



Sacerdos

Revista de comunión sacerdotal, caridad pastoral y formación permanente.

• **EL PADRE NUESTRO, la oración que Cristo nos enseñó (Parte II)**

† Mons. José Rafael Palma

• **La unidad de la Iglesia frente al progresismo y el tradicionalismo**

P. Ignacio E.M. Andereggen

• **La esperanza según santo Tomás de Aquino**
Don Mauro Gagliardi

• **La Evangelización ante la encrucijada cultural: reflexiones desde un mundo en transformación**
P. José Enrique Oyarzún, L.C.

• **El combatiente cristiano según Pablo**
P. Pedro Mendoza Magallón, L.C.

• **Los primeros 25 años de un siglo y de un milenio**
P. Fernando Pascual, L.C.



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

Estimados hermanos sacerdotes en Cristo:

Les enviamos un cordial saludo, al mismo tiempo que les hacemos llegar la presente edición de nuestra revista de comunión sacerdotal y formación integral permanente *Sacerdos*.

En esta ocasión contamos con dos trabajos en la dimensión humana: uno consiste en una reseña de un libro sobre psicología de orientación católica, es decir, se trata de una propuesta integral de psicología y psicoterapia que parte y se encuadra desde la visión cristiana del hombre, y más en concreto la visión católica de este. El segundo trabajo es un análisis, objetivo y sucinto, sobre la figura del sacerdote en algunas obras importantes e influyentes de la literatura moderna. Los ejemplos elegidos son tanto negativos como positivos, pero hacen ver cómo la figura del sacerdote resulta siempre atractiva, o bien enigmática, pero siempre importante, trascendente.

En el ámbito de la formación espiritual propiamente dicha, ofrecemos tres artículos: la segunda parte de un comentario al Padre Nuestro, el cual sigue lo expuesto por el Catecismo de la Iglesia Católica; otro sobre el cristiano como “combatiente” –es decir, como quien libra una batalla espiritual-, según lo presenta san Pablo; y también continuamos con la tercera parte de un trabajo sobre las características con las que ha de contar el “padre espiritual”, de acuerdo a la doctrina de san Juan de Ávila.

Por lo que dice a la dimensión intelectual, en primer lugar presentamos un trabajo muy actual en relación a la unidad de la Iglesia, el cual muestra cómo tanto el “progresismo” como el “tradicionalismo” atentan contra ella, ya que, como se suele decir, “los extremos se tocan”; también se ofrece un estudio sobre el tema de la esperanza según la explica santo Tomás de Aquino nos puede ayudar mucho en estos tiempos que a veces se antojan un tanto desesperanzadores; y un tercer trabajo versa sobre la evangelización ante los retos de la encrucijada cultura actual.

En el ámbito de la dimensión pastoral, rescatamos un trabajo realizado hace ya muchos años sobre el “*New Age*”, pero que nos puede iluminar, dado que los presupuestos estructurales de esa ideología de alguna manera subyacen a tantas otras ideologías del momento.

Como tema de actualidad, traemos aquí un breve diagnóstico global de los primeros 25 años del siglo presente, con los que hemos iniciado el Tercer Milenio.



Finalmente, como “Testimonio”, traemos aquí el discurso que el Papa León XIV dirigió a los seminaristas de distintas diócesis de España en el mes de febrero pasado, dado que de alguna manera habla desde su propia experiencia de seminarista en su momento. Resulta muy interesante el hecho de que el Santo Padre les hizo ver a todos esos candidatos al sacerdocio ministerial que, como él mismo dice ahí, se puede “morir de pie, como los árboles”, queriendo decir con ello que se puede *estar sin ser*, cuando ya las raíces de la propia vida ya no reciben los nutrientes necesarios para vivir, ya que se ha dejado de estar en contacto con Dios, se ha cortado la relación filial y amorosa con Él, que es nuestro origen y fundamento. Con tal imagen, el Vicario de Cristo nos invita a privilegiar y a darle la importancia que tiene para nuestra vida y para nuestro ministerio la oración y la unión con Él, y nos ayuda a darle el lugar principal que le corresponde a la vida espiritual en nuestra existencia cristiana y en nuestro sacerdocio.

Esperando les pueda ser de provecho humano y espiritual este número de nuestra revista, les reiteramos nuestro aprecio y agradecimiento por su fidelidad a la vocación recibida y a su ministerio, quedando de ustedes sus seguros servidores en Jesucristo y Su Iglesia.

P. Alfonso López Muñoz, L.C.

Centro Sacerdotal Logos



DIMENSIÓN HUMANA

Un interesante libro sobre psicología de orientación católica 12

P. Fernando Pascual, L.C.

La figura del sacerdote en la literatura moderna 16

P. Luis Alfonso Orozco, L.C.



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

EL PADRE NUESTRO, la oración que Cristo nos enseñó (Parte II) 27

† Mons. José Rafael Palma

El combatiente cristiano según Pablo 42

P. Pedro Mendoza Magallón, L.C.

Características del padre espiritual según San Juan de Ávila (Parte III) 53

P. Antonio Rivero, L.C.



DIMENSIÓN INTELECTUAL

La unidad de la Iglesia frente al progresismo y el tradicionalismo 56

P. Ignacio E.M. Andereggen

La esperanza según santo Tomás de Aquino 64

Don Mauro Gagliardi

La Evangelización ante la encrucijada cultural: reflexiones desde un mundo en transformación 77

P. José Enrique Oyarzún, L.C.



DIMENSIÓN PASTORAL

Pautas para un discernimiento ante el New Age
P. Fernando Pascual, L.C.

90



ACTUALIDAD

Los primeros 25 años de un siglo y de un milenio
P. Fernando Pascual, L.C.

95



TESTIMONIO

Papá León XIV: “Morir de pie, como los árboles”.
El peligro de morir de pie, como los árboles, sin darse cuenta, por no tener las propias raíces en Dios.

97

Director responsable: P. Alfonso López Muñoz, L.C.

Consejo editorial: †S.E. Mons. Rogelio Cabrera López, Arzobispo de Monterrey / †S.E. Mons. Jaime Calderón Calderón, Vice-Presidente de la CEM / †S.E. Mons. José Rafael Palma Capetillo, Obispo Auxiliar de Xalapa S.E./ †S.E. Mons. Carlos Enrique Samaniego López, Obispo de Texcoco / †S.E. Mons. Eduardo Muñoz, Obispo de Autlán / 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.



EJERCICIOS
ESPIRITUALES
2026

*“Meditando y orando con **san Lucas**. El médico de cuerpos habla a los médicos de almas”*

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

INFO

Fecha: 11 al 15 de mayo

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

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

Costo:
\$5,500.00 en habitación individual

Registro:
13:00 hrs. del lunes

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

CONOCE +

P. Vincent McMahon, L.C.

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



INFORMES

Gabriela Sordo:

logos@caesc.com

Cel. 55.17.29.86.70

Síguenos:  Centro Sacerdotal Logos

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

www.centrologos.org



**EJERCICIOS
ESPIRITUALES
2026**

*“Meditando y orando con **san Lucas**. El médico de cuerpos habla a los médicos de almas”*

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

INFO

Fecha: 12 al 16 de octubre

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

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

Costo:
\$5,500.00 en habitación individual

Registro:
13:00 hrs. del lunes

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

CONOCE +

P. Vincent McMahon, L.C.

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



INFORMES

Gabriela Sordo: | logos@caesc.com | Cel. 55.17.29.86.70

Síguenos: [f](#) Centro Sacerdotal Logos

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

www.centrologos.org

PROGRAMA NACIONAL
DIOS Y LA PSICOLOGÍA, JUNIO 2026



DIOS Y LA PSICOLOGÍA

Encuentro de psicólogos y psicólogas católicos

Requisito: Estar titulado/a de la Licenciatura de Psicología

Una psicología católica fundamentada en principios metafísicos, antropológicos y teológicos

INFO

Fecha:
jueves 11 de junio al domingo 14 de junio
Impartido por:
P. Ignacio Andereggen
Lugar:
CIDEM, Centro de Retiros Santa María de la Cascada, Amecameca, Edo. de México.

Escanea el Código QR para conocer la ubicación del CIDEM



Si quieres consultar el programa del encuentro haz click.



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

- Sacerdote de la Arquidiócesis de Buenos Aires, Argentina. Exalumno del Almo Collegio Capranica, Roma, Italia
- Doctor en Filosofía y en Teología Espiritual por la Pontificia Universidad Gregoriana, en Roma, Italia
- Presidente actual de la Sociedad Tomista Argentina, con sede en la ciudad de Buenos Aires, de la cual ha sido miembro durante varias décadas
- Fundador y Presidente del Instituto Internacional de Santo Tomás de Aquino y de San Juan de la Cruz
- Socio correspondiente de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica, con sede en Roma, Italia
- Profesor en las Facultades de Filosofía, Teología y Psicología del Ateneo Regina Apostolorum, Roma, Italia, durante años
- Profesor Invitado en las Facultades de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana durante décadas
- Profesor Ordinario Titular de Metafísica y Gnoseología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina
- Dirige tesis doctorales en diversas universidades de Europa. Asesora trabajos de investigación en Latinoamérica
- Autor de numerosos libros y artículos en diversas revistas especializadas en Filosofía, Teología y otras especialidades
- Promotor de una Red de Psicólogos/as católicos a nivel internacional

INFORMES

Gabriela Sordo: | logos@caesc.com | Cel. 55.17.29.86.70

Síguenos: Centro Sacerdotal Logos

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

www.centrologos.org



**del 14 al 28
de septiembre
de 2026**

en colaboración con



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.

LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA DE
SANTO TOMÁS AL SERVICIO DE LA
UNIDAD DE LA IGLESIA, AGOSTO 2026



SOCIEDAD TOMISTA ARGENTINA

50^a
SEMANA TOMISTA
CONGRESO INTERNACIONAL



INFO

Fecha:
Lunes 31 de agosto de 2026.
Lugar:
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Para más información

Para más información:
st.i.inscripcion@gmail.com

[Para conocer sobre los requisitos de participación, da click aquí.](#)

PROGRAMAS INTERNACIONALES

Curso	Fecha	Costo	MAS INFO
Pontificio Colegio Internacional	Periodo de Inscripción el 08 de enero al 29 de marzo de 2026	Por definir	
	Inicio de curso agosto de 2026.		
LUGAR: Maria Mater Ecclesiae (PCIMME)			
Curso de Exorcismo y Oración de Liberación	Del 11 al 15 de mayo	€575 (curso) €350 (traducción) €925 (curso + traducción)	https://www.upra.org/es/corsi/programma/curso-sobre-el-ministerio-del-exorcismo-y-la-oracion-de-liberacion/
LUGAR: Roma			
Curso de Formadores de Seminarios	Del 23 de junio al 23 de julio	€ 2.850 <i>incluye pensión completa, alojamiento, visitas culturales y seguro médico. No incluye: viajes, días extra ni gastos personales.</i> Cuota de inscripción: 50 € para el proceso de solicitud de visa, cuando sea necesario.	https://www.upra.org/es/corsi/programma/curso-para-formadores-de-seminarios/
LUGAR: Roma			

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 interesante libro sobre psicología de orientación católica



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

En el campo de la psicología hay un fuerte dominio de perspectivas lejanas (o incluso opuestas) a la perspectiva católica, lo cual hace difícil a un profesional creyente encontrar ideas que respeten su horizonte cultural. Un reciente volumen de Stefano Parenti (STEFANO PARENTI, *Sulle spalle dei giganti. Psicoterapia nella prospettiva di Tommaso D'Aquino*, prefazione di Ignacio Andereggen, D'Ettoris Editore, Crotone 2024), psicólogo y psicoterapeuta, busca recuperar la psicología tradicional, sobre todo de matriz tomista, para promover una buena praxis terapéutica que, además, esté de acuerdo con la fe católica.

En las páginas de introducción, el Autor habla en primera persona de sus encuentros, primero con un grupo de católicos que vivían de un modo «extraño» respecto de la mayoría, luego directamente con Cristo y, en el ámbito especulativo, con santo Tomás de Aquino. Al mismo tiempo, expresa las dudas y preguntas que surgieron a lo largo de sus estudios de psicología, sobre todo al constatar la gran variedad de escuelas, la falta de seriedad a la hora de evaluarlas, y el vacío de una visión antropológica bien fundamentada (pp. 22-26). Tras presentar lo que sería su camino interior y formativo, Parenti declara la finalidad del libro: responder «tanto a la exigencia de unidad del psicólogo católico, para que no se divida entre la vida de fe y una práctica profesional construida sobre ideas y métodos lejanos del cristianismo, como

a la exigencia de una teoría de la clínica que sea mejor respecto de las propuestas contemporáneas» (p. 37). Para ello, así concluye la introducción, se busca recuperar la tradición, especialmente con ayuda de la antropología de santo Tomás de Aquino (p. 37).

