciones, lo cual es muy difícil. Actualmente la mujer, en cierta manera, y el matrimonio en general, tienen que reemplazar en su propia vocación la vocación de los otros.

Este problema no se resuelve individualmente, sino en la Iglesia, y resolverlo en la Iglesia no significa dejar solamente que el Espíritu Santo actúe -quien, por supuesto, siempre actúa-, sino que tenemos que actuar también nosotros, siendo obedientes al Espíritu Santo; es decir, tenemos que pensar, tener una estrategia y ver apostólicamente qué es lo que hay que hacer. Y todos estos documentos que acabamos de considerar nos invitan a tener esa estrategia.

Debemos ver cuál es el problema central aquí. Si no hay una vida de consagración a Dios, todas las otras vocaciones se van debilitando. Por eso es muy urgente en esta época favorecer esas vocaciones, especialmente en el campo femenino. Pero que sean vocaciones a la altura de los tiempos, que sean vocaciones de estas mujeres que usan toda su nueva capacidad intelectual, su nueva educación, su nueva capacidad de moverse en los distintos ámbitos de la sociedad para la contemplación profunda. Y eso después va a dar frutos que se van a reflejar en toda la vida social y, en primer lugar, en la vida misma de las mujeres.

Es muy importante mantener el orden jerárquico de las vocaciones. Si bien es cierto que en cada una

de ellas se puede llegar a la perfección, también es cierto que hay vocaciones que, como *medio*, según la palabra que usaba San Ignacio, están más cerca de la Revelación del Evangelio. Y hay otras que están más lejos, no en el sentido de que sean menos evangélicas, sino en el sentido de que, estando más cerca del mundo, implican mayor dificultad. Por eso hay que volver al *realismo* del Evangelio, o sea, no pensar que cada uno, siguiendo su propia naturaleza y sus propias inclinaciones, y lo que le gusta y su comodidad, después va a poder vivir la vida evangélica en su plenitud. No es así; el Evangelio no dice eso, sino por el contrario, dice que hay un orden, y que hay que buscar cuál es, delante de Dios, la propia posición respecto de ese orden.

Por eso enseña San Ignacio¹⁷ que para casarse hay que tener más signos que para no casarse, pues que uno tenga ganas de casarse no quiere decir que Dios lo esté llamando a eso, porque todos tenemos ganas de casarnos. Entonces, hay que ver a la luz de lo que Dios quiere, qué significado tiene mi vida personal. Evidentemente puede haber circunstancias en las cuales por muchos motivos sea mejor casarse que no casarse, que es lo que dice San Ignacio¹⁸; pero eso no es evidente. No se puede pensar simplemente de una manera espontánea, de una manera natural y meramente humana, sino que hay que ponerse a la luz de Dios, y, para eso, como dice este gran santo¹⁹, hay que ser indiferente: hasta que uno no es indiferente no se pone a buscar las cosas a la luz de Dios. Es la visión que tenemos que transmitir en este momento particular en la vida de la Iglesia, para poder resolver de raíz los problemas de los cuales hemos hablado.

Este artículo fue tomado del libro "*EXPERIENCIA ESPIRITUAL. Una introducción a la vida mística*", páginas 359-375. Con la autorización del autor, P. Ignacio Andereggen.

¹⁷ Cf. *Directorio autógrafo de ejercicios*, cap. I, n. 9.

¹⁸ Cf. EE 23.

¹⁹ EE 23.



La vida monástica y la renuncia a la luz de Juan Casiano



Adriana B. Mallol, M.D.
(Instituto Mater Dei)
Doctora en Letras, Magister en
Teología y Ciencias patristicas
Profesora de Doctrina Sagrada

El monacato propiamente dicho nació en el siglo IV como continuación de la vida de cristianos auténticos y generosos que siguieron el ejemplo de Jesús, de los apóstoles y de los mártires. La vida monástica está profundamente enraizada en la fuente misma de la vida cristiana, que comienza con el bautismo. En este sentido, el oratoriano Louis Bouyer, en su estudio sobre *El sentido de la vida monástica*, señala que «la vocación del monje es y solo es la vocación del bautizado. Pero es la vocación del bautizado que ha alcanzado la máxima urgencia. Todo el que se ha revestido de Cristo ha oído el llamado a buscar a Dios con ardor»¹.

Los primeros cristianos eran muy conscientes de la grandeza de los compromisos bautismales, y deseaban imitar a Cristo hasta la muerte. El martirio ha sido considerado siempre como la expresión suprema de la caridad evangélica, como la imitación más perfecta del Señor. Cuando terminaron las persecuciones, muchos cristianos de ambos sexos quisieron alejarse del comercio con los paganos, desearon desprenderse de los bienes de este mundo y abrazar una vida más conforme al evangelio. Comenzaron a llamarse *vírgenes y ascetas*. Estas palabras resaltan una nota esencial: *el celibato*. De esta manera, este tipo de vida comenzó a distinguirse del estado de los cristianos

casados. El historiador Dom García Colombás, OSB, en un estudio dedicado al *Monacato primitivo*, explica:

Los ascetas de ambos sexos, antes del monacato, constituyen en cierto modo la primera manifestación de la vida religiosa en la Iglesia cristiana. En torno al núcleo primitivo y esencial del celibato –la renuncia más radical– apareció la pobreza voluntaria, más o menos perfecta; ayuno, abstinencia de ciertos alimentos, velas nocturnas, oración más frecuente, canto diario; en definitiva, casi todas las observancias que más tarde serían patrimonio de los monjes².

El monacato fue un movimiento rico y complejo, marcado sobre todo por un espíritu de secesión, de separación del mundo, de pobreza, para imitar a Cristo con más libertad y radicalidad.

Juan Casiano es uno de los grandes testigos y maestros de la vida monástica. Fue un monje del siglo V del sur de las Galias, muy respetado en su época debido a su profunda experiencia espiritual. La había adquirido en su juventud a través de una larga convivencia con prestigiosos cenobitas y anacoretas de Palestina y el norte de Egipto. Llegó a Marsella hacia el año 415, donde fundó dos monasterios, uno para varones (*Saint Victor*) y otro para mujeres

¹ L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Brepols, Paris 1950, 7: «C'est la vocation du baptisé parvenue au maximum urgence».

² G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004, 36.



(*Saint Sauveur*). A su llegada, entró en contacto con san Honorato y los monjes de Lérins, con los que forjó una profunda amistad y a los que dirigió sus dos obras monásticas: *Las Instituciones cenobíticas* y *Las Conferencias de los Padres*. Falleció en Marsella hacia el año 430. A lo largo de los siglos, fue considerado un *punto entre el monacato oriental y el monacato occidental*.

Los libros de Casiano son notables por la sabiduría concreta que emerge de ellos. Su lectura fue explícitamente recomendada por san Benito en su *Regla* (n. 73). Aunque dedicadas a los monjes provenzales del siglo V, sus obras son actuales y pueden ser leídas y meditadas también por los laicos. Tienen por objetivo enseñar el camino de la perfección de la caridad.

El tema de la renuncia está particularmente presente en sus enseñanzas. Casiano denomina al monje como *un soldado de Cristo, un atleta, un servidor*, pero lo que lo considera, ante todo, como «aquel que renuncia a este mundo». Con este apelativo, Casiano quiere enfatizar que la renuncia es fundamental en la vida interior. Ella forma parte de su proceso de crecimiento, y es *una condición necesaria* para alcanzar la vida contemplativa.

En el presente trabajo nos proponemos presentar su doctrina acerca de *la naturaleza de la renuncia monástica, sus grados y su finalidad*. En primer lugar, consideraremos el monacato y su exigencia de renuncia radical. En segundo lugar, analizaremos el tema de la triple renuncia en Casiano. En tercer

lugar, presentaremos el fin de dichas renunciaciones, la contemplación de Dios.

En resumen, hemos intentado mostrar cómo Casiano enfatiza que la vocación monástica es una invitación especial y gratuita de Dios a la comunión con Él. Una invitación que implica una respuesta libre por parte del hombre, renunciaciones graduales y constantes. Esos desapegos son el camino necesario para la unión con Dios, que es la razón última de todo desasimiento.

1. La vida monástica, una renuncia radical

La renuncia forma parte de toda vida cristiana. En efecto, en la predicación del Señor, la necesidad de la renuncia es fundamental. Jesús había dicho claramente: «Si alguno viene en pos de mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,26-27); y agrega más adelante: «El que no renuncie a todos sus bienes no puede ser mi discípulo» (Lc 14,33).

Se trata de una invitación especial y exigente por parte del Señor a desprenderse de los bienes secundarios para elegirlo a Él como Único bien, capaz de saciar plenamente el corazón del hombre. Ese “dejarlo todo” presupone una gracia y un acto de fe en su Palabra. Implica *una muerte que es – paradójicamente– fuente de verdadera vida*, de fecundidad espiritual, como la semilla enterrada que debe morir para dar fruto. Los primeros apóstoles son un ejemplo de disponibilidad ante la llamada del Maestro. Lo dejaron todo para seguirlo: familia, trabajo, proyectos personales. Ese desapego tendía a la obtención de una recompensa, “salvar la vida”, es decir, la visión beatífica. Básicamente, la vida cristiana es la invitación de Cristo a participar en su Misterio redentor, a morir al pecado para resucitar con Él a una vida nueva que comienza con el bautismo y que culmina en el cielo, con la unión definitiva con Dios-Amor infinito.

Según los maestros del monacato, la vocación monástica no es una vocación excepcional. Ella responde a la llamada de todo bautizado a «ser perfectos como el Padre celestial es perfecto» (Mt



5,48). El objetivo es *la santidad*, es decir, *la perfección de la caridad*. Ese objetivo es el mismo para todos los cristianos; lo único que variará para el monje serán los medios, los instrumentos que utilizará para alcanzar esa perfección. Entre estos instrumentos de perfección, el primero es la “separación del mundo”, es decir, *la renuncia*, que implica la práctica de los tres consejos evangélicos de *castidad perfecta, pobreza y obediencia*. Si bien la renuncia forma parte de toda vida cristiana, marca la del monje con un sello especial de *desapego completo y eficaz* que le da *mayor libertad* para buscar a Dios, que lo ha llamado a su intimidad.

No se trata de renunciaciones obligatorias como la triple renuncia bautismal; son *renunciaciones facultativas* que implican una gran radicalidad –interior y exterior– y que han sido aceptadas desde los primeros siglos como *medios más perfectos para imitar la vida de Cristo* y para ascender a Dios con mayor caridad y libertad. No constituyen en sí mismas la perfección, sino que son el camino o el medio que conduce con mayor seguridad y más rapidez a la santidad. Esto se debe al amor sobrenatural que las inspira y a la disponibilidad que producen en la vida del monje que se entrega completamente a Dios en cuerpo y alma.

La profesión monástica ha sido considerada por la tradición como un *segundo bautismo*. San Juan Pablo II puso de relieve esta relación en una de sus catequesis dedicadas a la vida consagrada. Señala que la vida religiosa implica una “nueva consagración” porque presupone también *exigencias más radicales de amor y de abnegación*. Compara esta consagración interior y perfecta con un “holocausto” y un “bautismo de fuego”, es decir, con un martirio místico. Afirma:

El hombre que acepta la llamada y sigue los consejos evangélicos está realizando un *acto fundamental de amor a Dios*. La finalidad de los votos religiosos es *alcanzar una cumbre de amor*: un amor completo, dedicado a Cristo bajo el impulso del Espíritu Santo y, por medio de Cristo, ofrecido al Padre. De ahí el valor de *oblación* y consagración de la profesión religiosa, que en la tradición cristiana oriental



y occidental se considera un “*bautismo flaminis*”, ya que “el corazón del hombre es movido por el Espíritu Santo a creer en Dios, a amarlo y a arrepentirse de sus pecados”³.

Por su parte, el gran historiador del monacato primitivo, al que ya nos hemos referido, el P. García Colombás OSB, explica que la profesión monástica se consideraba un *segundo bautismo* porque el monje ratificaba solemnemente las promesas bautismales. Dicha profesión implicaba, según los ancianos, la experiencia del misterio de la muerte y la resurrección de Cristo de la misma manera que *el bautismo y el martirio de sangre*. En definitiva, el monje es aquel que, en diversas formas, renuncia a todo para buscar de modo absoluto el conocimiento, la adoración y el servicio a Dios. El P. Colombás explicita: «La espiritualidad del monacato primitivo fue una espiritualidad basada en la renuncia, la separación del mundo, la soledad, la ascesis, y dirigida hacia la oración continua, la contemplación y la caridad perfecta»⁴.

En conclusión, el monje es un cristiano que quiere contemplar a Dios desde esta tierra porque ha recibido una invitación especial para buscarlo con ardor. En este camino de ascenso espiritual, *el desapego* es fundamental porque es una liberación de todo lo que dificulta el encuentro con Dios, amado por encima de todo. Es importante comprender que detrás de cada renuncia hay siempre *una elección libre de un Bien*

³ JUAN PABLO II, *Catequesis Las dimensiones de la vida consagrada* (26 de octubre de 1994).

⁴ G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 393.

mayor por el que vale la pena desprenderse de los bienes transitorios, como enseña Jesús en la parábola del mercader que vendió todo para comprar *la perla preciosa* que había encontrado.

2. La triple renuncia en Juan Casiano

Hemos afirmado que para toda la tradición el monje es aquel que busca a Dios con radicalidad y mayor libertad. El sustantivo *monje*, del griego μοναχός, μόνος (solo), es originario de Egipto. Sus significados son diversos, pero la primera idea que expresa es la de *soledad, separación, aislamiento*. Es decir, que el monje es “aquel que vive solo”, que ha renunciado a una familia y al matrimonio. Es el que busca a Dios con un corazón indiviso, como enseña san Pablo (1Cor 7,34).

El monje es también *el que está unificado*, en su interior y con Dios. Se reconoce pecador, dividido dentro de sí mismo, pero con la ayuda de la gracia lucha por vencer el mal en su corazón; el fruto que desea alcanzar es la paz, la *apatheia* (ἀπαθεια) o *impasibilidad*. Un apotegma atribuido al gran Macario de Egipto afirma: «El monje se llama *monje* porque noche y día conversa con Dios, no ocupa su imaginación más que en cosas de Dios y no posee nada sobre la tierra»⁵. En una homilía dedicada a exponer el significado de la vida monástica, san Macario presenta la etimología del término “monje” de la siguiente manera:

Debemos saber qué es un monje y por qué manera de vivir merece realmente ese nombre [...]

Se le llama así, en primer lugar, porque *está solo*, absteniéndose de mujer y habiendo renunciado interior y exteriormente al mundo. Exteriormente, es decir, a las cosas externas y mundanas; interiormente, es decir, a las representaciones de tales cosas, hasta el punto de no admitir jamás los pensamientos de los cuidados mundanos.

En segundo lugar, se le llama monje porque *invoca a Dios con oración incesante*, a fin de purificar su espíritu de los numerosos e importunos pensamientos, y para que su espíritu llegue a ser monje en sí mismo, solo delante del verdadero Dios, sin acoger jamás los pensamientos que provienen del mal; al contrario, se purifica enteramente como conviene y permanece puro ante Dios⁶.

En resumen, la nota esencial para el monje y la razón de su unidad interior es la pertenencia completa y sin reservas a Dios, en cuerpo y alma. Como afirma Dom Jean Leclercq, OSB: «El monje busca vivir solo para Dios»⁷.

San Juan Casiano recoge toda esta tradición y se refiere al monje como «aquél que renuncia a este mundo». Justamente el libro cuarto de sus *Instituciones cenobíticas* se denomina: «De la formación de aquellos que renuncian a este mundo» (*De Institutis renuntiantibus huic mundo*). En dicho libro, Casiano presenta el discurso del abad Pinufio a un novicio que está a punto de tomar el hábito, en el que le explica:

La renuncia no es otra cosa que el signo de la Cruz y de la mortificación. Por ende, debes saber que en este día tú has muerto a este mundo, a sus obras y deseos, y que, según el Apóstol, estás crucificado para el mundo y el mundo para ti. Considera entonces lo que implica la Cruz bajo cuyo



⁵ G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 385.

⁶ G.M. COLOMBÁS, «El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V», *Studia Monástica* 1 (1959), 266.

⁷ J. LECLERCQ, «Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age», *Studia Anselmiana* 48 (1961), 8.



misterio debes vivir desde ahora, a la luz de esta vida: porque ya no eres tú el que vive, sino que vive en ti aquél que fue crucificado por ti (*Inst. IV, 34*)⁸.

En estas solemnes palabras de bienvenida a la vida monástica se percibe el vínculo con la renuncia bautismal. El compromiso del monje está anclado en ella porque renuncia con conciencia y libertad al «mundo presente, a sus obras y a sus deseos». Exteriormente, la entrada en la vida monástica implicaba un despojo de los vestidos seculares y la toma de un «hábito» especial, cuyas partes están llenas de significado. Por ese «cambio de vestidura» el novicio expresaba la firme resolución de morir al pecado y de configurarse con Cristo. Al llamar al monje «aquél que renuncia», Casiano está poniendo el acento en su decisión de alejarse del mundo, de abandonar el pecado y de buscar con una libre determinación el Rostro de Dios.

Casiano enseñará en su otra obra, las *Conferencias de los Padres*, que esa renuncia es *triple y gradual*. Habla especialmente de ella en la *Conferencia tercera*, titulada: «De las tres renunciaciones» (*De tribus*

abrenuntiationibus). Por boca del abad Pafnucio, Casiano presenta tres tipos de vocaciones a la vida monástica y *tres tipos de renunciaciones* «todas necesarias para el monje, cualquiera que sea el orden de su vocación». Precisa:

Hablemos ahora de las tres renunciaciones. La tradición unánime de los Padres se junta a la autoridad de las Escrituras para mostrar que *son tres*, en efecto. Debemos trabajar con ahínco en ponerlas en obra. *La primera* consiste en despreciar todas las riquezas y bienes de este mundo. Por *la segunda*, renunciemos a nuestra vida pasada, a nuestros vicios y a nuestras afecciones del espíritu y de la carne. *La tercera* tiene por objeto apartar nuestra mente de las cosas presentes y visibles, para contemplar únicamente las cosas futuras y no desear más que las invisibles. Que es menester cumplir con las tres, es el mandamiento que el Señor hizo ya a Abraham, cuando le dijo: «Sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre» (*Gn 12,1*) (*Conf. III, 6*)⁹.

Como es su costumbre, Casiano basó sus enseñanzas en textos de la Sagrada Escritura y en la Sagrada Tradición. En esta ocasión, presenta el ejemplo de Abraham que lo dejó todo para seguir la llamada del Señor. El ascenso del desprendimiento es claro, va gradualmente desde el exterior hacia el interior para terminar en la contemplación de Dios, meta del monje y de todas las renunciaciones que hizo a lo largo de su vida. Las renunciaciones son presentadas como *un camino a recorrer*, como una purificación progresiva que termina en una participación anticipada de la bienaventuranza de los santos¹⁰. Analizaremos a continuación cada una de las renunciaciones:



⁸ El texto en castellano ha sido tomado de la siguiente edición: JUAN CASIANO, *Instituciones cenobíticas*, traducción de P. Mauro Matthei OSB y Monjas benedictinas del monasterio Santa María Madre de la Iglesia (Uruguay), Ediciones Monte Casino/ECUAM, Zamora 2000. En adelante la obra será abreviada como *Inst.*

⁹ El texto de las *Conferencias* (o *Colaciones*) ha sido tomado de la siguiente edición: JUAN CASIANO, *Colaciones*, traducción de Dom León María y Dom Prospero María Sansegundo, Rialp, Madrid 19982. En adelante la obra será abreviada como *Conf.*

¹⁰ «La vida espiritual nos ha presentado de este modo como una purificación progresiva que termina para algunos con una participación anticipada en la bienaventuranza de los santos» (M. OLPHE-GALLIARD, «Cassien (Jean)», en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tomo II (1a parte), Beauchesne, Paris 1953, col. 257).



A. La primera renuncia

Hemos afirmado que, en la enseñanza de Casiano la renuncia es triple y graduada. La primera es material y exterior. El Conferencista explica: «La primera renuncia es corpórea: es la que nos hace despreciar todas las riquezas y bienes de este mundo (*Prima abrenuntiatio est qua corporaliter uniuersas diuitias mundi facultatesque contemnimus*)» (Conf. III, 6).

Casiano habla de *contemnere*, es decir, de *despreciar* las riquezas que ofrece este mundo porque no tienen valor frente al bien sobrenatural que el monje elige abrazar. Implica un *menosprecio* de los bienes de esta tierra y un desapego de los lazos familiares, para seguir a Cristo con mayor libertad. Cuando un postulante entra al monasterio, se separa del mundo y elige imitar a Cristo en su vida de humildad, de pobreza, de trabajo y de abnegación hasta la cruz (*Fip* 2,7).

Pero el maestro marsellés explica claramente que esta primera renuncia no es suficiente. Es necesaria una segunda, interior, la “renuncia del corazón”.

B. La segunda renuncia

Abba Pafnucio continua su explicación: «Por la segunda, renunciamos a nuestra vida pasada, nuestros vicios, nuestras pasiones del espíritu y de la carne (*Secunda abrenuntiatio qua mores ac uitia*

affectus que pristinos animi carnisque respuimus)» (Conf. III, 6).

Casiano había unido la primera renuncia a la invitación de Dios a Abraham: «Sal de tu patria, es decir, renuncia a los bienes de este mundo y a las riquezas de este mundo». Relaciona esta segunda renuncia con el mandato «Abandona a tu parentela». El conferencista explicita que «esto significa la vida y las costumbres de antaño, tan estrechamente unidas a nosotros desde nuestro nacimiento, que hemos contraído con ellas como una especie de afinidad y parentesco natural, cual si fuera nuestra propia sangre» (Conf. III, 6).

Este segundo grado de desapego es, por lo tanto, *interno*. Implica el abandono de la vida pasada de pecado, la mortificación de la “voluntad propia” y la lucha diaria contra los vicios. El maestro enfatiza aquí la necesidad de *purificarse de los vicios*, de los malos hábitos del “hombre viejo”, según la expresión paulina (*Rm* 6,6), porque ellos son los obstáculos más serios que impiden el desarrollo de la caridad.

Esta renuncia a los vicios es tan importante y necesaria para el crecimiento de la vida espiritual, que Casiano dedicó la segunda parte de las *Instituciones cenobíticas* a explicar la naturaleza de cada uno, sus causas y sus remedios. Como Evagrio Póntico, los reagrupa en ocho: gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y soberbia. La purificación de estos vicios implica un largo y arduo *combate espiritual* que el monje debe emprender con paciencia y perseverancia. A través de ella, alcanzará un alto grado de libertad interior que le permitirá buscar a Dios en *la oración asidua*. El resultado de esta segunda renuncia es *la pureza de corazón* o caridad.

Casiano sintetizó esta purificación en *la imagen de la pluma ligera*. Cuando la pluma está libre de humedad, se deja llevar por el sople del viento; por el contrario, cuando está cargada de la humedad ambiental, está pesada y no puede volar. De la misma manera, solo el alma, liberada de la pesadez de los vicios, puede dirigirse a Dios en el impulso de un corazón purificado y pacificado. Esta libertad interior es, por lo tanto, el fruto de la segunda renuncia.



C. La tercera renuncia

Casiano continúa el ascenso de la trilogía con el mandato a Abraham: «Aléjate de la casa de tu padre», o sea, aparta tus ojos del recuerdo del mundo presente. Explica: «La tercera renuncia consiste en retirar nuestra mente de las cosas presentes y visibles, para contemplar solo las cosas futuras, y desear solo las invisibles (*Tertia abrenuntiatio qua mentem nostram de praesentibus uniuersis ac uisibilibus euocantes futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt inuisibilia concupiscimus*)» (Conf. III, 6).

Casiano habla de «retirar el corazón por completo» (*cor nostrum penitus amouentes*). Se trata de la lucha contra los pensamientos inútiles, llamados por él y por toda la tradición monástica, *cogitationes* o *logismoi*. Esta tercera renuncia es un trabajo interior delicado y difícil que dura toda la vida. Constituye el centro del combate espiritual al que se comprometía el monje el día de su entrada en la vida monástica. Dicho combate se entabla, principalmente, *contra los pensamientos vanos* porque nuestra alma es, por naturaleza, inestable. Casiano explica que nuestro espíritu está constantemente invadido por una multitud de pensamientos (*cogitationes*) que lo solicitan y monopolizan su atención. El monje debe reconocerlos por la virtud sobrenatural de la discreción. Debe aprender a rechazar los malos e inútiles y acoger los buenos y sobrenaturales.

He aquí *la llave maestra* del magisterio de Casiano: debido a la movilidad del alma, no está en poder del monje impedir que nazcan en ella una multitud de pensamientos, pero sí le es posible, mediante el ejercicio del *libre albedrío*, rechazarlos o aceptarlos. Este trabajo interior es comparado a la habilidad de un *molinero* que sabe elegir el grano que desea moler. La harina obtenida dependerá de la calidad de ese grano triturado.

En definitiva, esta tercera renuncia consiste en *la vigilancia de la mente* frente a los múltiples y variados pensamientos que se acercan a la memoria y a la imaginación.



Hemos tratado de analizar la enseñanza de Juan Casiano sobre las tres renunciaciones que son escalones ascendentes hacia la perfección monástica. Ellas no constituyen el fin de la vida espiritual, sino *un medio absolutamente necesario* para lograr el verdadero propósito del monje, que es *la contemplación de Dios*.

3. El fin de la renuncia: la contemplación de Dios

Hemos señalado que Casiano comienza la *tercera Conferencia* dedicada a la renuncia, con la llamada de Dios a Abraham: «Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre y vete a la tierra que yo te mostraré» (Gn 12,1). En esta orden de salida, Casiano ve una imagen de las tres renunciaciones que acabamos de analizar.

Es importante recordar que Abrahán respondió de inmediato al mandato de Dios y partió hacia una “tierra prometida”. Esta *meta a alcanzar* fue la fuerza motriz de su largo viaje y esta esperanza lo sostuvo en las adversidades. De la misma manera, el maestro marsellés enseña que el novicio abrazó la vida monástica para buscar la *contemplación de Dios*; las renunciaciones no constituyen un fin sino *el camino imprescindible* para su consecución.

En efecto, en la *primera Conferencia*, dedicada al *Objetivo y fin del monje*, el autor explica, por boca de Abba Moisés, la finalidad de la vida monástica. Allí afirma claramente que el esfuerzo principal del monje (*conatus*), la aplicación de su corazón (*destinatio*



cordis), debe ser «que su mente esté siempre adherida a Dios y a las cosas divinas» (*diuinis rebus ac Deo mens semper inhaereat*). Es decir que Dios debe ser su principal interés, la razón de la existencia de su vida consagrada. Subraya:

Por tanto, éste debe ser nuestro principal objetivo y el designio constante de nuestro corazón: que nuestra alma esté continuamente adherida a Dios y a las cosas divinas. (*Hic ergo nobis principalis debet esse conatus, haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut diuinis rebus ac Deo mens semper inhaereat*). Todo lo que aparte de esto, por grande que pueda parecernos, ha de tener en nosotros un lugar puramente secundario o, por mejor decir, el último de todos. Inclusive debemos considerarlo como un daño positivo (*Conf. I, 8*).

Nos preguntamos en qué consiste, para Casiano, la contemplación de Dios, hasta qué punto el espíritu puede unirse con el Dios invisible e incomprensible.

Es importante advertir que Casiano distingue diferentes tipos de contemplación. En primer lugar, la contemplación de la esencia divina. Explica que esa visión perfecta de Dios está reservada para la vida eterna, es de carácter escatológico. Es Dios el objeto inmediato, sin intermediario, sin discurso mental. Sin embargo, en esta tierra el hombre puede conocer y amar a Dios de una manera real pero imperfecta.

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de esta contemplación que debe determinar la perfección de la vida monástica? Casiano señala que Dios es bueno y se manifiesta de diversas maneras para que el monje pueda reconocerlo con “la mirada del corazón”. Por ejemplo, la contemplación de Dios a través de sus atributos, de las criaturas, de su providencia, de los acontecimientos pasados o futuros, de sus múltiples beneficios. Pero la contemplación más importante es ver a Dios en Jesucristo, «imagen del Dios invisible» (*Col 1,15*). El monje debe fijar la atención de su espíritu en los misterios de su vida, especialmente en los de la Encarnación y la Redención. El conferencista afirma:

Es necesario que sepamos dónde hemos de tener siempre fijo nuestro espíritu y hacia qué objeto tenemos que dirigir constantemente la intención del

alma (*Verum oportet nos scire ubi nostrae mentis intentionem debeamus habere defixam et ad quam destinationem semper animae nostrae reuocemus intuitum*) [...]

Comprendamos que nos hemos apartado del sumo bien cuantas veces nos percatemos de que nuestro espíritu anda envuelto en otros pensamientos. Debemos considerar como una infidelidad a nuestros ojos el alejarnos, aunque no sea más que un instante, de la contemplación de Cristo (*a Christi contemplatione*).

Luego que la mirada del alma se halla desviado de este divino objeto, volvámosla de nuevo hacia él y dirijámosle, como a norma rectísima de nuestra vida, los ojos del espíritu. Todo consiste en recogernos, en sumergirnos en ese santuario profundo del alma (*A quo deuiauerit paululum noster obtutus, rursus ad eum cordis oculos retorquentes uelut rectissima linea mentis aciem reuocemus. Totum namque in animae consistit recessu*) (*Conf. I, 13*).

Hay que señalar que Casiano designa esta actividad contemplativa del espíritu de varias maneras. Habla de la «intención de la mente» (*nostrae mentis intentionis*) que debe estar fija en Dios, de la «mirada de nuestra alma» (*animae nostrae intuitum*), de los «ojos del corazón» (*cordis oculos*). Utiliza las palabras *cor* (corazón) y *mens* (espíritu) que son recurrentes en sus obras y casi sinónimos. El sustantivo “corazón” lo toma de la tradición espiritual cristiana oriental, especialmente de Orígenes. En el maestro alejandrino,





“corazón” es sinónimo de “espíritu” (*kardia, noûs*). El gran conocedor de Casiano, Michel Olphe-Galliard SJ, señala que a través de la palabra “corazón” Casiano alude a la parte más viva de la mente, *al principio del conocimiento intuitivo* que pone al alma en contacto inmediato con Dios y la hace flexible a su acción¹¹.

Por su parte, el teólogo Florin Ciprian Petre, en su tesis doctoral sobre la antropología espiritual de Casiano¹², estudia en detalle los diferentes significados de la palabra “corazón” (*cor*). Explica que, en la pluma de Casiano, este término tiene un significado muy amplio y rico porque representa aspectos fundamentales de su concepción de la interioridad. De hecho, para él, *el corazón y el hombre interior son identificables*. Por lo tanto, en sus escritos, el término *corazón* puede significar:

- 1) El santuario íntimo del hombre, en oposición a la exterioridad visible (*Conf. I, 22; Conf. VII, 16*),
- 2) Un lugar que se convertirá en templo del Espíritu Santo, en morada divina (*Inst. V, 21*),
- 3) La realidad profunda del hombre que no escapa a Dios, porque es Él quien ha creado el corazón del hombre y conoce sus secretos (*Conf. VII, 13*),
- 4) El lugar profundo y escondido donde el hombre



interior se encuentra con Dios a través de la oración (*Conf. IX, 35*),

- 5) La sede de la acción moral (*Inst. VI, 2*).

En definitiva, para Casiano, la contemplación que el monje debe buscar en esta tierra no es un acto sino un *estado* que implica una *disponibilidad interior habitual*. Es ante todo un *vínculo único y exclusivo del espíritu con Dios, una unión existencial con Él*. Es de orden sobrenatural, un don de Dios que el hombre no puede adquirir con sus propias fuerzas. Es un anticipo de la vida futura, de la unión perfecta.

El investigador Olphe-Galliard SJ sintetiza el tema de la contemplación en Casiano afirmando: «Dios se hace presente al alma y la transforma a través de *una unión, conocimiento y amor al mismo tiempo*, de la cual el espíritu (*mens, cor*) es el órgano [...] Este conocimiento no es una especulación dialéctica abstracta, sino *una experiencia concreta y vital*»¹³.

La vida espiritual del monje es, por lo tanto, un crecimiento en el amor, una *ascensión gradual* a la cumbre de la contemplación de Dios. Esta contemplación es fruto de la segunda y tercera renuncia de las que nos hablaba Casiano. Para alcanzarla es imprescindible *la pureza de corazón*. Es decir, que sin renunciar a los vicios y practicar las virtudes es imposible saborear la presencia de Dios en el alma. A través de la caridad, el alma se ha convertido en “un santuario”, un templo donde habita Dios. Casiano afirma: «Todo esto tiene lugar en lo más profundo del alma (*Totum namque in animae consistit recessu*). Tan pronto como el demonio es expulsado y los vicios son desterrados de él, el Reino de Dios se establece en nosotros» (*Conf. I, 13*).