La obra se divide en tres partes. La primera analiza la situación actual, vista como una «ruptura con la tradición». La materia está dividida en dos capítulos. El primero, dedicado a la situación contemporánea, muestra cómo importantes tendencias de la psicología critican a las religiones, lo cual lleva a muchos católicos que entran en contacto con esas psicologías a esconder su fe en la vida privada y a no manifestarla a los pacientes, y a no pocos psicoterapeutas a cerrar los ojos antes las oposiciones entre su fe y las teorías que adoptan, para fijarse solo en los elementos que podrían ser conciliables en esos dos ámbitos (pp. 45-58). A la hora de confrontar teorías psicológicas y doctrina católica, existen diversas opciones que presenta Parenti, algunas que llevan a desvirtuar la fe, y otras que consiguen una armonización aceptable por mantener el patrimonio católico (pp. 58-63). Para evitar los daños de integraciones que desvirtúan la fe, haría falta recuperar los lazos con la Tradición y las relaciones con el Magisterio (p. 72).

El capítulo segundo busca superar tres mitos que han hecho creer que la psicología y la psicoterapia



sean algo completamente nuevo, cuando en realidad tienen sus raíces en la filosofía (por ejemplo, en Platón, Epicteto o Marco Aurelio) y en el cristianismo. Uno de esos mitos presenta a la Iglesia católica como enemiga de las novedades en este ámbito, cuando en realidad existen no pocos documentos e intervenciones papales que muestran el interés del Magisterio por el tema. El capítulo expone, hacia el final, la contraposición entre diferentes antropologías, muchas de ellas insuficientes. El Autor ofrece un cuadro general de importantes teorías psicológicas, las compara con la visión cristiana, y establece una especie de gradación entre las teoría más cercanas y más lejanas (pp. 88-95).

La segunda parte se desarrolla en siete capítulos, y busca ser una recuperación de la tradición. Empieza con un capítulo (el tercero) para responder a la pregunta «*Cur Divus Thomas?*», que sirve como motivación humana y eclesial para estudiar al gran Maestro de Aquino. El capítulo cuarto presenta a santo Tomás, primero con una breve síntesis sobre su vida y su producción intelectual, luego con sus influjos e importancia dentro de la Iglesia católica, por ejemplo, con el neotomismo, que ha buscado proponer al Angélico en el mundo contemporáneo, si bien no siempre de modo adecuado. Se pasa naturalmente al capítulo quinto, que presenta sintéticamente un «tomismo para psicólogos». Parenti resume, con buenos ejemplos, la metafísica y la psicología de Aristóteles, y aprovecha este momento para clarificar la famosa distinción de san Pablo entre cuerpo,

alma y espíritu, que no resulta fácil de comprender ni de integrar en una visión aristotélico-tomista (pp. 135-138). Asimismo, reconoce la importancia de la doctrina del acto y la potencia, y la que se refiere a las cuatro causas, con especial atención a la causa final, que ha sido olvidada en muchos autores modernos, y al tema de la felicidad completa vista como fin último (pp. 141-148).

El capítulo sexto indaga sobre la psicología de las facultades, siempre según la perspectiva tomista. El Autor empieza su presentación con las facultades cognoscitivas (sensitivas e intelectivas), con análisis interesantes sobre la memoria y la cogitativa (que tienen una gran importancia, como se hace ver en el volumen, en la buena configuración psicológica, o que pueden ser causa de diversas patologías), para luego pasar a las pasiones y a las facultades del apetito o deseo. Tras ofrecer una síntesis de la teoría tomista de las pasiones, el texto añade una serie de cuadros en los que se conecta tal teoría con algunas de las patologías psicológicas más difusas, como la neurosis, entre otras (pp. 171-179). Luego se expone lo relativo a la inteligencia y a la voluntad (con la importante distinción entre desear y querer), con todas las aplicaciones que pueden hacerse para comprender ciertos conflictos interiores entre deseos inmediatos y deseos guiados racionalmente hacia el bien verdadero y hacia el fin último. Las últimas secciones de este importante capítulo hablan sobre el apetito (que surge de las tres dimensiones del hombre: como viviente, como animal y como racional, según un interesante texto de santo Tomás) y sobre el corazón, entendido como la racionalidad cuando acoge el deseo natural y busca realizarlo, según la tradición que arranca de san Agustín (p. 208).

Se pasa inmediatamente a considerar lo que sería una psicología de las virtudes (capítulo séptimo), siguiendo la propuesta tomista. Para ello, tras definir qué sea la virtud, se hace presente un primer cuadro general de las virtudes. Además, Parenti subraya cómo se ha desviado la noción clásica de virtud (que implica perfeccionar las facultades) hacia una visión moralística, sometida a reglas y prohibiciones, al puro deber, en buena parte por culpa del pensamiento



de Kant; y cómo, a partir de una fuerte reacción, se ha ido al extremo opuesto, hacia el emotivismo y la defensa de las pasiones (pp. 224-227). Sigue luego una adecuada presentación de las principales virtudes humanas (prudencia, justicia, fortaleza, templanza); se señala, entre otras muchas ideas, el importante papel de la fortaleza en lo que se refiere a psicoterapia de nuestro tiempo (pp. 243-247). La amplia exposición sobre la templanza permite captar matices importantes, por ejemplo, su valor positivo. Incluye, además, interesantes aclaraciones sobre la intemperancia y la incontinencia (pp. 258-262), y varias indicaciones sobre la educación a la virtud, en la que juegan un papel clave la familia y, más a fondo, la amistad con Cristo (pp. 263-267). El capítulo aborda, en las partes finales, lo que se refiere a los vicios, y otros temas relacionados, como el de la relación entre moral y psicología (que necesita una adecuada comprensión, para no poner un excesivo énfasis en la primera o en la segunda).

El capítulo octavo, relativamente breve, presenta las enfermedades psíquicas según el pensamiento de santo Tomás. Algunas enfermedades mentales tienen un claro origen orgánico, otras se deben a comportamientos adoptados a lo largo del tiempo, otras a traumas o experiencias del pasado, otras a la cultura en la que uno vive. Al final, Parenti señala cómo santo Tomás toca aspectos relativos a las enfermedades mentales, pero no elabora una teoría unitaria (p. 296). Con el capítulo noveno («Todo es gracia») se expone el complejo tema de la relación entre natural y sobrenatural, entre libertad y gracia, y cómo en el catolicismo se busca una colaboración que excluye tanto el pelagianismo (que supone que todo depende de nosotros) como el luteranismo (que defiende que solo basta la gracia, casi ignorando la colaboración humana).

La tercera parte lleva como título «La inculturación de la tradición». Como explica el Autor, se trata de aplicar los principios expuestos en la segunda parte en un ámbito contemporáneo: la psicoterapia (p. 309). Expone inicialmente los principios de psicopatología (capítulo décimo), comenzando con una presentación de la neurosis desde una perspectiva tomista. Parenti, citando varios autores, hace notar cómo ciertas



enfermedades psíquicas (como el ansia, el pánico, algunos comportamientos compulsivos o ciertas fobias) no deben confundirse con los vicios, ni pueden ser afrontadas con invitaciones a un trabajo desde la voluntad, que resultaría inadecuado por la situación en la que se encuentra el paciente (pp. 315-316). También recoge interesantes análisis sobre el tema de los traumas y las heridas, con lo que implican en tantas vidas concretas en las que se experimenta una falta de amor (pp. 321-326). A continuación, y con ayuda de textos de santo Tomás, se evidencia cómo en las dependencias se busca un alivio del dolor a través de acciones que producen placer (aunque sea desordenado), y un camino para superar tales dependencias consiste precisamente en descubrir las raíces de los propios sufrimientos y dolores (p. 329). Siguen varias secciones donde se analizan neurosis para distinguir síntomas y causas, lo cual ayuda, entre otras cosas, a intervenir de modo más eficaz sobre las causas. También se habla de las dependencias, entre otros temas, y sobre la importancia de la amistad y de los ideales. Hacia el final se recuerda que, metafísicamente, la esencia de la neurosis consiste «en la rebelión contra la realidad» (p. 359). Ello se explica por diversos factores culturales que han dañado profundamente a los hombres desde hace unos 200 años, y que han provocado errores como el voluntarismo (inicialmente) y la destrucción de normas y puntos de referencia (en las últimas décadas).

Tras el largo capítulo décimo, el undécimo ofrece un estudio sobre los principios de psicoterapia. Tras recordar que estamos ante un arte que exige una



buena comprensión del hombre, en sus características generales y en su singularidad, Parenti destaca el papel central de la caridad (pp. 367-368), y lo hace desde historias concretas, en las que se evidencia cómo se transforma un enfermo cuando se siente tratado de modo personal (pp. 372-376). Siguen luego diversas propuestas, en buena parte recogidas desde la experiencia, con ayuda de las publicaciones de Rudolf Allers, y que pueden plasmarse en un texto de este importante psicoterapeuta: trabajar con la mirada puesta en fines buenos, uniendo dos fuerzas, la verdad y el amor, que serían invencibles (p. 384). El capítulo también expone la teoría de Magda Arnold sobre la neurosis y sobre cómo afrontarla con una adecuada psicoterapia (pp. 384-392). Todo ello exige un trabajo para acceder a la realidad, pues si, como dijimos, toda neurosis aparta a la persona de esa realidad, volver a ella será uno de los principales caminos para la curación (pp. 394-396, 465-466).

El capítulo duodécimo defiende la importancia de una psicoterapia integral de la persona (como expresa su título), a partir de la experiencia del mismo Autor, que expone en estas páginas el método que usa al atender diversos tipos de neurosis y, más en concreto, las patologías que se refieren al ansia, a las compulsiones, a las dependencias, a problemas en el ámbito sexual y de la personalidad (p. 400). Para ello, presenta un recorrido terapéutico concreto (un paciente) con sus diferentes encuentros, resultados, propuestas. En esas páginas se evidencia, entre otros temas, el de las heridas, que conviene individualizar y curar (pp. 415-419). A continuación, Parenti destaca algunos principios y criterios que sigue en el acompañamiento terapéutico, unidos siempre a la caridad, que lleva al psicólogo a modelarse según el paciente (pp. 442-444). Reconoce que aspira a un acercamiento integral, que reúna elementos de la tradición tomista (sobre todo respecto de la visión antropológica) y elementos de las corrientes contemporáneas (pp. 444-446, y lo que se dice en las conclusiones).

El último capítulo (XIII) presenta diversas ideas sobre el sentido religioso en la psicoterapia. Entre los diversos puntos analizados, se exponen algunas teorías sobre el deseo natural que el hombre tendría de ver a Dios, en lo cual radicaría su plenitud, sin

desconocer que en la realización de tal deseo tiene un papel central la acción de la gracia divina (pp. 454-466). El Autor reconoce que un terapeuta no puede imponer sus creencias religiosas, pero cuando aparece en el horizonte la pregunta sobre Dios y sobre el sentido de la vida, puede acompañar hacia las respuestas que tanto desean las personas. Incluso el terapeuta que busca ser plenamente cristiano acoge con especial simpatía a los pacientes, y recibe, en no pocas ocasiones, ayuda de estos para su propio camino de fe (pp. 476-477).

Las breves páginas de conclusiones sirven para insistir en la importancia de una psicoterapia integral de la persona, que viene descrita en sus elementos esenciales y en sus fundamentos, que serían la filosofía realista y el Magisterio de la Iglesia (p. 479). Al mismo tiempo, el Autor indica tres perspectivas futuras a la propuesta defendida en el volumen: la tarea de controlar empíricamente su validez, la aplicación a la pareja y la familia, y la invitación a las universidades católicas a recoger las enseñanzas de la tradición, sobre todo de santo Tomás de Aquino, y propuestas de autores como Allers y Arnold (pp. 481-482). No se ofrece la bibliografía (abundante, como se ve en las notas a pie de página) ni índice de nombres. El conjunto tiene un alto valor, pues no se trata solo de una propuesta teórica, entre tantas que existen en el mundo de la psicología, sino de un esfuerzo por compartir prácticas profesionales que tienen como aval, según el título de la obra, a «gigantes» que han estudiado seriamente al ser humano y lo han sabido comprender mejor desde la apertura al horizonte religioso y, más en concreto, al gran regalo de la revelación en Cristo, como la ha recibido la Iglesia católica a lo largo de los siglos.

Como dato importante, hacemos notar que ya existe traducción española de este volumen, que será de gran provecho para muchos lectores. Estos son sus datos: S. Parenti, *Sobre hombros de gigantes. Psicoterapia desde la perspectiva de santo Tomás de Aquino*, Pequeño Monasterio, Pamplona 2025.



La figura del sacerdote en la literatura moderna



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

Introducción

La televisión, la literatura y el cine (recordar *Priest* y otras bajezas del género producidas en Hollywood) suelen presentar hoy en día la figura del sacerdote buscando las más de las veces ridiculizarlo, rebajarlo al papel de hombre vulgar, un ser fuera de sitio, con el fin de desprestigiar a la Iglesia y confundir a los fieles.