Finalmente, el abad marsellés enseña que el medio por excelencia para unirse con Dios es *la oración continua*, por la que el monje entabla con el Huésped divino un diálogo ininterrumpido. En la vida monástica *la meditación asidua de la Sagrada Escritura* y la

¹¹ Cf. M. OLPHE-GALLIARD, «Cassien (Jean)», col. 229.

¹² Cf. F. CIPRIAN PETRE, *De l'homme extérieur à l'homme intérieur. L'anthropologie spirituelle de saint Jean Cassien*, Le Cerf, Paris 2021.

¹³ M. OLPHE-GALLIARD, «Cassien (Jean)», col. 261.



recitación frecuente de los Salmos son instrumentos privilegiados para dirigir la atención del corazón a Dios, presente en el alma por la caridad. Por lo tanto, es *a través de la oración* que el monje se une con Dios, que le ofrece los afectos más profundos, sus deseos más íntimos. Es a través de ella que el monje *entra en comunión con ese Dios-Amor* que habita en su interior y que lo invita a entrar en diálogo amoroso con Él.

Conclusión

Hemos comenzado este trabajo con la afirmación de que *la renuncia* es el fundamento de la vida cristiana, especialmente de la vida monástica. Hemos tratado de resaltar su importancia en las enseñanzas de Juan Casiano quien privilegia llamar al monje como «*el que renuncia a este mundo*». Ante la elección de este apelativo, nos preguntamos sobre la naturaleza de esa renuncia y su lugar en el proceso de crecimiento espiritual: ¿de qué renuncia habla Juan Casiano? ¿Cuál es su finalidad?

A lo largo de este trabajo hemos intentado demostrar que el *desprendimiento* es la base del compromiso monástico y el medio *sine qua non* para alcanzar su fin último, la *contemplación divina*. En efecto, poder vivir habitualmente bajo la mirada de Dios, acostumbrarse a esta Presencia amorosa en el centro del corazón, entrar en comunión con este divino Huésped, implica para el monje *un arduo proceso de purificación*.

Hemos señalado que el día de su entrada en la vida monástica, el novicio inició *un camino espiritual* constituido por *las tres renunciaciones* de las que habla Juan Casiano. *La primera* es externa. Implica un menosprecio de los bienes de este mundo y un desapego de los lazos familiares para seguir a Cristo con mayor libertad. *La segunda* es interna. Implica el abandono de la vida pasada de pecado, la lucha diaria contra los vicios y la adquisición lenta de las virtudes. *La tercera* es la más difícil y continúa hasta el final de la vida. Consiste en la vigilancia de los diferentes pensamientos que se acercan a la memoria y a la imaginación para rechazar los *logismoi* que distraen al alma. Casiano explica que *esta trilogía es ascendente e inseparable*; es la expresión de una ascensión

interior hacia la cumbre de la perfección de la caridad, de la intimidad con Dios. Ella conduce al monje al objetivo de su vida, *la contemplación*.

En resumen, Casiano quiere enseñar que la vocación monástica es una invitación especial y gratuita de Dios a la comunión con Él, una comunión que será perfecta en la vida eterna, pero que se puede anticipar en esta tierra, en el santuario del alma en gracia, a través de *la oración incesante*. La oración es vital en la vida de un monje cuya vocación específica es *tener siempre la mirada de su mente dirigida hacia Dios*. En consecuencia, para Casiano, *ser monje* es sinónimo de *ser una ofrenda*, es decir, un *hombre de oración continua*, un hombre *cuyo corazón está totalmente ofrecido a Dios*.

El Abad de San Víctor nos invita a vivir, desde esta tierra –aunque sea de manera imperfecta–, nuestra vocación cristiana a *la divinización a través de la caridad y la contemplación*. En definitiva, nos enseña la importancia y la necesidad de la renuncia en todos sus aspectos y grados, porque la virtud de la caridad solo puede reinar en el alma a través de este triple desprendimiento.

(publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica*, 39 No.2 (2025), 183-196)



Características del padre espiritual según San Juan de Ávila II



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

¿Cuáles son las características de este corazón tierno, y muy de carne, en ese padre espiritual?

Primero, el amor tierno sabe acomodarse a las necesidades de todos esos hijos espirituales, como haría una buena madre. Con ese amor tierno, el Maestro Ávila

consolaba los tristes, esforzaba los flacos, animaba los fuertes, socorría a los tentados, enseñaba a los ignorantes, despertaba los perezosos, procuraba levantar los caídos, mas nunca con palabras ásperas, sino amorosas, no con ira, sino con espíritu de mansedumbre, como lo aconseja el Apóstol. Todas las necesidades de los prójimos tenía por suyas, y así las sentía y les procuraba el remedio que podía¹.

Segundo, este amor tierno nuestro Maestro no lo aprendió en los pupitres de los retóricos, sino “aprendiólo del espíritu de la caridad que en su corazón ardía, la cual hacía saltar estas centellas de amor afuera; porque lo que abundaba en el corazón salía por la boca”².

Tercero, amor tierno que cada hijo espiritual sentía como si fuera sólo y todo para él:

mostraba... el amor entrañable que a todos tenía; lo cual de tal manera se persuadían los que con él familiarmente trataban, que cada uno pensaba que él era el más privado de todos, o singularmente amado. Porque así amaba a todos, como si para cada uno tuviera un corazón³.

Cuarto, no era ciertamente un amor melifluo, sentimental y pegadizo. Era un amor fundado en Dios, como nos sigue diciendo fray Luis de Granada: “Lo cual es propio del amor que se funda en Dios; porque lo que se ama por interés, cesando éste, cesa el amor; mas lo que se ama por Dios, que es por hacer su santa voluntad, mientras ésta dura, siempre se ama”⁴. Era un amor teologal, sobrenatural.

Y quinto, lógicamente este amor tierno atraía y convertía a esos hijos espirituales, y “con este amor ablandaba la cera de los corazones, y con la palabra de Dios imprimía el sello de la doctrina en ellos”⁵. Era un amor que rebosaba afecto cordial sano. Luis Muñoz, hablando de la ternura y mansedumbre del Maestro, dice: “La sequedad y autoridad gana pocas voluntades, y aunque veneres a un hombre por muy santo, rehúsas su comunicación, si le hallas seco”⁶.

¹ I, 4.

² I, 4.

³ I, 4.

⁴ I, 4.

⁵ I, 4.

Fray Luis de Granada dice de Ávila que hacía del amor el principal instrumento que servía al oficio sacerdotal... Amor paternal-maternal:

Porque como el amor de los padres para con los hijos les hace trabajar y sudar para criarlos y sustentarlos, y a veces ir hasta el cabo del mundo atravesando los mares, por buscarles remedio de vida, así el amor sobrenatural que el Espíritu Santo infunde en los corazones de los que han de ser padres espirituales, les hace ofrecer aún a mayores trabajos y peligros con el deseo de aprovecharlos. Porque no es menor ni menos eficaz este amor espiritual que el carnal para este oficio, lo cual testifica San Ambrosio: «No es menor el amor espiritual que tengo a los hijos que engendré con la palabra del evangelio, que, si corporalmente los engendrara, porque no es menos poderosa la gracia que la naturaleza»⁷.

Es en las cartas más que en los sermones donde el corazón paternal-maternal de Juan de Ávila se inclina sobre personas concretas para derramar sobre cada una de ellas, amadas singularmente, alientos o correctivos, impulsos o frenos, luz para sus mentes, calor para sus voluntades, sabios consejos para que el dirigido pueda realizar su decisión libre y madura.

Para desentrañar este primer aspecto o cualidad del director espiritual visto desde el “*amoris officium*”, expresado en términos similares por san Juan de Ávila, procederemos a base de preguntas, como hicimos anteriormente, para una mayor claridad y orden.

¿Cómo se consigue este corazón tierno y muy de carne, del que nos habla san Juan de Ávila?

Primero, contemplando a Cristo Buen Pastor⁸. La figura del “Buen Pastor”, siguiendo la tradición de los Santos Padres, campea en los escritos avilistas –nos



dice el padre Bifet-, especialmente cuando habla de la redención y de la caridad o celo de almas que deben tener los pastores de la Iglesia⁹.

La figura del Buen Pastor es programática especialmente para los pastores de la Iglesia, que fueron elegidos “para pastores y criadores del ganado, que los apacienten en los pastos de ciencia y doctrina... y aunque sea con derramar sangre y dar la vida, como hizo Cristo, y dijo que este tal es el Buen Pastor”¹⁰.

El padre espiritual tiene que poseer el don de la cordialidad que vemos en Jesucristo Pastor al encontrarse con Natanael (cf. Jn 1, 48). Esta cordialidad de buen pastor es fruto de la gracia, aun cuando tenga en algunos una base humana, pues exige, en muchos casos, la mortificación y el sacrificio al ser cordial aún con dirigidos inoportunos y en circunstancias difíciles.

Poner los ojos en Cristo Pastor para aprender la ternura en este “*amoris officium*”. Luis Muñoz nos dice del Maestro Ávila: “ponía los ojos en Cristo, en el amor que tuvo a los hombres, el cuidado con que procuró sus bienes, de que sacaba un grande amar a

⁶ III, 3.

⁷ I, 1.

⁸ Cf. Carta 20; *Sermones* 15, 19, 50, 70, 79, 81; *Plática* 7; *Algunas advertencias al Sínodo de Toledo* I, n. 6.

⁹ Cf. JUAN ESQUERDA BIFET, *Diccionario de san Juan de Ávila...*, 125.

¹⁰ *Algunas advertencias al Sínodo de Toledo* I, n. 6; cf. Sermón 81, 88ss.

¹¹ III, 3.



los prójimos... Con este motivo crecía en el varón de Dios el amor de sus hermanos”¹¹.

Ese amor cordial de pastor sabe sugerir consejos y luces al dirigido con sencillez y eficacia, pero nunca obligando. En ocasiones precisas, el padre espiritual, motivado por ese amor, debe ser capaz de exhortar y mandar, especialmente cuando el dirigido se encuentra en un estado de languidez y titubeo o en los casos de escrúpulos; pero por lo general, deberá más bien sugerir con cordialidad las posibles actitudes que su dirigido debe reflexionar en la oración, partiendo de las enseñanzas del evangelio; su tarea es enseñar al alma a hacer actos libres y meritorios y aprender así a caminar sin muletas, o en palabras del santo Maestro Ávila, tener “un nervio de virtud”, o sea, crecimiento y maduración en las virtudes teologales y humanas.

Todo esto se logra con la cordialidad. El encuentro en dirección espiritual debe desarrollarse en un ambiente de afecto cordial sano¹². La cordialidad es el movimiento espiritual de la caridad; incluye familiaridad, evitar la prisa, escuchar de veras, «escuchar gustosamente es la mejor manera de darse al prójimo»¹³, compasión, hacerse pequeño con los pequeños, afecto cordial habitual. Así mismo debe crearse un clima de magnanimidad y confianza¹⁴.

Jesucristo nos da de nuevo ejemplo, al exponerle el camino de perfección al joven rico en forma condicional: “si quieres ser perfecto...” (Mt 19, 21). La Virgen hace lo mismo con respeto al insinuar al Hijo en las Bodas de Caná: “no tienen vino” (Jn 2, 3). A veces se hace de forma profunda, como Jesús a Nicodemo: “Si alguno no nace de agua y Espíritu...” (Jn 3, 3). Pero, al buen entendedor, pocas palabras bastan. Nicodemo era persona inteligente y culta.

Segundo, conseguiremos este corazón sensible y de carne, al pie de la Eucaristía. La Eucaristía que

es Presencia, Sacrificio, Sacramento y Comunión con Cristo Buen Pastor¹⁵, pues es ahí en la Eucaristía donde Dios se hace y se convierte en carne y sangre penetrando en esos dos elementos naturales –pan y vino- y logrando una admirable transubstanciación. Es en la Eucaristía donde Cristo pone en nosotros, sacerdotes, “su poder, su honra, su riqueza y su misma persona”¹⁶, es decir, en cierto sentido, celebrando y recibiendo la Eucaristía, se debería realizar también en nosotros como una auténtica transubstanciación; pues la Eucaristía es “un gran fuego en nuestro seno”¹⁷.

Qué duda cabe que la Eucaristía, sacramento de Amor, pondrá en el corazón del padre espiritual esa ternura propia de Cristo para derramarla después en los hijos espirituales. Otras palabras del santo nos iluminan: “por la virtud del santísimo cuerpo y sangre de Cristo metido dentro de sus entrañas, alcance su gracia y amor”¹⁸. La Eucaristía es el sacramento de la ternura de Dios para el hombre, especialmente para ese padre espiritual.

En la biografía que del santo hizo fray Luis de Granada se nos dice cómo era el amor que Juan de Ávila sentía y tenía hacia el Santísimo Sacramento... “acordándose de este divinísimo Sacramento, se le quitase el deseo de todo cuanto hay en la tierra”¹⁹.

(Continuará)

¹² Cf. L. M. MENDIZÁBAL, *La Dirección Espiritual...* 74-77.

¹³ L. M. MENDIZÁBAL, *La Dirección Espiritual...* 76.

¹⁴ Cf. L. M. MENDIZÁBAL, *La Dirección Espiritual...* 91-93.

¹⁵ Cf. *Cartas 6 y 8; Sermón 34, 37, 47, 54, 55, 57; Trento II*, n. 79.

¹⁶ Cf. *Plática 1; Tratado sobre el sacerdocio*, n. 25.

¹⁷ *Sermón 28*, n. 27.

¹⁸ *Carta 232*, 191-192.

¹⁹ *II*, 8.

El ejercicio de la potestad del superior en la vida consagrada

The exercise of superior authority in consecrated life



P. Johnny Esteban Li Mesias
Doctor en Derecho Canónico

Artículo publicado en: SEPARATA "IUS COMMUNIONIS", Vol. XII, Cuádriceps
2. Universidad San Damaso. Agosto-Diciembre 2024.

D. Johnny Esteban Li Mesias
Doctor en Derecho Canónico
Universidad Pontificia de Salamanca
padrejohnnyliscj@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0009-4282-5637>

RESUMEN

El ejercicio de la potestad en la Iglesia a lo largo de la historia ha sido objeto de particular atención. No se puede ignorar los condicionamientos propios de cada época, y tampoco sería justo desconocer la evolución y desarrollo que han tenido tanto la concepción de la obediencia como el ejercicio de la autoridad, dado que ésta solo puede entenderse desde la dimensión del servicio, no solo al propio Instituto, sino también a la Iglesia universal, con el fin último de la *salus animarum* de aquellos que fueron confiados al cuidado del legítimo Superior. En palabras de Santo Tomás de Aquino, la Iglesia debe resplandecer en medio del mundo como *Speculum Iustitiae*, por tanto, cuando se pretende ejercer la potestad con criterios seculares, se incurre en una desviación y abuso del derecho. En el presente artículo, se pretende, desde una mirada panorámica, presentar el fundamento teológico y canónico del ejercicio de la potestad y la concepción de la obediencia en la vida consagrada. Para empezar, se analizará la dimensión teológica del ejercicio de la potestad y cómo se desarrolló en la vida consagrada desde el naciente monacato. Posteriormente, se examinarán las consecuencias jurídicas que tuvo la codificación del código Pío-Benedictino, los cambios sustanciales y, ulteriormente, las modificaciones introducidas a la luz del Concilio Vaticano II, reflejadas en la redacción del actual código de 1983. No obstante, el contexto eclesial y los cambios en los paradigmas sociales y eclesiales nos llevan a preguntarnos,

ABSTRACT

The exercise of authority in the Church throughout history has been a subject of particular attention. It is not possible to ignore the constraints of each era, nor would it be fair to overlook the evolution and development of both the concept of obedience and the exercise of authority, as the latter can only be understood in the context of service, not only to the Institute itself, but also to the universal Church, with the ultimate goal of the *salus animarum* of those entrusted to the care of the legitimate Superior. In the words of Saint Thomas Aquinas, the Church must shine in the world like a *Speculum Iustitiae*. Therefore, when one attempts to exercise authority with secular criteria, it leads to a deviation and abuse of the law. In this article, the aim is to present, from a panoramic perspective, the theological and canonical foundation of the exercise of authority and the concept of obedience in consecrated life. To begin, the theological dimension of the exercise of authority and its development in consecrated life since the early days of monasticism will be analyzed. Subsequently, the legal consequences of the codification of the Pio-Benedictine code, the substantial changes, and later, the modifications introduced in light of the Second Vatican Council, as reflected in the drafting of the current 1983 code, will be examined. However, the ecclesiastical context and changes in social and ecclesial paradigms lead us to question: in the context of current canonical legislation, which changes in



frente a la actual legislación canónica: ¿Cuáles son los cambios en la comprensión de la obediencia y del ejercicio de la potestad que deben ser revisados y replanteados para responder a los nuevos desafíos a los que se enfrenta la Iglesia?

Palabras clave: Ejercicio de la potestad eclesiástica, obediencia, monacato, CIC 1917, autoridad, potestad dominativa, CIC 1983, Concilio Vaticano II.

the understanding of obedience and the exercise of authority need to be revised and rethought to respond to the new challenges faced by the Church?

Keywords: Exercise of authority, obedience, monasticism, 1917 CIC, authority, dominative power, 1983 CIC, Vatican II.

INTRODUCCIÓN

La vida consagrada se enfrenta actualmente al desafío de realizar una relectura y adecuada renovación teológica y jurídica, tanto de la obediencia como del ejercicio de la potestad del Superior. La Iglesia ha denunciado y sancionado categóricamente cualquier posible vulneración de la libertad y la dignidad de la persona, así como su instrumentalización. En la vida consagrada, esto puede ocurrir cuando el Superior hace mal uso de su potestad, no orientándola hacia la justicia ni el servicio, extralimitándose en su competencia y actuando en contra del propósito de la ley. Incluso el Superior, obrando dentro de las normas legales, puede arbitrariamente obrar contra el propósito de la ley y, por lo tanto, contra la comunión, la justicia, la equidad y el bien común. Esta conducta es particularmente grave, pues no solo corrompe el derecho, sino que suplanta la voluntad de Dios y abusa de aquellos que libremente abrazaron la obediencia para servir a Dios en la vida consagrada. Por ello, el Código de Derecho Canónico sanciona esta desviación del derecho, configurando el delito de abuso de potestad a tenor del c. 1378 § 1.

Por consiguiente, este artículo expone, en primer lugar, el significado y las fuentes del ejercicio de la potestad en la Iglesia. En segundo lugar, presenta algunas claves que emanan de la legislación canónica actual para un adecuado ejercicio de la potestad del Superior conforme a derecho en la vida consagrada.

En tercer lugar, se realiza un análisis histórico-canónico para revisar retrospectivamente los cambios que se han suscitado en la Iglesia en la concepción de la obediencia, la comprensión de la figura del Superior y el ejercicio de su potestad. Teniendo en cuenta que la Iglesia nos llama hoy a una responsable revisión de las estructuras, para crear ambientes y comunidades sanos y libres, donde se erradique el flagelo de la dominación, el autoritarismo y los abusos propiciados por un uso y comprensión desviado de la potestad¹. Es crucial elegir a Superiores idóneos, para llevar a cabo la función de gobierno. Estos deben tener claro y comprender cuál es su misión, además de poseer habilidades interpersonales que les permitan empatizar, comunicarse y trabajar en equipo con otros. Deben respetar siempre a sus hermanos y mantener el carisma y la misión del Instituto, en vistas a la "*salus animarum*" (cf. c. 1752), la equidad y el bienestar de todos, procurando el desarrollo de cada consagrado en un clima de diálogo, salvaguardando siempre el principio de autoridad.

Ante todo, el Superior debe ser un ejemplo para sus hermanos, el primero en obedecer y estar disponible para servir, siendo transparente en la toma de decisiones y proporcionando a sus hermanos los recursos necesarios para vivir su vocación, siempre con miras al bien de la Iglesia y del Instituto (cf. c. 670). La vigilancia de la autoridad jerárquica en el ejercicio de la potestad de un Superior es primordial, ya que actúa en nombre de la Iglesia. El Superior debe ser,

¹BENEDICTO XVI, Ángelus, Plaza de San Pedro (29 de enero de 2012): "A menudo, para el hombre la autoridad significa posesión, poder, dominio, éxito. Para Dios, en cambio, la autoridad significa servicio, humildad, amor; significa entrar en la lógica de Jesús que se inclina para lavar los pies de los discípulos (cf. Jn 13, 5), que busca el verdadero bien del hombre, que cura las heridas, que es capaz de un amor tan grande como para dar la vida, porque es Amor. En una de sus cartas santa Catalina de Siena escribe: «Es necesario que veamos y conozcamos, en verdad, con la luz de la fe, que Dios es el Amor supremo y eterno, y no puede desear otra cosa que no sea nuestro bien»".

ante todo, una persona orante, con corazón de padre, ejemplo de servicio, y flexible, capaz de adaptarse a las realidades humanas que componen tanto la Iglesia como las comunidades de consagrados.

Bueno es recordar las palabras de Benito Valuy: “Ha de pensar todo Prelado que es siervo de todos, y que para servir a todos le dan el cargo, que este es su oficio principal”².

1.- La dimensión teológica de la potestad eclesial

La palabra “potestad” proviene del latín, *potestas*, *potestātis*, que significa poder, dominio, jurisdicción, facultad o capacidad para algo³. A su vez, la palabra autoridad tiene su origen en el latín *auctoritas*, *auctoritātis* y hace referencia a quien ejerce el mando de hecho o de derecho, quien posee capacidad⁴.

Con la palabra *potestas* la Vulgata traduce la palabra griega *ἐξουσία*, que se lee en Mateo 28, 18-19⁵: “Jesús se acercó a ellos y les habló así: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. Con ella se indica el derecho y la potestad que Cristo concedió a la Iglesia, por medio de sus apóstoles y sus sucesores, para servir a sus hermanos y continuar con el anuncio del Evangelio. Esta potestad está referida siempre en función de la comunidad, pues está concebida como servicio y no como poder⁶. En relación con este tema, se utilizará indistintamente el término “potestad” para referirnos a

la autoridad que ostenta Jesús en su vida y ministerio que posteriormente delega a sus apóstoles: “De la potestad de régimen que existe en la Iglesia por institución divina, y que se llama también potestad de jurisdicción, son sujetos hábiles conforme a la norma de las prescripciones del derecho, los sellados por el orden sagrado”⁷.

La paternidad universal de Dios sobre toda la creación y la realidad de la encarnación de su Hijo en la condición humana constituye el signo por excelencia de la autoridad divina del Padre presente plenamente en Cristo. Todo el ministerio de Jesús, desde su encarnación hasta la ascensión, está caracterizado por la concepción de la autoridad como *διακονία*⁸, lo cual es antagónico con la realidad que vive el pueblo en este contexto histórico, dado que aquellos que gobiernan se sirven de la autoridad y del poder para oprimir y dominar. Similarmente, los líderes religiosos



²B VALUY, *Del gobierno de las comunidades religiosas*, Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1906, 471.

³A. BLÁNQUEZ, *Diccionario latino-español*, vol. 2, Barcelona: Ramon Sopena, 1295.

³A. BLÁNQUEZ, *Diccionario latino-español*, vol. 2, Barcelona: Ramon Sopena, 1295.

⁴Ibid. 172.

⁵T. SEMERARO, “*Potestad Sagrada*”: *Diccionario teológico enciclopédico*, Navarra: Verbo Divino, 1995, col. 780.

⁶Cf. G. MARTIL, “*L’esercizio pastorale dell’ autorità*”: *Nuevo stile de obbedienza*, Milano, 1968, 171-177.

⁷Cf. CIC 83, c.129. “La Iglesia ha heredado de Cristo su misma triple misión. Profética (maestro-enseñar); sacerdotal (pastor- santificar) y real (pontífice-regir), según enseña el Concilio Vaticano II. Para servir a esa misión se da la potestad sagrada, cuyo origen está en el Padre, que la ha dado al Hijo, y este ha comunicado a Pedro y a los demás Apóstoles, para que en su nombre gobiernen, santifiquen y enseñen” (cf. M. CORTÉS, “Comentario al c. 129”, en: *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 83).

⁸*διακονία* procede de la palabra griega *διακονος* que se refiere a “servidor”. Cf. M. BALAGUÉ, “*Diakonia*”, en: *Diccionario griego- español*, 8 ed., Madrid: Eosgraf, 1971, col. 171. En la reflexión eclesiológica, la representación del ministerio ordenado respecto a Cristo permite entender la autoridad que tiene el presbítero ante la comunidad. Esta autoridad le impele a actuar en nombre de Cristo, por lo que debe ejercerla al modo de Cristo; esto es, desde el servicio, como aquel que vino a servir y no ser servido (cf. F. ANDRADES, *Misión de ministerios eclesiales diversidad en la comunión*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2010, 103).

no actúan de modo distinto a la autoridad romana. Jesús emplea duras palabras para algunos que usan la autoridad religiosa para su propio beneficio en detrimento del pueblo a ellos confiado⁹.

Por el contrario, Jesús, en medio del pueblo, ejerce su autoridad mesiánica como servicio, para enseñar como un maestro, un educador, un pastor¹⁰, con el fin de conducir al pueblo hacia la salvación; y esto no pasa inadvertido para sus contemporáneos que se preguntan: “¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen?”¹¹, “Y sucedió que cuando acabó Jesús estos discursos, la gente quedaba asombrada de su doctrina; porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas”¹². En efecto, es Jesús mismo la expresión plena de la autoridad divina, entendida como servicio y no dominio del otro,



y lo expresa plenamente mediante signos concretos como fue el lavatorio de los pies a sus discípulos. Asimismo, cuando afirma que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir¹³.

El ejercicio de esta autoridad queda plasmado en cada una de sus acciones. Por ejemplo, cuando llama a los discípulos y estos inmediatamente responden, lo dejan todo y le siguen; cuando enseña públicamente en las sinagogas; cuando cura a los enfermos o cuando el leproso se acerca a pedirle la sanación y Jesús, con su autoridad mesiánica, le responde “quiero, quedas limpio”¹⁴ y la lepra desaparece. También cuando se encuentra con el endemoniado y al instante este reconoce a Jesús y acata su orden de dejar al muchacho¹⁵. Otro pasaje bíblico que ilustra la plena autoridad espiritual, que es el mismo Cristo, es el encuentro con el geraseno¹⁶.

La Iglesia es apostólica, lo que quiere decir que está edificada sobre el cimiento de los apóstoles¹⁷, sobre su experiencia y vivencia del encuentro con el Resucitado, reconociendo así la potestad conferida a ellos para llevar adelante el anuncio del Evangelio.

Es apostólica porque es ella la que custodia el depósito de la fe, el cual fue oído y transmitido por los apóstoles a las primeras comunidades cristianas. Los apóstoles no solo estaban llamados a difundir el Evangelio, sino que el primer llamado fue a transformar sus corazones asimilándolos al de Cristo para poder conducir con su ejemplo a los cristianos.

⁹ Cf. Mateo, 23, 27-28: “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, pues sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera parecen bonitos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia! Así también vosotros, por fuera aparecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad”.

¹⁰ “L'autorità, secondo il Vangelo, esiste in funzione della comunità perché essa è un “servizio” e non un “potere”” (P. PUCA, *Autorità e obbedienza, Napoli: D' Alessandro, 1972, 78*).

¹¹ Mt. 8, 27.

¹² Ibid. 7, 28- 29.

¹³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICAS, *Instrucción al servicio de la autoridad y la obediencia*, (11 de mayo de 2008), 12: “Por otro lado, hay que reconocer que la tarea de guiar a los demás no es fácil, sobre todo cuando el sentido de la autonomía personal es excesivo o conflictual y competitivo frente a los demás. Por eso es necesario, por parte de todos, agudizar la mirada de fe ante dicho cometido, que debe inspirarse en la actitud de Jesús siervo que lava los pies de sus apóstoles para que tengan parte en su vida y en su amor”.

¹⁴ Mt. 8, 2- 3.

¹⁵ Cf. Marcos, 9,18-26.

¹⁶ Cf. Ibid. 5,1-16.

¹⁷ La palabra apóstol viene del griego *ἀπόστολος* que significa enviado (M. BALAGUÉ, *Diccionario griego- español*, 94). “La Iglesia de Cristo es apostólica, porque está vinculada necesariamente a los Apóstoles, tanto en su origen como en su vida actual. Esta Apostolicidad se considera de origen, en cuanto que la Iglesia fue edificada sobre “el fundamento de los Apóstoles”, es decir sobre su predicación” (M. PONCE, *La Iglesia misterio de comunión*, Valencia: Edicep, 2011, 366).



Clemente de Roma, alrededor del año 96 d.C, escribe: “Los apóstoles nos anunciaron la buena nueva de parte de Cristo. Cristo fue enviado por Dios. Cristo viene, pues, de Dios y los apóstoles de Cristo. Así, pues, esta doble misión, con su orden, procede de la voluntad de Dios”¹⁸. La potestad conferida por Cristo a los apóstoles y por medio de ellos a sus sucesores, no se encuentra en ellos mismos, sino en la virtud de la comunicación que la voluntad divina les ha conferido en vistas al servicio de la Iglesia. Así lo expresa con fuerza la plegaria de consagración que encontramos en la *Traditio apostolica* de Hipólito:

Comunica ahora el poder que viene de Ti: el Espíritu Soberano (Sal. 50, 14) que diste a tu Hijo muy amado, Cristo, y que Él comunicó a los santos apóstoles, que construyeron tu Iglesia en el lugar de tu santuario... Concede, Padre, que conoces los corazones, a tu servidor que has elegido para el episcopado... que desate todo lazo en virtud del poder que tú diste a los apóstoles¹⁹.

Cristo instituyó a sus doce apóstoles para continuar la misión que el Padre le había confiado. Ellos serán el fundamento que representa al nuevo pueblo de

Israel, y, después del acontecimiento de la Pascua, serán los testigos privilegiados ante el mundo del Resucitado. La potestad entregada por Cristo a los apóstoles, ininterrumpida en cada generación de cristianos por medio de la sucesión apostólica, tiene como fundamento la transmisión íntegra y fiel del depósito de la fe, junto al cuidado y gobierno de la Iglesia. Para que sus apóstoles puedan continuar con la misión de anunciar el Evangelio, deben, en primer lugar, comprender el sentido profundo de la potestad que les ha sido conferida, recordando las palabras del Maestro en relación a que el mayor debe ser siempre servidor y que la autoridad conlleva el sacrificio de sí mismo, puesto que es un servicio en el amor a los hermanos.

La potestad que deriva del servicio apostólico no puede ser comprendida como un poder coercitivo sobre la comunidad sino más bien debe llevarla a la liberación del pecado, del egoísmo y de la muerte. Fueron los apóstoles quienes confiaron a sus cercanos colaboradores el testamento de continuar con la obra comenzada de forma que a su muerte entregasen la misión a otros varones de probada virtud que serían sus sucesores.

Estos colaboradores eran llamados de *ἐπισκοπή*²⁰-*πρεσβύτερος*²¹ y los caracterizaba su ministerio apostólico de predicación y gobierno, participando así de la autoridad de los apóstoles instituidos por Cristo.

2.- LA COMPRESIÓN DE LA OBEDIENCIA EN LA VIDA CONSAGRADA

La Iglesia participa de la nueva vida en Cristo sabiéndose peregrina, constituida como una sociedad visible en este mundo y formada por miembros que, participando de ella, no anulan su individualidad, sino más bien la enriquecen como parte de la *multitudo ordinata*²². San Pablo afirma que la Iglesia es un

¹⁸ CLEMENTE ROMANO, *Carta a los Corintios*, 42, 1-5. (FP 4, 42, 1-5).

¹⁹ HIPÓLITO DE ROMA, *Traditio Apostolica*, 2 -3, 2, 43. “La *Traditio apostolica* en cuanto a recopilación de normas, sobre todo litúrgicas, es de gran importancia para conocer la vida de los primeros siglos cristianos. Su autor puede identificarse con Hipólito, el santo presbítero y mártir (†235). Los estudiosos no dudan en afirmar que este texto nos da fe de la disciplina romana de comienzos del siglo III. Es un texto que no nos ha sido conservado directamente, sino a través de versiones y adaptaciones: copta, árabe, etiópica y una pequeña parte en versión latina”. (J. URDEIX, La Didajé, La Tradición Apostólica de San Hipólito, en: Cuadernos Phase 75 (2017) 5.

²⁰ Cf. M. BALAGUÉ, *Diccionario griego- español*, 271. *Episcopi, qui ex divina institutione in Apostolorum locum succedunt per Spiritum Sanctum qui datus est eis, in Ecclesia Pastores constituuntur, ut sint et ipsi doctrinae magistri, sacri cultus sacerdotes et gubernationis ministri* (CIC 83, c. 375 § 1).

cuerpo: “Él es también la cabeza del Cuerpo, de la Iglesia: Él es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea el primero en todo”²³. Por tanto, no solo hay una diversidad de miembros sino también una jerarquía de estos, en donde cada cual aporta para la organización²⁴. De modo similar, cabe aplicar la analogía del cuerpo al *Corpus Ecclesiae*. En efecto, dada la diversidad de sus miembros y funciones, posee un orden establecido el cual es de origen divino por deseo del mismo Cristo²⁵.

A la vez, es la jerarquía por institución divina la llamada a gobernar a cada uno de sus miembros en particular y al cuerpo de forma general. Afirma el Aquinate que la jerarquía de la Iglesia, su diversidad de funciones, estados y potestades contribuye a su perfección, a su belleza²⁶. Esta diversidad no solo enriquece a la Iglesia, que es Cuerpo Místico de Cristo, sino que la perfecciona, la une como presencia real y continuación de Cristo en el mundo. La naturaleza de la potestad conferida a la Iglesia, que tiene como fuente de gracia a Cristo y de la unión de este con Dios, posee una causa instrumental para ejercerla: los ministros, o sea, la jerarquía eclesiástica, dado que



ejercen esta potestad de Magisterio y de gobierno en nombre de Cristo:²⁷

El c. 573 define la vida consagrada como una forma estable de vivir en la Iglesia, mediante la cual los fieles se dedican totalmente a Dios. Esta nueva forma de vida en la Iglesia la adoptan afirma el canon con libertad los fieles por medio de la profesión de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia.

²¹ Cf. Ibid. 593. *Parochus est pastor proprius paroeciae sibi commissae, cura pastoralis communitatis sibi concreditae fungens sub auctoritate Episcopi dioecetani, cuius in partem ministerii Christi vocatus est, ut pro eadem communitate munera exsequatur docendi, sanctificandi et regendi, cooperantibus etiam aliis presbyteris vel diaconis atque operam conferentibus christifidelibus laicis, ad normam iuris.* (CIC 83, c. 519). La característica principal del ministerio presbiteral consiste en participar en la autoridad y misión con la que Cristo Cabeza instruye, santifica y guía a su cuerpo, la Iglesia. El ministerio del presbítero es eficaz porque se realiza en unión con Cristo (cf. F. ANDRADES, *Misión de ministerios eclesiales diversidad en la comunión*, 96).

²² Cf. S. Th., III, q.8, a.1, as. 2um: “En las expresiones metafóricas no es necesario extender la semejanza a todos los elementos, porque de ese modo no habría analogía, sino identidad. Por consiguiente, la cabeza natural no tiene otra cabeza, porque el cuerpo humano no es parte de otro cuerpo. Pero el cuerpo, tomado analógicamente, es decir, como una multitud ordenada, es parte de otra multitud como la sociedad familiar es parte de la sociedad civil. Y por eso el padre de familia, que es la cabeza de la sociedad doméstica, tiene sobre sí como cabeza al gobernante de la ciudad. Y, en este sentido, nada impide que Cristo tenga a Dios por cabeza y, sin embargo, el propio Cristo sea cabeza de la Iglesia”. Por medio de esta analogía, Santo Tomás explica la estructura de la Iglesia, no solo en relación a la doctrina de la salvación, sino también en relación a la estructura jerárquica e institucional.

²³ Colosenses 1,18. San Pablo presenta la analogía del cuerpo humano en relación a la Iglesia, en donde Cristo es la Cabeza y cada bautizado participa como miembro de ella por la gracia del bautismo y de la Eucaristía (cf. Romanos, 12,1; 1 Corintios, 1,2; Efesios, 1,3-3).

²⁴ Cf. CIC 83, c. 208: *Inter christifideles omnes, ex eorum quidem in Christo regeneratione, vera viget quoad dignitatem et actionem aequalitas, qua cuncti, secundum propriam cuiusque condicionem et munus, ad aedificationem Corporis Christi cooperantur.* J. HERVADA, *Comentario al c. 208*, en: Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, Pamplona: Euns, 2021, 202: “El principio de igualdad radical significa que, por el Bautismo, todos los que lo han recibido son igualmente fieles (no se es menos o más fiel por recibir el sacramento del Orden o un oficio eclesiástico) y los derechos tienen en todos la misma fuerza y exigibilidad: la que corresponde a lo justo”.

²⁵ Cf. CIC 83, c. 330: *Sicut, statuente Domino, sanctus Petrus et ceteri Apostoli unum Collegium constituunt, pari ratione Romanus Pontifex, successor Petri, et Episcopi successores Apostolorum, inter se coniunguntur.*

El consejo evangélico de la obediencia no debe entenderse como un acto privado del religioso, dado que está inserto en una realidad comunitaria y es un aporte fundamental en el desarrollo del carisma y la misión del instituto. En el ejercicio de la potestad, el Superior no debe olvidar que el fin de ésta no es solo práctico u organizativo dentro del instituto. Por el contrario, está al servicio del progreso espiritual de cada religioso. Es por ello que, cuando el ejercicio de la potestad se ejecuta desde la concepción secular del poder, desfigura el sentido más propio de la potestad evangélica y da espacio a prácticas abusivas en el interior de la comunidad religiosa, que se alejan radicalmente de la concepción evangélica de la potestad a ejemplo de Jesucristo, quien la ejerció a partir de su propia humildad, obediencia y servicio²⁶.

En este contexto se comprende el espíritu del c. 601 del actual Código, mediante el que se expresa el sentido teológico y espiritual del voto de obediencia, que, abrazado con fe y amor en el seguimiento de Cristo, obediente hasta la muerte, obliga al religioso a someter la propia voluntad al legítimo Superior que hace las veces de Dios cuando manda según las propias constituciones²⁹.

Lo anteriormente dicho tiene el fin trascendente de asemejar su vida cada día más a Cristo, obediente hasta la muerte en cruz.

El c. 601 permite comprender las consecuencias canónicas de esta obediencia y los límites en el ejercicio de la potestad. Los límites están determinados tanto por el Derecho natural como por el Derecho positivo, divino y eclesiástico; y solo así puede ser vinculante y obligatorio³⁰: La obediencia debida del religioso es al Superior legítimo; es decir, a norma del derecho universal y propio. El religioso está obligado a obedecer cuando el Superior manda según



²⁶ Cf. S. Th., II-II, q. 183, a. 2: "La diversidad de estados y oficios en la Iglesia obedece a tres razones. En primer lugar, para la perfección de la misma Iglesia, dado que, del mismo modo que, en el orden natural, la perfección, que se halla en Dios de un modo esencial y uniforme, no puede encontrarse en las cosas de un modo disforme y múltiple, así también la plenitud de la gracia, que está unificada en Cristo como cabeza, se reparte de diversos modos en sus miembros para que el cuerpo de la Iglesia sea perfecto. En segundo lugar, para la realización de las acciones necesarias en la Iglesia es preciso emplear personas distintas si se quiere que todo salga bien y sin confusión. En tercer lugar, esto es necesario para la dignidad y belleza de la Iglesia, la cual consiste en un cierto orden".

²⁷ Pío XII, Carta encíclica *Mystici Corporis Christi* (29 de junio de 1943), en: AAS 35 (1943) 209. El Concilio Vaticano II retoma la doctrina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática, *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964), en: AAS 57 (1965) 9-10. *Ecclesiae Romanae Episcopus, in quo permanet munus a Domino singulariter Petro, primo Apostolorum, concessum et successoribus eius transmittendum, Collegii Episcoporum est caput, Vicarius Christi atque universae Ecclesiae his in terris Pastor; qui ideo vi muneris sui suprema, plena, immediata et universalis in Ecclesia gaudet ordinaria potestate, quam semper libere exercere valet.* (cf. CIC 83, c. 331).

²⁸ Cf. L. ARTIGAS, "Sobre la obediencia del religioso apostólica": Confer, 41 (1992) 533-536.

²⁹ Cf. L. GARCÍA MATAMORO, Comentario al c. 601 en: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 373-374: "El canon expresa con claridad el fundamento cristológico de la obediencia, así como la madurez de fe y amor necesarios para abrazar este consejo en una forma de vida consagrada... Quienes se incorporan a un instituto se comprometen libremente a poner su vida al servicio del mismo y bajo dirección de los Superiores. Eso implica renunciar a la propia voluntad y someterla a los Superiores cuando mandan según las constituciones, no si mandan por capricho o al margen de las mismas. Los Superiores, que hacen las veces de Dios, solo cuando mandan según las constituciones". La dignidad de hijo de Dios en el hombre exige la libertad en su obrar, esta conlleva un justo comportamiento, el cual debe tender a Dios como su fin último. Por tanto, no se puede comprender genuinamente el concepto de obediencia, separado del concepto de libertad (cf. S. Th., I, q. 93, a. 8c).

las constituciones, lo que excluye las exhortaciones, consejos personales, sugerencias, o bien mandatos que fueran en contra de la ley divina o inmorales. En estos casos no nacería una obligación vinculante al voto en sí³¹. El Superior, además, debe velar para que se cumplan las constituciones del Instituto, las cuales son el legado espiritual del carisma del fundador. Por tanto, cuando manda conforme a estas, el religioso

está obligado a obedecer, y en caso de no hacerlo, podría estar sujeto a la imposición de una pena³².

El religioso consagrado a Dios debe vivir de una forma aún más radical e intensa: no anteponer nada a Cristo³³. La legislación del CIC 17 enseña que: “*Por institución divina, hay en la Iglesia clérigos distintos de los laicos, aunque no todos los clérigos sean de institución divina; más unos y otros pueden ser religiosos*”³⁴.



La actual legislación canónica, a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, enseña que el estado de vida de quienes profesan los consejos evangélicos no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, que “por su naturaleza no es clerical ni laical”³⁵. Sin embargo, pertenece a su vida y santidad, y en el seno de ella, viviendo con fe la obediencia que profesa a Dios para despojarse de su propia voluntad, el religioso se consagra a buscarla a través de la mediación de la legítima autoridad, así lo expresa *Lumen Gentium*³⁶. A su vez, el Superior, constituido de autoridad y participando de ésta conferida por Cristo a su Iglesia, debe ejercerla a ejemplo del Maestro como

³⁰ Cf. A. GARCÍA RUIZ, *La obediencia de los Clérigos en la legislación y doctrina canónica*, Navarra: Colección canónica de la Universidad de Navarra, 1964, 48. Continuando con el mismo argumento, Santo Tomás señala dos condiciones imprescindibles de la obediencia: la primera, por un mandato superior, o bien si los Superiores mandan en relación a alguna materia que está fuera de su autoridad, “si el emperador manda una cosa y Dios ordena lo contrario, se debe obedecer a este y despreciar aquel” (S. Th., II-II, q.104, a.5). La segunda se refiere a cuando el precepto divino obliga frente al precepto de un Prelado, y este último cae, “es más fuerte el dictamen de la conciencia que el precepto del Prelado” (*De veritate*, q.17, a.5). Además, afirma el Aquinate “obedecer en lo ilícito sería falsa obediencia” (S. Th., II-II, q.104, a5, ad3).

³¹ Respecto a este tema, Pedro Lombardía afirma que, si bien es cierto que el religioso debe obediencia a su Superior según el Derecho, existe un límite: “El creyente sabe que el poder radicalmente vinculante es el divino, no el humano, y que por tanto la norma humana puede ser cuestionada, precisamente por su falta de adecuación a la divina” (P. LOMBARDÍA, *Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia*, en AA.VV., *La norma en el Derecho Canónico*, en: Actas del III Congreso Internacional de Derecho canónico (Pamplona, 10-15 octubre 1976), vol. II, 1979, 851).

³² Las constituciones de un Instituto religioso, reconocidas y aprobadas por la Iglesia, son un instrumento inspirador del carisma heredado por el fundador. A su vez establecen los derechos y obligaciones de los religiosos en esta materia y determinan los límites de la autoridad del Superior, la cual no es absoluta e inapelable como se entendía durante gran parte de la historia de la vida religiosa.

³³ Cf. CIC 17, c. 487: *Status religiosus seu stabilis in communi vivendi modus, quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda per vota obedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt, ab omnibus in honore habendus est*. La diferencia esencial entre ambas redacciones es que la primera describe la noción general teológico-jurídica de forma abstracta en relación a la vida religiosa. La redacción actual del canon expone a la luz con Concilio Vaticano II los elementos teológicos, doctrinales y espirituales que son la esencia y fundamento de la vida religiosa. CIC 83, c. 573 §1: *Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem est stabilis vivendi forma qua fideles, Christum sub actione Spiritus Sancti pressius sequentes, Deo summe dilecto totaliter dedicantur ut, in Eius honorem atque Ecclesiae aedificationem mundiue salutem novo et peculiari titulo dediti, caritatis perfectionem in servitio Regni Dei consequantur et, praeclarum in Ecclesia signum effecti, caelestem gloriam praenuntient*.

³⁴ CIC 17, c. 107.

³⁵ CIC 83, c. 588 §1: *Status vitae consecratae, suapte natura, non est nec clericalis nec laicalis*.



servicio a la comunidad a él confiada. Debe velar con solicitud paterna por cada uno de los hermanos a él confiados, gobernarlos según las constituciones, ayudándoles a perseverar en la fidelidad y radicalidad de su consagración, guiándolos, animándolos y corrigiéndolos con solicitud³⁷.

Por consiguiente, el Superior no puede mandar ni el religioso obedecer alguna materia que sea contraria a la Regla, como tampoco algo física o moralmente imposible. A su vez, por medio de la vivencia de la obediencia a Dios por la mediación del legítimo Superior, el religioso hace visible su obediencia a la Iglesia y, por ende, al propio Cristo³⁸. En relación con este tema, A. Peinador escribe:

Los Santos maestros de la vida espiritual colman de alabanzas la obediencia religiosa, y la ensalzan por encima de los otros dos votos esenciales, precisamente por contener ella el sacrificio de la voluntad propia, del amor propio, de los gustos y de

las propias inclinaciones, origen en definitiva de todo pecado³⁹.

3.- LA EVOLUCIÓN DE LA COMPRESIÓN DEL EJERCICIO DE LA POTESTAD

En una mirada retrospectiva al naciente monacato en la Iglesia. Descubrimos que la concepción de obediencia se remonta a la figura de San Antonio (251-356), quien conforma su vida en el seguimiento radical y absoluto a la Palabra de Dios, inspirado por el texto del Evangelio “si quieres llegar hasta el final, ve y vende todo lo que tienes, da el dinero a los pobres y así tendrás un tesoro en el cielo”⁴⁰. La concepción de la obediencia es absoluta y radical, directamente a Dios con base en las Sagradas Escrituras, practicando esta virtud sin ninguna intención de suavizarla.

San Antonio se dedica a una vida ascética y pronto se acercan a él algunos discípulos para seguirle. Para ellos se establece un tiempo de formación o introducción de carácter personal que permite al candidato conocer y asumir este nuevo estilo de vida. Será acompañado por un anciano monje que le formará. Hasta aquí, en el monacato primitivo no se encuentra ninguna regla o figura de Superiores. Más bien, aquel que hacía de guía se podría considerar un padre espiritual experimentado en el camino del ascetismo que guiaba a los demás según su estilo de vida e inspiración interior⁴¹.

La Regla de San Benito escrita a principios del siglo VI es una clara expresión de la espiritualidad que aquí subyace:

Escucha, hijo, estos preceptos de un maestro, agudiza el oído de tu corazón, acoge con gusto

³⁶ Cf. LG, 43: “Los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios, de pobreza y de obediencia, como fundados en las palabras y ejemplos del Señor, y recomendados por los Apóstoles y Padres, así como por los doctores y pastores de la Iglesia, son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre. La autoridad de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, se preocupó de interpretar estos consejos, de regular su práctica e incluso de fijar formas estables de vivirlos”.

³⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Perfectae Caritatis* (28 de octubre de 1965), en: AAS 58 (1966) 709: “Mas los Superiores, que habrán de dar cuenta a Dios de las almas a ellos encomendadas, dóciles a la voluntad divina en el desempeño de su cargo, ejerzan su autoridad en espíritu de servicio para con sus hermanos, de suerte que pongan de manifiesto la caridad con que Dios los ama. Gobiernen a sus súbditos como a hijos de Dios y con respeto a la persona humana”.

³⁸ Cf. Vid, nota 27.

³⁹ A. PEINADOR, “Cuestiones morales, el voto y la virtud de la obediencia”: Vida Religiosa 3 (1946) 81.

⁴⁰ Mt. 19, 21.

⁴¹ Cf. M. AREITIO, *Obediencia y libertad en la vida consagrada*, Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004, 24.

esta exhortación de un padre entrañable y ponla en práctica, para que por tu obediencia laboriosa retournes a Dios, del que te habías alejado por tu indolente desobediencia. A ti, pues, se dirigen estas mis palabras, quienquiera que seas, si es que te has decidido a renunciar a tus propias voluntades y esgrimes las potentísimas y gloriosas armas de la obediencia para servir al verdadero Rey, Cristo el Señor⁴².

Algo semejante ocurre con San Pacomio, considerado padre del cenobitismo. Habiendo comenzado como anacoreta, pronto otros quisieron imitarle, lo que le llevó a incluir una nueva dimensión en la experiencia monacal que fue la vida en común. Este nuevo estilo cenobítico tenía tres características: el monasterio como lugar en donde el monje vivía en comunidad, la regla que era la ley que les regía y el Abad, que era el padre espiritual⁴³.

En la regla de San Pacomio, escrita a inicios del siglo IV, encontramos las primeras trazas de lo que podríamos comprender más adelante con el sucesivo desarrollo, como el voto de obediencia, mediante el cual el monje debía comprometerse a obedecer incondicionalmente al Abad en función de una aspiración superior que era la de alcanzar la perfección radical de la vivencia del Evangelio. Por ende, la obediencia era un medio para alcanzar un fin mayor y espiritual. La Regla de San Pacomio está formada por cuatro preceptos en los cuales, de forma general,



se abarcan diversos temas y se regulan los aspectos más cotidianos de la vida ordinaria de los monjes⁴⁴. Aunque no se puede afirmar que se profesaba un voto de obediencia, era claro que cuando el candidato tomaba el hábito, conocía y asumía las reglas a las cuales se sometía⁴⁵. El monje quedaba sujeto al Superior en todos los ámbitos de su vida: en el trabajo, ocupaciones, vestuario y comida, renunciando incluso a sus propias iniciativas y deseos⁴⁶.

Es interesante que, si bien por un lado en todo estaban sujetos a la obediencia al Superior, lo irrenunciable era obedecer a la Palabra de Dios, la cual estaba interpretada según la regla, siempre teniendo presente que la plenitud de la ley es la caridad⁴⁷. Queda claramente establecido que la obediencia a la regla no tenía solo un sentido de organización

⁴² M. GARCÍA; I. ARANGUREN, *La Regla de San Benito*, prólogo, Madrid: BAC, 1979, 3.

⁴³ Cf. A. LÓPEZ AMAT, *El seguimiento radical de Cristo, esbozo histórico de la vida consagrada*, Madrid: Encuentro, 1987, 43.

⁴⁴ Cf. M. AREITIO, *Obediencia y libertad en la vida consagrada*, 27.

⁴⁵ Cf. D. KNOWLES, *From Pachomius to Ignatius. A Study in the constitutional history of religious orders*, Oxford: Cambridge Univ. Press, 1966, 72.

⁴⁶ Cf. J. ÁLVAREZ, *Historia de la vida religiosa*, vol. I, Madrid: Claretianas, 1987, 225.

⁴⁷ Cf. M. AREITIO, *Obediencia y libertad en la vida consagrada*, 27. En relación al c. 573 CIC 83: "En efecto el §1 expone, con un denso mosaico de textos del Vaticano II, los elementos teológicos, doctrinales y espirituales que son el alma de la vida consagrada y de las normas que la regulan, y que podrían resumirse en estos cuatro rasgos: es un estado o forma estable de vida de total dedicación a Dios; de seguimiento cercano de Cristo por la práctica de los consejos evangélicos, bajo la acción del Espíritu Santo; con el fin de conseguir la perfección de la caridad; y de la entrega a la edificación de la Iglesia y salvación del mundo" (L. GARCÍA MATAMORO, Comentario al c. 573 §1, 359).

⁴⁸ En la opinión de Diego Molina: "Que en esta época nazca la vida eremítica no es extraño. Parece claro que, al convertirse la Iglesia en un fenómeno de masas, era inevitable que la radicalidad que suponía el mensaje cristiano se fuera descafeinando. La marcha al desierto nació como respuesta a un deseo de radicalidad en el seguimiento de Cristo, y suponía una crítica rigurosa a los valores urbanos, a los que se había asimilado el cristianismo de principios del siglo IV" (D. MOLINA, "El clericalismo y los abusos de poder: Un problema estructural en clave eclesiológica y jurídica": Los Abusos de poder, conciencia y autoridad en la Iglesia. XIX jornadas de teología, Facultad de teología de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2023, 56).

común, sino más bien esta era la maestra que los conducía a la vivencia radical de la caridad, que es la expresión máxima del amor que encarnó Jesucristo, al cual cada monje debía aspirar⁴⁸. San Benito enseña a sus monjes que, en el instante que el Superior les manda en relación a los mandamientos de Dios, se debe acatar la obediencia, cumpliéndola con prontitud y de buen grado. Si, por el contrario, les mandara obedecer preceptos contrarios a los mandamientos, hay que recordar que se debe obedecer primero a Dios antes que a los hombres y les recuerda a los monjes que, si fuese un ángel del cielo, que anunciara otro Evangelio diferente del que les hemos anunciado, sea anatema⁴⁹. Si alguno desobedece, en primer lugar, es reo de desobediencia y demuestra con sus actos que no ha renunciado a sí mismo. Luego se convierte en causa de muchos males para sí y para los otros. Pero si existe alguna razón por la cual no obedece, debe exponerlo al Superior y dejarlo a su juicio para que este disponga y juzgue si la razón es válida⁵⁰.

En relación al Superior, San Basilio afirma que debe considerarse ministro de Cristo y guardián de los mandamientos, temiendo ejercer su autoridad en contra de la voluntad de Dios que está revelada en el Evangelio. Si fuese así, debe el Superior ser declarado falso testigo de Dios y sacrílego si introduce algo ajeno a la doctrina del Señor⁵¹.

La vida consagrada en Occidente tiene como pilar fundamental la regla de San Agustín (354-430), escrita casi un siglo después de que el monacato apareciera en la Iglesia. El espíritu de este documento no tiene como objetivo un carácter normativo⁵²; más bien, su aporte original es la vivencia plena del Evangelio en la vivencia del amor fraterno: “El monje agustino rinde



su culto a Dios a través del hermano: Vivid, por tanto, todos en unidad y concordia, y honrad los unos en los otros a Dios, de quien sois templos vivos”⁵³. En relación al Superior, San Agustín afirma que no debe sentirse feliz de dominar porque goza de potestad, sino por servir con caridad. Debe ser como un buen padre que vela por el bien de la comunidad, cuidando que a ninguno le falte lo necesario⁵⁴. Tiene la tarea, en primer lugar, de vivir en el temor de Dios, siendo un modelo de buenas obras para la comunidad, corrigiendo a los inquietos, consolando a los más débiles, infundiendo respeto y sosteniendo la observancia⁵⁵.

Es de particular relevancia mencionar a Juan Casiano (360-435) en la historia del monacato de Occidente al hablar de la doctrina de la obediencia religiosa y la comprensión del ejercicio de la potestad del Superior⁵⁶. Es categórico y radical Cassiano en relación a la obediencia al afirmar que para que el monje pueda permanecer en el monasterio debe ser pronto a obedecer, perdiendo su propia voluntad

⁴⁹ Cf. Ibid. 35.

⁵⁰ Cf. Ibid. 66.

⁵¹ La actual legislación canónica exhorta a los Superiores a ejercer la potestad que han recibido de Dios por medio de la Iglesia con docilidad, gobernando a sus súbditos como a hijos de Dios (cf. CIC 83, c. 618).

⁵² Cf. A. SÁNCHEZ, “El Superior según la Regla de San Agustín”: Confer (1987) 129.

⁵³ J. ÁLVAREZ, Historia de la vida religiosa, 338. «Por la comunión fraterna, enraizada y fundamentada en la caridad, los miembros han de ser ejemplo de la reconciliación universal con Cristo» (CIC 83, c. 602).

⁵⁴ Cf. A. VOGÉ, “Obbedienza (voto), San Agostino,”: Dizionario degli Istituti di Perfezione, vol. 6, Roma: Ancora, 1980, col. 500.

⁵⁵ Cf. A. TRAPÈ, *La regla de San Agustín*, Madrid: Religión y cultura, 1978, 29.

⁵⁶ Cf. J. GRIBOMONT, “Obbedienza (voto), Cassiano”: DIP, vol. 6, Roma: Ancora, 1980, col. 498.

⁵⁷ Cf. C. CAPELLE, *Le voeu d’obéissance des origines au XIIème. siècle*, Paris: Librairie Générale des Droit et de Jurisprudence, 1959, 53: “La renuncia exige el desprendimiento de todos los bienes y la aceptación del yugo de la obediencia hasta el punto de que ya no haya en nosotros ninguna voluntad propia fuera de las órdenes del Abad”.

⁵⁸ Cf. J. CASIANO, *Instituciones* 4, 41.

y acatando únicamente para sí la voluntad de su Superior⁵⁷. El monje debe ser ciego, sordo y mudo para someterse mejor así a la voluntad del Superior⁵⁸. En este contexto queda establecido que la obediencia es absoluta y que las órdenes dadas por el Superior son dadas por Dios. Casiano alaba a un joven monje que regaba un palo seco por orden de su Abad⁵⁹.

San Benito, padre del monacato (480-547), denomina a la obediencia “santa esclavitud”, la cual se refiere a cumplir los mandamientos divinos y no directamente los preceptos del Superior. Ahora bien, lo anterior podía generar confusión, ya que el mismo San Benito aconseja a sus monjes la obediencia sin demora a la voluntad del Abad, teniendo presente que aquello que manda es lo que Dios manda. Para Benito el Superior hace las veces de Cristo:

El Abad que es digno de regir un monasterio debe acordarse siempre del título que se le da y cumplir con sus propias obras su nombre de Superior. Porque, en efecto la fe nos dice que hace las veces de Cristo en el monasterio, ya que es designado con su sobrenombre, según lo que dice el apóstol: Habéis recibido el espíritu de adopción filial que nos permite gritar *Abba* ¡Padre! Por tanto, el Abad no ha de enseñar, establecer o mandar cosa alguna que se desvíe de los preceptos del Señor, sino que tanto sus mandatos como su doctrina deben penetrar en los corazones como si fuera una levadura de la justicia divina. Siempre tendrá presente el Abad que su magisterio y la obediencia de sus discípulos, ambas cosas a la vez, serán objeto de examen en el tremendo juicio de Dios⁶⁰.

A finales del siglo X se inicia una renovación de la Iglesia, la cual alcanzó su apogeo bajo el pontificado del Papa Gregorio VII (1073-1085). La fundación de los canónigos regulares es una expresión de renovación al interior de la Iglesia frente a los vicios del clero de aquella época⁶¹. Los canónigos regulares, a los que perteneció inicialmente Santo Domingo,

tienen su mayor florecimiento entre los siglos XI y XII. Su fin era el apostolado, aunque paulatinamente se fueron retirando hacia una vivencia más monacal que, en cierto modo, les alejaba del cuidado y salvación de las almas⁶². Por medio del voto de obediencia, lo que se quería asegurar era la unidad de la Orden y el fin último que ésta deseaba alcanzar en su ideal de evangelización y misión. Una novedad de la Orden de Predicadores fue la elección de los Superiores de los conventos por los miembros de la comunidad y confirmados, posteriormente, por el Maestro General. La expresión máxima de la colegialidad de la autoridad era el Capítulo General anual, que reforzaba la idea de una colaboración orgánica de gobierno y un poco más equilibrada en relación al ejercicio de la autoridad⁶³.

En la Edad Media, hacia el siglo XIII, nacen las grandes órdenes religiosas, entre ellas las mendicantes, en medio de un ambiente eclesial y social que impulsaba a la Iglesia y, en especial, a la vida religiosa a asumir nuevos desafíos, los cuales estaban orientados de formas diversas a los de las órdenes monásticas. Dos grandes fundadores en este período fueron Santo Domingo de Guzmán (1170-1221) y San Francisco de Asís (1181-1226), fundadores de la Orden de Predicadores en el año 1216, el primero; y de la Orden



⁵⁹ Cf. Ibid. 4, 24.

⁶⁰ Cf. Ibid. 74.

⁶¹ Cf. J. ÁLVAREZ, Historia de la vida religiosa. Desde los canónigos regulares hasta las reformas del siglo XV, vol. II, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1998, 21: “Todos los sectores más despiertos de la sociedad de los siglos X y XI estaban acordes en afirmar la existencia de una lamentable relajación en la Iglesia, especialmente entre el clero, cuyos dos síntomas más característicos y más cargados de consecuencias para la vida eclesial eran el Nicolaitismo o concubinato de los clérigos y la Simonía o compraventa de los beneficios eclesiásticos”.

⁶² Cf. Ibid. 32-35.

Franciscana en el año 1209, el segundo. Interesante es la comprensión del ejercicio de autoridad dentro de la comunidad que plantea San Francisco, con la cual se aleja de aquella concepción aplicada en la vida monástica.

Por ejemplo, al igual que Santo Domingo excluye la denominación de Abad, o sea, padre; en primer lugar, para honrar solo la paternidad de Dios; en segundo por él fundada no está presidida por un paterfamilias al estilo monacal, sino por una fraternidad de hermanos iguales comprometidos en la caridad y servicio mutuos donde todos son hermanos. Aquel que sea elegido como Superior será llamado ministro y siervo, que evoca el sentido más profundo del servicio *διάκονος*⁶⁴.

Ambos santos renuevan las estructuras conocidas hasta entonces y proponen una nueva forma de vivir y de concebir tanto la obediencia como la autoridad, dentro de la comunidad. La Orden de Predicadores tiene como fin la predicación y la salvación de las

almas. La diferencia con la vida monacal radicaba en que el monje dedicaba su vida y todos sus esfuerzos para alcanzar la perfección personal y así el premio eterno.

Para San Francisco el ejercicio de la autoridad está indivisiblemente unido al del servicio⁶⁵ y en dependencia directa con el Evangelio, que se traduce en servir, velar y custodiar las personas de sus hermanos y su fidelidad al proyecto común del Evangelio de la vida⁶⁶. Pero afirma Francisco que, si por alguna razón algún ministro mandara a un hermano algo en contra del alma o bien de la propia regla, no está obligado a obedecer⁶⁷.

En el marco del nacimiento de las órdenes religiosas clericales en el siglo XVI, que tienen como fin ayudar en la reforma de la Iglesia, destacó San Ignacio de Loyola (1491-1556) y la fundación de la Compañía de Jesús. Algunos otros Institutos de Clérigos Regulares que perduran hasta la actualidad son: los Teatinos de San Cayetano de Thiene y Pedro Carafa, los Barnabitas de San Antonio María Zacarías, los Somascos de San Jerónimo Emiliani, los Camilos de San Camilo de Lellis, y los Caracciولينos de Giovanni Adorno y San Francisco Caracciolo⁶⁸.

La Compañía de Jesús contiene en su regla el precepto de la obediencia en la Iglesia, en primer lugar, al Papa, cuyos mandatos deben cumplir sea cual sea la misión que se les encomiende⁶⁹. Igualmente, deben obedecer al Superior de la Compañía. Esta obediencia es fundamental para que no se disgregue la Orden en relación a la misión que ésta quiere alcanzar.



⁶³ Con relación a la actual legislación canónica: *Capitulum generale, quod supremam auctoritatem ad normam constitutionum in instituto obtinet, ita efformetur ut totum institutum repraesentans, verum signum eiusdem unitatis in caritate evadat. Eius praecipue est: patrimonium instituti de quo in c. 578, tueri et accommodatam renovationem iuxta ipsum promovere, Moderatorem supremum eligere, maiora negotia tractare, necnon normas edicere, quibus omnes parere tenentur* (CIC 83, c. 631§ 1).

⁶⁴ Cf. Vid, nota 6.

⁶⁵ Cf. TERCERA ORDEN REGULAR FRANCISCANA, *Regla y Vida*. Comentario a la regla y vida de los hermanos y hermanas de la Tercera Orden Regular de San Francisco, Guipúzcoa: Franciscana Aránzazu, 1994, 266-267.

⁶⁶ Cf. Ibid. 269. En tal sentido el Papa Francisco exhorta a los Superiores Mayores: "Junto a Pedro, la Iglesia aprende de su Maestro que, para poder dar la vida, sirviendo a los demás, está invitada a reconocer y acoger su fragilidad y, desde ahí, inclinarse ante la fragilidad del otro. Los invito a ustedes, que tienen la misión específica de animar la vida de sus congregaciones y acompañar el discernimiento en sus comunidades, a entrar en esa escena del lavatorio de los pies, recorriendo ese camino de Iglesia, y a vivir vuestra autoridad como servicio" (FRANCISCO, Discurso a las participantes en la Asamblea plenaria de la unión internacional de las Superiores Generales, 5 de mayo de 2022).

⁶⁷ Cf. TERCERA ORDEN REGULAR FRANCISCANA, *Regla y Vida*, 269-270.

⁶⁸ Cf. M. AREITIO, *Obediencia y libertad en la vida consagrada*, 61.