Los guiones de las películas primero han sido escritos y, en muchos casos, fueron tomados de alguna novela u obra literaria. Más allá del cine de consumo, son los grandes literatos quienes han incluido la figura del sacerdote en algunas de sus más notables obras. No todos con el mismo acierto y según fuera la religiosidad del mismo autor; por lo mismo, no en todos emerge auténticamente el sacerdote: el hombre de Dios, controvertido y rechazado, disminuido a su dimensión meramente humana, o amado y visto con ojos de fe. Hay escritores que sí han acertado en reflejar al sacerdote en algunas de sus obras. Describen a un hombre como los demás, pero cuya misión es acercar las almas a Dios. He aquí algunos ejemplos de la figura del sacerdote como es, y del sacerdote desfigurado.

I. EL SACERDOTE - SACERDOTE

Comencemos en Italia, con dos autores de épocas diversas, que han tenido un influjo universal.

* **Alejandro Manzoni (Italia 1785 – 1873), *Los Novios* (1840)**

Es bien conocida la trama de esta inmortal obra. En ella los dos sacerdotes con mayor protagonismo están bien caracterizados: el párroco Don Abundio es un tipo nervioso, asustadizo por naturaleza, complicado y en ocasiones de pocas miras, que, al inicio de la novela, no sabrá estar a la altura de las difíciles circunstancias cuando debe enfrentarse al despótico don Rodrigo, quien pretende raptar a Lucía por medio del Innominado. Por su parte, el capuchino Padre Cristóforo, parece el anverso de la medalla. Es valiente, en su vida se produjo una conversión radical de una vida mundana a entregarse a Dios como religioso; es firme de carácter y de gran caridad. Morirá heroicamente atendiendo a las víctimas de la peste en Milán. Pero al final de la historia el autor reconcilia la autoridad de Don Abundio, quien sellará con una ceremonia religiosa la promesa esponsal que ya se habían hecho Renzo y Lucía.

Manzoni no pretende criticar la figura del sacerdote como tal; simplemente presenta casos muy reales en dos prototipos humanos tan diversos como el párroco y el capuchino, pero ambos igualmente sacerdotes, dedicados a su misión sobrenatural. La figura de don Abundio aparece profundamente humana, con limitaciones como el miedo, la inseguridad, la fragilidad, pero que al mismo tiempo se sabe investido de responsabilidades altísimas que pertenecen al



misterio de Dios. Eso es el sacerdote; un hombre frágil, pero con una misión gigantesca que lo desborda y trasciende. El contraste entre don Abundio y la figura del cardenal Federico Borromeo en esta novela es notable e interesante, y queda muy bien trazada por el autor al presentar tipos humanos diversos pero ambos revestidos por la dignidad altísima del sacerdocio.

Un hilo de fondo de toda la novela es la presencia de la providencia de Dios en la vida de todo hombre. Los sacerdotes son también instrumentos del Señor en ello. El realismo cristiano y los valores humanísticos de la gran novela de Manzoni la hacen punto de referencia indispensable para conocer mejor el espíritu y la cultura italiana.

En los liceos italianos *Los Novios* es una obra de lectura y análisis obligatorio, donde los alumnos aprenden a analizar, a obtener juicios de valor y trabajos de redacción creativos. De ahí la facilidad del italiano medio para expresarse bien, puesto que el análisis literario de los grandes autores de la propia lengua es uno de los mejores medios para formarse.

Giovanni Guareschi (1908 - 1968), *Don Camillo*

Guareschi vivió durante un periodo muy importante para la Italia del novecientos, después de la segunda guerra mundial con un país en reconstrucción y con el peligro grande de que el comunismo tomara el poder mediante las elecciones políticas. El Pci (Partido comunista italiano) era el partido comunista más fuerte en Europa occidental. En 1949 estuvieron a punto de ganar las elecciones políticas, si no fuera por la

decidida intervención del Papa Pío XII, quien mandó que votaran todas las fuerzas católicas del país.

Guareschi vivió en la zona de Emilia Romana, conocida como “El triángulo rojo”, debido a la presencia comunista marcadísima. En los pueblos de esa zona el Cura y el alcalde (sindaco), junto con el maestro, eran los personajes más importantes e influyentes. La convivencia era difícil muchas veces; es un fenómeno -del todo italiano- del cato-comunista, donde la gente que era de ideología comunista (algunos muy rabiosos), sin embargo, se declaraba “católica” por tradición.

Genialmente Guareschi logra combinar dos figuras de fuerte identidad en su obra principal *Don Camillo*: el cura de un pueblo de la Bassa (zona del río Po), y su antagonista Peppone, el sindaco comunista de Brescello. En guerra continua, pero de algún modo se necesitan uno y el otro (la religión y el pueblo). Con humor, Guareschi presenta las vicisitudes de la gente de Brescello, donde siempre Don Camillo resulta el punto principal de referencia y se sale con la suya, a pesar de los comunistas (i.e. la construcción del asilo de los niños o el combinar la boda de la hija del rico terrateniente con el joven comunista, hijo del vecino campesino).

Lo que resalta es la figura sólida, de clara identidad del sacerdote, el cura rural, padre espiritual del pueblo –Don Camillo – que anda metido en todas las cosas de la gente, que combate a los comunistas, pero que sobre todo es el ministro de Dios. Don Camillo (1952) –y una saga que le siguió– quedó inmortalizado en el cine con las películas protagonizadas por el actor francés Fernandel.

Veamos la imagen del sacerdote en el cine italiano, que resulta a partir de Don Camillo

- Don Camillo, personaje de Guareschi (sacerdote pleno), años 50.
- Don Matteo (actor Terence Hill), el sacerdote policiaco, años 80.
- El pseudo cura que presenta el actor Nani Moretti (un total descreído), año 2000.



* **Georges Bernanos (Francia 1888 – 1948), *Diario de un cura rural y Bajo el sol de Satán***

El autor francés se esfuerza por penetrar en el drama interior del sacerdote, sus conflictos de conciencia entre la tentación y la gracia. Un drama interior que resulta incomprensible a los ojos profanos de quien reduce el sacerdote a figura convencional dentro de la sociedad. Bernanos quiso penetrar literariamente “en la trágica simplicidad de esta existencia (sacerdotal) donde nada es mediocre porque la mediocridad misma en ella provoca el escándalo”.

Los sacerdotes de sus novelas se ven acosados por el demonio, libran una lucha interna tremenda entre el bien y el mal. Los presenta como hombres débiles y humanamente sin demasiadas cualidades, pero conscientes del poder de la gracia que ellos administran en nombre de Cristo. Bernanos presenta la figura del sacerdote rural como un verdadero pastor de almas y hombre de Dios. Lo que se critica del autor francés es su marcado pesimismo y una visión de la vida cristiana como un continuo viernes de pasión, donde apenas si cabe expansión para la alegría pascual. Otros críticos piensan que en las ideas de Bernanos se da un cierto maniqueísmo, porque muestra el poder del reino del mal casi a la par como el de Cristo. Bernanos vivió las dos guerras mundiales y también conoció de cerca la persecución religiosa en España de los años 1930.

Dos son las figuras sacerdotales en estas obras del autor francés:

Padre Donissan, el “santo de Lumbres” en *Bajo el sol de Satán* (1926), se encuentra en lucha permanente contra el maligno. Él ha comprendido que su misión es luchar contra Satán hasta lo último y que en esa lucha no está solo. Es perfectamente consciente de su misión durante las largas horas pasadas en el confesionario y también en los encuentros directos contra el ser maligno. Se trata de una lucha sin tregua, que lleva a los sacerdotes protagonistas de las novelas bernanonianas al sentimiento de la angustia al constatar su propia miseria humana, y también por palpar los estragos del mal en las almas. Se echa de menos esa alegría interior fuerte que da la gracia de Dios en quien la vive. Sus personajes parecen faltos



de amor y de esperanza cristiana, en una visión trágica de la existencia.

Crítica: el sacerdote de la novela “es un santo jansenista”: le falta equilibrio, pues se flagela hasta la sangre y después reza lleno de desconsuelo, sin amor, sin esperanza cristiana. Todo en él es abnegación, no sonrío, parece que todo es esfuerzo de virtud, mientras que la gracia de Dios apenas cuenta... Si G. Bernanos ha querido inspirarse en la figura del santo Cura de Ars, entonces se quedó muy corto. Para conocer la verdadera imagen de Juan María Vianney, el santo Cura de Ars, hay que leer con gran provecho la obra de Francis Trochu, *El Cura de Ars*.

Padre Ambricourt, en *Diario de un cura rural* (1936), obra de mayor madurez del autor y la mejor entre sus novelas, donde el protagonista es un sacerdote. Aquí se trata de un joven sacerdote de pocas luces, pero plenamente consciente de que en él actúa la gracia. Es un sacerdote pobre que, además, padece una enfermedad estomacal, lleva una existencia humilde y rodeado de incomprensiones en su misma parroquia. Si humanamente se ve poco dotado, sin embargo, posee un alma sacerdotal ardiente: es hombre de fe sólida y convencido de la presencia de Dios en la vida de los hombres.

Bernanos ha querido destacar una de las más grandes paradojas del evangelio, la cual nos enseña que Dios actúa con su gracia precisamente valiéndose de instrumentos débiles. Los fuertes contrastes son una constante en las obras del escritor francés. Lo que más parece destacar en el caso del Cura de Torcy es



la potencia de la gracia divina en la vida de un humilde sacerdote como es el P. Ambricourt.

Es claro que Bernanos rechaza del sacerdote la mediocridad, porque para él es incompatible con la grandeza de su misión; “*el mal sacerdote es el sacerdote mediocre*”, pues vive en peligro de pecado y porque se desentiende de luchar contra el pecado, que es el verdadero mal del mundo. Escribe: *La gracia consiste en el olvido de sí. Pero si en nosotros hubiese muerto toda sombra de orgullo, la gracia de las gracias sería amarse humildemente a sí mismo de la misma manera que se ama cualquier miembro sufriente de Cristo.*

Nota:

Parece bastante verosímil que Bernanos se haya inspirado para animar a sus personajes (P. Donissan) en algunos hechos reales de la vida del santo Cura de Ars, quien por permisión divina sostuvo enérgicos combates contra el demonio, para presentarnos su visión del sacerdote. Sin embargo, el tinte cargado de dramatismo que pone el autor es superior a la realidad cotidiana donde la gracia y el mal luchan en las almas, pero no al extremo de un cuasi dualismo donde el mal y el bien fueran poderes equivalentes. Es una pena que Bernanos no conoció la obra sobre san Juan Ma. Vianney de Mons. Francis Trochu.

Para Bernanos la existencia humana es un drama y tres son sus protagonistas: Dios, con su gracia; Satanás, con sus tentaciones; y el hombre

-más concretamente, el sacerdote-, debatido entre ambos como un terreno reñidamente disputado. El torrente de la gracia discurre por un desierto entre el dolor de los buenos y el crimen de los malos. Puede ser verosímil la inspiración en la figura del santo Cura de Ars, pero los curas bernanonianos resultan algo más jansenistas que católicos. La figura del sacerdote católico queda algo recortada.

* **Graham Greene (escritor inglés 1904 – 1997), *El poder y la gloria***

En su juventud el autor inglés era filocomunista, pero en 1926 se convierte al catolicismo. Periodista y escritor que viajó mucho por Europa, América, África. Sus temas son hondos: confusa situación del hombre, el drama entre el pecado y la gracia en el corazón humano. Los sacerdotes de sus novelas aparecen en situaciones extremas, como la persecución religiosa. Greene no deja soluciones fáciles.

La novela *El poder y la gloria* se ambienta en Tabasco, años 30, bajo la tiranía del cacique Tomás Garrido Canabal, gobernador y cruel perseguidor de la Iglesia en México (entre 1919 y 1934). Hay un decreto de captura y muerte contra todo sacerdote que actúe clandestinamente en el estado de Tabasco. Sólo quedan dos sacerdotes: el renegado Padre José, un hombre cobarde, casado con su hurafia criada, y que es el blanco de las continuas burlas de los chiquillos del pueblo. Y por otro lado está la figura del pater Whisky, un pobre sacerdote alcohólico, caído en pecado mortal, que vive escondiéndose y buscando huir al estado vecino para escapar de la muerte.

En Tabasco no hay otro sacerdote disponible para que lo absuelva de su pecado, mientras que él acude continuamente a escondidas al llamado de los fieles que lo buscan para que imparta los sacramentos y confiese a los moribundos. Vive acorralado, pero con la conciencia de cumplir su deber sacerdotal siempre que se le requiera. En más de una ocasión, estando ya con el pie sobre el barco que lo sacaría de Tabasco, el *Pater*



vuelve atrás ante la llamada de algún fiel que necesita los sacramentos.

Finalmente es traicionado por “el mestizo” -a quien antes había salvado la vida-; el *pater Whisky* cae en una trampa y es conducido prisionero al pueblo para ser fusilado. Estando en la cárcel, mientras llega su hora, en la noche mantiene un diálogo memorable con el teniente que ha sido su implacable perseguidor por todo Tabasco (este teniente es un paralelo al comisario perseguidor de Jean Valjean en *Los Miserables*), y como último deseo pide que el P. José acuda a la cárcel a confesarlo. El renegado sacerdote no va a la cárcel por temor de que se tratase de una trampa, y el “pater Whisky” será fusilado a la mañana siguiente sin haber podido recibir la absolución sacramental de otro sacerdote, pero haciendo un acto de contrición de sus pecados.

La novela concluye con la llegada furtiva de otro sacerdote desconocido -que también anda huyendo- a una casa católica del pueblo. El “pater Whisky” ha muerto, pero hay ya otro sacerdote clandestino que ocupa su lugar y que seguirá dando, también en Tabasco, **el Poder y la Gloria**, que sólo a Dios pertenecen. Garrido Canabal y los tiranos perseguidores de turno han desaparecido, y en cambio la Iglesia salió fortalecida y purificada de la cruda persecución religiosa por la sangre de los mártires, sobre todo en sus sacerdotes. G. Greene no gusta dejar soluciones fáciles en sus obras. Obra muy recomendada para los sacerdotes.

* **Gilbert K. Chesterton (inglés 1874 – 1936), *El candor del P. Brown* (1911)** y la serie de novelas donde es el protagonista.

Se trata de una figura sacerdotal novelesca, quizá con más tintes de fantasía, donde aparece un sacerdote detective, quien parece más dedicado a lo segundo que a su ministerio. Hay que captar la intención de Chesterton, quien quiere atraer la simpatía hacia el sacerdote y borrar muchos prejuicios de oscurantismo hacia el ministro consagrado y la Iglesia católica, teniendo en cuenta el público y la cultura anglicana donde



Chesterton vivió. Impregna a su personaje de buen humor y de hondo sentido común para ir creando una imagen positiva del sacerdote y la Iglesia católica.

* **Bruce Marshall (Escocia 1899 – 1985), *El milagro del Padre Malaquías* (1931)**

El autor escocés se convirtió del calvinismo a la Iglesia católica en 1918 y desde entonces se sintió especialmente atraído por la figura del sacerdote católico. Sacude especialmente a Marshall el enorme contraste entre la misión divina que recibe el sacerdote hasta identificarlo con Jesucristo, y por otro lado la pobreza humana y a veces mezquindad de quien recibe tal dignidad. Marshall escribió varios libros donde el protagonista es el sacerdote, ambientados en Gran Bretaña, Francia, Italia y España.

El Padre Malaquías es un monje escocés que goza de la reputación de un santo. De su monasterio lo cambian a una parroquia de la ciudad, donde el contacto con el mundo es fuerte para el monje habituado a la soledad y el silencio. ¿Qué puede hacer para convertir a los pecadores y católicos poco fervorosos? Un buen día hace el milagro de trasladar un antro de vicio (“El jardín del Edén”) a un peñón frente a la costa escocesa; pero el resultado no puede ser más espectacular: la gente se vuelca allí y entonces el vicio adquiere mayor propaganda por lo exótico del lugar. El buen Padre Malaquías aprende bien la lección,



pues la fe no consiste en milagros ni portentos, sino en la vivencia de lo ordinario, y crece y radica en el corazón de los hombres sencillos. Que la paciencia es virtud cristiana más que la presunción o la santa cólera ante los escándalos del mundo.

“Tal vez Dios me lo permitió (el milagro del traslado) sólo para demostrarme que sus medios habituales son, después de todo, los mejores. Ha sido una lección que el Todopoderoso ha querido darme. Una generación impía y adúltera pide un signo: y tal vez sea un cura impío y adúltero quien intenta de forzar la acción de Dios en la naturaleza para realizar aquello que generalmente se cumple por medio de los sacramentos”. Así pues, obedeciendo a su obispo el padre Malaquías regresa al monasterio y a la vida monacal, “que tal vez es tan útil porque parece tan *inútil...*”, poniendo en relieve el diverso metro con que se juzgan las cosas de Dios y las humanas.

* **Hugo Wast (Gustavo Martínez Zubiría – Argentina), *Don Bosco y su tiempo***

La fascinante vida y aventura humana de san Juan Bosco, narrada por la impecable prosa rebotante de buen gusto de Hugo Wast, resulta doblemente atractiva en esta novela histórica. Por un lado, gracias a la información tan completa que el brillante autor argentino ofrece de la Iglesia y de la Italia del siglo XIX, en tiempos de Don Bosco, con las luchas entre los carbonarios (masonería) contra la Iglesia de Pío IX y los estados pontificios; la unificación del país y el papel de Garibaldi, Manzini, Cavour, etc. Por otra parte, es una obra muy recomendada por la riqueza cultural y humana que deja su lectura.

La figura sacerdotal del santo fundador de los salesianos se muestra con todo realismo, sin exageraciones, y en plena justicia a uno de los grandes santos “sociales” de Italia. Creo que Wast lo escribió también como homenaje a la labor benemérita desplegada por los salesianos en Argentina, que fue el primer país americano en recibirlos. En este libro la figura de Don Bosco y del sacerdote católico resaltan en su genuino valor humano y cristiano, en su santidad cabal. Hablan

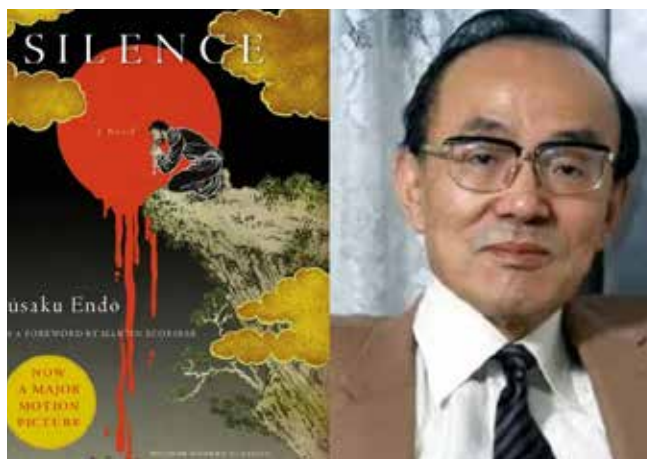
los hechos. Es una obra muy recomendable de leer para todos los públicos.

II. EL SACERDOTE DESFIGURADO

* **Sushaku Endo (Japón 1923 - 1996), *Silencio* (1966)**

Novela histórica. La acción nos traslada al siglo XVII. La implacable persecución en Japón contra los cristianos está dejando cuantiosas víctimas y mártires. El jesuita portugués P. Sebastián Rodrigo, con un compañero, entra clandestinamente en el archipiélago para averiguar la situación de los cristianos y la suerte que ha corrido el Padre Ferreira, superior de la misión, y de quien se afirma su apostasía. Dos tesis corren paralelas en la obra: el supuesto silencio de Dios ante el calvario de los cristianos japoneses martirizados, y la impotencia de los misioneros europeos, que ven desmoronarse una a una todas sus anteriores seguridades. Sólo al final de la obra se oye la respuesta al supuesto tenaz silencio: “Yo no callaba; Yo sufría contigo”.

La segunda tesis es mucho más sutil, pero está presente y aparece en boca del samurai Inoue y del mismo apóstata Padre Ferreira: se trata de la pretensión de que el cristianismo no sea apto para Japón, porque “Japón es una ciénaga donde se marchita y muere el débil arbolillo del cristianismo. Apenas plantado, se pudren sus raíces y caen las pocas hojas que ha echado”. El final es poco convincente, pues el Padre Rodrigo





también terminará apostatando, cuando ya no es capaz de soportar el prolongado martirio al que se ven sometidos los cristianos japoneses. La novela termina mostrando a dos sacerdotes europeos (metáfora de occidente) derrotados y sometidos a la cultura del kimono y a la voluntad del samurai, auténtico dueño de las vidas de sus súbditos campesinos. ¿Falló la gracia de Dios? No. ¿Falló el ser humano sometido a la prueba?

No es fácil entender la verdadera intención de Endo, que en la novela hace fracasar la misión de ambos jesuitas. El único testimonio incontestable es el de los mártires japoneses, pobres campesinos católicos que mueren entre los más refinados tormentos -como el anasuri-, sin renegar a su fe cristiana. Allí está presente la gracia de Dios. La traducción española está bien lograda. Sushaku Endo, novelista cristiano, es conocido como el Graham Greene japonés. Su tesis ciertamente desconcierta: es preciso leerla con madurez y una buena base teológica.

* **Benito P. Galdós (España 1843 - 1920), *Nazarín***

El autor es progresista y anticlerical: para él la Iglesia y los curas son símbolos del oscurantismo, del atraso social y de la intransigencia religiosa en la España de su época, tradicionalista. Desarrolla el tema de un sacerdote, en La Mancha, que deja su ministerio para irse por los caminos predicando y haciendo el bien. A su paso va logrando conversiones, pero también recibe la incompreensión de otros que lo toman por un loco.



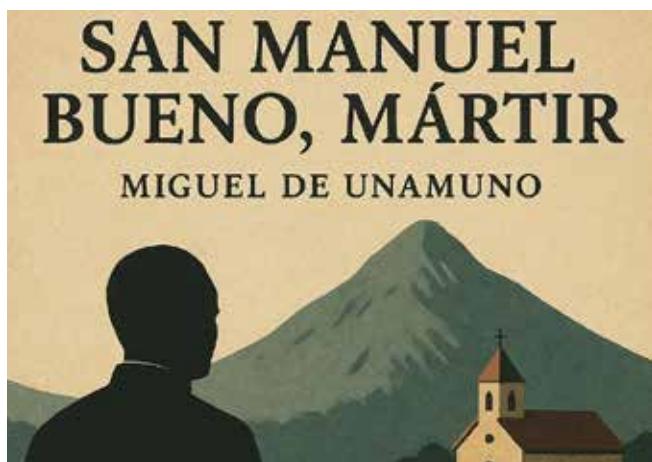
Así es como Galdós y muchos hoy quisieran ver al sacerdote: fuera de la parroquia, alejado de su sagrado ministerio y dedicado a otros asuntos seculares, quizá humanamente plausibles y buenos, como el dedicarse a los pobres, a la acción social, nada más. Nazarín, por equívocos e incomprensiones, terminará en la cárcel. Simple altruismo, pero que nunca sustituirá su prioridad como ministro de los sacramentos y la gracia de Dios (ver juicio en libro edit. Gredos, p. 152).

La historia reciente, después del Concilio Vaticano II, alecciona con el caso de los curas obreros en Francia, o en España con los curas defensores del 0,7 % de la declaración fiscal para dedicarlo a los países pobres, que llegaron incluso a la huelga de hambre y a ser noticia cotidiana en la prensa para presionar al gobierno. Pensemos también en los casos de sacerdotes en América Latina que se desviaron hacia la lucha de clases con la mal llamada “teología de la liberación” de los años setenta y ochenta del pasado siglo. Si el sacerdote no se dedica al ministerio sagrado, que es lo suyo, el ambiente del mundo lo contagia y le extravía. Le hace perder su identidad.

Galdós, como muchos otros hoy quieren sacar al sacerdote del ministerio y oficio que le es exclusivo. En el fondo hay un desconocimiento de la figura y misterio del sacerdote en el mundo, que está ahí para cumplir una misión divina la cual le trasciende totalmente. Porque falta la fe, entonces falta la única óptica para comprender la figura y misión del sacerdote. Es también la errónea tendencia de pretender secularizar al sacerdote y clericalizar a los laicos.

Benito P. Galdós (español), *El Abuelo*, (1897)

Un viejo hidalgo, el conde Alberti, regresa del Perú a sus tierras gallegas con la intención de morir en paz y definir el destino de su herencia y del apellido de su alcurnia, que ve amenazados. Resulta que una de sus dos nietas no es de su difunto hijo; la madre de ambas niñas, Lucrecia Richmond, se opone a los deseos del Abuelo y busca alejarlo de Jerusa. Con la complicidad del alcalde y de otros –entre ellos el cura y el prior



del monasterio de Zaratay- engañan al Abuelo y logran momentáneamente alejarlo de sus nietas.

Galdós aprovecha la novela, de trama interesante, para sacar a relucir de paso su anticlericalismo, pues hace quedar muy mal tanto la figura del cura del pueblo como también al prior de Zaratay, quienes se vuelven cómplices del engaño contra el Abuelo. Sobre todo al cura, a quien lo pinta como un tipo vulgar, oportunista, glotón y amigo de la juerga. Siempre fuera de la parroquia jugando a la baraja y discutiendo con fulanos del pueblo. Otra imagen rebajada del sacerdote y de su misión sobrenatural.