La obediencia ignaciana persuade a renunciar de forma ciega a los deseos, pareceres y juicios que sean contrarios a aquello que el Superior ordena. Cada uno debe dejarse llevar y gobernar por la Divina Providencia por medio de la obediencia a los Superiores, “como si fuera un cadáver”. Sin duda, en palabras del Santo, esta sería la más perfecta oblación de sí mismo. En tal sentido, al unir la propia inteligencia con la voluntad, se alcanza la unidad plena con el propio Superior⁷⁰. La expresión «vivir la obediencia como un cadáver» la encontramos con anterioridad en los escritos de San Francisco de Asís, para exhortar a sus hermanos a obedecer a su Superior sin reservas, sin resistencias o reclamos en todo aquello que concierne a la salvación del alma y no es contrario a la propia Regla⁷¹.

En el concepto de obediencia ignaciana, el Superior, al momento de ejercer su autoridad, es intérprete de la voluntad de Dios y su autoridad se extiende también a la dimensión de la conciencia del súbdito por medio de un mandato, que no puede ser arbitrario, sino que debe estar ordenado a las necesidades apostólicas de la Orden y también al bien espiritual de la persona⁷².

En la historia de la Iglesia, desde las primeras comunidades cristianas, han sido diversas las formas de entender tanto la obediencia como el ejercicio de la autoridad y sus límites, esto a la luz de diversos fundadores, hombres de Dios, los cuales han enriquecido como hijos de su tiempo la misión de la Iglesia y han sido confirmados por la autoridad de ésta.

A lo largo de los siglos han sido muchos quienes, para imitar a Cristo dejándolo todo, se entregaron a vivir los valores del Reino. Cada época está marcada por un contexto histórico, una concepción antropológica, sociológica y eclesiológica; por ende, resulta difícil juzgar con criterios actuales el pasado, lo que no impide hacer una reflexión crítica.

Analizando determinadas estructuras que se consolidaron en los primeros siglos del nacimiento de la vida religiosa, particularmente en el monacato, la obediencia debía ser total, radical y ciega al Abad que hace las veces de Dios. La autoridad era ejercida por medio de la potestad dominativa. En el monacato se establece con claridad cómo se debe vivir la obediencia, los límites en el ejercicio de la autoridad están circunscritos a la ley divina, que es el Evangelio. Se hace también una advertencia al Superior, dado que, de esta potestad que ostenta, la cual está en función del servicio a los hermanos a él confiados, tendrá que dar cuentas a Dios y no debe ejercerla de forma arbitraria, dado que está ordenada al bien espiritual del religioso y, por tanto, de la Orden.

Con el nacimiento de las órdenes religiosas comienza una paulatina transformación en el ejercicio y la concepción de autoridad, la cual ya no es tan centralizada y dominativa. El nacimiento de los capítulos conventuales es un primer signo de descentralización y colegialidad, lo cual supondría un

⁶⁹ La actual legislación canónica sobre este tema establece: *Singuli sodales Summo Pontifici, tamquam supremo eorum Superiori, etiam ratione sacri vinculi oboedientiae parere tenentur.* (cf. CIC 83, c. 590 § 2).

⁷⁰ Cf. A. GAUTHIER, “Obbedienza (voto), I Gesuiti”: DIP, vol. 6, Roma: Ancora, 1980, 522-523.

⁷¹ Cf. Ibid. 518.

⁷² Cf. T. RINCÓN-PÉREZ, *Comentario al c. 601*, en: AA. VV.; A. MARZOA RODRÍGUEZ; J. MIRAS; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, vol. II/2: Pamplona: Euns, 2002, 1492: “La obediencia, enseña el Concilio Vaticano II, consiste en la plena entrega de la propia voluntad a Dios. En el caso de los consagrados, los Superiores legítimos hacen las veces de Dios, por eso, la profesión de este consejo evangélico exige el sometimiento de la propia voluntad a los mandatos legítimos de los Superiores”.

cierto límite no a la autoridad en sí del Superior, la cual sigue ostentando, sino a su ejercicio⁷³.

En este sentido se comprende que determinados elementos de la concepción religiosa y eclesial del pasado aún subyacen en la comprensión de la vida religiosa actual, tanto en la obediencia como en el ejercicio de la autoridad del Superior. Es conveniente tener presente el cambio de paradigma en la concepción antropológica y eclesiológica desde donde se concebía el ser humano, esencialmente como un ser religioso. Esta visión permeaba las estructuras vitales, y es por ello que determinadas prácticas como la renuncia a sí mismo, la negación de sí, la pérdida de la propia voluntad, el anonadamiento de los propios deseos y las prácticas ascéticas eran profundamente valoradas como medios razonables para conseguir un fin superior: vivir como dignos hijos de Dios y alcanzar la vida eterna. El problema se presenta, dado el cambio de paradigma, de manera que aquello que antes no era considerado un posible abuso de potestad por parte de Superior, hoy podría considerarse eventualmente imputable en nuestro actual ordenamiento canónico y por ello ser sancionado.

4.- LA POTESTAD DEL SUPERIOR ANTES DE LA CODIFICACIÓN DE 1917

En la Iglesia era necesaria una reforma legislativa, dado que la vigente estaba en uso desde hacía casi tres siglos y medio. La gran dificultad era que la estructura de las fuentes canónicas no había sido actualizada desde el siglo XIV y, por tanto, no se habían incluido ni siquiera los Decretos del Concilio de Trento en una colección oficial. Se habían acumulado



con el paso del tiempo muchas reglas y no siempre estas eran coherentes entre sí⁷⁴. El canonista español Fernando Torralba en su tesis doctoral presentada en el año 1906 tuvo una idea muy clara del desafío al que se enfrentaba el naciente *Codex*. Lo concibió como: “Un sistema completo de Derecho, un conjunto de instituciones jurídicas, un cuerpo orgánico que posee un orden y método rigurosamente lógico y científico”⁷⁵.

La legislación canónica del Código de 1917 aunque no reguló expresamente la materia del voto de obediencia, sin embargo, sistematizó las leyes más importantes acerca de los religiosos y de los Institutos. De modo general, el tema de la obediencia y del ejercicio de la potestad del Superior viene tratado desde la facultad que tiene el Superior de mandar y la obligación del religioso de obedecer. A su vez, la redacción del c. 487 del Código Pío Benedictino enuncia el contenido esencial del estado religioso, mencionando en primer lugar la obediencia⁷⁶. Quien abrazó la vida religiosa

⁷³ Luego del esplendor de la reforma monacal de la abadía de Cluny, a fines del siglo XII y durante el siglo XIII, a causa de la excesiva centralización y rigidez de la estructura, entre otros motivos, llegó su agotamiento. La respuesta reformadora del Císter consistió en volver a las antiguas tradiciones monásticas y promovió nuevamente la autonomía de las abadías. Ahora bien, para asegurar la fidelidad a la regla, propuso las visitas y capítulos generales anuales en los que se proporcionaba consejo, se establecían legislaciones y se realizaban juicios (cf. B. PENNINGTON, “The Evolution of Monastic Law”: *Studia Canonica*, 8 (1974) 351-352). Un cambio significativo en el ejercicio de la autoridad fue la descentralización, dado que el Abad de la casa madre gobernaba junto a otros cuatro abades y, a su vez, el Capítulo General anual les ayudaba en el gobierno general: «La introducción de este Capítulo General es una novedad en la vida monástica hasta entonces, y puede que constituya una genialidad de Esteban Harding» (J. ÁLVAREZ, *Historia de la Vida Religiosa, desde los orígenes hasta la reforma cluniacense*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 158). Sin duda, tanto las Órdenes mendicantes en la Edad Media, como el nacimiento de los Clérigos regulares, introdujeron una renovada comprensión del ejercicio de la autoridad y de la obediencia. El ejercicio de la autoridad estaba en función de mantener la unidad de la comunidad para que cumpliera el ideal de vida, en vista de la misión apostólica.

⁷⁴ Cf. C. FANTAPPIÉ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna: Il Mulino, 2011, 175-270.

⁷⁵ Cf. F. TORRALBA Y GARCÍA DE SORIA, *La Codificación del Derecho Canónico*, Sevilla, 1906, 69.

por medio de la profesión de los consejos evangélicos, está obligado a obedecer, y la obediencia, junto a los otros dos votos, configura el estado de vida religioso⁷⁷. Según el autor L.M. Bombin, la prioridad del voto de obediencia en la redacción del canon se debe a que el religioso, al ofrecer su propia voluntad, abraza también los otros dos votos de castidad y pobreza⁷⁸.

El Apóstol Pablo enseñaba: “No hay autoridad que no venga de Dios, y las existentes han sido establecidas por Dios”⁷⁹. En la vida religiosa, la autoridad tiene su fundamento en la persona de Jesús, que fue obediente al Padre. Es a Dios a quien el religioso ofrece su vida mediante la profesión de los consejos evangélicos. Esta oblación está regulada por la normativa canónica de la Iglesia por medio del derecho universal y por el derecho propio de cada Instituto al cual pertenece el religioso. La Iglesia, por medio de su enseñanza en diversos documentos magisteriales y, particularmente postconciliares, ha abordado con interés el desafío de resignificar la comprensión y el ejercicio de la autoridad y obediencia en la vida religiosa desde una perspectiva teológica, pastoral y jurídica. El Papa Juan XXIII, en el discurso inaugural del Concilio Vaticano II, el 11 de octubre de 1962, refiriéndose a este tema, recordó: “En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia a las armas de la severidad”⁸⁰. La Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, mediante el documento “La vida fraterna en comunidad”, animaba fervientemente a la revisión de las estructuras y las concepciones heredadas del

pasado en relación con el tema en cuestión⁸¹.

En la práctica aún subyacen concepciones en relación al ejercicio de la autoridad y comprensión de la obediencia que no están en sintonía con el proceso de renovación conciliar, expresiones tales como “el que obedece nunca se equivoca”, “en la obediencia no existen excepciones”, “lo que mandan los Superiores es voluntad de Dios”⁸². Estas afirmaciones reflejan una forma de entender el ejercicio de la autoridad y obediencia, que se debe interpretar a la luz de la enseñanza del Concilio y el desarrollo de su reflexión, tanto teológica como canónica, teniendo siempre presente que: “La autoridad es siempre evangélicamente un servicio”⁸³.

La autoridad del Superior no proviene directamente de Cristo, sino que proviene de la autoridad de la Iglesia, la cual es la única instituida por Jesucristo



⁷⁶ Cf. CIC 17, c. 487: *Status religiosus seu stabilis in communi vivendi modus, quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda per vota obedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt, ab omnibus in honore habendus est.*

⁷⁷ M. BARCELON, *Los institutos religiosos en el nuevo código eclesial*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1983, 13: “La promulgación del Código Pío- Benedictino acarreo entre otros, dos grandes defectos: el primero, una acentuación excesivamente jurídica de la vida religiosa. De hecho, las constituciones reformadas a la luz de dicho Código parecían más un tratado jurídico que una fuente de inspiración espiritual y carismática; y, en segundo lugar, una tendencia a uniformar y homologizar las distintas expresiones carismáticas de la vida religiosa, perdiendo personalidad carismática original cada uno de los institutos religiosos”.

⁷⁸ Cf. L. M. BOMBIN, “L’ obbedienza religiosa nel diritto canonico”: *Autorità e obbedienza nella Vita Religiosa*, Milano: Ancora, 1978, 312.

⁷⁹ Rm. 13,1.

⁸⁰ JUAN XXIII, Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (11 de octubre de 1962), en: AAS 54 (1962), 792.

⁸¹ Cf. CIVCSVA, *La vida fraterna en comunidad*, (2 de febrero de 1994), 5e: “La progresión del principio de subsidiariedad debe ser transversal en las estructuras renovadas del gobierno de los institutos, dando la justa autonomía y mayores espacios de participación a los religiosos. Esto con el fin de enriquecer, fortalecer e incrementar el diálogo comunitario y la coparticipación de los religiosos en los desafíos y desarrollo de la misión del instituto”.

⁸² Cf. Vid, nota 27.

y representativa de Él⁸⁴. Por tanto, la autoridad del Superior es vicaria y, por ende, debe ser siempre ejercida en nombre de la Iglesia y en plena obediencia y comunión con ella⁸⁵. Pío XII dirigiéndose a los Superiores generales el 11 de febrero de 1958 expresó:

En esta tarea de nuestra misión, Nos os delegamos algo de nuestra suprema jurisdicción, bien sea directamente por el Código de Derecho Canónico, bien por medio de la aprobación de vuestras reglas e institutos, estableciendo las bases de esa autoridad que llaman “dominativa”, y Nos os llamamos de este modo a compartir nuestra suprema responsabilidad. Por eso, nos importa tanto que ejerzáis esta autoridad en armonía espiritual con Nos y con la Iglesia⁸⁶.



El tema de la Potestad es tratado en el Código de Derecho Canónico de 1917 en el Título VII: De la suprema potestad y de los que de ella participan por derecho eclesiástico. Del Romano Pontífice⁸⁷. Esta potestad jurisdiccional del Romano Pontífice es suprema; es decir, sin apelación a ninguna otra potestad humana, ni siquiera al Concilio Ecuménico; es plena, sin limitación en lo referente a las cosas de fe o costumbres como al régimen y disciplina de la Iglesia; es ordinaria, aneja por derecho divino al mismo oficio; es episcopal, en cuanto es Pastor y Obispo de todos los fieles; y es inmediata, dado que procede directamente de Dios⁸⁸.

Ahora bien, los institutos religiosos están sometidos al Romano Pontífice, como Superior supremo, con obligación de obedecerle en virtud, tanto de la potestad de jurisdicción común a todos los fieles como por el voto de obediencia⁸⁹.

Los Superiores religiosos en el gobierno del Instituto participan limitadamente de la potestad de jurisdicción del Romano Pontífice⁹⁰ o bien de los Capítulos Generales, conforme a las constituciones⁹¹. La autoridad que ejerce el Superior sobre los religiosos en el CIC 1917 es llamada dominativa,⁹² y se asemeja tanto a la autoridad que ejerce el padre de familia en virtud natural, sobre las personas y cosas, como también a la relación heril, entre el señor y su súbdito, ésta con base en el pacto efectuado de la entrega y

⁸³ Ibid. 49.

⁸⁴ Cf. PABLO VI, Carta Encíclica, *Ecclesiam Suam* (6 de agosto de 1964), en: AAS 56 (1964) 658.

⁸⁵ Cf. S. M. ALONSO, *La autoridad en la vida consagrada*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 2009, 86.

⁸⁶ PÍO XII, *Discurso a los Superiores Generales religiosos* (11 de febrero de 1958), en: AAS 50 (1958) 154.

⁸⁷ CIC 17, c. 218 §1: *Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent.*

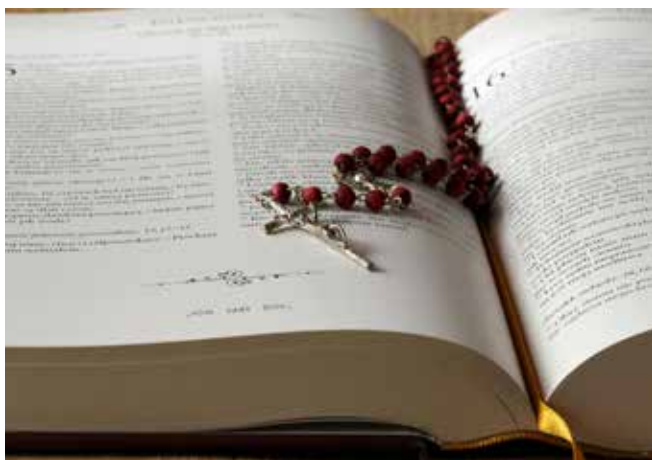
⁸⁸ Cf. M. CABREROS DE ANTA, *Comentario al c. 218*, en: Código de Derecho Canónico 1917 y legislación complementaria, Catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios, Madrid: BAC, 2009, 94.

⁸⁹ Cf. CIC 17, c. 499 §1: *Religiosi omnes, tanquam supremo Superiori, subduntur Romano Pontifici cui obedire tenentur etiam vi voti obedientiae.*

⁹⁰ Pablo VI concedió mediante el rescripto *Cum Admotae* del (21 de noviembre de 1964), a todos los Superiores Generales de las religiones clericales de derecho pontificio, a los Abades Presidenciales de las congregaciones monásticas, institutos seculares y sociedades de vida en común sin votos, diecinueve facultades para facilitarles el régimen interno de sus religiones (cf. AAS 59 (1967) 374-378).

⁹¹ Cf. CIC 17, c. 506 § 1: *Antequam ad Superiorum maiorem electionem deveniatur in religionibus virorum, omnes et singuli e Capitulo iureiurando promittant se electuros quos secundum Deum eligendos esse existimaverint.*

⁹² Cf. CIC 17, c. 501: *Superiores et Capitula, ad normam constitutionum et iuris communis, potestatem habent dominativam in subditos; in religione autem clericali exempta, habent iurisdictionem ecclesiasticam tam pro foro interno, quam pro externo.*



aceptación contractual. El fundamento de la potestad dominativa de los Superiores nace de la adhesión voluntaria de sus miembros a una comunidad aprobada por la Iglesia.

Con el fin de entender la razón por la que la vida religiosa en la Iglesia asumió el concepto de potestad dominativa en relación al ejercicio de la autoridad del Superior religioso, se realizará un breve percurso histórico teniendo presente las raíces que subyacen en este concepto en el Derecho Romano y el monacato. El concepto de «potestad dominativa» en el Derecho Romano se enmarca dentro del contexto de la institución familiar romana. El término “dominativa” lo asociamos al nombre *dominor*, *dominus*, según

Ulpiano *Pater autem familias appellatur, qui dominus recteque hoc nomine appellatur, quamvis filium non habeat*⁹³.

El *pater familias* era la cabeza, la figura central en torno a la que se estructuraba la familia romana, y la pertenencia a esta la determinaba, a su vez, la sujeción a él. Generalmente, no tenía ascendente masculino vivo⁹⁴. De todo esto se desprende que el *pater familias* no estaba sometido a ninguna potestad ajena y usualmente solía ser el más anciano de la familia⁹⁵, cuya posición se validaba sobre la autoridad que le entregaba la patria potestad, la *dominica potestad* y la *manus*⁹⁶.

El *pater familias* gozaba del monopolio patrimonial de la familia y el derecho le concedía absolutos poderes sobre ella, tales como castigar, enviar a prisión o vender a los hijos, condenarlos a trabajos humillantes, exiliarlos, asesinar a los recién nacidos. En definitiva, tenía el poder de la vida o de la muerte⁹⁷.

En relación a esta potestad del padre, los hijos le debían absoluta obediencia; tanto es así, que ni los órganos del Estado podían intervenir. El *pater familias* era un verdadero *domesticus magistratus*⁹⁸; tenía potestad jurisdiccional, podía castigar al *filius* en caso que este, por ejemplo, cometiera delitos contra las leyes del Estado o bien contra la familia, las personas o los bienes.

⁹³ D. 50, 16, 195.

⁹⁴ Cf. P. BONFANTE, *Instituciones de Derecho Romano*, Madrid: Reus, 1965, 158.

⁹⁵ Cf. M. KASER, *La familia romana arcaica*: Conferenze Romanistiche, Milano: 1960, 59.

⁹⁶ Los términos *dominica potestad* y *manus* se usaban en referencia al derecho del *pater familias* tanto sobre los esclavos, como en relación a los *filiifamilias*. P. BONFANTE, *Instituciones de Derecho Romano*, 170-171: «La patria potestad se concebía como el poder que el padre tenía sobre los hijos, la *dominica potestad* se ejercía sobre los esclavos, en último término *manus* también era el poder ejercido sobre la mujer. La potestad era perpetua y solo se extinguía con la muerte de este, su potestad no solo era sobre los hijos, sino también sobre sus nietos y sus descendientes».

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 160.

⁹⁸ Cf. J. IGLESIAS, *Derecho Romano, Instituciones de Derecho privado*, Barcelona: Ariel, 1972, 500.

⁹⁹ La Constitución del emperador Constantino del año 312, con el desarrollo del cristianismo reformó el derecho en relación a los *servus*. Estos estaban bajo la absoluta autoridad del *pater familias* al igual que el *filius familias*, pero existía una diferencia notable y era que el *filius* era considerado *liberus*. El *servus* no gozaba de derechos, por ejemplo, al comercio o bien al matrimonio y, de hecho, la unión entre ellos era llamada *contubernium* y no matrimonio y no era considerado miembro ni de la sociedad (derecho público), ni de la familia (derecho privado) en la cual prestaba servicio, y podía ser vendido, ofrecido, donado o empeñado como un bien material. F. MERCANTI, *Compendio di diritto canonico con illustrazioni storico-dogmatiche e dissertazioni*, Parma: Nabu Press, 1952, 464: “Ciascun padrone usi con moderazione del suo diritto; sia egli considerato omicida, se uccide volontariamente il suo schiavo a colpi di bastone o di pietra; se gli arreca con un dardo una ferita mortale; se lo sospende ad un laccio; se per un ordine crudele lo mette a morte; se lo avvelena; se gli fa straziare il corpo dalle unghie di belve feroci; se gli solca le membra con carboni accesi”.

A pesar de esta potestad absoluta, cabe señalar que el *filius* no podía ser tratado como *servus*⁹⁹, así como tampoco era considerado una cosa o propiedad del padre¹⁰⁰. En el período del emperador Justiniano, el instituto de la patria potestad y el ejercicio del poder, del cual gozaba el *pater familias*, sufrieron cambios: por ejemplo, el maltrato del *filius* por parte del padre podía llevar a la emancipación forzosa de este¹⁰¹. El *pater familias* ya no gozaba de una jurisdicción plena sobre el *filius*, que se traslada del ámbito privado o familiar al ámbito de la autoridad civil pública. Ahora el *pater familias* gozaba de un poder doméstico con el que podía corregir y castigar a sus hijos como *medicina correctionis*, pero en el ámbito privado¹⁰². En relación con otros delitos tenía la obligación de llevar el caso al juez civil¹⁰³.

El derecho de la potestad dominativa, en cuanto fundado en el derecho natural, remite al Antiguo Testamento, en donde se afirma que los padres podían disponer de la vida de los hijos como una ofrenda al Señor¹⁰⁴. Similarmente, en la historia de la Iglesia se acuñó la concepción de oferta de la vida de los hijos hecha por los padres en la institución monacal llamada *pueri oblati* de la Regla Benedictina¹⁰⁵. Esta institución se fundaba en la *devotio paterna*¹⁰⁶, que consistía en la profesión religiosa hecha por el padre a nombre del hijo. Como consecuencia, el hijo pasaba de estar bajo la potestad paterna a obedecer y depender del Abad del respectivo monasterio. El hijo era consagrado mediante la profesión hecha por el *pater familia* y



debía vivir este ideal de vida consagrada que había elegido su padre para él. El concepto de oblación, siempre ha estado implícito subyacentemente en la noción de la potestad dominativa, no solo en el pasado, en el ámbito de la profesión religiosa hecha por la autoridad paterna en el caso de los *pueri oblati*, sino también de la profesión religiosa solemne, la cual era considerada un pacto constitutivo, consagradorio de quien la emite como oblación de la propia vida a Dios. El Concilio de Trento abolió la institución de los *pueri oblati*; posteriormente se estableció un año de noviciado para la validez de la profesión solemne, que no podía tener lugar antes de los dieciséis años de edad¹⁰⁷.

La potestad dominativa pertenecía al ámbito del derecho privado y comportaba la dimensión de la

¹⁰⁰ Cf. P. FUENTESECA, *Lecciones de historia del Derecho Romano*, Salamanca: Imprenta Núñez, 1963, 24: “El vínculo que ligaba al *pater* con los miembros de la familia era una relación de poder. Bajo su poder estaban todas las personas a él sometidas. Incluso la mujer casada, junto con los hijos, los esclavos, personas *in mancipio*”.

¹⁰¹ Cf. J. IGLESIAS, *Derecho Romano, Instituciones de Derecho privado*, Barcelona: Ariel, 1972, 533.

¹⁰² Cf. *Ibid.* 163.

¹⁰³ En razón de lo expuesto, algunos cambios en el ejercicio de la potestad del *pater familias* fueron: la prohibición de exponer a los hijos o bien venderlos era considerado un crimen y, por lo tanto, de ocurrir esto era castigado el padre; los neonatos no podían ser vendidos como esclavos o bien asesinados, el padre no podía romper el matrimonio de la hija simplemente por su propia voluntad (cf. J. IGLESIAS, *Derecho Romano, Instituciones de Derecho privado*, 552).

¹⁰⁴ Cf. 1 Samuel 1, 19-28.

¹⁰⁵ Si un noble ofrecía a su hijo en un monasterio, debía preparar un documento en el que quedara estipulada la entrega del hijo al servicio de Dios. A su vez los padres se comprometían a no hacer llegar por ningún medio nada material al hijo, para no tentarlo y desviarlo del camino elegido. Los padres eventualmente podían dar esos bienes como limosnas al monasterio. La ofrenda del hijo se realizaba con la firma del documento, en presencia de testigos, junto a la ofrenda eucarística envuelta en un mantel junto a la mano del niño. En el caso de las familias pobres, debían escribir el documento y junto a la ofrenda eucarística entregar al niño en presencia de testigos (cf. M. G. COLOMBÁS; I. ARANGUREN, *La Regla de San Benito*, prólogo, Madrid: BAC, 1979, 166-167).

¹⁰⁶ Cf. D. 1 c.5; C. 20 q.1: *Monachum aut paterna devotio, aut propria professio facit. Quidquid horum fuerit, alligatum tenebit. Proinde his ad mundum revertendi intercludimus aditum, et omnes ad seculum intercidimus regressu.*

posesión y de la autoridad sobre una persona o sobre un bien material. Aquellos que estaban sujetos a la potestad dominativa eran propiedad de otro y, por tanto, perdían algunos de sus derechos. Por ejemplo, el derecho a poseer algo propio. A semejanza de los esclavos, los monjes perdían el *velle* y el *nolle*¹⁰⁸, por tanto, se asimiló la condición de los primeros con los segundos, bajo la sujeción común a la potestad dominativa¹⁰⁹. Ahora bien, dejaba siempre a salvo el principio de que el monje era un hombre libre. Por tanto, siguiendo la premisa de A. Boni, si la sujeción tanto del esclavo como la del monje a la potestad dominativa tienen los mismos efectos, sin embargo, carecen de la misma causa en su origen y por tanto no son asimilables¹¹⁰.

En la vida religiosa, la potestad dominativa se ejerció en el ámbito espiritual dado que el monje debía obedecer absolutamente al Abad, quien era garante de la voluntad de Dios, *vice Dei*. En el ámbito jurídico, el monje estaba totalmente sujeto al Abad habiendo renunciado a todo, incluso a sí mismo, y era

considerado propiedad del Superior. Graciano afirmó que la potestad del Abad es vicaria de Dios y por ello el monje debe obedecer siempre y permanecer bajo su autoridad directa: "*Potestas totam ad abbatem pertinere convenit*"¹¹¹. La potestad dominativa que ejercía el Abad sobre los monjes excluía cualquier otro



¹⁰⁷ Cf. J. ALBERIGO; G. DOSSETTI, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed., Bologna: EDB, 1991, 781. El Concilio de Trento en la sesión XXV, cap. XV estableció: *In quacumque religione, tam virorum quam mulierum, professio non fiat ante sextum decimum annum expletum, nec qui minori tempore, quam sex annos post susceptum habitum, in probatione steterit, ad professionem admittatur*. En relación al tiempo de prueba antes de realizar los votos, se consideró fundamental la debida preparación y probación antes de asumir un compromiso tan exigente y es por ello que se impuso un tiempo adecuado de preparación. El emperador Justiniano asumió la disciplina en esta materia de oriente en relación al tiempo de noviciado de al menos tres años *Sancimus igitur sacras sequentes regulas, eos qui singularem conversationem profitentur, non prompte mox a reverentissimis praesulibus venerabilium monasteriorum habitum percipere monachilem, sed per triennium totum (sive liberi forte sive servi sint) tolerare, nondum monachicum habitum promerentes, sed tonsura et veste eorum qui laici vocantur uti, et manere divina discentes eloquia; et reverentissimos eorum abbates requirere eos, sive liberi sint sive servi, et unde eis desiderium vitae singularis accesserit, et discentes ab eis, quia nulla maligna occasio ad hoc eos adduxit, habere eos inter eos qui docentur adhuc atque monentur, et experimento percipere eorum tolerantiam et honestatem* (Nov. 5. 2). En cambio, en occidente bajo el influjo de la Regla de San Benito se optó por un año de noviciado, tiempo en el cual el candidato guiado por un anciano monje, sería sometido a la vida dura y áspera propia del monasterio *Et senior eis talis deputetur qui aptus sit ad lucrandas animas, qui super eos omnino curiose inténdat. Et sollicitudo sit si revéra Deum quaerit, si sollicitus este ad Opus Dei, ad oboediéntiam, ad obpróbria. Praedicentur ei ómnia dura et áspera per quae itur ad Deum* (M. GARCÍA; I. ARANGUREN, *San Benito su vida y su Regla*, Madrid, BAC, 1954, 611-615). Graciano en su obra afirmó en relación al tiempo de noviciado que para los desconocidos que se acercaran al monasterio debían ser tres años *Si quis incognitus monasterium ingredi voluerit, ante triennium monachi habitus non prestetur* (C.17 q.2 c.3). En cambio, para aquellos conocidos, el noviciado debía durar tan solo un año *Auctoritas illa Alexandri, secuta institutionem B. Gregorii et B. Benedicti, probandis annum indulget, sed notis; incognitis uero triennium conceditur. Unde in Concilio Tolletano* (C.17 q.2 c.2).

¹⁰⁸ Cf. M. DESDOITS, "Potestà dominativa": DIP, vol. 7, Roma: Paoline, 1983, col. 144-145: "*Gli autori del medioevo che hanno scritto sulla condizione dei monaci, riprendono questa assimilazione dallo statuto della servitù e, sotto l' influenza dei civilisti, applicano ai monaci il diritto romano degli schiavi (mitigandolo, tuttavia, e considerando talvolta i monaci come aventi i diritti dei figli di famiglia): così, dunque, il monaco non ha nè volere nè non volere; egli è nelle mani dell'abate; è assimilato a un morto; di qui tutte le sue incapacità civil, giudiziarie, patrimoniali (morte civile)*".

¹⁰⁹ Cf. Ibid. 379.

¹¹⁰ Cf. Ibid. 381.

¹¹¹ G. KINDT, *De potestate dominativa in religione. Dissertatio histórico canonica*, Brugis: Desclee, 1945, 6-7.



tipo de autoridad, incluso la autoridad del Obispo, al interior del monasterio¹¹².

Aunque el ejercicio de la potestad del Abad era absoluto, Graciano menciona una limitación de la potestad en relación a los monjes, establecida por el Papa Gregorio I, que ordenaba que no se les podía imponer una vida más estricta que aquella que habían aceptado libremente¹¹³. El monje ya no es considerado siervo, sino que es llamado *filius* o frecuentemente *frater*, para expresar la relación espiritual de los monjes entre sí entorno a la Eucaristía¹¹⁴. El último punto es que el monje, en caso de ser nombrado Obispo, quedaba liberado de la sujeción a la potestad del Abad¹¹⁵.

Las fuentes anteriores a Graciano, de las cuales sin duda él se nutre, se refieren a los monjes con el nombre de *servus Dei*. Por analogía con el Derecho

romano, el monje viene asimilado a la condición de siervo y, en algunos lugares, al hijo de familia, equiparándose más a esta segunda categoría¹¹⁶. Esta expresión viene sustentada por las autoridades medievales en la medida en que el monje como un siervo no tiene propia voluntad, puesto que está bajo la potestad del Abad.

El monje se consideraba muerto, en analogía a la muerte natural en relación no solo a su propia voluntad, sino también en el ámbito material¹¹⁷. En relación con la concepción y prescripciones antes mencionadas en torno a la vida religiosa, el Decreto de Graciano fue una fuente citada constantemente por los juristas. Esta influencia tuvo un peso jurídico importante que se va configurando a lo largo de la historia, y en el desarrollo canónico tuvo consecuencias prácticas en el nacimiento del concepto de potestad dominativa en la vida religiosa¹¹⁸.

Evidentemente, si comprendemos la potestad dominativa en el contexto que hemos desarrollado hasta ahora, resulta antitético pensar que desde la misma se defina la potestad que el Superior religioso ejerce en relación a un súbdito. Visto que se contrapone a la naturaleza de la vida religiosa en la que el Superior está llamado a ejercer la potestad a él conferida en nombre de Cristo por medio de la paternidad espiritual, como guía y maestro¹¹⁹.

Cabe destacar que, con la profesión de los consejos evangélicos, el religioso no entrega al Superior una potestad sobre sí, sino más bien acepta la guía y

¹¹² Cf. C.18 q.2 c.1: *Quod si aliquid in monachos canonibus interdictum presumpserint aut usurpare quicquam de monasterii rebus temptauerint, non deerit ab eis sententia excommunicationis*. Acerca del mismo tema ver también en G. KINDT, *De potestate dominativa in religione. Dissertatio histórico canonica*, 9-10.

¹¹³ Cf. M. DESDOUITS, "Potestà dominativa": 143.

¹¹⁴ Cf. G. KINDT, *De potestate dominativa in religione. Dissertatio histórico canonica*: «In quibusdam locis passim *monachus vocatur filius Abbatiss, qui vocatur pater. Iam in fontibus iuridicis monachi quandoque vocantur frater*».

¹¹⁵ Cf. Ibíd. 9-10.

¹¹⁶ Cf. F. PANIZZOLO, *De potestate quae iure universali et constitutionibus definitur, linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico del can.596 sulla potestà negli IVC e SVA*, Roma: Universitas Lateranensis, 2006, 17

¹¹⁷ Cf. E. ZAGANO, "Teoría della morte civile del monaco": *Vita Religiosa*, 2 (1966) 428-429.

¹¹⁸ Cf. G. KINDT, *De potestate dominativa in religione. Dissertatio histórico canonica* 35: "*Si monachus renuntiavit propriae voluntati et ideo iam non habet velle vel nolle, si de eo dici potest quod est in potestate et possidetur a monasterio, iam facile intelligitur auctores conditionem iuridicam monachi uno verbo et facili comparatione se exprimere: monachus, quamvis propter amorem Dei, est vere servus. Nam et servus profanus nullam habet voluntatem et nulla possessione fruitur*". En relación al mismo tema se consideraba la vida religiosa, como una forma de esclavitud incluso más radical en analogía a la esclavitud mundana: «*Servi autem ordinari prohibentur, nisi a propriis dominis libertatem legitimam consequantur*» (cf. D.54 c).

el cuidado de éste para que, ejerciendo la sagrada potestad conferida *ex officio ecclesiali* por parte de la Iglesia y que ésta recibe sacramentalmente de Cristo, le conduzca mediante la obediencia a la santidad de vida propia de su estado, cumpliendo con aquello que le es propio de su condición como consagrado¹²⁰.

En palabras de A. Colorado: “El fin exclusivo del Superior a la hora de dar una orden tiene que ser lograr que, a través de su propia voluntad, quede el otro más estrechamente unido a la voluntad de Dios”¹²¹. En tal sentido, la esencia de la vida religiosa no permite la posibilidad de que existan estructuras que exijan renunciar a la propia libertad o voluntad, dado que la falta de éstas desfiguraría el sentido sobrenatural, fundamentos de la obediencia y el ejercicio de la potestad del expresa mediante esta cita la analogía entre el monje y el siervo: *Propositum monachi proprio arbitrio et uoluntate susceptum deserere non potest absque peccato. Quod enim quis uouet Deo debet et reddere. Unde qui relictis singularitatis professione ad miliciam uel ad nuptias deuolutus est, publicae penitentie satisfactione purgandus est, quia, etsi innocens militia, et honestum potest esse coniugium, electionem tamen meliorum deseruisse transgressio*



est. Acerca de este mismo tema: Cf. C. 20 q.3 c1.

Superior, dando lugar a prácticas abusivas que se desdichan del Evangelio¹²². Lo anterior llevaría a desnaturalizar el seguimiento de Cristo, renunciando a la propia voluntad, y libertad, para seguir e imitar a quien es expresión de estas por excelencia¹²³.

Es importante recordar que la vida religiosa es de institución divina por el hecho de que es iniciativa de Dios, que llama y consagra de diversas formas. En cambio, la figura jurídica del Superior es de

¹¹⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (29 de junio 1971), en: AAS 63 (1971) 519: «Por tanto, la autoridad y la obediencia se ejercen al servicio del bien común, como dos aspectos complementarios de la misma participación a la ofrenda de Cristo: para aquellos que están constituidos en autoridad, se trata de servir en los hermanos el designio de amor del Padre, mientras, con la aceptación de sus directrices, los religiosos siguen el ejemplo del Maestro y colaboran a la Obra de la salvación».

¹²⁰ Cf. A. BONI, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo* (c. 607/c. 596), Roma: Athenai Antoniani, 1989, 380-381.

¹²¹ A. COLORADO, *Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual*, Salamanca: Sígueme, 1965, 300.

¹²² Cf. CVII, Constitución pastoral, *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965), en: AAS 58 (1966) 1038-1039: “La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y solo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador”.

¹²³ Cf. S.Th., I, q.93, a.5: “En el libro *De Eccles. Dogmat.*, se dice que la imagen de Dios en el hombre es considerada según la eternidad. El Damasceno añade: Que el hombre sea a imagen de Dios, significa que es intelectual, libre y dueño de sí». En otras palabras, por medio de la voluntad y libertad el hombre según el Aquinate abraza el fin para el cual fue creado como imagen y semejanza de Dios, que no es otro que la contemplación de Dios. “*Respondeo dicendum quod dignitas eorum quae sunt ad finem, praecipue consideratur ex fine*” (cf. S.Th., II-II, q. 174, a. 2).

¹²⁴ Cf. S. M. ALONSO, La autoridad en la Vida consagrada, 84. De igual manera se manifiesta A. Colorado: “El Magisterio de la Iglesia, cada vez con mayor claridad y precisión, ha venido afirmando que el origen inmediato de la autoridad religiosa no es Jesucristo, sino la Jerarquía. La Autoridad que se vive y se ejerce en la vida consagrada proviene directamente de la Jerarquía de la Iglesia, que es la única autoridad establecida por Cristo. Es, por tanto, una autoridad vicaria o delegada de la autoridad eclesial. Por eso, debe ejercerse siempre en subordinación a la autoridad jerárquica, y no solo en comunión con ella». Siguiendo la misma línea de argumentación, afirma: «El Superior religioso recibe su autoridad directamente de la Iglesia, que precisa su alcance exacto, y a ella representa delante de Dios y delante de sus súbditos”. (A. COLORADO, *Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual*, 300).

derecho eclesial y, por tanto, esta última no puede superponerse a la vida religiosa, ya que afectaría la condición ontológica del religioso, que en este caso sería la de un hombre libre¹²⁴.

El religioso ofrece su vida por amor como respuesta a una iniciativa divina y confía en los sagrados pastores para que estos, *ex officio ecclesiali* recibido de Cristo, ejerciten en relación a el la potestad conferida, la cual no anula absolutamente la libertad y voluntad del religioso, dado que éstas son esenciales en el seguimiento de Cristo. Salvaguardando la autoridad del Superior, Pablo VI estableció que existen excepciones en la obediencia religiosa. Advierte así que la autoridad del Superior, sea del grado que sea, no es absoluta y éste debe ejercerla dentro de las normas establecidas¹²⁵. Afirmar Pablo VI: “Hecha excepción de una orden que fuese manifiestamente contraria a las leyes de Dios o a las constituciones del Instituto, o que implicase un mal grave y cierto en cuyo caso la obligación de obedecer no existe”¹²⁶.

5.- EL EJERCICIO DE LA POTESTAD DEL SUPERIOR EN EL CÓDIGO DE 1983

La fuente directa del c. 596 del CIC de 1983 es el c. 501 del CIC de 1917. Este es uno de los treinta y



tres cánones que presentan normas comunes a todos los institutos de vida consagrada, tanto los institutos religiosos como para los institutos seculares. El canon hace una descripción de la potestad que se le concede a los Superiores de forma personal, de modo que son estos quienes deciden y son responsables de los actos de potestad. Siendo presidentes del Capítulo¹²⁷ *primus inter pares* ejecutan las decisiones tomadas, aunque en determinadas ocasiones, según lo establece el derecho, están condicionados al voto consultivo o deliberativo¹²⁸. Por medio de los capítulos

¹²⁵ Cf. CIC 83, c. 617: *Superiores suum munus adimpleant suamque potestatem exerceant ad normam iuris universalis et proprii*.

¹²⁶ ET. 28. En relación al mismo argumento, Santo Tomás enseña: “Lo mismo que las acciones de los agentes naturales proceden de potencias naturales, así también las operaciones humanas proceden de la voluntad humana. Pero lo normal en la naturaleza es que los seres Superiores muevan a los inferiores a realizar sus acciones mediante el poder natural superior que Dios les dio. Por lo que es normal también que en la actividad humana los Superiores muevan a los inferiores mediante su voluntad, en virtud de la autoridad establecida por Dios. Ahora bien: mover por medio de la razón y voluntad es mandar. Y, en consecuencia, así como en virtud del mismo orden natural establecido por Dios los seres naturales inferiores se someten necesariamente a la moción de los Superiores, así también en los asuntos humanos, según el orden del derecho natural, los súbditos deben obedecer a los Superiores” (S. Th., II-II, q.104, a.1, ad 1um).

¹²⁷ Cf. G. ESCUDERO, *Il nuovo Diritto dei Religiosi*, 2 ed., Roma: Alma Roma, 1973, 47: “Nel diritto canonico, il termine ha diverse accezioni. Secondo l’accezione che ci interessa, pero Collegio si intende un grupo di persona che partecipano de un’autorità uguale e comune in materia de governo. Il Collegio può essere la persona morale o una sua rappresentazione”.

¹²⁸ Cf. CIC 17, c. 105 §1: *Cum ius statuit Superiorem ad agendum indigere consensu vel consilio aliquarum personarum: 1º Si consensus exigatur, Superior contra earundem votum invalide agit; si consilium tantum, per verba, ex. gr: de consilio consultorum, vel audito Capitulo, parrocho, etc., satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat; quamvis autem nulla obligatione teneatur ad eorum votum, etsi concors, accedendi, multum tamen, si plures audiendae sint personae, concordibus earundem suffragiis deferat, nec ab eisdem, sine praevalenti ratione, suo iudicio aestimanda, discedat*. M. CABREROS DE ANTA, *Comentario al c. 105*, en: Código de Derecho Canónico 1917 y legislación complementaria, 47: «De ordinario la persona moral no obra colegialmente, sino por medio de sus Superiores, los cuales a veces necesitan, según derecho, del consentimiento o consejo de otras personas. Consentimiento es la adhesión a la voluntad de otro; consejo es la opinión o juicio sobre lo que se ha de hacer. Cuando el derecho exige el consentimiento de otras personas, el Superior obra inválidamente si no sigue el parecer de la mayoría, computando en ella también su propio parecer si el Superior tiene derecho a votar».

se ejerce la potestad de forma colegial, es decir, que son órganos de representación de los miembros del instituto.

La evolución de la concepción eclesiológica a la luz del Concilio Vaticano II nos lleva a reflexionar acerca de la necesidad del ejercicio colegial de la potestad, favoreciendo así la participación de los miembros del Instituto, la prudencia en las decisiones de gobierno y la tendencia a la personalización, centrada en la figura del Superior. Evitando siempre el riesgo de configurar en la persona del Superior un simple delegado de la comunidad, olvidando así que este es quien, en medio de la comunidad, es un instrumento en favor de ella.¹²⁹

El Magisterio del Concilio Vaticano II resalta los principios de representación y participación de los miembros del instituto en su gobierno, pero salvaguardando siempre la autoridad personal del Superior:

En consecuencia, los súbditos, en espíritu de fe y de amor a la voluntad de Dios, presten humilde obediencia a los Superiores, en conformidad con la Regla y las constituciones, poniendo a contribución las fuerzas de inteligencia y voluntad y los dones de naturaleza y gracia en la ejecución de los mandatos y en el desempeño de los oficios que se les encomienden, persuadidos de que así contribuyen, según el designio de Dios, a la edificación del Cuerpo de Cristo... Los capítulos y consejos cumplan fielmente la función que se les ha encomendado en el gobierno y en el modo que, respectivamente, les es propio, realicen la participación y preocupación de los miembros en pro de toda la comunidad¹³⁰.

De acuerdo con una consulta del año 1972 a la *Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus*, en relación a la posibilidad de admitir un régimen colegial ordinario y exclusivo en contra en aquel momento del vigente c. 516, la respuesta fue negativa:

Según la mente del Concilio Vaticano II (PC, 14) y la Exhortación del Papa *Evangelica Testificatio* n°25, respetando las legítimas consultas y los límites impuestos por el derecho común y particular, los Superiores deben tener autoridad personal¹³¹.

El desafío que suponía llevar adelante el deseo del Concilio de una mayor representación y participación de los miembros en el gobierno del Instituto, disponiendo los medios jurídicos o normativos para evitar cualquier abuso fue un principio rector en la revisión del tratado acerca del Derecho de los Religiosos. El esquema fue enviado a los órganos de consulta, estableciendo claramente el principio de autoridad¹³². Hoy podemos afirmar que, en general, ambas formas de gobierno personal y colegial se



¹²⁹ Cf. Ibid. 49. En consonancia con otros documentos que tratan del tema, se exhorta a una comprensión, tanto de la autoridad como de la obediencia en clave de servicio en vistas al bien común. Por medio de estos se participa y se unen a la ofrenda de Cristo. Tanto quien ejerce la autoridad como quien obedece las directrices en libertad están cumpliendo la voluntad de Dios. Esta relación entre el Superior y el religioso debe establecerse en un clima de fraternidad y diálogo (cf. ET. 25).

¹³⁰ PC. 14.

¹³¹ SCRIS, *Decreto experimenta, circa regiminis ordinarii rationem et religiosi saecularizati accessum ad officia et beneficia ecclesiastica* (2 de febrero de 1972), en: AAS 64 (1972) 393-394.

¹³² Cf. *Communicationes* 9 (1977), 53-61.

¹³³ Cf. T. RINCÓN-PÉREZ, *Comentario al c. 596*, en: AA. VV.; A. MARZOA RODRÍGUEZ; J. MIRAS; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta*, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, vol. II/2: Pamplona: Euns, 2002, 1474.

complementan, teniendo presente que ninguna se debe ejercer de forma exclusiva¹³³.

Por razón de la única potestad de gobierno que Cristo confiere a la Iglesia, de la cual esta participa sacramentalmente en la triple función legislativa, ejecutiva y judicial (c. 135§ 1), la Iglesia, a su vez, participa en la potestad ejecutiva y judicial a los Superiores de todos los institutos de vida consagrada (c. 596§ 1), en tanto participa bajo ciertas y determinadas condiciones la potestad eclesiástica de gobierno legislativa, judicial y ejecutiva a los Superiores de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio. A. Gutiérrez y A. Boni se manifiestan de acuerdo con la tesis del Cardenal A. Larraona, que sostiene que con este desarrollo jurídico y posterior reflexión acerca de la potestad y su ejercicio en la vida consagrada, se restituye el problema del gobierno de los institutos religiosos a sus orígenes.

La reflexión jurídica y la relectura en la comprensión de la figura del Superior, del ejercicio de la potestad y la concepción de la obediencia, han propiciado en el interior de la vida consagrada la revisión de sus estructuras y praxis de gobierno. Esto ha ayudado a comprender la importancia de la descentralización de la autoridad y el fortalecimiento de la colegialidad y participación. Como también la renovación en la concepción entitativa del religioso, su libertad de

conciencia y la vivencia de la obediencia. Esto ha permitido prevenir conductas abusivas en el ejercicio de la potestad. Sin duda, la praxis y el acontecer eclesial en estos últimos años nos han indicado la necesidad de revisar nuevamente nuestras estructuras de forma propositiva para corregir el distorsionado ejercicio y comprensión de la autoridad y reparar así la herida que pudiera causar en la vida consagrada. El libro II, capítulo II, del actual Código versa acerca del gobierno de los institutos y del ejercicio de la potestad del Superior cc. 617-640. Alguno de los cánones que regulan el ejercicio y la potestad de los Superiores, en general, son los cc. 617 al 619. Acerca de la potestad del Superior, el c. 617; acerca del ejercicio de la potestad, el c. 618; y acerca de la finalidad de dicha potestad, el c. 619.

Teniendo presente el factor humano que compone la Iglesia y los institutos de vida consagrada, la función de gobierno nunca ha sido una realidad sencilla. En determinados períodos existieron corrientes que proponían reemplazar la figura del Superior por la comunidad, confiriendo a esta el oficio de Superior¹³⁴. Sin duda, esto suponía una distorsión de la naturaleza de la vida religiosa y una inaceptable desviación de su tradición¹³⁵. La función de gobierno en los institutos de vida consagrada no podría ser definida exclusivamente y de forma simplista como personal o colegial, sino más bien estas dos confluyen en una, idealmente, equilibrada colegialidad, pero excluyendo el hecho de que llegue a ser propiamente un colegio. El gobierno colegial, dado que la actual legislación jurídica lo enmarca dentro de un carácter extraordinario y limitado a determinadas decisiones generales dentro de la vida del Instituto, necesita del gobierno personal en la figura del Superior, el cual debe adoptar determinadas decisiones. El Código traza las líneas generales de gobierno de los institutos, dejando a las propias constituciones y derecho propio aquellas más específicas, de acuerdo con la naturaleza y tradición del Instituto.

Los cánones siguientes nos introducen en el estudio



¹³⁴ Cf. ENCHIRIDION VATICANUM, *documento ufficiali della Santa Sede 1971-1973*, vol. 4, 13 ed., Bologna: EDB, 1985, 1557: "Secondo lo spirito del concilio ecumenico Vaticano II (PC14) e dell'esortazione pontificia *Evangelica Testificatio*, n. 25 tenuto conto delle legittime consultazioni come pure dei limiti stabiliti sia dal diritto comune sia dal diritto particolare, i superiori devono godere di una autorità personale".

¹³⁵ Cf. V. DE PAOLIS, *La vida consagrada en la Iglesia*, Madrid: BAC, 2011, 205.



del ejercicio de la función potestativa del Superior religioso, que es doble y debe ser jerárquicamente armónica entre el derecho universal y el propio. El Superior es la persona física, que, en virtud de su oficio, cumple funciones de gobierno y ejerce potestad religiosa sobre los miembros del Instituto y las comunidades a tenor del derecho. En sentido amplio, siempre que el derecho les otorgue capacidad jurídica, estos pueden por medio del voto deliberativo o consultivo ser llamados Superiores colegiales. Ambos derechos universal y propio son cumulativos en relación al ejercicio de la potestad del Superior y no se excluyen mutuamente¹³⁶.

La función o *munus* encomendado al Superior comprende en sentido estricto las competencias y

deberes que le han sido asignados, según el derecho universal y propio para desempeñar su cargo¹³⁷.

El c. 617 establece que los Superiores de un Instituto religioso deben ejercer su potestad a tenor del derecho propio y universal¹³⁸. Los Superiores de los institutos religiosos y sociedades de vida apostólica clericales, en función de las propias constituciones, tienen la obligación jurídica de emitir la profesión de fe aprobada por la Santa Sede¹³⁹. Por medio de este acto jurídico obligatorio y grave, se pretende garantizar para la comunidad a él confiada la rectitud moral doctrinal y debida transparencia en los principios de gobierno. Esta fórmula debe emitirse públicamente ante el Superior jerárquico, su delegado o bien el capítulo que lo ha elegido. De esta forma la Iglesia puede tutelar y corregir eventuales deformaciones o desvíos. Otros Superiores, de acuerdo a las constituciones o tradiciones de sus institutos, pueden ser obligados a emitir la profesión de fe.

Los Superiores, en virtud del *munus* a ellos confiado, están llamados a fomentar en los religiosos y disponer todos los medios necesarios a su alcance para exhortarlos a la fidelidad al carisma del fundador¹⁴⁰. Esto es de vital importancia, dado que, por medio del carisma y tradiciones aprobadas por la autoridad eclesiástica, siendo estas partes del patrimonio del Instituto, enriquecen a la Iglesia y ejercen su misión en medio de ella¹⁴¹.

¹³⁶ Cf. D. ANDRÉS, *Los Superiores religiosos según el Código, guía de súbditos y de Superiores*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1985, 109.

¹³⁷ Los institutos de vida consagrada se rigen en orden jerárquico, en primer lugar, entitativamente por el derecho universal, el cual reconoce al derecho propio su justa autonomía. El derecho propio a su vez, subordinado al derecho universal, es cualitativamente más detallado y concreto en todo aquello que es propio de la vida del instituto, por ejemplo, en relación con el ejercicio del *munus* del Superior (cf. D. ANDRÉS, *Los Superiores religiosos según el Código*, 90-91).

¹³⁸ Cf. J. HITE, *Commentary on the canon 617*, The Code of Canon Law: A text and commentary, the canon law Society of America, New York: Paulist Press, 1985, 476: "This is an introductory canon which directs all superiors to the legal sources of the power of their office which is the universal law of the Church and all the levels of law regulating the life of an institute. The scope and limits of the power of a superior are contained in the universal and proper law. This would also imply the power to interpret the law subject to appeal to higher authority if an interpretation were disputed. There is no terminology in this Code parallel to that of dominative power used in c. 501§ of the 1917 Code".

¹³⁹ Cf. CIC 83, c. 833 §8º: *Obligatione emittendi personaliter professionem fidei, secundum formulam a Sede Apostolica probatam, tenetur: 8º Superiores in institutis religiosis et societatibus vitae apostolicae clericalibus, ad normam constitutionum*. Con relación al canon, no se aprecian diferencias importantes de contenido o estructurales, sino más bien redaccionales. Dejando así al actual canon mayor autonomía al derecho propio, a diferencia del anterior canon del CIC1917 el cual establece ante quien los Superiores debían realizar la profesión de fe. CIC 17, c. 1406 §9: *Obligatione emittendi professionem fidei, secundum formulam a Sede Apostolica probatam, tenetur: Coram Capitulo vel Superiore qui eos nominavit eorumve delegato, Superiores in religionibus clericalibus*.

Al respecto, en *Lumen Gentium* se afirma la importancia del respeto al patrimonio carismático de cada Instituto, mediante el cual se enriquece y edifica la Iglesia¹⁴². Las constituciones de un Instituto deben enmarcarse en el derecho universal, determinando el marco normativo, dentro del cual los Superiores deberán ejercer la potestad cumpliendo así su oficio. A su vez, por medio del derecho propio, cada Instituto, según su carisma, naturaleza y tradiciones, establecerá modos particulares en relación al ejercicio de la autoridad¹⁴³. La amplitud en la redacción del c. 617 permite comprender que, dentro de este se incluye a todos los Superiores, generales, provinciales y los Superiores de las comunidades locales.

Como también están incluidos en el canon todos aquellos que ejercen potestad en el Instituto, ya sea ordinaria o delegada¹⁴⁴, en este canon la palabra *munus* no expresa el mismo significado que en el c. 145. Es decir “oficio”, sino simplemente “cargo”, aunque no esté constituido de modo estable¹⁴⁵. Este canon reviste una particular importancia jurídica, en función del bien común del instituto y de sus miembros, dado que permite conocer los límites, facultades y las obligaciones del ejercicio de la potestad del Superior, que está en función del bien del Instituto y



santificación de los miembros a él confiado. Esto sin duda debería evitar, de parte del Superior, eventuales abusos en el ejercicio de la potestad y, por parte de los miembros, un errado sentimiento de autogobierno o de individualismo en relación a la vida y misión del instituto. De igual forma, el canon exhorta a que tanto el Superior como los miembros puedan trabajar conjuntamente para promover un clima de fraternidad y de obediencia madura, libre, activa y responsable, que es signo de comunión en medio del mundo¹⁴⁶.

Cabe considerar, por otra parte, el carácter pastoral, teológico, antropológico y normativo del c. 618, al

¹⁴⁰ El documento, por medio de sus conclusiones, anima y nutre la vida religiosa, rememorando a los religiosos el llamado a dar un fiel y público testimonio de su consagración, y ya que han nacido a causa de la Iglesia, tienen la obligación de enriquecerla por medio de su carisma y misión. Exhorta, además, a los Superiores a fomentar la fidelidad de los miembros al carisma del fundador a la luz de la renovación conciliar. Los Superiores están llamados a fomentar la formación de los religiosos que les permita responder a los desafíos de los tiempos y a su vez abrir los espacios necesarios para la coparticipación de los religiosos en la vida del instituto (cf. SCRIS, Decreto experimental, *circa regiminis ordinarii rationem et religiosi saecularizati accessum ad officia et beneficia ecclesiastica* (2 de febrero de 1972), en: AAS 64 (1972) 482.

¹⁴¹ Cf. CIC 83, c. 578: *Fundatorum mens atque proposita a competenti auctoritate ecclesiastica sancta circa naturam, finem, spiritum et indolem instituti, necnon eius sanae traditiones, quae omnia patrimonium eiusdem instituti constituunt, ab omnibus fideliter servanda sunt*. Los institutos son un don divino en la vida de la Iglesia, por tanto, la autoridad eclesiástica debe velar para que florezcan y se fortalezcan, ya que por medio de la fidelidad al carisma de sus fundadores y sus sanas tradiciones enriquecen la vida del Cuerpo místico de Cristo (cf. PC. 2b).

¹⁴² Cf. LG. 45: “La misma Jerarquía, siguiendo dócilmente el impulso del Espíritu Santo, admite las reglas propuestas por varones y mujeres ilustres, las aprueba auténticamente después de haberlas revisado y asiste con su autoridad vigilante y protectora a los Institutos erigidos por todas partes para edificación del Cuerpo de Cristo, con el fin de que en todo caso crezcan y florezcan según el espíritu de los fundadores”.

¹⁴³ Cf. SCRIS, MR, 13: “Los superiores deberán llevar a cabo su tarea de servicio y de guía al interno del instituto religioso en conformidad con la naturaleza propia de este. Su autoridad procede del Espíritu del Señor en conexión con la Sagrada Jerarquía, que canónicamente ha erecto el instituto y auténticamente lo ha aprobado en su misión específica”.

¹⁴⁴ Cf. V. DE PAOLIS, *La vida consagrada en la Iglesia*, 207.

¹⁴⁵ Cf. CIC 83, c. 145 § 1: *Officium ecclesiasticum est quodlibet munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabilitur constitutum in finem spiritualem exercendum*.

¹⁴⁶ Cf. E. GAMBARRI, *Vita religiosa oggi secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*, 2 ed, Roma: Monfortane, 1985, 515-526.

cual tendrá que atenerse el Superior¹⁴⁷. La potestad que ha recibido tiene su fuente directa en Dios por medio de la jerarquía de la Iglesia, que ha aprobado las constituciones y ha erigido el Instituto como una asociación pública¹⁴⁸. Es a Dios a quien en último término tendrá que rendir cuentas de las almas a él confiadas.

Es importante destacar que la potestad del Superior no tiene su origen en la comunidad o bien en un determinado órgano elector, como podría ser el capítulo general. Por tanto, no es esta quien puede limitar o conferir sus facultades, como si el Superior fuese una especie de delegado¹⁴⁹. El servicio confiado al Superior es, en primer lugar, en relación a Dios, por medio de la Iglesia, para servir al propio Instituto y a sus miembros. Uno de los desafíos en esta tarea será discernir cuál es la voluntad de Dios en relación con los miembros y el Instituto, y para ello debe utilizar todos los medios que estén a su alcance. Uno de los medios que indica el mismo canon es la escucha atenta y el diálogo. El canon exhorta a los Superiores a ser dóciles y obedientes a la voluntad de Dios. Este debe ser el principal criterio y medida en su relación y actuar con los religiosos. Como expresó a principios de siglo XX Benito Valuy: “Ha de pensar todo Prelado que es siervo de todos, y que para servir a todos le dan el cargo, que este es su oficio principal”¹⁵⁰.

Los Superiores están llamados a gobernar a los religiosos teniendo presente que estos son hijos de Dios, ayudándoles a vivir su vocación, exhortándoles a obedecer con convicción interior y aceptación aquello que se les fuere mandado. Los Superiores deben escuchar a los religiosos con convicción, teniendo presente el aporte que estos pueden realizar para bien de la Iglesia y del propio instituto¹⁵¹. Sin

embargo, el canon enfatiza que son los Superiores quienes tienen la potestad para mandar y, si fuese necesario, el Superior recurrirá a su poder decisonal. Esta procedencia divina y eclesial de la potestad del Superior aúna siete preceptos fundamentales contenidos en el c. 573.

Primero, gobiernen a los súbditos como a hijos de Dios; es de Él de quien han recibido la potestad para gobernar al súbdito, quien por medio de los votos ha consagrado su vida:

La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preanuncien la gloria celestial¹⁵².



¹⁴⁷ Cf. T. RINCÓN-PÉREZ, *Comentario al c. 618*, in: Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Universidad de Navarra, 7ª Ed., Pamplona: Eunsa, 2007, 446: “Gran parte del texto de este canon está tomado literalmente del Decreto *Perfectae Caritatis* 14. En los primeros esquemas de revisión aparecían resaltados únicamente aquellos aspectos del texto conciliar que se referían a la participación y corresponsabilidad de todos los miembros en la consecución del bien común del instituto. Posteriormente, se creyó conveniente no mutilar el texto conciliar, con el fin de que no quedara minimizado el principio de autoridad, al tiempo que se ponían de relieve los otros deseos del Concilio Vaticano II sobre una mayor participación y representación de todos los miembros en el régimen interno del instituto, así como sobre la obediencia voluntaria y responsable”.

¹⁴⁸ Cf. *Communicaciones*. 12 (1980) 146.

¹⁴⁹ Cf. Vid, nota 141.

¹⁵⁰ B. VALUY, *Del gobierno de las comunidades religiosas*, Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1906, 471.

¹⁵¹ Cf. E. GAMBARRI, *Vita religiosa oggi*, 146.

Siguiendo esta misma línea de reflexión, el canon recuerda que en la profesión religiosa intervienen cuatro protagonistas: Dios, la Iglesia, el profeso y el Instituto, en el cual se consagra públicamente: “Por la profesión religiosa los miembros abrazan con voto público, para observarlos, los tres consejos evangélicos, se consagran a Dios por el ministerio de la Iglesia y se incorporan al instituto con los derechos y deberes determinados en el derecho”¹⁵³.

Segundo, con respeto a la persona humana, dignificada en el bautismo, por la profesión religiosa y por los dones singulares que cada uno pone al servicio del Reino: «Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos»¹⁵⁴. Tercero, fomentando la obediencia que procede de la voluntad de quien ha decidido abrazarla con una entrega libre. Por medio de la profesión

religiosa, ésta es exigible jurídicamente tanto en el fuero externo, como en el fuero interno¹⁵⁵.

Cuarto, los Superiores escuchen a sus súbditos de buen grado, fruto y efecto de su dignidad humana, bautismal y consagrada. Se exhorta a los Superiores a escuchar y acoger a los religiosos cuando manifiesten sus necesidades, disponiendo de los medios necesarios que les ayuden a perseverar en su vocación. Esta exhortación hecha al Superior no es vinculante para que dé una respuesta o llegue a un consenso en relación a la solicitud hecha por el religioso, dado que el decidir y mandar es prerrogativa del Superior. Pero es importante enfatizar el derecho que tienen los religiosos, al igual que el resto de los fieles en la Iglesia, a ser escuchados por sus pastores¹⁵⁶.

Quinto, fomenten sus iniciativas. El religioso, por la naturaleza de la misma profesión, tiene el deber de colaborar con el bien del Instituto, al que se entrega y al que acoge, en comunión con la naturaleza, fines y misión, según el carisma del fundador y la propia tradición. Sexto, en relación con el punto anterior, para el bien de la Iglesia, tanto universal como particular, a cuya vida y santidad pertenece el estado de vida que el religioso abraza por medio de la profesión religiosa¹⁵⁷.

La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos de la cual la vida religiosa es una modalidad de una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican totalmente a Dios como



¹⁵² CIC 83, c. 573 § 1. En la misma línea argumentativa del canon, acrecentando la reflexión acerca de la vida religiosa, el presente decreto enfatiza la centralidad en la actividad misionera de fomentar la vida religiosa, ya que esta es un testimonio de la propia naturaleza de la vocación cristiana y de la intimidad con Dios (cf. Decreto *Ad Gentes*, (7 de diciembre de 1965), in: AAS 58 (1966) 947-990).

¹⁵³ CIC 83, c. 654. Para profundizar el tema: CIVCSVA, *Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos* (6 de enero de 1969), en: AAS 61 (1969), 103-120: “En cuanto consagración de toda la persona, la vida religiosa manifiesta en la Iglesia la admirable unión esponsal establecida por Dios, signo de la vida futura. Así el religioso cumple su plena donación como un sacrificio ofrecido a Dios, por el cual toda su existencia se convierte en un culto permanente ofrecido a Dios en la caridad.

¹⁵⁴ GS. 24.

¹⁵⁵ Cf. CIC 83, c. 607 §1. Dentro de este mismo orden de ideas Cf. PC. 5: “Este servicio de Dios debe estimular y fomentar en ellos el ejercicio de las virtudes, principalmente de la humildad y obediencia, de la fortaleza y de la castidad, por las cuales se participa en el anonadamiento de Cristo y a su vida mediante el espíritu”.

¹⁵⁶ Los religiosos, al igual que todos los fieles cristianos, tienen el derecho de recibir con abundancia de los Sagrados Pastores los auxilios de los bienes espirituales de la Iglesia, en particular, la Palabra de Dios y los sacramentos. Y manifestándoles sus necesidades y sus deseos, con aquella libertad y confianza que conviene a los hijos de Dios y a los hermanos en Cristo (cf. LG, 37; CIC 83, cc. 212 §2; 670).



a su amor supremo, para que dedicados por un nuevo y peculiar título a la gloria de Dios, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preanuncien la gloria celestial”.