Pero debemos ver también una figura llena de tópicos y acritud contra el clero español de la época (siglo XIX), que es propia de Galdós y de otros escritores anticlericales. Como escritor costumbrista, Galdós es uno de los más notables en la lengua española; refleja acertadamente las situaciones humanas de la España en que vivió. Pero, según lo dicho, aprovecha para lanzar sus puyas contra la figura del sacerdote, del que recalca con fuerza y hasta desprecio sus defectos humanos, pero carente de una visión de fe.

* **Juan Valera (España 1824 – 1895), *Pepita Jiménez***

Valera es un librepensador y escéptico en religión. Buen estudioso de la psicología de sus personajes. El argumento de *Pepita Jiménez* es

sencillo. Ella es una joven viuda andaluza a la que corteja don Pedro Vargas, un maduro y acaudalado viudo, cuyo hijo Luis se encuentra estudiando en el seminario. En unas vacaciones que pasa con su padre y Pepita, el seminarista comienza a explicar en sus cartas las inquietudes que en él despierta la prometida de su padre. A través de la correspondencia, Valera quiere hacer comprender cómo en el alma del joven el amor humano acaba de triunfar sobre el divino. Por lo menos en la obra no se trata del fallo de un sacerdote sino de un seminarista, pero la lección es igualmente válida.

* **Miguel de Unamuno (Bilbao 1864 – 1936), *Don Manuel bueno, mártir***

El autor es bien conocido: gran humanista, filósofo, pensador destacado. Vive intensamente el drama entre el ansia de inmortalidad, pero no se decide a dar el salto de la fe sencilla y abandono en Dios, por exceso de racionalismo. Unamuno es un pensador y escritor que siempre combatió la mediocridad humana.

En la novela, uno de sus últimos escritos, expresa sus angustiosas dudas ante la fe y el más allá, por medio de la figura de Don Manuel, un cura de pueblo (zona de Sanabria, Zamora), quien a los ojos de sus feligreses es un santo y celoso pastor, pero él vive un tremendo drama interior: no tiene fe, ni puede creer en Dios, ni tampoco en la resurrección. Por exceso de racionalismo.

En realidad, es Unamuno quien habla a través de Don Manuel, su personaje vestido de hábito talar. Unamuno encuentra aquí una ventana literaria para airear las dudas que lo atormentaban y su intento desmesurado por racionalizar la fe. El cura vive una tortura interior: no cree, pero debe fingir delante de sus fieles, para quienes es un santo, a fin de no escandalizarlos. Sólo poco antes de su muerte D. Manuel revelará su secreto a uno de sus parroquianos. Se trata de uno de los últimos libros de Unamuno, que aprovecha la figura del sacerdote para expresar las dudas que le atormentaron durante su vida.



El personaje, Don Manuel, es mucho más literario que verosímil. No corresponde a la imagen del cura rural de la época de Unamuno; de aquellos miles de sacerdotes que murieron como mártires de la fe, durante la terrible persecución religiosa en España (1934 – 1939). Quien estuviera interesado en ahondar en el tema de los sacerdotes mártires españoles, recomiendo la gran obra de Mons. Antonio Montero Moreno, *La persecución religiosa en España*, BAC.

* **Juan Rulfo (México 1918 – 1986), *Pedro Páramo***

El cura del pueblo de Comala, el Padre Rentería, no se atreve a enfrentarse con valentía al cacique local, Pedro Páramo, por sus muchas tropelías, y se acuesta y se levanta con los remordimientos girándole en la cabeza. Cuando muere trágicamente Miguel, el descarriado hijo de Pedro Páramo, inicialmente el cura no quiere celebrar su funeral, pero finalmente accede por la presión del cacique y de una suma de dinero... Acosado por sus remordimientos, el Padre Rentería desaparece de la novela cuando el lector se percata de que se ha enrolado con los cristeros, como buscando un modo de apaciguar su conciencia.

Rulfo presenta aquí una figura recortada y deformada del sacerdote, dando como resultado una mala imagen del cura de pueblo: como alguien que está sometido a la voluntad del cacique local y que sólo alimenta el temor de los sencillos, hablándoles del miedo al castigo, del infierno que les espera, pero nunca aparece el verdadero rostro de Dios amor, del Cristo del Evangelio. Esto está ausente en toda la novela.

Los pensamientos y diálogos del padre Rentería, como cuando se entrevista con el cura de Contla, dejan una impresión lúgubre y deformada de la religión. En esta –según Rulfo por boca de sus personajes- Dios parece inaccesible y el perdón algo menos que imposible, como sujeto a la voluntad del hombre, pero no a Dios, quien es su único dueño. Es revelador el pasaje del libro donde el padre Rentería va a confesarse con el cura del pueblo de Contla, quien le dice: “No padre, mis manos no son lo suficientemente limpias para darte



la absolución. Tendrás que buscarla en otro lugar”. Con esto Rulfo muestra sencillamente que no comprende el misterio del sacerdote, hombre débil como todos, pero cuyo ministerio sagrado a favor de las almas no depende de su santidad personal, sino de la gracia divina que él sólo administra. La gracia y el poder de perdonar pertenecen a Dios y no a la voluntad del hombre. Es una visión demasiado humana del sacerdote y vista desde el prisma de una religiosidad deformada, la del autor.

El Padre Rentería, en *Pedro Páramo*, es un personaje secundario del relato, y en su conjunto muestra también el papel poco relevante que ejercía la religión en la vida misma de Juan Rulfo, quien se vio afectado por la tragedia de la revolución y de la cristiada durante su niñez, dado que perdió a sus padres. Su visión de la vida es trágica.

Nota: De la **epopeya cristera** en México (1926-1929) hay todavía un gran desconocimiento y muchos datos se han difundido con notables deformaciones. La historiografía oficial en México se encargó por décadas de deformarla. En realidad, sólo poquísimos sacerdotes –cinco para ser precisos-- tomaron las armas por su cuenta y riesgo enrolándose con los cristeros. Los más famosos fueron los curas Reyes Vega y Aristeo Pedroza, quien fue general en la zona de Los Altos, en Jalisco. “La Guerra Santa”, de José



Guadalupe de Anda, y otras novelas anticristeras que se escribieron posteriormente a los hechos, los han presentado como crueles y liderando turbas de campesinos salvajes. Nada más lejos de la verdad.

Para informarse bien, conviene leer la trilogía de Jean Meyer, *La Cristiada* y el excelente libro de *Spectator*, *Los cristeros del volcán de Colima*, ed. Jus, México, o también mi tesis doctoral, Luis Alfonso Orozco LC, *El martirio en México durante la persecución religiosa*, edit. Porrúa.

*** José Ma. Eca de Queiroz (Portugal 1845-1900),
La culpa de don Amaro (1871)**

Periodista y político. Fuerte crítico social, en literatura su obra se encuadra dentro del realismo naturalismo. En *La culpa de don Amaro*, con su visión naturalista y al no comprender el celibato sacerdotal, Eca de Queiroz se propone presentarlo como algo antinatural o al menos imposible de vivir. De paso desfigura al sacerdote católico y lo rebaja conscientemente a los ojos del lector. La novela narra la historia de don Amaro, dominado por la sensualidad y que se hace culpable de seducir a la joven Amelia, quien después muere al dar a luz el fruto de su crimen pasional. La novela es toda ella una diatriba anticatólica (suele suceder que los más agrios anticlericales se dan precisamente en los países más católicos). Un pueblecillo portugués, Leiria, es el escenario de la historia; el autor describe a los sacerdotes locales con tonos desagradables: son intrigantes, astutos, dominados por sus pasiones, y con falacia explotan la ingenua bondad de la gente.

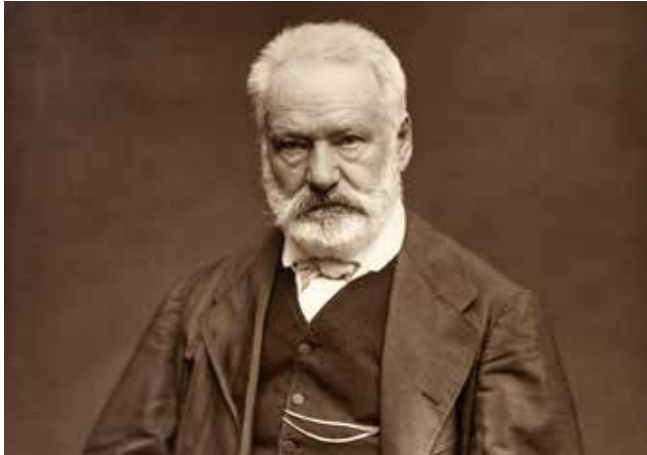
Don Amaro fue al seminario no por verdadera vocación, sino como trampolín para alcanzar una mayor posición social; su formación será entonces de una religiosidad superficial (abunda el miedo al castigo ante un Dios lejano, que no sabe de amor). Muy joven, obtiene el puesto de párroco en Leiria, donde Eca de Queiroz plasma un cuadro desolador del clero, que resulta fruto de su prejuicio más

que de la realidad histórica. Amaro no resultará menos astuto, egoísta y sensual que los otros. Vive preocupado en satisfacer sus pasiones vulgares aprovechando su posición social, y así seducirá a la ingenua Amelia, que cae víctima de sus engaños. En toda la trama el autor portugués se empeña por querer demostrar la innaturalidad del celibato, y don Amaro es su mejor criatura. Durante sus monólogos Amaro se desquita contra la Iglesia, que es siempre la “culpable”. Es la fácil tapadera que usan los pecadores, acusar a la Iglesia de mil cosas, para excusar su perversión y el mal que ellos mismos cometen.

Se revela así también la intención del autor de atacar a la Iglesia institución, cuyo misterio ignora por completo, y por eso le achaca todos los tópicos manidos: curas y poder, la inquisición, la superstición de que se vale para aterrorizar al pueblo ignorante, etc. Querría verla desaparecer de la sociedad. Termina la novela con el anuncio de la revolución parisina de 1871, aurora de una sociedad renovada por el iluminismo –otro soñador-. La Iglesia está en decadencia; para el autor los curas portugueses todos son indignos con su mal comportamiento, y así no hacen más que acelerar el fin. Así lo quería E. de Queiroz, y qué pena que se murió sin que se cumplieran sus vanos sueños.

Nota: Traducida al español en México, corregida y todavía más falseada, fue la base de la triste película “El crimen del padre Amaro” (2003), que la





masonería lanzó con bombos y platillos por todos los mass media, primero en México y después en varios países. (Rechazada p.ej. en El Salvador y boicoteada en muchas ciudades mexicanas).

- Fue lanzada unos meses después que Juan Pablo II estuvo en México para canonizar en 2002 a Juan Diego, el vidente de Guadalupe. Fue la respuesta rencorosa de los enemigos por esa canonización.

Buena parte del rodaje de esa película se realizó en Xico, Ver., con engaño de la gente del lugar.

*** Víctor Hugo (Francia 1802 - 1885), *El jorobado de Notre Dame de París* y *Los Miserables***

El obispo Myrel, en *Los Miserables*, resulta una rareza clerical dentro de la obra del autor francés. En él exalta la idea de la filantropía más noble y no tanto la caridad cristiana. Para V. Hugo los curas y la Iglesia eran los enemigos del progreso social, y por ello quiere ver reducida la Iglesia a simple promotora de la filantropía, pero no deja de considerarla como parásita de la sociedad, a quien la revolución de 1789 vino a poner en su sitio. Sin embargo, en el obispo Myrel exalta su ayuda humanitaria al fugitivo Jean Valjean quien se redimirá por la caridad recibida del obispo. En esa figura idealiza al obispo contraponiéndolo a los demás sacerdotes y clérigos, considerados como traidores del ideal encarnado en su personaje.

Pensar en el abad de Notre Dame que esconde las más negras intenciones contra la pobre Esmeralda. En V. Hugo falta la visión de la fe, del misterio del sacerdote que obra en nombre de Cristo. De ellos y de la Iglesia se fija sólo en aspectos demasiado humanos y decadentes de su tiempo. En el obispo Myrel exaltó la idea de la filantropía, y así piensa que la Iglesia y sus ministros deban dedicarse sólo a la atención de los menesterosos, una iglesia de los pobres.

Con este breve recorrido, obviamente, no se ha dicho todo acerca de la figura del Sacerdote en la literatura moderna. Ha sido un acercamiento para contar algunos datos valiosos y tener puntos de referencia.



EL PADRE NUESTRO, la oración que Cristo nos enseñó (Parte II)



† José Rafael Palma Capetillo
Obispo Auxiliar de Xalapa

6. Jesús nos enseña a invocar al “Padre”

II PARTE

1) Acercarse a él con toda confianza

En la liturgia romana, se invita a la asamblea eucarística a rezar el *Padre nuestro* con una audacia filial; las liturgias orientales usan y desarrollan expresiones análogas: “*Atrevemos con toda confianza*”, “*Haznos dignos de...*”. Ante la zarza ardiendo, Dios dijo a Moisés: “*No te acerques aquí. Quita las sandalias de tus pies*” (Ex 3,5). Este umbral de la santidad divina sólo lo podía franquear Jesús, el que “después de llevar a cabo la purificación de los pecados” (Hb 1,3), nos introduce en presencia del Padre: “*Hémos aquí, a mí y a los hijos que Dios me dio*” (Hb 2,13).