Séptimo, quedando siempre la libertad de decidir y de mandar. Esta afirmación defiende y define la esencia de la libertad del Superior. La primera afirmación precisa de su capacidad decisional y la segunda impone la práctica y la ejecución. Frente a la decisión y precepto del Superior, el religioso debe obedecer. Esto será posible en tanto que el religioso preserve la mirada sobrenatural de aquello que fue mandado, según las constituciones e incluso la mirada sobrenatural sobre el instrumento o mediador, que en

ocasiones puede ser falible. Por tanto, debe mirarle por sus defectos o condicionamientos personales¹⁵⁸.

En el Código precedente de 1917 se consideraba que la definición del Superior era demasiado jurídica. En cambio, en la redacción de los cc. 618 y 619 se acentúa la dimensión pastoral. El c. 619 mitiga el ejercicio de la potestad del Superior acercándola un poco más a sus súbditos¹⁵⁹. Enumera una serie de deberes y oficios que son propios del *munus* del Superior y que debe desempeñar con fidelidad y esmero, condensados en once preceptos.

A su vez, estos mismos se convierten en derechos fundamentales de los súbditos. Este elenco fue en parte recogido de las constituciones de numerosos institutos, como también tomado desde la historia y la tradición. Su fin es ayudar a los religiosos en la búsqueda de la perfecta caridad y la fidelidad a la propia vocación: «El instituto debe proporcionar a sus miembros todos los medios necesarios, según las constituciones, para alcanzar el fin de su vocación»¹⁶⁰. El c. 618 insiste en el cuidado paternal que los Superiores deben tener en relación con los religiosos, en vistas a la perseverancia y fidelidad de la propia vocación¹⁶¹.

Esta ayuda particular del Superior a cada religioso se encuentra circunscrita en medio de la vida fraterna en comunidad, que es propia del estado de vida religioso¹⁶². La comunidad es una familia que no comparte vínculos naturales, sino más bien sobrenaturales, unidos por los vínculos de una

¹⁵⁷ La fidelidad y perseverancia de aquellos que han sido llamados y consagrados en este estado de vida contribuyen por su testimonio de vida a la santidad de la Iglesia, edificando así el Cuerpo Místico de Cristo, que es fuente y origen de toda santidad (cf. LG. 47; Decreto *Christus Dominus*, sobre el ministerio pastoral de los Obispos (8 de octubre de 1966), en: AAS 58 (1966) 690).

¹⁵⁸ Cf. Vid, nota 27.

¹⁵⁹ Cf. D. ANDRÉS, El derecho de los religiosos, 97-108.

¹⁶⁰ CIC 83, c. 670.

¹⁶¹ El c. 593 del CIC17 sobre este mismo tema establece lo siguiente: “Todos y cada uno de los religiosos, lo mismo Superiores que súbditos, deben no solo cumplir íntegra y fielmente los votos que han hecho, sino también ordenar su vida en conformidad con las reglas y constituciones de la propia Religión, y de esta manera tender a la perfección de su estado”.

¹⁶² Cf. CIC 83, c. 602: *Vita fraterna, unicuique instituto propria, qua sodales omnes in peculiarem veluti familiam in Christo coadunantur, ita definiatur ut cunctis mutuo adiutorio evadat ad suam cuiusque vocationem adimplendam. Fraterna autem communione, in caritate radicata et fundate, sodales exemplo sint universalis in Christo reconciliationis*”.

¹⁶³ Cf. ET. 25: “Por tanto, la autoridad y la obediencia se ejercen al servicio del bien común, como dos aspectos complementarios de la misma participación a la ofrenda de Cristo: para aquellos que están constituidos en autoridad, se trata de servir en los hermanos el designio de amor del Padre, mientras que, con la aceptación de sus directrices, los religiosos siguen el ejemplo del Maestro y colaboran a la obra de la salvación”.

misma vocación, carisma y misión. Los preceptos, contenidos en el c. 619, que indica D. Andrés son los siguientes: a) Dedicación diligente a su oficio¹⁶³; b) Edificación de una comunidad fraterna en Cristo¹⁶⁴; c) Nutrir a la comunidad con el alimento de la Palabra de Dios¹⁶⁵; d) Animar a la comunidad a la celebración de la Sagrada Liturgia; e) Ejemplaridad en el ejercicio de las virtudes¹⁶⁶; f) Ejemplaridad en la observancia de las leyes y de las tradiciones del propio instituto¹⁶⁷; g) Ayuda conveniente en las necesidades.

6.- LA COMPRESIÓN DE LA OBEDIENCIA Y EJERCICIO DE LA POTESTAD A LA LUZ DE CONCILIO VATICANO II

El Decreto *Perfectae Caritatis* de Pablo VI en el año 1965: es un aporte en el camino postconciliar, tanto en la comprensión del consejo evangélico de la obediencia como en la comprensión del ejercicio de la autoridad en la vida consagrada, por medio del espíritu del Concilio y la evolución eclesiológica que este inspiró. Afirmando que los superiores deberán dar cuenta a Dios de las almas que les han sido encomendadas, por tanto, el ejercicio de la potestad deberán ejercerlo con espíritu de servicio, gobernando con amor a sus hermanos como a hijos de Dios, respetando siempre la dignidad de la persona. Otras dimensiones en las cuales el decreto hace hincapié es la debida libertad en cuanto al sacramento de la penitencia, la dirección de la conciencia, promover una obediencia activa y responsable y la escucha atenta.

Por otra parte, los religiosos en virtud de la obediencia, imitando a Cristo siervo obediente, los



exhorta el documento a obedecer con docilidad a los superiores en conformidad con la Regla y las Constituciones, contribuyendo así a la edificación del Cuerpo de Cristo. Es categórico el decreto en afirmar que: “La obediencia religiosa no mengua en manera alguna la dignidad de la persona humana, sino que la lleva a la madurez, dilatando la libertad de los hijos de Dios”¹⁶⁸.

Declaración *Dignitatis humanae* de Pablo VI del año 1965: El Concilio Vaticano II trajo consigo una revisión profunda de la comprensión de las instituciones dentro de la Iglesia, promoviendo cambios profundos no tan solo jurídicos sino también ontológicos, por tanto, la vida consagrada no quedo ajenos a ellos. El Concilio exhorto a la sociedad en general como a la vida de la Iglesia a tomar mayor conciencia de la dignidad de la persona humana. Que concretamente en la vida consagrada es abrir espacios en donde el consagrado

¹⁶⁴ Cf. PC. 15: “Los religiosos, como miembros de Cristo, han de prevenirse en el trato fraterno con muestras de mutuo respeto, llevando el uno las cargas del otro, ya que la comunidad, como verdadera familia, reunida en nombre de Dios, goza de su divina presencia por la caridad que el Espíritu Santo difundió en los corazones. La caridad es la plenitud de la ley y vínculo de perfección, y por ella sabemos que hemos sido traspasados de la muerte a la vida”.

¹⁶⁵ Cf. CIC 83, c. 663 §3: *Lectio sacrae Scripturae et orationi mentali vacent, iuxta iuris proprii praescripta liturgiam horarum digne celebrent, firma pro clericis obligatione de qua in c. 276, § 2, n. 3, et alia pietatis exercitia peragant*. En el CIC de 1917 con relación a este tema establecía: «*Ut iidem quotidie orationi mentali per aliquod tempus incumbant, sanctissimum Sacramentum visitent, Deiparam Virginem mariano rosario colant, conscientiam suam discutiant*» (CIC 17, c. 125§ 2).

¹⁶⁶ De acuerdo con la opinión de D. Andrés: “La razón de la virtud exigida al Superior por el derecho reside en que: 1) negativamente, si no la posee, quedará sensiblemente mermada la eficacia de su exigencia en los demás; 2) positivamente, si modélicamente y testimonialmente puede aportarla, su halo espiritual potenciará enormemente el desempeño de su autoridad oficial” (D. ANDRÉS, El derecho de los religiosos, 103).

¹⁶⁷ Cf. CIC 83, c. 578: *Fundatorum mens atque proposita a competenti auctoritate ecclesiastica sancta circa naturam, finem, spiritum et indolem instituti, necnon eius sanae traditiones, quae omnia patrimonium eiusdem instituti constituunt, ab omnibus fideliter servanda sunt*.

¹⁶⁸ PC. 14

goce de una responsable libertad en la obediencia y nunca se vea coaccionado, dado que esto afectaría la dignidad del consagrado en cuanto persona y por tanto el ejercicio de la potestad del Superior debe respetar por límites tanto del derecho natural como del derecho positivo¹⁶⁹.

El Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* de Pablo VI en el año 1966: Exhortó tanto a los capítulos como los consejos que tuviesen una particular atención y cuidado con cada uno de los miembros de la comunidad, valorando a su vez la responsabilidad que tienen los miembros de la comunidad de elegir con especial atención a quienes desempeñaran estos cargos. A su vez el documento planteaba el desafío de un ejercicio de la autoridad más ágil y conforme a los tiempos actuales¹⁷⁰.

Exhortación Apostólica *Evangelica Testificatio* de Pablo VI en el año 1971: Con relación a la obediencia y el ejercicio de la autoridad, son dos realidades en la vida consagrada que no son antagónicas sino más bien son dimensiones complementarias en el seguimiento de Cristo haciendo posible la participación del religioso en la oblación de Cristo. Destaca la importancia de buscar y discernir en conjunto la voluntad de Dios en un clima de dialogo fraterno entre el Superior y sus hermanos. Pero estableciendo con claridad que al concluir el discernimiento es el Superior quien tiene la facultad de decidir¹⁷¹.

Instrucción *La vida fraterna en comunidad* del CIVCSVA de 1994: El ejercicio de la potestad del Superior debe favorecer y sostener a sus hermanos en su consagración. Debe ser el primero en buscar solícitamente la construcción de comunidades fraternas, que sean verdaderos hogares evangélicos. El Superior debe ser una persona espiritual, de oración y discernimiento y no solamente reducir esta misión a una tarea ejecutiva, administrativa o de simple ejecución. Debe ser un verdadero apóstol en la

animación espiritual, comunitaria y apostólica de sus hermanos, según el carisma del propio Instituto¹⁷².

La Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* de Juan Pablo II en el año 1996: retoma y enriquece el Magisterio ya señalado, añadiendo, con relación a la obediencia y al ejercicio de la autoridad, conceptos que han permitido una revalorización de ambos, en un mundo que tiende al individualismo y una vida religiosa que, no siendo del mundo, vive en él y sin duda se ve afectada por las ideologías imperantes. Por medio de este documento se vigoriza para el religioso el desafío de vivir la obediencia a ejemplo de Cristo, en una dependencia liberadora, filial, responsable, confiada y no servil, a ejemplo de la Santísima Trinidad¹⁷³. El consejo evangélico de obediencia, junto con ser un «sí» al Padre y un deseo de imitar a Cristo, es el vínculo mediante el cual el religioso se une a la comunidad y juntos, según el carisma propio del Instituto, participan en la misión de la Iglesia. Es por ello que la obediencia es también principio de unidad¹⁷⁴. Por otra parte, el Superior está llamado a ejercer la autoridad en forma fraterna, espiritual, subsidiaria y dialogante. Sin embargo, es él quien tiene la última palabra en las decisiones tomadas y debe hacerlas respetar¹⁷⁵.



¹⁶⁹ CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, (7 de diciembre de 1965), en: AAS 58 (1966) 929.

¹⁷⁰ Cf. PABLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 de agosto de 1967), en: AAS 58 (1966) 757.

¹⁷¹ Cf. ET. 25

¹⁷² Cf. VFC. 50.

¹⁷³ Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica, Vita Consecrata* (25 de marzo 1996), en: AAS 88 (1996) 394-395.

¹⁷⁴ Cf. CIVCSVA, *Instrucción, La vida fraterna en comunidad*, Roma, 2 febrero de 1994, 8.

¹⁷⁵ Cf. Ibid. 43.



Instrucción El Servicio de la autoridad y la obediencia de CIVCSVA de 2008: El Superior está llamado, ante todo a ser el primer ejemplo de obediencia a sus hermanos, en virtud del oficio a él encomendado y por tanto debe obedecer tanto la ley de Dios, como la ley de la Iglesia que se traduce en el derecho propio de su Instituto. Junto con ello el Superior debe tener siempre presente que del ejercicio de potestad y del cuidado de sus hermanos deberá rendir cuentas en conciencia. La potestad que ejerce debe ser siempre en espíritu de servicio, recordando que es un hermano entre hermanos, sintiéndose servidor de la comunidad y evitando toda posible actitud de dominio. En el ejercicio de su potestad el Superior deberá con absoluto respeto a la dignidad y libertad de cada persona trabajar por suscitar un diálogo fraterno que lleve al religioso a abrazar una obediencia voluntaria con espíritu de fe¹⁷⁶.

Instrucción caminar desde Cristo de CIVCSVA de 2002: Este documento, citando documentos anteriores, exhorta a los superiores a que ejerzan la potestad como un servicio de animación, recordando a sus hermanos cual es el centro y la razón de la vida consagrada, que sean siempre aquellos que les ayuden

a perseverar en la fidelidad a la propia vocación y al carisma, siempre en una actitud fraterna de escucha, diálogo y acogida. A su vez esta potestad debe ser un puente de comunión. Sabiendo que es quien luego de un adecuado discernimiento es responsable de tomar y ejecutar las decisiones finales, lo cual no es antitético con relación a la participación o subsidiariedad de los religiosos en los diversos niveles de la vida del Instituto¹⁷⁷.

En el contexto de una reflexión crítica, lo anteriormente dicho es el actual parámetro normativo, en consecuencia, por tanto, bastante amplio para la realidad de la praxis, dada la humanidad de la mediación en relación a quien ostenta autoridad. Por otra parte, no se puede desconocer que, a pesar del actual marco normativo canónico establecido, continúan produciéndose abusos en el ejercicio de la autoridad en el interior de las comunidades religiosas. La Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, mediante el documento

«La vida fraterna en comunidad», animaba fervientemente a la revisión de las estructuras y las concepciones heredadas del pasado en relación con el tema en cuestión¹⁷⁸.

Audiencia del Papa Francisco a los Superiores Generales¹⁷⁹:

El servicio de la autoridad se ejerza siempre con estilo sinodal, respetando el derecho propio y las mediaciones que éste prevé, para evitar el autoritarismo, los privilegios y el 'dejar hacer'; favoreciendo un clima de escucha, de respeto al otro, de diálogo, de participación y de compartir». Caminar juntos, escucharse, valorar la variedad de dones y ser comunidades acogedoras es el modo de vivir la sinodalidad, añade el Papa, y las personas

¹⁷⁶ Cf. FT. 14.

¹⁷⁷ Cf. FVC. 14.

¹⁷⁸ Cf. CIVCSVA, La vida fraterna en comunidad, 2 de febrero de 1994, 5e: «La progresión del principio de subsidiariedad debe ser transversal en las estructuras renovadas del gobierno de los institutos, dando la justa autonomía y mayores espacios de participación a los religiosos. Esto con el fin de enriquecer, fortalecer e incrementar el diálogo comunitario y la coparticipación de los religiosos en los desafíos y desarrollo de la misión del instituto»

¹⁷⁹ FRANCISCO, Audiencia del Santo Padre a los participantes en la Asamblea 98ª Asamblea de la Unión de Superiores Generales (U.S.G.), «Llamados a ser artesanos de la paz» (23 al 25 de noviembre DE 2022), Sacrofano, Italia..

consagradas, con su testimonio, «pueden aportar mucho a la Iglesia» precisamente en el proceso de sinodalidad que está viviendo.

CONCLUSIONES

En el desarrollo sistemático de este artículo, en donde se puede apreciar sintéticamente la evolución de la concepción y comprensión tanto de la obediencia religiosa, tanto como del ejercicio de la potestad del Superior, comprendiendo el camino que la Iglesia y la misma vida consagrada están realizando por renovarse en estos aspectos. El uso de la palabra renovación no es sólo en un sentido jurídico o bien de las estructuras, sino que en la comprensión teológica y ontológica de éstas.

Destaca con claridad la diferencia entre el código Pío Benedictino y la actual codificación de 1983 con relación a la obediencia y la figura del Superior. En la anterior codificación la definición era más jurídica. Hoy la definición de la obediencia y de la figura del Superior abarca conjuntamente la dimensión espiritual, carismática y pastoral en el ejercicio de la potestad de gobierno, salvaguardando siempre el principio de autoridad. El Superior, en la actual codificación, está llamado a gobernar desde el ser hermano de camino de sus hermanos, buscando la fidelidad a Dios y enriqueciendo a la Iglesia con el propio carisma del Instituto y su misión. Ya no está tan presente la figura autócrata de un *paterfamilias*.

El Papa Francisco incansablemente ha exhortado a quienes ejercen autoridad, especialmente a los superiores, a hacerlo con un estilo sinodal para evitar las heridas que provoca, por ejemplo, el autoritarismo, la acepción de personas por medio de los privilegios, la

despreocupación por unos u otros dependiendo de las simpatías o antipatías propias de nuestra humanidad. Acogiendo el llamado del Romano Pontífice, el ejercicio sinodal de la autoridad del Superior se traduce en un ejercicio de la potestad desde la cercanía y fraternidad, la cual es capaz de conocer y comprender las necesidades, potencialidades y limitaciones de sus hermanos, generando vínculos de confianza y espacios de discernimiento donde se potencien los dones y talentos de cada hermano en vistas a la fidelidad a la propia vocación, al apostolado y al desarrollo y realización humana y vocacional del consagrado. El Superior debe ser capaz de generar un ambiente sano, un gobierno fraterno y prudente capaz de compartir las decisiones, discernirlas en conjunto, teniendo la humildad de dejarse confrontar, evitando toda tendencia a la personalización centrada en él. Salvaguardando siempre el principio de autoridad, en donde el Superior tiene la última palabra. Debe hacer parte a la comunidad de los desafíos del Instituto en una actitud subsidiaria, sabiendo que su potestad está al servicio de los hermanos y de la misión del Instituto y de la Iglesia universal. Se debe evitar el riesgo que el Superior se transforme en un simple administrador, desconectado de la realidad, y los hermanos se transformen simplemente en piezas de ajedrez las cuales se muevan con criterios de funcionalidad. La historia nos enseña, tristemente, que esto trae deserción, estancamiento, vocaciones heridas y personas dañadas¹⁸⁰.

El Superior, en el ejercicio de su potestad debe evitar llevar adelante sus propios proyectos, cumplir sus desafíos personales o usarla como un medio de dominio, o bien, como promoción personal.

¹⁸⁰ Jean Marie Tillard de 1966 en relación al ejercicio de la autoridad: “Sobre este punto del respeto a la persona, hay que terminar para siempre con ciertas maneras de proceder que hieren la dignidad humana. Pensamos en cierto modo de nombramientos. Se desplaza a las personas como a los peones de un ajedrez, sin la menor explicación. ¿Resultado? Vidas religiosas desgarradas, atormentadas, en busca de la posible falta que ha podido provocar un cambio de empleo, religiosos dinámicos que se hunden en la mediocridad porque creen que ya no tienen la confianza del Superior. Si el religioso ha de obedecer, también tiene derecho, como hijo de Dios y como persona, a conocer el motivo de la decisión del Superior, por lo menos en lo que a él le concierne. También tiene derecho a explicarse, no ante una máscara autoritaria, fríamente cerrada e impermeable, sino ante una persona que le profesa “el amor mismo con el que Dios le ama”. Una autoridad que, con frecuencia para encubrir su falta de valor, oculta bajo motivos sobrenaturales simples actos de prudencia, meramente humana, no es evangélica por más que apele a realidades tales como “el mérito de la obediencia”, “el heroísmo de la cruz”, “la renuncia a las miras humanas”, “el espíritu de fe”. (J.M. TILLARD, *La obediencia religiosa, el ejercicio evangélico de la autoridad*. En la adaptación y renovación de la vida religiosa. Madrid: 1969, 506-507).



Habitualmente cuando un Superior no posee la idoneidad, madurez humana y espiritual necesaria para gobernar una comunidad, no se deja acompañar, no escucha, asumen actitudes déspotas y autoritarias, convirtiendo al Instituto en su propia empresa y a sus hermanos en subalternos, suscitando una peligrosa desviación del derecho y el abuso de este, el cual desgraciadamente se traducirá en un mal ejercicio de la potestad, de forma corrupta buscando sus propios fines y acaparando privilegios y status, generando división, fracturando la comunión, provocando heridas y no sirviendo, sino sirviéndose de sus hermanos. Esto reviste un problema sumamente grave dado que el Superior, en el ejercicio de su autoridad, es nombrado y participa de la autoridad que Cristo confió a su Iglesia¹⁸¹.

Por tanto, las comunidades deben ser orantes, cautelosas y estar en estado de discernimiento puesto que la elección de un Superior no debe responder a intereses particulares o a determinadas corrientes dentro de los institutos, que más se asemejan a criterios mundanos, sino más bien quien sea elegido Superior debe ser consciente que en el ejercicio de su potestad debe ser para sus hermanos “otro Cristo”, “siervo de los siervos”, el pastor que da la vida por las ovejas. En conclusión, no podemos olvidar que la vida religiosa es de institución divina dado que es Dios quien elige, llama y consagra. En cambio, la figura del Superior es una figura jurídica de derecho eclesial que no puede, bajo ningún concepto, superponerse a la vida religiosa afectando su condición ontológica.

BIBLIOGRAFÍA

1.- FUENTES

1.1- ROMANOS PONTIFICES

BENEDICTO XVI., Ángelus, Plaza de San Pedro (29 de enero de 2012)

CLEMENTE VIII., Decreto *Sanctissimus* (26 mayo 1593), en: P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. 1, Romae, 1745, 338-339.

FRANCISCO., Discurso a las participantes en la

Asamblea plenaria de la unión internacional de las Superiores Generales (5 de mayo de 2022). <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/may/documents/20220505-plenaria-uisg.html>. [en línea noviembre 2021].

FRANCISCO., Audiencia del Santo Padre a los participantes en la Asamblea 98ª Asamblea de la Unión de Superiores Generales (U.S.G.), “Llamados a ser artesanos de la paz” (23 al 25 de noviembre DE 2022), Sacrofano, Italia. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2022-11/papa-francisco-audiencia-superiores-generales.html>. [en línea mayo 2024]

JUAN XXIII., Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (11 de octubre de 1962), en: AAS 54 (1962), 792.

JUAN PABLO II., Exhortación apostólica post-sinodal *Vita Consecrata* (25 de marzo 1996), en: AAS 88 (1996) 377-486.

PABLO VI., Decreto *Christus Dominus* (28 de octubre 1965), en: AAS 58 (1966) 673-701.

Carta encíclica *Ecclesiam Suam* (6 de agosto de 1964), en: AAS 56 (1964) 609-659.

Rescripto *Cum Admotae* (21 de noviembre de 1964), en: AAS 59 (1967) 374-378.

Decreto *Ad Gentes* (7 de diciembre de 1965), en: AAS 58 (1966) 947-990.

Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 de agosto de 1967), en: AAS 58 (1966) 757.

Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (29 de junio 1971), en: AAS 63 (1971) 497-526.

PÍO XII., Carta encíclica *Mystici Corporis* (29 de junio 1943), en: AAS 35 (1943) 193-248.

Discurso a los Superiores Generales religiosos (11 de febrero de 1958), en: AAS 50 (1958) 150-174.

1.2 CONCILIOS

CONCILIO VATICANO II., Constitución dogmática *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964), en: AAS 57 (1965) 5-75.

Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965), en: AAS 58 (1966) 1025-1120.

Decreto *Perfectae Caritatis* (28 de octubre 1965), en: AAS 58 (1966) 702-712.

Decreto *Christus Dominus* (28 de octubre de 1965), en: AAS 58 (1966) 690

¹⁸¹ Frente a este tema, C. Vaca tiene una interesante reflexión: “Cuando el adolescente espiritual llega a ser Superior, tiende a defender su debilidad con la imposición de una autoridad excesiva, desconfiando de continuo de los demás, temiendo a quien consciente o inconscientemente considera Superiores a él. Nadie es más tirano que el débil, ni más exigente de subordinación que el inseguro”. (C. VACA, *La obediencia inmadura, la vida religiosa en San Agustín*, Madrid: Religión y Cultura, vol. IV, 1964, 201).



Declaración *Dignitatis Humanae* (7 de diciembre 1965), en: AAS 58 (1966) 931-946.

Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (29 de junio 1971), en: AAS 63 (1971) 497-526.

1.3 CURIA ROMANA

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICAS.,

Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos (6 de enero de 1969), en: AAS 61 (1969) 103-120.

Instrucción al servicio de la autoridad y la obediencia (11 de mayo de 2008). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_20080511_autorita-obbedienza_sp.html [en línea junio 2021].

Instrucción La vida fraterna en comunidad (2 de febrero de 1994). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_02021994_fraternal-life-in-community_sp.html [en línea diciembre 2022].

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SEculares,

Decreto experimental, *circa regiminis ordinarii rationem et religiosi saecularizati accessum ad officia et beneficia ecclesiastica* (2 de febrero de 1972), en: AAS 64 (1972) 393-394.

Mutuae Relationes, Criterios pastorales sobre relaciones entre Obispos y religiosos en la Iglesia (14 de mayo de 1978), en: AAS 70 (1978) 473-479.

ENCHIRIDION VATICANUM., Documento oficiali della Santa Sede 1971-1973, vol. 4, 13 ed., Bologna, EDB, 1985, 1976 p.

LIBROS

ALBERIGO, GIUSEPPE; DOSSETTI, GIUSEPPE., *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, 2 ed., Bologna: EDB, 2002, 169 p.

ALONSO, SEVERINO M., La autoridad en la vida consagrada, Madrid: Publicaciones Claretianas, 2009, 239 p.

ÁLVAREZ, JESÚS., Historia de la vida religiosa, vol. I, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1987, 587 p.

Historia de la vida religiosa. Desde los cánigos regulares hasta las reformas del siglo XV, vol. II, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1998, 587 p.

Historia de la Vida Religiosa, desde los orígenes hasta la reforma cluniacense, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1996, 596 p.

ANDRÉS, DOMINGO J., El derecho de los religiosos, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1983, 737 p.

Los Superiores religiosos según el Código, guía de súbditos y de superiores, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1985, 225 p.

ANDRADES, FRANCISCO J., Misión de ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2010, 247 p.

AREITIO, MARIA., Obediencia y libertad en la Vida Consagrada, Pamplona: Navarra ediciones, 2004, 333 p.

BALAGUÉ, MIGUEL., Diccionario griego-español, 8 ed., Madrid: Eosgraf, 1971.

BARCELON, M., Los institutos religiosos en el nuevo código eclesial, *Buenos Aires*: Ediciones Paulinas, 1983, 335 p.

BLÁNQUEZ, AGUSTÍN F., Diccionario latino-español, vol. 2, Barcelona: Ramón Sopena, 1961. BONFANTE, PEDRO., Instituciones de Derecho Romano, Madrid: Reus, 1965, 158, 701 p.

BONI, ANDREA., Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607/c.596), *Romae*: Athenai Antoniani, 1989, 529 p.

CAPELLE, CATHERINE., *Le voeu d'obéissance des origines au XIIème. siècle*, Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1959, 262 p.

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO 1917., Catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, Texto latino y versión castellana, Madrid: BAC, 2009, 1212 p.

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO 1983., Profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Edición bilingüe comentada, 10ª ed., Madrid: BAC, 2021, 1133 p.

COLORADO, ALFREDO., Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual. Salamanca: Sígueme, 1965, 483 p.

ESCUADERO, GERARDO., Il nuovo Diritto dei Religiosi, 2 ed., Roma: Alma Roma, 1973, 47, 303 p.

DE PAOLIS, VELASIO., La vida consagrada en la Iglesia, Madrid: BAC, 2011, 531 p.

FANTAPPIÉ, CARLOS., Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa, Bologna: Il Mulino, 2011, 369 p.

FUENTESECA, PABLO., Lecciones de historia del Derecho Romano, Salamanca: Imprenta Núñez, 1963, 218 p.

GAMBARRI, ELIO., Vita religiosa oggi secondo il concilio e il nuovo Diritto Canonico, Roma: Navarra, 1985, 696 p.

GARCÍA MATAMORO, LUIS., Comentario al canon 573§ 1 in: Código de Derecho Canónico, Edición



bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 357-359.

GARCÍA, MONJE; ARANGUREN, IÑAKI., La Regla de San Benito, prólogo, Madrid: BAC, 1979, 510 p.

HITE, JORDAN., Commentary on the canon 617, in: The Code of Canon Law a text and commentary, the canon law Society of America, New York: Paulist Press, 1985, 476 p.

IGLESIAS, JUAN., Derecho Romano, Instituciones de Derecho privado, Barcelona: Ariel, 1972, 718 p.

KINDT, GERARDO., *De potestate dominativa in religione. Dissertatio histórico canonica*, Brujas: Desclee, 1945, 363 p.

KASER, MAX., La familia romana arcaica, in: Conferenze Romanistiche, Milano (1960) 209-224.

KNOWLES, DAVID., From Pachomius to Ignatius. A Study in the constitutional history of religious orders, Oxford: Cambridge Univ. Press, 1966, 106 p.

LÓPEZ AMAT, ALFREDO., El seguimiento radical de Cristo; esbozo histórico de la vida consagrada, Madrid: Encuentro, 1987, 750 p.

MERCANTI, FRANCESCO., Compendio di diritto canonico con illustrazioni storico-dogmatiche e dissertazioni, Parma: Nabu Press, 1952, 590 p.

PANIZZOLO, FRANCESCO., *De potestate quae iure universali et constitutionibus definitur, lineae di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico del can. 596 sulla potestà negli IVC e SVA*, Roma: Universitas Lateranensis, 2006, 270 p.

PONCE, MIGUEL., La Iglesia misterio de comunión, Valencia: Edicep, 2011, 440 p.

PUCA, PASQUALE., Autorità e obbedienza, : nuove prospettive aperte dal Concilio Vaticano 2, Napoli: D' Alessandro, 1972, 118 p.

SAN JUAN CASIANO., Instituciones 4, 41.

SANTO TOMÁS DE AQUINO., Suma de Teológica, Madrid: BAC, 1994.

SEMERARO, MARCELLO., Potestad Sagrada, in: Diccionario teológico enciclopédico, Navarra: Verbo Divino, 1995, col. 780-781.

TILLARD, JEAN., La obediencia religiosa, el ejercicio evangélico de la autoridad. En la adaptación y renovación de la vida religiosa. Madrid: 1969, 96 p.

TERCERA ORDEN REGULAR FRANCISCANA., Regla y Vida. Comentario a la regla y vida de los hermanos y hermanas de la Tercera Orden Regular de San Francisco, Guipúzcoa: Franciscana Aránzazu, 1994, 376 p.

TORRALBA Y GARCÍA DE SORIA, FERNANDO., La Codificación del Derecho Canónico, Sevilla: 1906, 98 p.

TRAPÈ, AGOSTINO., La regla de San Agustín, Madrid: Religión y cultura, 1978, 100 p.

VACA, CÉSAR., La obediencia inmadura, la vida religiosa en San Agustín, Madrid: Religión y Cultura, vol. IV, 1964, 349 p.

VALUY, BENITO., Del gobierno de las comunidades religiosas, Barcelona: Gustado Gili Editor, 1906, 506 p.

ARTÍCULOS

ARTIGAS, LUIS., Sobre la obediencia del religioso apostólico, in: Confer, 41 (1992) 533-536. BOMBIN, LUIS., L'obbedienza religiosa nel diritto canonico, in: Autorità e obbedienza nella Vita

Religiosa, Istituto Claretiano di Teologia della Vita Religiosa (ed.) Milano: Ancora, 1978, 229-332.

CABREROS DE ANTA, MARCELINO., Comentario al canon 218 in: Código de Derecho Canónico 1917 y legislación complementaria, Catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios, Madrid: BAC, 2009, 94-95.

Comentario al canon 105 in: Código de Derecho Canónico 1917 y legislación complementaria, Catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios, Madrid: BAC, 2009, 47-48.

DESDOITS, MICHAEL., Potestà dominativa, in: Dizionario degli Istituti di Perfezione, vol. 7, Roma: Paoline, 1983, col. 143-188.

DE VOGÉ, ADALBERT., Obbedienza (voto), San Agostino, in: Dizionario degli Istituti di Perfezione, vol. 6, Roma: Ancora, 1980, col. 499- 500.

GARCÍA MATAMORO, LUIS., Comentario al canon 573§ 1 in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 357-359.

GAUTHIER, ALBERT., Obbedienza (voto), I Gesuiti, in: Dizionario degli Istituti di Perfezione, vol. 6, Roma: Ancora, 1980, 522-523.

A. GARCÍA RUIZ., La obediencia de los Clérigos en la legislación y doctrina canónica, Navarra: Colección canónica de la Universidad de Navarra, 1964, 48.

GRIBOMONT, JEAN., Obbedienza (voto), Cassiano in: Dizionario degli Istituti di Perfezione, vol. 6, Roma: Ancora, 1980, col. 494-547.



HERVADA, JAVIER., Comentario al canon 208, in: Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, Pamplona: Eunsa, 2021, 202-203.

P. LOMBARDÍA., Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia, en AA.VV., La norma en el Derecho Canónico, in: Actas del III Congreso Internacional de Derecho canónico (Pamplona, 10-15 octubre 1976), vol. II, 1979, 851).

MARTIL, GERMÁN., El ejercicio pastoral de la autoridad, in: *Seminarium*, 7 (1967) 569-602. MOLINA DIEGO., “El clericalismo y los abusos de poder: Un problema estructural en clave eclesiológica y jurídica”: Los Abusos de poder, conciencia y autoridad en la Iglesia. XIX jornadas de teología, Facultad de teología de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2023, 56.

PEINADOR, ANTONIO., Cuestiones morales, el voto y la virtud de la obediencia, in: Vida Religiosa, 3 (1946) 142-146.

PENNINGTON, BASIL., The Evolution of Monastic Law, in: *Studia Canonica*, 8 (1974) 349-362. RINCÓN-PÉREZ, TOMÁS., Comentario al canon 596, in: AA. VV; A. MARZOA RODRÍGUEZ;

J. MIRAS; R. RODRÍGUEZ–OCAÑA (ed.), Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, vol. II/2: Pamplona: Eunsa, 2002, 1473-1479.

Comentario al canon 601, in: AA. VV; A. MARZOA RODRÍGUEZ; J. MIRAS; R. RODRÍGUEZ–OCAÑA (ed.), Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, vol. II/2: Pamplona: Eunsa, 2002, 1492-1494.

Comentario al canon 618, in: Código del Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, 7. Ed., Pamplona: Eunsa, 2018, 440-441.

SÁNCHEZ, ANTONIO., El Superior según la Regla de San Agustín, in: Confer (1987) 129-149.

URDEIX, JOSEP., La Didagé, La Tradición Apostólica de San Hipólito, in: Cuadernos Phase, 75 (2017) 23-32.

ZAGANO, EDMONDO., Teoría della morte civile del monaco, in: Vita Religiosa, 2 (1966) 425-434.

Un tiempo para merecer y un tiempo para gozar. Tiempo y eternidad en santo Tomás de Aquino¹



P. Rafael Pascual, L.C.
Doctor en Filosofía

Introducción

En el 750 aniversario del fallecimiento del Doctor Angélico, resulta oportuno considerar el tema que nos ocupa en esta intervención conclusiva del Congreso de la Sociedad Tomista Argentina. Ciertamente concluir las actividades del congreso con una intervención a distancia no es tarea fácil. Me apelo a su paciencia y benevolencia.

Agradezco al Pbro. Dr. Ignacio Andereggen, Presidente de la Sociedad Tomista Argentina, por la invitación a participar en el Congreso y por la confianza de pedirme hacerlo en la fase de clausura del mismo. Espero no defraudar tal confianza. Saludo y agradezco también a todos los participantes al Congreso por su amable atención.

Como todos sabemos bien, los conceptos de tiempo y de eternidad son fundamentales en la reflexión filosófica y teológica de santo Tomás de Aquino. Su visión abarca una distinción clara entre el tiempo,

como característica estrechamente ligada a la condición del cambio y del devenir propios del mundo creado, y la eternidad propia de Dios, como uno de sus atributos que se siguen de su trascendencia respecto a lo creado, que está sujeto a la generación y la corrupción o a cualquier otro tipo de movimiento. En efecto, el tiempo es una realidad propia del mundo creado y finito, donde todo está sujeto al cambio y al movimiento. Tomás de Aquino distingue así claramente entre el tiempo, como aspecto característico de la vida humana, y la eternidad, que pertenece exclusivamente a Dios.

Pero aparte de la eternidad divina, que se encuentra fuera del flujo del tiempo en un eterno presente, podemos concebir, de modo análogo, otro tipo de *eternidad*, ligada al devenir, y en consecuencia a las condiciones de la temporalidad, es decir, el proceso del presente al pasado hacia el futuro. En este sentido se habla de “vida eterna”.

¹Intervención online para la XLVIII Semana Tomista - Congreso Internacional «Vida terrenal y vida eterna, el legado de santo Tomás a los 750 años de su muerte», organizado por la Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 2-6 de septiembre de 2024.

² Esta expresión se encuentra al menos en tres textos de Tomás de Aquino: «usque ad diem iudicii est nobis tempus belli et merendi» (*Super ad Eph.*, c. 2, lc. 1); «Et tunc nemo potest operari, quia non est tempus merendi, sed secundum merita recipiendi» (*Super Ev. Iohan.*, c. 1, lc. 1); «post viam esse non potest: quia tunc non erit tempus merendi et demerendi» (In II Sent., d. 43, q. 1, a. 1, ag. 4).



1. Las dos etapas o dimensiones del tiempo humano

De cara al tema que nos ocupa, sobre la consideración del tiempo humano, podemos decir que la vida terrena es un “tiempo para merecer” (“tempus merendi”²), donde los actos humanos tienen consecuencias eternas. Esta perspectiva teleológica del tiempo subraya la importancia de las acciones humanas en relación con su destino final (“in termino viae”): la unión con Dios en la eternidad. Se trata de la condición del “homo viator” (o “in statu viae”), el hombre peregrino hacia la patria eterna y definitiva.

En este contexto, podemos hablar en primer lugar de la reflexión tomista sobre el dinamismo de la naturaleza, sea en general que concretamente en referencia a la naturaleza humana. Dios, al crear las cosas, no las ha hecho inertes, sino que les ha dado la capacidad de obrar por sí mismas, para alcanzar la perfección a la que están llamadas. Las creaturas han sido hechas “in fieri”, son, pero tienen que llegar a ser, tienen que perfeccionarse, realizarse. Tomás de Aquino se opone decididamente a algunos autores, como Avicébrón y algunos filósofos *kalamitas*, que

negaban la capacidad de las cosas de obrar por sí mismas, cayendo en una especie de *ocasionalismo*. En efecto, Dios no solo da el ser a las cosas, por lo cual las cosas existen, sino que también les da la capacidad de obrar por sí mismas, según la naturaleza de cada una, de modo que puedan no solo alcanzar su propia perfección, sino también colaborar en la perfección de las demás cosas, y en última instancia del universo en su conjunto. Sostener, en cambio, la tesis ocasionalista no iría a favor, sino más bien en detrimento de la omnipotencia, la sabiduría y la bondad de Dios. En efecto, si la realidad creada no fuera activa, es decir, no pudiera actuar por sí misma, habría sido creada en vano, no tendría razón de ser, y ello iría contra la sabiduría, la bondad y la omnipotencia de Dios (cf. C.G., III, c. 69).

Existe una implicación, una consecuencialidad y una proporción entre el ser y el obrar, pues, como es sabido en ámbito tomista, el obrar se sigue del ser (“operari sequitur esse”³). En consecuencia, cuanto más perfecta es una cosa, más perfecta es su operación.

Esta proporción entre el ser y el obrar se da de modo eminente en el ser humano, el cual, siendo la realidad más perfecta en el orden natural («id quod est perfectissimum in tota natura»; *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3), tiene la operación más perfecta en el mundo físico. Por eso el obrar del ser humano manifiesta su perfección ontológica. El obrar humano, siendo fruto de sus facultades superiores, intelectual y volitiva, tiene una carga y una valencia ética. El hombre, al ser libre, es responsable de su obrar.

2. Tiempo y eternidad en Dios y en las creaturas

La eternidad de Dios, para santo Tomás, que asume la definición clásica de Boecio, es «la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable»⁴.

³ Este principio se encuentra expresado en las obras de santo Tomás con diversas expresiones y fórmulas, como las siguientes: «agere sequitur ad esse perfectum» (In III Sent., d. 3, q. 2, a. 1, co.); «quale est unumquodque, talia operatur» (C.G., I, c. 53); «actio naturae est secundum quod ipsa est» (C.G., II, c. 35); «agere sequitur ad esse in actu» (C.G., III, c. 69); «quale enim est unumquodque, talia operatur» (C.G., IV, c. 19); «modus actionis sequitur dispositionem agentis, unumquodque enim quale est, talia operatur» (*Summa Theol.* I-II, q. 55, a. 2, ad 1); «Unumquodque enim quale est talia agit» (Comp. theol., c. 103). A la base se encuentra un principio más general y fundamental: «cum unumquodque agat secundum quod est in actu» (In III Sent., d.3, q. 2, a. 1, co.); «agit enim unumquodque secundum quod est actu» (C.G., III, c. 69).

⁴ Cf. *Summa Theol.* I, q. 10, a. 1. Santo Tomás explica dos de los términos usados por Boecio: “interminabilis”, es decir, que carece de principio y de final («id est principio et fine carens»); “simul”, por carecer de sucesión («per hoc quod ipsa aeternitas successione caret»); por eso la eternidad está fuera del tiempo, pues es «tota simul existens».

En sentido propio, se trata de un atributo divino, una característica que pertenece solo a Dios. La eternidad divina no tiene principio ni fin, y es una existencia completa y sin cambio, un eterno presente. En efecto, mientras que la temporalidad es sucesiva y está marcada por un antes y un después, la eternidad divina es simultánea (“tota simul”), es decir, carente de sucesión. Dios, en su eternidad, abarca todo el tiempo y lo sostiene, pero no está limitado por él, sino que lo trasciende y supera, pues se encuentra *fuera* y *por encima* del tiempo. Esto significa que, desde la perspectiva divina, todos los eventos que se dan en el tiempo son vistos simultáneamente. El conocimiento de Dios, que es eterno, ve todo lo que es o será en el tiempo como algo presente (cf. *Summa Theol.* I, q. 14, a. 13). Los seres humanos, en cambio, experimentan el tiempo de manera sucesiva, utilizando cada momento como una oportunidad para acercarse a su destino eterno, y están sujetos al paso del tiempo y a las condiciones de la temporalidad (pasado, presente, futuro).

Como es sabido, santo Tomás sostiene la no eternidad del mundo, oponiéndose a la opinión y los argumentos tanto de Aristóteles como de los filósofos averroístas de su tiempo. La creación en el tiempo (“in tempore”) es una verdad de fe en sentido estricto, fundada en la revelación bíblica y no demostrable por la razón. Para el Aquinate, respecto a la cuestión sobre la eternidad del mundo, no son concluyentes las argumentaciones ni a favor ni en contra de la misma; se trata solo de hipótesis o razones probables, no de carácter apodíctico, sino dialéctico.

A este propósito, podemos recordar el debate entre Tomás de Aquino y Buenaventura, quien defendía la



tesis opuesta de la demostrabilidad de la temporalidad de mundo. Santo Tomás trató este tema en varias ocasiones y en diversos escritos, dedicándole incluso un opúsculo, en clave polémica⁵. También pueden citarse como referencias importantes la *Summa contra gentiles* y la *Summa Theologiae*⁶.

Es interesante tener en cuenta la tesis de santo Tomás de la posibilidad de un mundo eterno. Para el Aquinate, si Dios hubiera querido, hubiera podido crear un mundo eterno. El ser creado no implica un inicio temporal⁷, contrariamente a lo que sostenía Buenaventura. En efecto, la creación de la nada (“ex nihilo”) no quiere decir “después de la nada” (“post nihilum”) sino a partir de nada (“non ex aliquo”). No hay contradicción entre el ser creado y el ser desde siempre (“ab aeterno”).

Obviamente hay que tener en cuenta que la hipotética eternidad del mundo no sería equiparable a la eternidad de Dios, ni implicaría la ausencia de una dependencia causal del mundo respecto de su

⁵TOMÁS DE AQUINO, *De aeternitate mundi* contra murmurantes.

⁶ Cf. C.G., II, cc. 31-38; *Summa Theol.*, I, q. 46, aa. 1-2. Otros textos en los que trata el tema son los siguientes: In II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5; *De Pot.*, q. 3, aa. 14 y 17; *Comp. Theol.*, I, cc. 98-99; *Quodl.*, III, q. 14 a. 2; In I *De caelo et mundo*, lc. 22, 26 e 27; In II *Metaph.*, lc. 2; In VI *Metaph.*, lc. 1; In XII *Metaph.*, lc. 5; In VIII *Phys.*, lc. 2.

⁷ «El hecho de ser por otro no está en contradicción con el existir siempre, como se ha demostrado más arriba (a. 12), excepto cuando algo procede de otro a través de un movimiento, lo cual no ocurre en la procedencia de las cosas de Dios» (*De Pot.*, q. 3, a. 14); «haber sido hecho y ser siempre no se contradicen entre sí, considerados en sí mismos» (*Ibid.*, ad 8).

⁸ «La eternidad incumbe al ser que no tiene principio eficiente; en cambio, el evo incumbe al ser que tiene principio; finalmente el tiempo incumbe al acto que posee principio y fin de la duración, en cuanto que es medida por el tiempo» [«aeternitas respicit illud esse quod non habet principium efficiens; aevum autem quod habet tale principium; tempus vero respicit actum qui habet principium et finem durationis, ut mensuratur tempore»] (In I *Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1).

⁹ «Aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata» (In I *Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, ad 1; cf. también *Summa Theol.*, I, q. 10, a. 5).

Creador. Se trata de una “eternidad” de otro género respecto a la de Dios. El mundo está sometido al devenir, y por tanto al flujo del tiempo, a la sucesión y duración, aun en el caso de que tal duración fuera, por hipótesis, eterna. No se trata de un eterno presente, sino de un eterno flujo. Todo esto lo argumenta y lo precisa santo Tomás al inicio del *De aeternitate*, para responder a algunas de las objeciones que se presentaban contra la posibilidad de un mundo creado “ad aeterno”.

3. La fe en la vida eterna

Estas reflexiones pueden ayudarnos de cara a la otra eternidad de la que vamos a hablar en adelante, que corresponde al último artículo del símbolo de nuestra fe: la “vida eterna”. También en este caso se trata de una eternidad diversa respecto a la eternidad de Dios. De hecho, en español se habla de la “vida perdurable”, para distinguirla de la “vida eterna” propia de Dios. Santo Tomás hace la distinción entre “tempus”, “aevum” y “aeternitas”⁸. El “aevum” sería una especie de eternidad participada⁹, o un término intermedio entre el tiempo y la eternidad¹⁰; por eso se suele usar uno y otro término para referirse a esta especie de eternidad que se daría en los seres espirituales (los ángeles), no en cuanto a su inicio (también ellos han comenzado a existir en el tiempo), sino en cuanto a su duración sin fin. Algo semejante se podría decir del ser humano, que tiene un inicio en el tiempo, pero que está llamado a vivir eternamente. Esta “vida eterna”, en el caso del hombre, sería semejante al “aevum” del que acabamos de hablar, que santo Tomás atribuye a la temporalidad/eternidad propia de los ángeles. En efecto, santo Tomás ve la vida eterna humana como una participación en la eternidad de Dios, no como una identidad con ella. Al parecer, Tomás no atribuye explícitamente el término “aevum” al caso del hombre, pero pensamos que podría haberlo hecho, al menos en sentido analógico. Como hemos dicho, podríamos traducir “aevum” con “perpetuidad”, y tal término podría atribuirse tanto a la existencia de los ángeles como a la del hombre tras la resurrección de los muertos.

La expresión “vida eterna” tiene, ciertamente, una connotación teológico-espiritual, en relación con las llamadas verdades últimas, ultimidades o *postrimerías*, en contexto escatológico. La “vida eterna”, en este contexto, sería el estado definitivo del ser humano, en la gloria o bienaventuranza eterna, contrapuesto a la “muerte eterna”, en el sentido de condenación eterna. Estas reflexiones nos llevan a la cuestión del fin último del hombre, su destino eterno, en relación con lo que éste lleve a cabo a lo largo de su vida temporal en este mundo. Aquí entra de nuevo lo que dijimos al inicio, de la tarea del hombre de hacerse, definirse, realizarse, alcanzar la perfección a la que está llamado, a través de sus actos, que a su vez se plasman en hábitos, que dan lugar en el hombre a una especie de segunda naturaleza o perfección ulterior, no dada, sino adquirida.

Vemos así en el hombre como dos etapas, dos momentos: uno “in fieri”, que corresponde a su estado de “homo viator”, y otro “in facto esse”, que corresponde al estado definitivo de la vida eterna. En efecto, la vida en este mundo podría verse como un estado “in fieri”, un proceso de devenir o llegar a ser, donde el ser humano está en constante cambio, crecimiento y transformación, no solo desde el punto de vista somático, sino sobre todo en cuanto a sus facultades superiores, su perfección propia, en cuanto humano, en su desarrollo y configuración moral y espiritual, en



¹⁰«El evo se diferencia del tiempo y de la eternidad como un medio entre ambos» [«aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa»] (*Summa Theol.*, I, q. 10, a. 5).

la toma de decisiones que afectan su destino eterno, como un camino hacia su fin último. En cambio, la vida futura sería un estado “in facto esse”, de cumplimiento, de plenitud, pues representa la culminación del proceso de salvación y perfeccionamiento iniciado en la vida terrena¹¹. En efecto, por una parte, en la visión beatífica, el alma alcanza su fin último y su estado de máxima perfección, y, por otra, se consolida y se plasma lo que se ha adquirido en la vida temporal, pues es evidente que hay una cierta continuidad y consecuencialidad entre la vida temporal y la eterna, ya que las decisiones tomadas “in fieri” afectan el estado “in facto esse”. Por poner un ejemplo, podemos citar este significativo texto de santo Tomás: «en ellos

[los bienaventurados], la caridad no aumenta debido a la condición de su estado, ya que no están en un estado itinerante, sino en el término de su camino. Por lo tanto, se les da el premio de acuerdo con lo que creció en ellos la caridad en su estado itinerante»¹².

Para corroborar este aspecto de nuestras reflexiones, podríamos recordar numerosas enseñanzas de Jesús en el Evangelio, como, por poner un ejemplo, la parábola de los talentos.

4. La cuestión del mérito

Esto nos lleva al tema final y conclusivo de estas reflexiones, cuyo carácter limitado y provisorio es evidente. Me refiero al tema del mérito. Aquí entramos en una cuestión bastante estudiada y debatida en contexto tomista y no solo: el mérito *de congruo* (“ex congruo”) y *de condigno* (“ex condigno”) ¹³. Obviamente no pretendo profundizar en el tema, pues el tiempo no lo permite, y no es el objetivo principal de este estudio. Sin embargo, trataré de presentar brevemente algunos aspectos que considero esenciales.

Sobre este tema, tan discutido en ámbito escolástico, ya existía una diversidad de opiniones en tiempos del Aquinate. De hecho, el mismo doctor angélico lo refiere cuando trata el argumento en el comentario a las *Sentencias*:



¹¹ «Respondeo dicendum, quod cum beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturae, status viae in qualibet rationali creatura dicitur esse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem cujuslibet rationalis creaturae consistit in visione Dei per essentiam, ut ex dictis patet. Operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo consistit, oportet quod sit potentiae dispositae et perfectae ad dignissimum objectum, ut patet per Philosophum in 10 Ethic.; et ideo ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhaerentem, quam dicimus esse lumen gloriae» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7).

¹² «De beatis, dicendum, quod caritas non augetur in eis propter conditionem status: quia non sunt in via, sed in termino viae. Unde datur eis praemium secundum illud quod caritas in statu viae in eis crevit» (*In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 4, ad 3).

¹³ «El mérito se dice propiamente de la acción por la cual se hace justo que a quien actúa se le dé algo. Pero la justicia se entiende de dos maneras. En un sentido, propiamente, que considera el deber desde la parte del receptor; en otro sentido, de manera análoga, que considera el deber desde la parte del que da. Pues algo es conveniente para quien da, aunque el receptor no tenga el derecho de recibirlo; y así la justicia es de la esencia de la bondad divina, como dice Anselmo, que Dios es justo cuando perdona a los pecadores, porque le conviene hacerlo. Según esto, el mérito también se dice de dos maneras. En un sentido, el acto por el cual se hace que el agente tenga el derecho de recibir; y esto se llama mérito de condigno. En otro sentido, el acto por el cual se hace que haya el deber de dar por parte del dador, según lo que le conviene; y por esto, este mérito se llama mérito de congruo» [«meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit sit justum aliquid dari. Sed justitia dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quae scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinarie, quae respicit debitum ex parte dantis. Aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi; et sic justitia est de essentia divinae bonitatis, sicut Anselmus dicit, quod Deus justus est cum peccatoribus parcit, quia eum decet. Et secundum hoc etiam meritum dicitur dupliciter. Uno modo actus per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi; et hoc vocatur meritum condigni. Alio modo, per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius; et ideo hoc meritum dicitur meritum congrui»] (*In IV Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, qc. 4).



Hay dos opiniones al respecto, pues algunos dicen que nadie puede merecer la vida eterna de condigno [ex condigno], sino solo de congruo [ex congruo]. Otros, en cambio, dicen que alguien también puede merecer de condigno la vida eterna por los actos de la virtud. Ahora bien, se dice que alguien merece de condigno cuando hay igualdad entre el premio y el mérito según la recta estimación; pero solo de congruo cuando no se da tal igualdad, sino que solo según la liberalidad del que da, se da lo que es adecuado al que da. Con todo, ambos parecen decir la verdad bajo algún aspecto, pues hay dos tipos de igualdad, a saber, la igualdad de cantidad y la igualdad de proporción¹⁴.

Santo Tomás propende a sostener la opinión de que la vida eterna se puede merecer no solo “ex congruo”, sino también “ex condigno”: «aquellos que dicen que nosotros podemos merecer la vida eterna de condigno, parece que dicen algo más verdadero»¹⁵. La razón que aduce parece bastante convincente: en la justicia retributiva de cara a la vida eterna, se aplicaría no el modelo de la justicia conmutativa

(como la que se da entre las partes de un contrato), sino el de la justicia distributiva (según proporción). En efecto, «cuando se otorga el premio en relación con los méritos, se observa la forma de la distribución, ya que Él da a cada uno según sus obras»¹⁶. Así, Tomás concluye el artículo diciendo: «Y por eso se dice más verdaderamente que merecemos de condigno, y no que no merecemos de condigno»¹⁷.

Conclusión

Creo que el mejor modo de concluir estas reflexiones es tomar el texto del Doctor Angélico con el que culmina su *Conferencia sobre el Credo*, un texto que recoge en versión resumida el Oficio de Lecturas del último día del tiempo ordinario:

La vida eterna

Conferencia sobre el Credo (Opúsculos teológicos 2, Turín 1954, pp. 216-217)

2ª lectura del Oficio de lecturas, sábado de la XXXIII semana del tiempo ordinario

Adecuadamente termina el Símbolo, resumen de nuestra fe, con aquellas palabras: “La vida perdurable. Amén”. Porque esta vida perdurable es el término de todos nuestros deseos.

La vida perdurable consiste, primariamente, en nuestra unión con Dios, ya que el mismo Dios en persona es el premio y el término de todas nuestras fatigas: *Yo soy tu escudo y tu paga abundante*.

Esta unión consiste en la visión perfecta: Ahora vemos confusamente en un espejo; entonces veremos cara a cara. También consiste en la suprema alabanza, como dice el profeta: *Allí habrá*

¹⁴ «Circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod aliquis vitam aeternam non potest mereri ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt, quod etiam ex condigno potest quis vitam aeternam mereri per actus virtutum. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere. Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis, et aequalitas proportionis» (*In II Sent.*, d. 27, a. 3).

¹⁵ «Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam aeternam posse mereri, verius dicere videntur» (*ibid.*).

¹⁶ «In redditione autem praemii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat» (*ibid.*). Es evidente la raigambre bíblica de esta sentencia: Dios «pagará a cada uno según sus obras» (Rom 2,6; cf. también Job 34,11; Apoc 20,12).

¹⁷ «Et ideo verius dicitur quod ex condigno meremur quam quod non ex condigno» (*ibid.*).



gozo y alegría, con acción de gracias al son de instrumentos.

Consiste, asimismo, en la perfecta satisfacción de nuestros deseos, ya que allí los bienaventurados tendrán más de lo que deseaban o esperaban. La razón de ello es porque en esta vida nadie puede satisfacer sus deseos y ninguna cosa creada puede saciar nunca el deseo del hombre: solo Dios puede saciarlo con creces, hasta el infinito; por esto, el hombre no puede hallar su descanso más que en Dios, como dice san Agustín: “Nos has hecho para ti, Señor, y nuestro corazón no hallará reposo hasta que descanse en ti”.

Los santos, en la patria celestial, poseerán a Dios de un modo perfecto, y, por esto, sus deseos quedarán saciados y tendrán más aún de lo que deseaban. Por esto, dice el Señor: *Entra en el gozo de tu Señor*. Y san Agustín dice: “Todo el gozo no cabrá en todos, pero todos verán colmado su gozo. *Me saciaré de tu semblante*; y también: *Él sacia de bienes tus anhelos*”.

Todo lo que hay de deleitable se encuentra allí superabundantemente. Si se desean los deleites, allí se encuentra el supremo y perfectísimo deleite, pues procede de Dios, sumo bien: *Alegría perpetua a tu derecha*.

La vida perdurable consiste, también, en la amable compañía de todos los bienaventurados, compañía sumamente agradable, ya que cada cual verá a los demás bienaventurados participar de sus mismos

bienes. Todos, en efecto, amarán a los demás como a sí mismos, y, por esto, se alegrarán del bien de los demás como el suyo propio. Con lo cual, la alegría y el gozo de cada uno se verán aumentados con el gozo de todos.

(publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica*,
39 No.2 (2025), 219-227)

Santo Tomás y el aborto



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

En algunos debates sobre el aborto aparece la siguiente idea: es extraño que haya católicos contrarios al aborto cuando *incluso* santo Tomás de Aquino no pensaba que fuese un homicidio.

Por eso vale la pena afrontar esta pregunta: ¿qué pensaba santo Tomás sobre el aborto? ¿Estaría a favor o en contra de su legalización?

Para ello es importante tener presentes tres indicaciones que ayudan a tratar de modo correcto el pensamiento tomista en general y, más en concreto, en su manera de abordar el tema del aborto.

Primera indicación: santo Tomás de Aquino es un gran teólogo, quizá uno de los más importantes teólogos de la historia de la Iglesia. Pero no es el Magisterio, no es la enseñanza oficial católica. Sus ideas valen sólo en tanto en cuanto correspondan a lo que es declarado como verdad por quienes custodian y explican la Revelación, es decir, por el Papa y los obispos que enseñan unidos entre sí y con el Papa.

Por lo mismo, es posible encontrar algunas (muy pocas, a decir verdad) enseñanzas de santo Tomás sobre temas concretos que no corresponden plenamente a la doctrina católica. Ello es debido al hecho de que algunos puntos doctrinales fueron aclarados sólo varios siglos después de la muerte de santo Tomás, por lo que en su momento (siglo XIII) eran todavía objeto de discusión teológica.

Segunda indicación: santo Tomás de Aquino (su vida transcurre entre 1225 y 1274) elabora sus ideas sobre

el aborto con la ayuda de la biología de su tiempo, la cual dependía en buena parte de Aristóteles y de Avicena.

Para Aristóteles, la mujer no contribuía con una semilla o un “huevo” plenamente formado en la concepción humana. Su tarea inicial consistía en ofrecer el “menstruo” (una especie de semilla inmadura), que servía como material para la acción formativa del esperma masculino (que sí sería una semilla madurante). Esta teoría aristotélica fue aceptada durante siglos por muchos especialistas de medicina, y santo Tomás de Aquino la hizo propia sin especiales dificultades.

Hemos de añadir que el descubrimiento del óvulo femenino y su papel en la reproducción humana tuvo lugar sólo en el siglo XIX, gracias a las investigaciones de Karl Ernst von Baer sobre los mamíferos. Hay que indicar, en justicia, que en el mundo antiguo no faltaron autores que defendieron, sin tener pruebas suficientes, pero sí algunos indicios importantes, que también la mujer producía algo equivalente al esperma del varón, pero no lograron convencer a sus contemporáneos.

La *tercera indicación* es de tipo filosófico y se relaciona con la anterior: el alma humana, por ser espiritual, sólo puede venir directamente de Dios. Esta idea ya se encontraba en Platón y, en cierto modo, también en Aristóteles. La pregunta que se plantea entonces es oportuna: ¿cuándo infunde Dios el alma en un embrión humano?



Santo Tomás ofrece su respuesta dependiendo de los conocimientos biológicos de su tiempo y de su metafísica: Dios infundiría el alma humana sólo cuando encontrase una “materia” preparada, un cuerpo con aquel nivel de desarrollo orgánico que le permitiese recibir ese alma.

La razón para defender esta idea era de tipo metafísico: una forma no se genera (ni se infunde) en cualquier materia, sino sólo en aquella materia suficientemente dispuesta. Esto ocurriría, según santo Tomás y la biología aristotélica, sólo cuando hubieran transcurrido varias semanas desde la acción transformante del esperma masculino sobre el menstruo (la materia) femenino.

Con estas premisas, y antes de afrontar directamente el tema del aborto, veamos brevemente algunos pasajes tomistas que hablan de las primeras fases de la vida humana, que explican cómo se produciría el desarrollo embrionario.

Santo Tomás distingue varias etapas en el desarrollo embrionario y fetal. En las primeras etapas aparece una nueva realidad en el seno materno como fruto de la acción del esperma masculino sobre el menstruo femenino.

La nueva realidad que surge tras la fecundación tiene vida, primero vegetativa, luego sensitiva. Es decir, se trata de un ser vivo, parecido inicialmente a las plantas y luego a los animales. No puede, por lo mismo, identificarse con el cuerpo de la madre, pues es algo nuevo, algo distinto. El lema del abortismo moderno,

“el cuerpo es mío y hago con él lo que quiero”, no puede aplicarse de ningún modo al embarazo...

Como vimos, la teoría que acoge santo Tomás procede fundamentalmente de Aristóteles, que afirmaba algo similar en su obra “Investigación sobre los animales” (libro VII, cap. 3), si bien algunos estudiosos consideran que este texto podría haber sido escrito por otro autor y no directamente por Aristóteles.

El resultado de la concepción completaría su desarrollo (se convertiría en un ser humano en sentido pleno), sólo cuando recibiese un alma espiritual, la cual viene directamente de Dios. Ello ocurriría cuando el cuerpo estuviese suficientemente preparado (organizado o formado): hacia el día 40 para el varón, y hacia el día 90 para la mujer (según una hipótesis que arranca desde Hipócrates y Aristóteles). Santo Tomás precisa en una de sus obras, el Comentario al libro IV de las “Sentencias” (dist. 3, q. 5, a. 2), que san Agustín añadía 6 días más para completar el cuerpo del varón (es decir, harían falta 46 días).

Los textos en los que aparece esta teoría son varios. Por ejemplo, en “Suma de teología” I, q. 76, a. 3 ad 3, leemos lo siguiente:

“Al principio, el embrión tiene un alma sólo sensitiva que es sustituida por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectual, como trataremos exhaustivamente más adelante”.

Santo Tomás, al final del texto anterior, alude a lo que explicará más adelante, en “Suma de teología” I, q. 118 a. 2 ad 2, un pasaje bastante largo como para recogerlo aquí, en el que se reafirma la tesis de que en la generación humana existe, desde el inicio, un alma vegetativa. Cuando el nuevo ser se desarrolla, adquiere en la siguiente etapa un alma sensitiva que asume también las facultades propias del alma vegetativa. Finalmente, cuando el cuerpo está preparado, Dios puede infundir el alma intelectual, que es al mismo tiempo vegetativa y sensitiva (como se explica en diversos momentos de la cuestión 118 que estamos citando).

Una fórmula resumida de estas ideas se encuentra

en “Suma de teología” II-II, q. 64, a. 1: “en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal, y, por último, el hombre”. Sobre este mismo tema puede verse también otro texto parecido, en “Suma contra los gentiles”, 3, 22, n. 7.

Se entiende que desde el día 40 (ó el día 46) ya es posible encontrar en el feto todas las partes propias del ser humano. El tiempo restante del embarazo sirve para que el organismo en su conjunto y en sus partes pueda crecer lo suficiente hasta llegar al día del parto.

Situados en el marco de este modo de explicar el desarrollo humano, volvamos a nuestra pregunta: ¿qué enseñaba santo Tomás sobre el aborto? Cuando uno se pone a buscar sobre el tema, encuentra muy poca información. No existe ninguna cuestión que trate o discuta directamente y con amplitud el tema del aborto. Era un asunto tan claro, que no valía la pena invertir tiempo en resolver posibles dudas.

Encontramos algunas breves alusiones que muestran cómo santo Tomás aceptaba la doctrina más extendida en su tiempo: todo aborto sería siempre pecado mortal, pero no todo aborto sería formalmente homicidio, pues sólo sería homicidio el aborto cometido sobre un feto (formado) que estuviera ya dotado de alma espiritual.

Para santo Tomás, el homicidio existe cuando se atenta contra la vida de un ser “humano”. Como vimos, el embrión “no formado” (en sus primeras etapas) no tendría alma espiritual, según el pensamiento científico del tiempo. Por lo mismo, provocar la muerte de un embrión no formado no sería homicidio, pues todavía no tenemos un ser humano “completo”, pero sí sería un pecado grave, un pecado mortal.