La conciencia que tenemos de nuestra condición de esclavos nos haría meternos bajo tierra, nuestra condición terrena se desharía en polvo, si la autoridad de nuestro mismo Padre y el Espíritu de su Hijo no nos empujasen a proferir este grito: ‘Abbá, Padre’ (Rm 8,15)... ¿Cuándo la debilidad de un mortal se atrevería a llamar a Dios Padre suyo, sino solamente cuando lo íntimo del ser humano está animado por el poder de lo alto?¹ (decía san Pedro Crisólogo) (CATECISMO, 2777).

Este poder del Espíritu que nos introduce en la

oración del Señor se expresa en las liturgias de oriente y de occidente con la bella palabra, típicamente cristiana: ‘*Parrhesia*’ (Παρρησία), simplicidad sin desviación, conciencia filial, seguridad alegre, audacia humilde, certeza de ser amado (CATECISMO, 2778).

2) Jesús nos ha enseñado a decir: “¡Padre!”

Antes de hacer nuestra esta primera exclamación de la oración del Señor, conviene purificar humildemente nuestro corazón de ciertas imágenes falsas de ‘este mundo’. Jesús nos señala que la humildad nos hace reconocer que “*nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar*”, es decir ‘a los pequeños’ (Mt 11,25-27). La purificación del corazón concierne a imágenes paternas, correspondientes a nuestra historia personal y cultural, y que impregnan nuestra relación con Dios. Dios nuestro Padre trasciende las categorías del mundo creado. Transferir a él, o contra él, nuestras ideas en este campo sería fabricar ídolos para adorar o demoler. Orar al Padre es entrar en su misterio, tal como él es, y tal como el Hijo nos lo ha revelado: La expresión Dios Padre no había sido revelada jamás a nadie. Cuando Moisés preguntó a Dios quién era él, oyó otro nombre. A nosotros este nombre nos ha sido revelado en el Hijo, porque este nombre implica el nuevo nombre del Padre (TERTULIANO²) (CATECISMO, 2779).

Podemos invocar a Dios como ‘Padre’, porque él

¹San Pedro CRISÓLOGO, *serm.* 71.



nos ha sido revelado por su Hijo hecho hombre y su Espíritu nos lo hace conocer. Lo que el ser humano no puede concebir ni los poderes angélicos entrever, es decir, la relación personal del Hijo hacia el Padre (cf Jn 1,1), he aquí que el Espíritu del Hijo nos hace participar de esta relación a quienes creemos que Jesús es el Cristo y que hemos nacido de Dios (cf 1Jn 5,1) (CATECISMO, 2780).

Cuando oramos al Padre estamos en comunión con él y con su Hijo, Jesús (cf 1Jn 1,3). Entonces le conocemos y lo reconocemos con admiración siempre nueva. La primera palabra de la oración del Señor es una bendición de adoración, antes de ser una imploración. Porque la gloria de Dios es que nosotros le reconozcamos como 'Padre', Dios verdadero. Le damos gracias por habernos revelado su nombre, por habernos concedido creer en él y por haber sido habitados por su presencia (CATECISMO, 2781).

3) El don gratuito de la adopción

Podemos adorar al Padre, porque nos ha hecho renacer a su vida al adoptarnos como hijos suyos en su Hijo único: Por el bautismo nos incorpora al cuerpo de Cristo, y, por la unción de su Espíritu, que se derrama desde la cabeza a los miembros, hace de nosotros

'cristos': Dios, en efecto, que nos ha destinado a la adopción de hijos, nos ha conformado con el cuerpo glorioso de Cristo.

Por tanto, de ahora en adelante, como participantes de Cristo, son ustedes llamados 'cristos' con justa causa (san Cirilo de Jerusalén³). La creatura humana nueva, que ha renacido y vuelto a su Dios por la gracia, dice primero: '¡Padre!', porque ha sido hecha hijo (san CIPRIANO⁴) (CATECISMO, 2782).

Así pues, por la oración del Señor hemos sido revelados a nosotros mismos al mismo tiempo que nos ha sido revelado el Padre⁵: "Tú, creatura humana, no te atrevías a levantar tu cara hacia el cielo, tú bajabas los ojos hacia la tierra, y de repente has recibido la gracia de Cristo: todos tus pecados te han sido perdonados. De siervo malo te has convertido en buen hijo... Eleva pues, los ojos hacia el Padre que te ha rescatado por medio de su Hijo y di: *Padre nuestro...*, pero no reclames ningún privilegio. No es Padre de manera especial más que de Cristo, mientras que a nosotros nos ha creado. Di entonces también por medio de la gracia: Padre nuestro, para merecer ser hijo suyo" (san Ambrosio⁶) (CATECISMO, 2783).

Este don gratuito de la adopción exige por nuestra parte una conversión continua y una vida nueva. Orar a nuestro Padre debe desarrollar en nosotros dos disposiciones fundamentales: El deseo y la voluntad de asemejarnos a él. Creados a su imagen, la semejanza se nos ha dado por gracia y tenemos que responder a ella. Es necesario acordarnos, cuando llamemos a Dios 'Padre nuestro', de que debemos comportarnos como hijos de Dios (San CIPRIANO⁷).

No pueden ustedes llamar *Padre nuestro* al Dios de toda bondad si mantienen un corazón cruel e inhumano; porque en este caso ya no tienen en ustedes la señal de la bondad del Padre celestial (san Juan Crisóstomo⁸). Es necesario contemplar



²TERTULIANO, *or.* 3.

³San Cirilo de JERUSALÉN, *catech. myst.* 3, 1.

⁴San CIPRIANO, *Dom. orat.* 9.

⁵CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 22.

⁶San AMBROSIO, *sacr.* 5, 19

⁷San CIPRIANO, *Dom. orat.* 11.



continuamente la belleza del Padre e impregnar de ella nuestra alma (san Gregorio de NISA⁹, or. dom. 2) (CATECISMO, 2784).

Un corazón humilde y confiado que nos hace volver a ser como niños (cf Mt 18,3); porque es a 'los pequeños' a los que el Padre se revela (cf Mt 11,25): Es una mirada a Dios nada más, un grande fuego de amor. El alma se hunde y se abisma allí en la santa dilección y habla con Dios como con su propio Padre, muy familiarmente, en una ternura de piedad en verdad entrañable (san Juan Casiano¹⁰) (CATECISMO, 2785).

7. Padre "nuestro" que estás en el cielo

1) Referencia a Dios

Padre nuestro: Este nombre suscita en nosotros todo a la vez, el amor, el gusto en la oración... y también la esperanza de obtener lo que vamos a pedir al Padre eterno... ¿Qué puede él, en efecto, negar a la oración de sus hijos, cuando ya previamente les ha permitido ser sus hijos? (san Agustín¹¹) (CATECISMO, 2786). Al proclamar Padre 'nuestro' nos referimos a Dios. El adjetivo 'nuestro', por nuestra parte, no expresa una posesión, sino una relación totalmente nueva con Dios (CATECISMO 2786).

Cuando decimos *Padre 'nuestro'* reconocemos de manera especial que todas sus promesas de amor

anunciadas por los profetas se han cumplido en la nueva y eterna alianza en Cristo: Hemos llegado a ser 'su pueblo', y él es desde ahora en adelante 'nuestro Dios'. Esta relación nueva es una pertenencia mutua dada gratuitamente: Por amor y fidelidad (cf Os 2,21-22; 6,1-6) tenemos que responder "a la gracia y a la verdad que nos han sido dadas en Cristo" (Jn 1,17) (CATECISMO, 2787).

Como la oración del Señor es la de su pueblo en los 'últimos tiempos', ese 'nuestro' expresa también la certeza de nuestra esperanza en la última promesa de Dios: En la nueva Jerusalén dirá al vencedor: "Yo seré su Dios y él será mi hijo" (Ap 21,7) (CATECISMO, 2788).

Al decir en la oración Padre 'nuestro', es al Padre de Jesús a quien nos dirigimos personalmente. No dividimos la divinidad, ya que el Padre es su 'fuente y origen', sino confesamos que eternamente el Hijo es engendrado por él y que de él procede el Espíritu Santo. No confundimos de ninguna manera las personas, ya que confesamos que nuestra comunión es con el Padre y su Hijo Jesús, en su único Espíritu Santo. La santísima Trinidad es consubstancial e indivisible. Cuando oramos al Padre, le adoramos y le glorificamos con el Hijo y el Espíritu Santo (CATECISMO, 2789).

Gramaticalmente, 'nuestro' califica una realidad común a varios. No hay más que un solo Dios y es reconocido 'Padre' por aquellos que, por la fe en su Hijo único, han renacido de él por el agua y por el Espíritu (cf 1Jn 5,1; Jn 3,5). La Iglesia es esta nueva comunión de Dios y de los seres humanos: Unida con el Hijo único hecho "el primogénito de una multitud de hermanos" (Rm 8,29), se encuentra en comunión con un solo y mismo Padre, en un solo y mismo Espíritu (cf Ef 4,4-6). Al decir Padre 'nuestro', la oración de cada bautizado se hace en esta comunión: "La multitud de creyentes no tenía más que un solo corazón y una sola alma" (Hch 4,32) (CATECISMO 2790).

⁸San Juan CRISÓSTOMO, *hom. in Mt 7,14*.

⁹San Gregorio de NISA, *or. dom. 2*

¹⁰San Juan CASIANO, *hom. in Mt 7,14*.

¹¹ San AGUSTÍN, *serm. Dom. 2, 4, 16*.



Por eso, a pesar de las divisiones frecuentes entre los cristianos, la oración al Padre ‘nuestro’ continúa siendo un bien común y un llamamiento apremiante para todos los bautizados. En comunión con Cristo por la fe y el bautismo, los cristianos deben participar en la oración de Jesús por la unidad de sus discípulos¹²(CATECISMO, 2791).

Por último, si recitamos en verdad el ‘Padre nuestro’ salimos del individualismo, porque de él nos libera el amor que recibimos. El adjetivo ‘nuestro’ al comienzo de la oración del Señor, así como el ‘nosotros’ de las cuatro últimas peticiones indica que tal plegaria (ni ninguna otra) es exclusiva de nadie. Para que se diga en verdad (cf Mt 5,23-24; 6,14-16) debemos superar nuestras divisiones y los conflictos entre nosotros (CATECISMO, 2792).

Los bautizados no pueden rezar al Padre ‘nuestro’ sin llevar con ellos ante él todos aquellos por los que el Padre ha entregado a su Hijo amado. El amor de Dios no tiene fronteras, nuestra oración tampoco debe tenerla¹³. Orar a ‘nuestro’ Padre nos abre a dimensiones de su amor manifestado en Cristo: Orar con todos los seres humanos y por todos los que no le conocen aún para que “*estén reunidos en la unidad*” (Jn 11,52). Esta solicitud divina por todos los seres humanos y por toda la creación ha animado a todos los grandes orantes (CATECISMO 2793).

1) “Que estás en el cielo”

Esta expresión bíblica no significa un lugar [‘el espacio’], sino una manera de ser; no representa un alejamiento de Dios, sino un reconocimiento de su majestad. Dios Padre no está ‘fuera’, lejano ni en lo inalcanzable; sino ‘más allá de todo’ lo que el ser humano puede concebir acerca de la santidad divina. Como es tres veces santo, está totalmente cerca del corazón humilde y contrito: Con razón estas palabras ‘Padre nuestro que estás en el cielo’ hay que entenderlas en relación al corazón de los justos, en el que Dios habita como en su templo.



Por eso también el que ora desea ver que reside en él aquél a quien invoca (san Agustín¹⁴). El ‘cielo’ bien podía ser también aquellos que llevan la imagen del mundo celestial, y en los que Dios habita y se pasea (san Cirilo de Jerusalén¹⁵) (CATECISMO, 2794). Mateo apunta a la trascendencia de Dios. El maestro enseña a sus discípulos que el Padre ‘que está en el cielo’ ve y escucha la oración ofrecida en el secreto de una habitación cerrada¹⁶.

El símbolo del cielo nos remite al misterio de la alianza que vivimos cuando oramos al Padre. Él está en el cielo, es su morada, la casa del Padre es por tanto nuestra ‘patria’. De la patria de la alianza el pecado nos ha desterrado (cf Gn 3), y hacia el Padre, hacia el cielo, la conversión del corazón nos hace volver (cf Jr 3,19-40; Lc 15,18.21). En Cristo se han reconciliado el cielo y la tierra (cf Is 45,8; Sal 85,12), porque el Hijo “ha bajado del cielo”, solo, y nos hace subir allí con él por medio de su cruz, su resurrección y su ascensión (CATECISMO, 2795). Al invocar a Dios como Padre crece en nosotros el anhelo de llegar algún día al reino de los cielos.