Veamos esto con más detalle en uno de los textos donde aparece la idea anterior. Santo Tomás distingue dos tipos de aborto en el comentario que hace a un importante “manual” de teología de su tiempo, una obra titulada “Sentencias”, que había sido escrita por Pedro Lombardo (autor del siglo XII), y que ya hemos citado un poco antes.

En el Comentario al libro IV de las “Sentencias”, en la distinción 31, se tocan diversos temas relativos al matrimonio.



En el texto de Pedro Lombardo se habla de los bienes del matrimonio, de las faltas que se comenten contra tales bienes, y de algunos aspectos particulares.

Pedro Lombardo recoge, sobre todo, textos o ideas de san Agustín para explicar estos temas. Toma, en primer lugar, un texto agustiniano del “De nuptiis et concupiscentia” (Sobre el matrimonio y la concupiscencia), donde se habla de los “venenos de la esterilidad” (los anticonceptivos) y del aborto.

Usar anticonceptivos sería un pecado grave, equiparable al adulterio, al excluir a los hijos en la relación sexual dentro del matrimonio. Sobre estos venenos, san Agustín explicaba que algunos impiden la concepción; otros fracasan pues se produce la concepción; además, algunos buscan eliminar a los fetos, de modo que intentan *matar al hijo antes de que viva*; o, si ya vive, antes de que nazca.

La fórmula usada por Agustín es interesante, pues habla de dos tipos de hijos, uno que no “vive” (diríamos, según lo que viene en seguida, que no está formado, que carece de alma), pero que sigue siendo hijo (es algo más que simple esperma). Otro que vive (diríamos, que ya está formado, que ya es un “hombrecito” completo), y su eliminación sería homicidio.

Para precisar más el tema del aborto, Pedro Lombardo trae a colación otro texto de san Agustín en el que comenta el pasaje de Ex 21,22-23. En este texto se distingue entre dos tipos de aborto:

-En el primero, el aborto suprimiría a un concebido ya “formado” y con alma humana (o sea, espiritual), por lo que su destrucción habría sido un homicidio.

-En el segundo, el aborto eliminaría a un concebido “informe”, que no tendría alma propiamente humana. En este caso, no se podría hablar de homicidio; hay, sin embargo, un delito al provocar su muerte, por lo cual existe el deber de pagar una multa. Resulta claro que si hay multa se reconoce que hubo un delito, un delito de mayor gravedad de la que se produce cuando simplemente se impide la concepción: se ha provocado la muerte de un hijo no formado.

El comentario que realiza santo Tomás a este texto es sumamente breve, pues lo dicho por san Agustín (y repetido por Pedro Lombardo) era una doctrina aceptada de modo bastante generalizado en el mundo medieval latino, como ya dijimos.

Tomás prácticamente se limita a confirmar que el uso de anticonceptivos es equivalente a un adulterio dentro del mismo matrimonio, con lo que hace suya la idea ya formulada por Agustín. Subraya que se trata de un pecado grave, pero inferior al homicidio.

Luego habla de los dos tipos de aborto, según la distinción entre feto no formado y feto formado, y aclara que en el primer caso no se contrae una pena canónica especial (de irregularidad), mientras que en el segundo (por encontrarnos ante un homicidio) sí se incurre en irregularidad (cf. Comentario al libro IV de las “Sentencias”, dist. 31, q. 2, a. 3, explicación del texto).

El punto es interesante, porque la distinción entre un aborto de feto no formado (feto informe) y el aborto de un feto formado importaba sobre todo en vistas de los castigos canónicos, propios de la Iglesia. Lo que determinase el estado era otro tema, que santo Tomás no toca aquí. Queda claro que para el Aquinate el aborto era siempre un pecado grave, y que era más grave que la anticoncepción.

Algunos autores, erróneamente, han leído el texto diciendo que santo Tomás de Aquino (o los autores medievales) hacía equivaler la anticoncepción al aborto de un feto no formado, lo cual, como acabamos

de ver, es falso. La anticoncepción es un pecado grave contra los bienes del matrimonio, mientras que el aborto es la eliminación de un hijo, un hijo que puede ser informe o formado, según el tiempo transcurrido desde la fecundación.

La doctrina respecto del feto ya dotado de alma es, por lo tanto, clara: provocar su muerte es homicidio. Lo cual también es afirmado por santo Tomás en otro pasaje, en la “Suma de teología” II-II, q. 64, a. 8, ad 2, que vamos a recordar brevemente.

Santo Tomás ofrece en este texto una reflexión interesante sobre un pasaje bíblico que ya comentamos desde ideas de san Agustín, *Ex* 21,22-23, en el que se indica que quien hiere a una mujer embarazada y llega a producir un daño (un aborto), debe pagar como homicida. Ante este pasaje del Antiguo Testamento, Tomás explica: “El que hiere a la mujer embarazada hace una cosa ilícita, y, por esta razón, si de ello resultase la muerte de la mujer o del feto animado, no se excusa del crimen de homicidio, sobre todo cuando la muerte sigue ciertamente a esa acción violenta”.

El texto, en su sencillez, no ofrece una clara distinción entre feto formado y no formado, pues simplemente habla de “feto animado” (y, como vimos, también hay feto animado cuando sólo existe alma vegetativa), si bien parece darse a entender de que habría homicidio si el feto animado tuviese ya el alma espiritual.

Podemos ir más allá. A la luz del texto anterior, se puede deducir, respetando plenamente el pensamiento de santo Tomás, que la gravedad sería mayor si uno



perpetra una agresión sobre una mujer con la directa intención de eliminar la vida del embrión o del feto. Si provocar “sin querer” (al agredir a la mujer) un aborto es homicidio, con mucha más razón lo sería cualquier acción orientada directamente a eliminar al feto, es decir, en los millones de abortos químicos o quirúrgicos que se producen cada año en nuestra sociedad.

Hasta aquí, por lo tanto, dos textos muy citados a la hora de hablar sobre el tema del aborto en santo Tomás de Aquino. De los mismos podemos deducir que, a pesar de la embriología insuficiente que tenía este teólogo medieval, consideraba como pecado grave cualquiera de los dos tipos de aborto. El aborto en el caso de un feto no formado (sólo con alma vegetativa o con alma sensitiva) no llegaría a ser formalmente homicidio, pero sí un delito; en el caso de un feto formado (con alma espiritual), estaríamos ante un homicidio, un delito más grave.

Es oportuno añadir, para completar estas ideas, una reflexión sobre la teoría de la animación sucesiva. Parece bastante obvio que si santo Tomás hubiera conocido la embriología moderna no habría tenido ningún reparo en identificar la fecundación humana (unión de un óvulo y un espermatozoide) como el momento de inicio de una nueva vida humana ya formada, al poseer todos los elementos biológicos y orgánicos (a nivel unicelular) necesarios para ser identificada como tal. Y como todo individuo de la especie humana tiene un alma espiritual, que

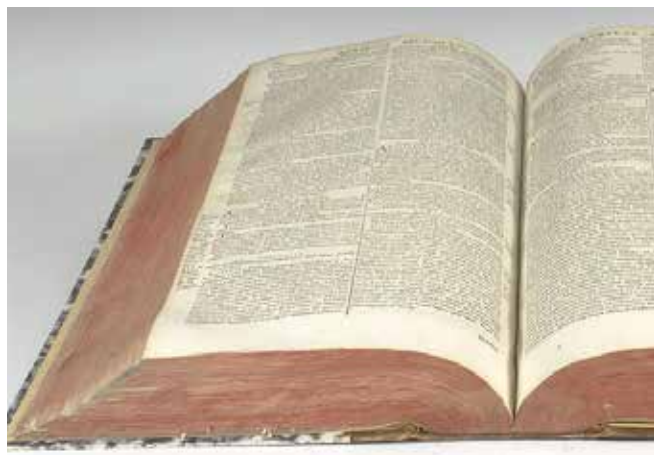
no puede proceder de los padres, ese alma sería infundida directamente por Dios desde la concepción.

En ese sentido, es oportuno recordar lo que decía Juan Pablo II sobre la actitud intelectual de santo Tomás. Esa actitud “le hace sumamente abierto y dispuesto a un progreso ilimitado, capaz de asimilar los valores nuevos y auténticos que surjan en la historia de cualquier cultura” (Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de la Sociedad “Santo Tomás de Aquino”, sábado 4 de enero de 1986).

Podemos concluir, por lo tanto, que santo Tomás no consideraría nunca lícito el aborto, el cual siempre es un pecado grave (sea precoz o en fases más avanzadas).

Igualmente, Tomás tiene una noción sobre la reproducción humana que puede ser corregida y asumida por la moderna embriología en sus aspectos válidos. Desde los datos alcanzados por la ciencia los últimos siglos, y conservando los principios metafísicos que valen siempre, santo Tomás reconocería la igual dignidad humana del embrión en sus distintas etapas de desarrollo, así como el hecho de que el desarrollo embrionario es bastante semejante entre el hombre y la mujer en las primeras fases.

Por lo mismo, de vivir en nuestro tiempo, santo Tomás de Aquino llegaría a la conclusión de que un aborto precoz debería ser considerado como homicidio. Y pediría a las autoridades civiles aquellas acciones eficaces para impedir tal delito y para castigar a quienes lo cometan con penas adecuadas a su nivel de culpabilidad.





Sobre el progreso del dogma cristiano



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

Es frecuente citar un famoso pasaje del *Primer Conmonitorio* de san Vicente de Lerins (monje y obispo del siglo V) a la hora de hablar del progreso de la doctrina cristiana. El pasaje está presente, parcialmente, en la Liturgia de las Horas, en la segunda lectura patrística del viernes de la XXVII semana del Tiempo Ordinario.

En ese pasaje san Vicente afirma que es posible un progreso en nuestro conocer los dogmas católicos. Para ello, recurre a la imagen del crecimiento del cuerpo, que desarrolla sus partes desde un estadio inicial hacia uno de adultez. Estas son sus palabras:

“Es conveniente, por tanto, que, a través de todos los tiempos y de todas las edades, crezca y progrese la inteligencia, la ciencia y la sabiduría de cada una de las personas y del conjunto de los hombres, tanto por parte de la Iglesia entera, como por parte de cada uno de sus miembros”.

En seguida, san Vicente recuerda cuál sea la regla del todo progreso sano: La regla legítima de todo progreso y la norma recta de todo crecimiento consiste en que, con el correr de los años, vayan manifestándose en los adultos las diversas perfecciones de cada uno de aquellos miembros que la sabiduría del Creador había ya preformado en el cuerpo del recién nacido”.

Existe, sin embargo, como señala Vicente de Lerins, el peligro de un falso progreso, que lleve no a la perfección, sino al daño y a la deformidad en la comprensión de los dogmas, incluso hasta el extremo de alejarse de la verdadera fe católica. Para ello

usa nuevamente la imagen del desarrollo del cuerpo humano:

“Porque si aconteciera que un ser humano tomara apariencias distintas a las de su propia especie, sea porque adquiriera mayor número de miembros, sea porque perdiera alguno de ellos, tendríamos que decir que todo el cuerpo perece o bien que se convierte en un monstruo, o, por lo menos, que ha sido gravemente deformado. Es también esto mismo lo que acontece con los dogmas cristianos: las leyes de su progreso exigen que éstos se consoliden a través de las edades, se desarrollen con el correr de los años y crezcan con el paso del tiempo”.

Se comprende, con estas líneas del santo de Lerins, que algunos pueden elaborar doctrinas nuevas, incluso presentarlas como “progreso” del dogma (o de su comprensión), cuando en realidad deforman la fe y avanzan hacia la herejía.

Esto queda explicitado con la imagen de las semillas en el texto que estamos citando: “Nuestros mayores sembraron antiguamente en el campo de la Iglesia semillas de una fe de trigo; sería ahora grandemente injusto e incongruente que nosotros, sus descendientes, en lugar de la verdad del trigo legáramos a nuestra posteridad el error de la cizaña”.

Basta con dar un vistazo a la historia del cristianismo para constatar, con tristeza, cómo en diversas ocasiones ha ocurrido lo anterior, hasta dividir a los bautizados en numerosos grupos heréticos, algunos de los cuales siguen presentes en nuestros días.



¿Qué hacer para evitar el riesgo de deformar la fe católica? ¿Cómo lograr una buena y correcta comprensión de la misma? Lo indica san Vicente de Lerins en otro párrafo famoso de su *Commonitorio*:

“En la Iglesia Católica hay que poner el mayor cuidado para mantener lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos. Esto es lo verdadera y propiamente católico, según la idea de universalidad que se encierra en la misma etimología de la palabra. Pero esto se conseguirá si nosotros seguimos la universalidad, la antigüedad, el consenso general.

Seguiremos la universalidad, si confesamos como verdadera y única fe la que la Iglesia entera profesa en todo el mundo; la antigüedad, si no nos separamos de ninguna forma de los sentimientos que notoriamente proclamaron nuestros santos predecesores y padres; el consenso general, por último, si, en esta misma antigüedad, abrazamos las definiciones y las doctrinas de todos, o de casi todos, los Obispos y Maestros”.

Con estos consejos, en el camino de comprensión de nuestra fe, avanzaremos en el acceso a un mensaje de Amor que Dios ofrece a todos los hombres, en su deseo de que alcancemos en Cristo la salvación. Lo cual es posible en la fe que la Iglesia nos enseña y que abre los corazones a acoger la verdad del Evangelio gracias al don del Espíritu Santo.

Así la raíz y los frutos estarán plenamente armonizados, como enseñaba san Vicente de Lerins:

“Al contrario, lo recto y consecuente, para que no discrepen entre sí la raíz y sus frutos, es que de las semillas de una doctrina de trigo recojamos el fruto de un dogma de trigo; así, al contemplar cómo a través de los siglos aquellas primeras semillas han crecido y se han desarrollado, podremos alegrarnos de cosechar el fruto de los primeros trabajos”.



Superpoblación, ¿mito o realidad?



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

Desde hace más de 50 años corre la voz de que en el mundo hay demasiados seres humanos, de que cada día nacen más hijos, de que pronto no habrá comida para todos, de que estamos cerca de una catástrofe planetaria. Sin embargo, la situación no es tan sencilla como algunos la presentan, ni el catastrofismo tiene un fundamento real para pretender asustarnos a todos.

Los datos, aparentemente, pueden apoyar las ideas “catastrofistas”. Hacia el año 1820 vivían sobre la tierra 1000 millones de habitantes. Esta cifra se duplicó 110 años después, en 1930, mientras que la siguiente duplicación se produjo sólo 47 años después, en 1977. El año 2023, según se calcula, habríamos alcanzado la cifra de más de 8000 millones de personas. Y muchos hombres y mujeres padecen hambre, sufren tremendas enfermedades, no tienen acceso a agua potable...

Ante este panorama no es de extrañar que los “catastrofistas” propongan que hay que frenar, cueste lo que cueste, el crecimiento de la población, si es que no hay quien sueña con una drástica reducción del número de los humanos sobre la tierra.

En esta perspectiva, el director de una importante revista ecologista, David Foreman, dijo que la llegada del SIDA no era un problema, sino una solución natural para resolver el problema de la superpoblación. Jacques Cousteau, famoso por sus reportajes sobre animales marinos, defendía que los hombres sobre la tierra deberíamos ser sólo 700 millones de hombres.

Claro está, él se habría incluido en ese pequeño grupo de “elegidos” en un paraíso hecho a medida de sus planes.

Más de 60 años de propaganda sobre la “explosión demográfica” han dejado una huella muy honda en nuestra manera de pensar. En este sentido, conviene recordar a Paul Ehrlich, autor del famoso libro *The Population Bomb* (La explosión demográfica), publicado en 1968.

Ehrlich, biólogo de la Universidad de Stanford, llegó a la conclusión de que en la tierra somos demasiados, hay pocos alimentos y el planeta se encuentra en un estado de agonía. Como solución, propuso serias medidas de control de población, incluso con métodos represivos. En una entrevista publicada por *El País* (6 de noviembre de 2009) puso como ejemplo “demográfico” a China, y comparó a los seres humanos con las moscas: “Somos como moscas de la fruta. Una mosca llega a un grupo de plátanos, pone huevos y causa una explosión demográfica. Cuando la población colapsa porque hay demasiadas moscas algunas hembras se van a otro grupo de plátanos. Pero aquí no tenemos dónde ir. Ése es nuestro dilema”.

El mismo año en el que Ehrlich publicaba su famoso libro sobre la explosión demográfica, nació el “Club de Roma”, fundado entre otros por Aurelio Peccei, un economista italiano que defendió tenazmente las ideas del control demográfico y la tesis del “crecimiento sostenible”. Una bella palabra que no pocas veces es usada como bandera para promover el aborto, la



esterilización y otros métodos para que los países pobres no causen problemas a los deseos y proyectos de algunas personas de los países ricos...

Estas ideas y otros factores han logrado ciertos resultados. La natalidad mundial ha descendido de modo notable. Si en 1970 la tasa de fertilidad era de 4,48 hijos por mujer, en 2022 se situaba alrededor de los 2,26 hijos por mujer. En algunos países de Europa, este número baja a menos de 1,4 hijos por mujer, como son los casos de Italia y España. Es decir, en estos dos países (no son los únicos) no solamente no hay crecimiento de población, sino que en muy poco tiempo se va a iniciar un proceso de despoblación. En Rusia, donde la tasa de fertilidad era de unos 1,4 hijos por mujer en 2022, se espera una fuerte disminución de la población en los próximos 50 años.

Hay quienes ya han dado la señal de alarma por la situación de algunos países del mundo occidental, pues la economía no funciona si no hay niños ni jóvenes. Otros han optado por una “solución” que es como esconder la cabeza debajo del ala: es mejor tener animales en casa que no hijos...

Decir que el exceso de la población es el origen de los problemas y males de la humanidad y de la ecología no corresponde a la realidad. Las más altas densidades de población se dan en países altamente ricos, como son Bélgica (331 habitantes por kilómetro cuadrado), Países Bajos (370) o Gran Bretaña (239). Los países más pobres cuentan, en general, con bajas densidades de población: Sudán tiene 11 habitantes por kilómetro cuadrado, Angola 9, Gabón sólo 5.

Las principales zonas de miseria y de hambre del mundo africano son aquellas que tienen fuertes problemas de sequía o que viven en continuos conflictos bélicos. En América, Bolivia, uno de los países más pobres, tiene alrededor de 11 habitantes por kilómetro cuadrado. Ciertamente, hay países altamente ricos con densidades no muy altas, y otros países con bastante pobreza con densidades de población más altas. Lo que está claro es que la pobreza no puede venir “sólo” de un exceso de población. En algunos casos, incluso, la pobreza puede nacer de la falta de población.

Tampoco el exceso de población es la causa de los problemas ecológicos, sino que los daños ambientales surgen desde el abuso de muchos medios de subsistencia y de algunas técnicas productivas. Hay zonas del planeta con muy alta densidad de población que son un ejemplo de limpieza, orden y cuidado de los bosques, parques, etc. Hay zonas semidesérticas y con muy baja densidad de población en la que los incendios, la basura y los residuos dañan enormemente no sólo a las plantas y los animales, sino a los mismos seres humanos.

La conclusión es clara: la pobreza no es debida a que “sobren” seres humanos, sino a la mala distribución de los bienes de la Tierra. Una sana producción económica puede dar alimentos y medios de subsistencia y bienestar a millones de seres humanos que hoy viven en condiciones de vida insoportables. Y pueden hacer que con menos tierras cultivadas se produzca más, con lo que esto puede significar para que aumenten espacios destinados a árboles y parques.

Benedicto XVI, en la encíclica “Caritas in veritate” (n. 45), recordaba lo siguiente:

“La apertura moralmente responsable a la vida es una riqueza social y económica. Grandes naciones han podido salir de la miseria gracias también al gran número y a la capacidad de sus habitantes. Al contrario, naciones en un tiempo florecientes pasan ahora por una fase de incertidumbre, y en algún caso de decadencia, precisamente a causa del bajo índice de natalidad, un problema crucial para las sociedades de mayor bienestar. La disminución de los nacimientos, a veces por debajo



del llamado «índice de reemplazo generacional», pone en crisis incluso a los sistemas de asistencia social, aumenta los costes, merma la reserva del ahorro y, consiguientemente, los recursos financieros necesarios para las inversiones, reduce la disponibilidad de trabajadores cualificados y disminuye la reserva de «cerebros» a los que recurrir para las necesidades de la nación”.

El tema de la población mundial debe ser estudiado con más atención, sin propagandas huecas ni alarmismos histéricos. Pero siempre hay que acompañar estos estudios con otros paralelos sobre la justicia y la producción económica. Allí donde haya un ser humano necesitado debe surgir el interés y el apoyo de todos los que puedan hacer algo por él. La pobreza, el hambre, la contaminación, surgen cuando acciones egoístas abandonan a su suerte a los demás, y algunos buscan su propio bienestar sin preocuparse casi nada por las consecuencias de sus actos.

La solución a la pobreza en África, en Asia y en algunos lugares de América no está en la distribución de preservativos, en la esterilización de hombres y mujeres ni en el aborto para que no nazca nadie fuera de los programas establecidos (como se hace en China, y no sólo en China). Está en la solidaridad, la educación, la justicia. Nos toca a todos, especialmente a los adultos, ver las maneras para que cada niño que nazca no sea visto como un empobrecimiento del planeta, sino como su máxima riqueza, como aquel que es capaz de dar sentido al verde de los árboles y al canto de los jilgueros. A nosotros nos toca prepararle

un aire limpio, un alimento sano y un mundo justo, donde todos quepan, porque todos pensamos en los demás.

¿Una utopía? Al menos un sueño y un reto para todos los que no queremos vivir bajo el peso del pesimismo catastrofista de unos pocos, sino desde la esperanza que permitió nuestro nacimiento y desde el cariño que nos ofrecieron y nos siguen ofreciendo tantas personas buenas.

Una despedida y una bienvenida



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

El 21 de abril de 2025 fallecía el Papa Francisco. Una marea humana lo despidió, sea entrando en la Basílica de San Pedro los días en que estuvo expuesto su cuerpo, sea en el funeral que tuvo lugar la mañana del 26 de abril de 2025, sea al visitar su tumba en la Basílica de Santa María la Mayor tras la sepultura.

Dios Padre, desde el cielo, observaba a esa marea humana que quiso rendir homenaje a quien, como obispo de Roma venido de lejos, fue Sucesor de Pedro y Vicario de Cristo entre 2013 y 2025. Millones de católicos, tan distintos y, a la vez, tan cercanos en la fe, experimentaron la esperanza que llena de alegría tras el dolor natural que surge con la partida de alguien que tuvo una responsabilidad única en la Iglesia.

Esa esperanza se refleja en el testamento que Francisco había redactado, en 2022, desde su fe en Dios y su tierno amor a la Virgen María: «Sintiendo que se acerca el ocaso de mi vida terrenal y con viva esperanza en la Vida Eterna, deseo expresar mi voluntad testamentaria únicamente en lo que se refiere al lugar de mi sepultura. Siempre he confiado mi vida y mi ministerio sacerdotal y episcopal a la Madre de Nuestro Señor, María Santísima. Por eso, pido que mis restos mortales descansen esperando el día de la resurrección en la Basílica Papal de Santa María la Mayor».

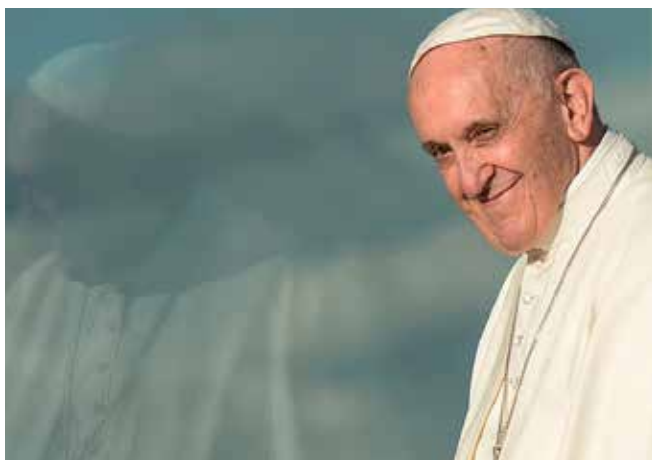
Pocos días después, el jueves 8 de mayo, era elegido el nuevo Sucesor de Pedro. El cardenal Robert Francis Prevost aceptó, humildemente, el voto del cónclave, y tomó el nombre de León XIV.

En sus primeras palabras como obispo de Roma, desde la solemne fachada de la Basílica de San Pedro, el nuevo Papa se ponía en manos de Dios:

«Todos estamos en manos de Dios. Por eso, sin miedo, unidos mano con mano con Dios y unos de otros, vamos adelante. Somos discípulos de Cristo. Cristo nos precede. El mundo necesita su luz. La humanidad le necesita como puente para ser alcanzada por Dios y por su amor. Ayudadnos también vosotros, y luego los unos a los otros, a construir puentes, con el diálogo, con el encuentro, uniéndonos a todos para ser un solo pueblo siempre en paz».

El Papa quiso testimoniar ante los hombres la fe en Cristo Salvador. Como dijo en su primera homilía, dirigida a los cardenales (9 de mayo de 2025), «la falta de fe lleva a menudo consigo dramas como la pérdida del sentido de la vida, el olvido de la misericordia, la violación de la dignidad de la persona en sus formas más dramáticas, la crisis de la familia y tantas heridas más que acarrear no poco sufrimiento a nuestra sociedad».

De ahí surge la idea de la misión. León XIV lo subrayaba en la homilía apenas citada: «Este es el mundo que nos ha sido confiado, y en el que, como enseñó muchas veces el Papa Francisco, estamos llamados a dar testimonio de la fe gozosa en Jesús Salvador. Por esto, también para nosotros, es esencial repetir: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo (Mt 16,16)».



Como miembros de la Iglesia, participamos con intensidad en estos momentos de despedida y de bienvenida. De despedida del Papa recién fallecido, iluminados por la esperanza que nos permite aspirar al reencuentro en la vida futura; y de bienvenida del nuevo Papa, al que deseamos, de corazón, las bendiciones de Dios y la protección materna de la Virgen María.

*(publicado en Ecclesia. Revista de cultura católica,
39 No.2 (2025), 115-116)*



Beato Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855). El filósofo que buscó reconciliar religión y filosofía



MCN Biografías, 2025.

Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) fue un filósofo y sacerdote católico italiano cuya labor intelectual marcó un antes y un después en el pensamiento filosófico de su tiempo. Su vida estuvo orientada por una inquietud profunda: restaurar la armonía entre la religión y la filosofía, especialmente en un contexto histórico en el que el empirismo y el sensualismo amenazaban con erosionar los fundamentos teóricos de la religión y la política. A través de su obra, Rosmini buscó ofrecer respuestas al desafío que representaba la modernidad y, al mismo tiempo, reafirmar la trascendencia divina en una época de agudas tensiones ideológicas.

Orígenes y contexto histórico

Antonio Rosmini nació en Rovereto, una pequeña ciudad en el norte de Italia, el 24 de marzo de 1797, en una familia noble que lo introdujo desde temprana edad en el ámbito intelectual. Desde su juventud, mostró un notable interés por la filosofía y la teología, lo que lo llevó a estudiar en profundidad las corrientes filosóficas de su época. La Europa del siglo XIX se encontraba en plena transformación, marcada por los ecos de la Revolución Francesa y las tensiones derivadas de la modernización y secularización de la sociedad. En este contexto, Rosmini emergió como una figura crucial en la defensa de los valores espirituales y filosóficos frente al avance del materialismo.

Su vida religiosa comenzó con su ordenación como sacerdote en 1821. A partir de ahí, Rosmini dedicó su vida a la filosofía, pero también a la práctica religiosa.

Fundó la Congregación del Instituto de la Caridad en 1828, un esfuerzo que reflejaba su deseo de unir la vida contemplativa con la acción en el mundo. Sin embargo, su obra filosófica es la que lo ha hecho perdurar en la historia del pensamiento, con una reflexión profunda sobre la naturaleza humana, la moral, la política y la teología.

LOGROS Y CONTRIBUCIONES

Restauración de la armonía entre religión y filosofía

La principal preocupación filosófica de Rosmini fue restaurar la armonía entre la **religión** y la **filosofía**, que en su época parecían estar en conflicto debido al auge del sensualismo y el empirismo. Estos movimientos, que negaban la existencia de realidades trascendentales y se basaban exclusivamente en la experiencia sensorial, amenazaban con socavar las bases de la fe religiosa. Rosmini buscó construir una síntesis entre ambas disciplinas, mostrando que la **razón** y la **fe** no eran incompatibles, sino complementarias.

En su obra *«Nuovo saggio sull'origine delle idee»* (1830), Rosmini abordó el problema del origen de las ideas, un tema crucial dentro del sensualismo. Según él, las ideas no se originan exclusivamente a partir de la experiencia sensorial, sino que hay una idea innata del ser, un concepto fundamental que permite al ser humano conocer la realidad más allá de las percepciones inmediatas.



Su enfoque sobre la moral

En el ámbito de la **moral**, Rosmini desarrolló una serie de obras fundamentales, entre las que destacan *«Principi della scienza morale»* (1831) y *«Filosofia della morale»* (1837). En estos trabajos, profundizó en la naturaleza de la **moralidad** humana y los principios éticos que deben regir la vida del individuo y la sociedad. Rosmini propuso una visión de la moralidad centrada en la idea de un orden natural y trascendental, en el que el ser humano es llamado a encontrar la armonía entre su libertad y el respeto por los principios universales que trascienden el plano meramente humano.

Filosofía política y derecho

El ámbito de la **política** y el **derecho** también ocupó un lugar central en su pensamiento. En obras como *«Filosofia della politica»* (1839) y *«Filosofia del diritto»* (1841-1845), Rosmini trató de ofrecer una fundamentación filosófica del derecho y la organización política. Propuso una visión de la **justicia** como un orden moral que debe ser reconocido y protegido por la ley. En su concepción del derecho, la **dignidad humana** es fundamental, y la ley debe ser un medio para proteger los derechos y las libertades de los individuos, contribuyendo al bienestar general de la sociedad.

Contribuciones a la teología

En el campo de la **teología**, Rosmini desarrolló una obra crucial, la *«Teodicea»* (1845), en la que abordó la cuestión del problema del mal y la existencia de Dios. En su obra teológica, Rosmini defendió la necesidad de un **Ser absoluto**, que es la causa primera y final de todas las cosas, estableciendo una distinción clara entre el **Ser ideal** y **Dios**. Aunque su noción de un ser «ideal» abogaba por una forma de trascendencia, se distanció del **panteísmo** para mantener la trascendencia de Dios.

Momentos clave

1. **Fundación del Instituto de la Caridad** (1828): Rosmini funda esta congregación religiosa con el objetivo de combinar la vida contemplativa con la acción en el mundo.



2. **Publicación del «Nuovo saggio sull'origine delle idee»** (1830): En esta obra, Rosmini refuerza su idea de que el hombre posee una idea innata del ser, que es fundamental para su conocimiento del mundo.

3. **Obras sobre moralidad:** Publicación de *«Principi della scienza morale»* (1831) y *«Filosofia della morale»* (1837), en las que desarrolló su visión de la moral centrada en un orden trascendental.

4. **Aportaciones a la filosofía política y el derecho:** En obras como *«Filosofia della politica»* (1839) y *«Filosofia del diritto»* (1841-1845), propuso una fundamentación filosófica para el derecho y la justicia.

5. **«Teodicea»** (1845): En esta obra teológica, Rosmini aborda el problema del mal y la existencia de un Ser absoluto.

Relevancia actual

La figura de Antonio Rosmini sigue siendo relevante en el campo de la filosofía y la teología, especialmente por su capacidad para reconciliar los dominios de la **razón** y la **fe**. Su pensamiento influyó en generaciones posteriores, tanto en el ámbito filosófico como en el religioso, y sus ideas siguen siendo objeto de estudio y debate.

En el contexto actual, la búsqueda de una armonía entre ciencia y religión sigue siendo una cuestión de relevancia. Las propuestas de Rosmini sobre la



importancia de una **visión trascendental** del ser humano, así como su énfasis en la **dignidad humana** y la justicia, siguen ofreciendo perspectivas valiosas para la reflexión sobre los desafíos contemporáneos.

El pensamiento de Rosmini también ha dejado una huella en la **filosofía moral** y la **teoría política**, que continúan siendo áreas de investigación en la filosofía contemporánea.

A lo largo de su vida, Antonio Rosmini-Serbatì demostró un compromiso profundo con la restauración de la armonía entre la **fe** y la **razón**, así como con la búsqueda de respuestas filosóficas que pudieran ofrecer una visión más amplia del mundo y la vida humana. Su legado perdura como un referente en la filosofía del siglo XIX, cuyas ideas continúan siendo un tema de estudio relevante en los campos de la teología, la ética y la política.

(Tomado de: MCN Biografías, 2025. “*Rosmini-Serbatì, Antonio (1797-1855). El filósofo que buscó reconciliar religión y filosofía*”. Disponible en: <https://mcnbiografias.com/app-bio/do/rosmini-serbati-antonio>).