Cuando la Iglesia ora diciendo “Padre nuestro, que estás en el cielo”, profesa que somos el pueblo de Dios “sentado en el cielo, en Cristo Jesús” (Ef 2,6), “ocultos con Cristo en Dios” (Col 3,3), y, al mismo tiempo,

¹² CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, 8,22.

¹³ CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate*, 5.

¹⁴ San AGUSTÍN, *serm. Dom. 2*, 5. 17.

¹⁵ San Cirilo de JERUSALÉN, *catech. myst.* 5, 11.

¹⁶ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro explicado frase por frase*, 53.55.



“gemimos en este estado, deseando ardientemente ser revestidos de nuestra habitación celestial” (2Cor 5,2): Los cristianos están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan su vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo¹⁷ (CATECISMO, 2796).

Invocar al Dios del cielo nos conduce a elevar el corazón, a levantar la mirada hacia lo alto, a dejar los apegos de este mundo materializado y problematizado. Además, lo hacemos reconociendo –tal como Cristo nos enseñó– proclamando con todo el corazón que él es nuestro Padre, él nos ha hecho, estamos en sus manos y él nos conduce al bien, a la verdad y al amor.

EL PADRE NUESTRO

LAS SIETE PETICIONES DEL PADRE NUESTRO

Expresiones más significativas

Después de habernos puesto en presencia de Dios nuestro Padre para adorarlo, amarlo y bendecirlo, el Espíritu filial hace surgir de nuestros corazones siete peticiones, es decir, siete bendiciones. Las tres primeras, más teologales, nos atraen hacia la gloria del Padre; las cuatro últimas, como caminos hacia él, ofrecen nuestra miseria a su gracia. *“Abismo que llama al abismo”* (Sal 42,8) (CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2803).

El primer grupo de peticiones nos lleva hacia él y para él: ¡Tu nombre, tu reino y tu voluntad! Lo propio del amor es pensar primeramente en aquél que amamos. En cada una de estas tres peticiones, nosotros no ‘nos’ nombramos, sino que lo que nos mueve es ‘el deseo ardiente’, ‘el ansia’ del Hijo amado, por la gloria de su Padre (cf Lc 22,14; 12,50): *“Santificado sea ..., venga..., hágase...”*. Estas tres súplicas ya han sido escuchadas en el sacrificio de Cristo salvador, pero ahora están orientadas, en la esperanza, hacia su cumplimiento final mientras Dios no sea todavía todo en todos (cf 1Cor 15,28) (CATECISMO 2804).

El segundo grupo de peticiones se desenvuelve en el movimiento de ciertas *epiclesis* (imposición de manos con invocación al Espíritu) eucarísticas: Son la ofrenda de nuestra esperanza y atrae la mirada del Padre de

las misericordias. Brota de nosotros y nos afecta ya ahora, en este mundo: *“Danos..., perdónanos..., no nos dejes..., libranos”*. La cuarta y la quinta petición (*“Danos..., perdónanos...”*) se refieren a nuestra vida como tal, sea para alimentarla, sea para curarla del pecado; las dos últimas (*no nos dejes..., libranos”*) se refieren a nuestro combate por la victoria de la vida, el combate mismo de la oración (CATECISMO, 2805).

Mediante las tres primeras peticiones somos afirmados en la fe, llenos de esperanza y abrasados por la caridad. Como criaturas y pecadores todavía, debemos pedir para nosotros, un ‘nosotros’ que abarca el mundo y la historia, que ofrecemos al amor sin medida de nuestro Dios. Porque nuestro Padre cumple su plan de salvación para nosotros y para el mundo entero por medio del nombre de Cristo y del reino del Espíritu Santo (CATECISMO, 2806).

8. Santificado sea tu nombre

1) Dios es santo

El término ‘santificar’ debe entenderse aquí, en primer lugar, no en su sentido de causa (sólo Dios santifica, hace santo), sino sobre todo en un sentido estimativo: Reconocerlo como santo, tratarlo de una manera santa. Así es como, en la adoración a Dios, esta invocación se entiende a veces como una alabanza y una acción de gracias (cf Sal 111,9; Lc 1,49). Pero esta petición es enseñada por Jesús como algo a desear profundamente y como proyecto



¹⁷ *Epístola a Diogneto* 5, 8-9.



en que Dios y la creatura humana se comprometen. Desde la primera petición a nuestro Padre estamos sumergidos en el misterio íntimo de su divinidad y en el drama de la salvación de nuestra humanidad. Pedirle que su nombre sea santificado nos implica en *“el benévolo designio que él se propuso de antemano”* para que nosotros seamos *“santos e inmaculados en su presencia, en el amor”* (cf Ef 1,9) (CATECISMO 2807).

En los momentos decisivos de su plan de salvación, Dios revela su nombre, pero lo revela realizando su obra. Esta obra no se realiza para nosotros y en nosotros más que si su nombre es santificado por nosotros y en nosotros (CATECISMO, 2808). Así es revelado el nombre de Yahwéh, cuando Dios dijo a Moisés: *“Así dirás a los hijos de Israel, ‘YO SOY’ me ha enviado a ustedes”* (Ex 3,14).

La santidad que se manifiesta de Dios en la creación y en la historia, la Escritura lo llama gloria, la irradiación de su majestad (cf Sal 8; Is 6,3). Al crear al ser humano *“a su imagen y semejanza”* (Gn 1,26), Dios *“lo corona de gloria”* (Sal 8,6); pero al pecar la creatura humana queda *“privada de la gloria de Dios”* (Rm 3,23). A partir de entonces, Dios manifestará su santidad revelando y dando su nombre, para restituir al individuo humano *“a la imagen de su creador”* (Col 3,10) (cf CATECISMO 2809).

En la promesa hecha a Abraham y en el juramento que la acompaña (cf Hb 6,13), Dios se compromete a sí mismo sin revelar su nombre. Empieza a revelarlo a Moisés (cf Ex 3,14) y lo manifiesta a los ojos de todo el

pueblo salvándolo de los egipcios: *“Se cubrió de gloria”* (Ex 15,1). Desde la alianza del Sinaí este pueblo es ‘suyo’ y debe ser una ‘nación santa’ (o consagrada, es la misma palabra en hebreo, cf Ex 19,5-6), porque el nombre de Dios habita en él (CATECISMO 2810).

A pesar de la ley santa que le da y le vuelve a dar el Dios santo (cf Lv 19,2: *“Sean ustedes santos...”*), y aunque el Señor *“tuvo respeto a su nombre”* y usó de paciencia, el pueblo se separó del santo de Israel y *“profanó su nombre entre las naciones”* (cf Ez 20,36). Por eso, los justos de la antigua alianza, los pobres que regresaron del exilio y los profetas se sintieron inflamados por la pasión por su nombre (CATECISMO, 2811). Dios exige a los judíos la santificación. Deben cumplir los mandamientos, entre los cuales se señala que no deben abusar del nombre divino ni profanarlo, deben guardar los días sagrados, las fiestas religiosas, los ritos sagrados y obedecer al pastor instituido por Dios¹⁸.

2) Dios todo lo santifica

El nombre de Dios santo se nos ha transmitido y dado, en la carne, en Jesús, como salvador (cf Mt 1,21; Lc 1,31): revelado por él, por su palabra y por su sacrificio (cf Jn 8,28; 17,8; 17,17-19). Esto es el núcleo de su oración sacerdotal de Cristo: *“Padre santo..., por ellos me consagro a mí mismo, para que ellos también sean consagrados en la verdad”* (Jn 17,19). Jesús nos ‘manifiesta’ el nombre del Padre (Jn 17, 6) porque ‘santifica’ él mismo su nombre (cf Ez 20,39; 36,20-21). Al terminar su pascua, el Padre le da el nombre que está sobre todo nombre: Jesús es Señor para gloria de Dios Padre (cf Flp 2,9-11) (CATECISMO, 2812).

En el agua del bautismo, hemos sido *“lavados, santificados, justificados en el Nombre de Jesús y en el Espíritu de nuestro Dios”* (1Cor 6,11). A lo largo de nuestra vida, nuestro Padre *“nos llama a la santidad”* (1Ts 4,7). Es por su gloria y por nuestra vida el motivo por el cual pedimos que su nombre sea santificado en nosotros y por nosotros. Tal es la exigencia de nuestra primera petición.

¿Quién podría santificar a Dios puesto que él santifica? Inspirándonos nosotros en estas palabras *“Sean santos porque yo soy santo”* (Lv 20, 26), pedimos





que, santificados por el bautismo, perseveremos en lo que hemos comenzado a ser. Y lo pedimos todos los días porque faltamos diariamente y debemos purificar nuestros pecados por una santificación incesante... Recurrimos, por tanto, a la oración para que esta santidad permanezca en nosotros (san CIPRIANO¹⁹) (CATECISMO, 2813).

Pedimos a Dios santificar su nombre porque él salva y santifica a toda la creación por medio de la santidad... Se trata del nombre que da la salvación al mundo perdido, pero nosotros pedimos que este nombre de Dios sea santificado en nosotros por nuestra vida. Porque si nosotros vivimos bien, el nombre divino es bendecido; pero si vivimos mal, es blasfemado, según las palabras del apóstol: “el nombre de Dios, por causa de ustedes, es blasfemado entre las naciones” (Rm 2,24; Ez 36,20-22). Por tanto, rogamos para merecer tener en nuestras almas tanta santidad como santo es el nombre de nuestro Dios (san Pedro CRISÓLOGO²⁰).

Cuando decimos ‘santificado sea tu nombre’ pedimos que sea santificado en nosotros, que estamos en él, pero también en los otros a los que la gracia de Dios espera todavía para conformarnos al precepto que nos obliga a orar por todos, incluso por nuestros enemigos.

He ahí por qué no decimos expresamente: Santificado sea tu nombre ‘en nosotros’, porque pedimos que lo sea en todos los seres humanos (Tertuliano²¹) (CATECISMO, 2814). Esta petición, que contiene a todas, es escuchada gracias a la oración de Cristo, como las otras seis que siguen. La oración del Padre nuestro es oración nuestra si se hace ‘en el nombre’ de Jesús. Jesús pide en su oración sacerdotal: “Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado” (Jn 17,11) (CATECISMO, 2815).

3) Sean santos...

En el sermón de la montaña, Cristo pide a sus discípulos: “Sean perfectos como es perfecto el Padre celestial” (Mt 5,48). En efecto, la santidad o perfección de vida es la dimensión más profunda de la llamada que Dios hace a cada uno. Así se percibe el camino de la vida, que nos permite reconocer que “la santidad es la meta más alta a la que se dirige progresivamente toda la vida espiritual”²².

En efecto, Jesús invita a sus discípulos a ser como el Padre celestial, a ser perfectos –con la perfección divina– a pesar de la condición humana. Jesús hace una expresa invitación a emprender el camino de la perfección, como ya se había señalado desde antiguo: “Sean santos como Dios es santo” (Lv 19,2; 20,26). La invitación divina es clara y directa: Ser tan santos como Dios es el Santo por excelencia. Los seres humanos estamos inmersos en este misterio de santidad; sin embargo, nuestra tendencia común es fijarnos más en una especie de perfección exterior y notable, pero la santidad Dios la infunde en el corazón humilde y sencillo, que asume la fidelidad en el amor.

La acción principal del Divino Espíritu es precisamente conducirnos a la santidad, acercarnos a la santidad de Dios, hacernos santos. Esta santificación del Espíritu Santo (cf 2Tes 2,13) *diviniza* al cristiano²³ y lo convierte en una nueva creatura (cf Gál 6,15), en hijo de Dios.

¹⁸ Cf Guillermo M. HAVERS, *Nos atrevemos a decir: Padre nuestro...*, 35.

¹⁹ San CIPRIANO, *Dom orat.* 12.

²⁰ San Pedro CRISÓLOGO, *serm.* 71.

²¹ TERTULIANO, *or.* 3.

²² Ermanno ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad III*, 346.



4) La santidad en la historia de la Iglesia

La santidad cristiana es la máxima expresión del amor que Dios infunde en los corazones. Así en los primeros siglos cristianos, el santo por antonomasia es **el mártir**, quien manifiesta su amor a través del extremo testimonio de su sangre²⁴. Al respecto, Tertuliano escribía en el año 197: *“La sangre de los mártires es semilla de los cristianos”*. Para el mártir, la pérdida de la vida por dar testimonio de Jesús es una ganancia, pues alcanza la vida eterna; pero es también una gran ganancia para la Iglesia que recibe así nuevos hijos, impulsados a la conversión por el ejemplo del mártir y ve que se renuevan los hijos que ya tiene desde hace tiempo. El Papa Juan Pablo II se muestra convencido de ello cuando, en el año del Grande Jubileo del 2000, decía en su discurso en el Coliseo, durante la conmemoración de los mártires del siglo XX: *“Permanezca viva, en el siglo y el milenio que acaban de comenzar, la memoria de estos nuestros hermanos y hermanas. Es más, ¡que crezca! ¡Que se transmita de generación en generación, para que de ella brote una profunda renovación cristiana!”*²⁵.

Al volverse menos numerosos los mártires, en el siglo IV, con la disminución de las atroces persecuciones, se fue reconociendo principalmente la santidad de los monjes. Entonces, los cristianos intentaron llevar su vida de piedad y una espiritualidad de manera que se pareciera lo más posible a la monacal, permaneciendo en sus labores terrenales. Se empieza a hacer la recomendación de alejarse de lo mundano (*fuga mundi*) como el único modo de contribuir eficazmente a la venida del reino de Dios²⁶. Sobresalen entre los santos fundadores de la vida monástica: san Antonio Abad, san Efrén, san Agustín, san Benito y santa Escolástica.

Esta visión de la santidad se prolonga durante toda la edad media, en la cual el concepto de bienaventurado culmina siempre en el desapego del mundo, con el desarrollo de la ascesis (o espíritu de renuncia voluntaria). Sin embargo, 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 amor²⁷ y, por lo tanto, se aplica a todos los estados de vida y a cualquier edad o realidad. La santidad consiste principal y esencialmente en el cumplimiento fiel de los mandamientos. 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 produce en los fieles. Se expresa multiformemente 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”*²⁸.

Al concluir la edad media, con la irrupción del movimiento renacentista y humanístico, tuvo lugar una progresiva reubicación de la mortificación de los sentidos y la renuncia voluntaria a los bienes materiales; las reglas de las nuevas órdenes de vida consagrada y los mensajes de sus fundadores lo demuestran significativamente. Se da un lugar más breve y sencillo a las penitencias corporales, mientras que la obediencia y la renuncia interior se destacan de un modo especial. Así se da por ejemplo en la aportación de san Francisco de Sales, quien elaboró el *Tratado del amor de Dios*, en el cual presenta el

²³ Ermanno ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad* III, 348.

²⁴ Giuseppe LAZZATI, *El desarrollo de la literatura sobre los mártires en los primeros cuatro siglos*, Turín 1956.

²⁵ JUAN PABLO II, *Insegnamenti*, 23 de enero de 2000, 776.

²⁶ Cf Yves CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961.



concepto del amor en plenitud, como principio de la espiritualidad del discípulo misionero de Cristo que se compromete en la profesión de sus votos, como ejemplo para todos los bautizados.

Algunas aplicaciones

El Concilio Vaticano II²⁹ 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 asumírselos en la realidad a la cual es enviado. Ser santo es aprovechar al máximo los recursos personales (sus cualidades naturales, intelectuales y morales) para identificarse lo más cercanamente a Cristo, y así dar testimonio ante el mundo que lo rodea³⁰.

En las aguas del bautismo somos santificados y llamados a la santidad. Al respecto señala san Agustín que necesitamos pedir al Padre que nos purifique y nos ayude a perseverar en la santidad³¹.

9. VENGA A NOSOTROS TU REINO

1) El reino de Dios

Rezamos el *Padre nuestro* con la esperanza viva de ver el reino de Dios esparcido sobre la tierra³². En el nuevo testamento la palabra 'basileia' (βασιλεία) se puede traducir por realeza (nombre abstracto), reino (nombre concreto) o reinado (de reinar, nombre de acción).

El reino de Dios está delante nosotros. Se aproxima en el Verbo encarnado, se anuncia a través de todo el evangelio, llega en la muerte y la resurrección de Cristo. El reino de Dios llega en la última cena y por la Eucaristía está entre nosotros. El reino de Dios llegará en la gloria cuando Jesús lo devuelva a su Padre: Incluso puede ser que el reino de Dios signifique

Cristo en persona, al cual llamamos con nuestras voces todos los días y de quien queremos apresurar su advenimiento por nuestra espera. Como es nuestra resurrección porque resucitamos en él, puede ser también el reino de Dios porque en él reinaremos (afirma san CIPRIANO³³) (CATECISMO, 2816).

Esta petición es el '*marana tha*' (μαρانا θα), el grito del Espíritu y de la esposa: "*Ven, Señor Jesús*": Incluso aunque esta oración no nos hubiera mandado pedir el advenimiento del reino, habríamos tenido que expresar esta petición, dirigiéndonos con premura a la meta de nuestras esperanzas. Las almas de los mártires, bajo el altar, invocan al Señor con grandes gritos: "¿Hasta cuándo, dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia por nuestra sangre a los habitantes de la tierra?" (Ap 6,10). En efecto, los mártires deben alcanzar la justicia al fin de los tiempos. Señor, ¡apresura, pues, la venida de tu reino! (TERTULIANO³⁴) (CATECISMO, 2817).

En la oración del Señor, se trata principalmente de la venida final del reino de Dios por medio del retorno de Cristo (cf Tt 2,13). Pero este deseo no distrae a la Iglesia de su misión en este mundo, más bien la compromete. Porque desde pentecostés la venida del reino es obra del Espíritu del Señor "a fin de santificar



²⁷ Tomás de AQUINO, *Suma Teológica* II-II, 184,3.

²⁸ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 38.

²⁹ CONCILIO VATICANO II, *Perfectae caritatis*, 14; *Presbyterorum ordinis*, 16.

³⁰ Cf Ermanno ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad* III, 350.

³¹ Cf Gilson Luiz, MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 69.

³² Cf Gilson Luiz, MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 74.



todas las cosas llevando a plenitud su obra en el mundo”³⁵ (CATECISMO, 2818).

2) Discernimiento según el Espíritu

“El reino de Dios es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo” (Rm 14,17). Los últimos tiempos en los que estamos son los de la efusión del Espíritu Santo. Desde entonces está entablado un combate decisivo entre ‘la carne’ y el Espíritu (cf Ga 5,16-25): Sólo un corazón puro puede decir con seguridad: ‘¡Venga a nosotros tu reino!’. Es necesario haber estado en la escuela de Pablo para decir: “*Que el pecado no reine ya en nuestro cuerpo mortal*” (Rm 6,12). El que se conserva puro en sus acciones, sus pensamientos y sus palabras, puede decir a Dios: ‘¡Venga tu reino!’ (san Cirilo de JERUSALÉN³⁶) (CATECISMO, 2819).

Los cristianos deben distinguir entre el crecimiento del reino de Dios y el progreso de la cultura y la promoción de la sociedad, en las que están implicados. Esta distinción no es una separación. La vocación del ser humano a la vida eterna no suprime, sino que refuerza su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del creador para servir en este mundo a la justicia y a la paz (CATECISMO, 2820). Esta petición del *Padre nuestro* está sostenida y escuchada en la oración de Jesús (cf Jn 17,17-20), presente y eficaz en la Eucaristía; su fruto es la vida



nueva según las bienaventuranzas (cf Mt 5,13-16) (CATECISMO, 2821).

3) El reinado de Cristo

Jesús aceptó ser buscado como el rey que vino al mundo cuando era un Niño pequeño, inocente e indefenso, sin nada. Los magos de oriente lo encontraron, lo adoraron y le ofrecieron regalos: Oro, incienso y mirra. Y hasta el rey Herodes le tuvo miedo, porque temía que le quitaran su corona y su trono...

El otro momento significativo de aceptación de Cristo rey es cuando sobre su cabeza se puso un letrero (*Jesus Nazarenus rex iudeorum, INRI*), cuando tenía un casco de espinas y como trono un leño bañado con su propia sangre. Así entendemos las palabras que Jesús dijo ante Pilatos: “*Mi reino no es de este mundo...*” (cf Jn 18,36), ya que efectivamente el reino de Cristo es un reino eterno y universal, reino del amor y la justicia, de la verdad y la libertad, de la paz y la salvación. El reinado de Cristo no se iguala ni siquiera puede compararse a los de este mundo, los cuales caducan y tiene límites. El reino de Cristo es para siempre y abarca a todos los seres humanos.

4) Cristo nos enseña que reinar es amar y servir

Efectivamente, la Biblia nos recuerda que “*somos un pueblo de reyes*”, porque tenemos a Dios como nuestro rey y señor y porque ocupa el centro de nuestra vida. Así es para nosotros el reinado de Cristo. Y el mismo Jesús nos enseña que reinar es servir, es amar, es entregarnos, tal como él lo hizo.

Cuando Cristo dijo a sus discípulos –y a través de ellos a nosotros–: “*El que quiera ser el primero, que se haga servidor de todos*” (Jn 12,26; 13,16) nos recuerda que ser jefe, ser el principal, ser la cabeza de los demás, significa siempre amarlos y estar a su servicio. Como un padre de familia, que trabaja de sol a sol, como un ama de casa que tiene las manos llenas de buenas obras, como un estudiante que cumple bien sus deberes de la escuela y los de su casa, hasta

³³ San CIPRIANO, *Dom. orat.* 13.

³⁴ TERTULIANO, *or.* 5.

³⁵ MISAL ROMANO, *plegaria eucarística* IV.

³⁶ San Cirilo de JERUSALÉN, *catech. myst.* 5, 13.



un recién nacido es servidor de los demás, porque es fuente de unidad, de atención y de ternura, etcétera. Desde luego no basta trabajar mucho, sino servir con amor, tal como Cristo nos enseñó.

Algunas aplicaciones

Toda súplica es una oración, es un acto de esperanza, porque expresamos profundamente nuestra confianza total en Dios. Nos atrevemos a llamar 'Padre' a Dios, porque así Jesús nos enseñó y es una osadía también pedir 'venga tu reino', porque le suplicamos al rey que se acerca y haga que los valores del reino se hagan realidad en nosotros.

Los valores del reino de alguna manera ya están presentes en nuestro corazón y en nuestra vida, son valores que la Iglesia entera tiene que fomentar entre los fieles. Sin embargo, pedimos 'venga' porque nos hacemos más consciente de la necesidad de aceptarlos, vivirlos y animar a que otros los apliquen también. Cristo rey ya está con nosotros y es el rey de nuestra vida, si así lo reconocemos, sin embargo, esta expresión del padre nuestro nos hace profundizar en el sentido de ser como Cristo rey, servidores y llenos de su amor en todo momento y en cada lugar. ¡Viva Cristo rey!

"Busquen primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se les dará por añadidura" (Lc 12,31). El maligno seduce a los seres humanos a buscar en

primer lugar lo que es 'añadidura', olvidándose de los tesoros del reino, que son eternos³⁷.

10. HÁGASE TU VOLUNTAD en la tierra como en el cielo

1) La voluntad del Padre celestial

La voluntad de Dios es que todos los seres humanos se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad (cf 1Tim 2,4). La voluntad de nuestro Padre la señala el apóstol Pablo, diciendo: *"que todos los seres humanos se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad"* (1Tm 2,3-4). Por su parte, el apóstol Pedro también dice que: Él *"usa de paciencia, no queriendo que algunos perezcan"* (2Pe 3,9). Su mandamiento que resume todos los demás y que nos dice toda su voluntad es que *"nos amemos los unos a los otros como él nos ha amado"* (Jn 13, 34) (CATECISMO, 2822). Él nos ha dado a *"conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano...: Hacer que todo tenga a Cristo por cabeza..., a él, por quien entramos en herencia, elegidos de antemano según el previo designio del que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad"* (Ef 1,9-11). Pedimos con insistencia que se realice plenamente este designio benévolo, en la tierra como ya ocurre en el cielo (CATECISMO, 2823).

Orígenes decía que cuando se hace la voluntad de Dios en la tierra, la tierra deja de ser tierra y se convierte en cielo. La oración no es para cambiar la voluntad de Dios, sino la de la persona que ora³⁸.

En Cristo, y por medio de su voluntad humana, la voluntad del Padre fue cumplida perfectamente y de una vez por todas. Jesús dijo al entrar en el mundo: *"He aquí que yo vengo, oh Dios, a hacer tu voluntad"* (Hb 10,7; Sal 40,7). Sólo Jesús puede decir: *"Yo hago siempre lo que le agrada a él"* (Jn 8,29). En la oración de su agonía, acoge totalmente esta voluntad: *"No se haga mi voluntad sino la tuya"* (Lc 22,42). He aquí por qué Jesús *"se entregó a sí mismo por nuestros pecados según la voluntad de Dios"* (Ga 1,4). *"Y en*

³⁷ Cf Guillermo M. HAVERS, *Nos atrevemos a decir: Padre nuestro...*, 53.



virtud de esta voluntad somos santificados, merced a la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Cristo” (Hb 10,10) (CATECISMO, 2824).

Jesús, “*aun siendo Hijo, con lo que padeció, experimentó la obediencia*” (Hb 5,8). ¡Con cuánta mayor razón la deberemos experimentar nosotros, creaturas y pecadores, que hemos llegado a ser hijos de adopción en él! Pedimos a nuestro Padre que una nuestra voluntad a la de su Hijo para cumplir su voluntad, su designio de salvación para la vida del mundo. Nosotros somos radicalmente impotentes para ello, pero unidos a Jesús y con el poder de su Espíritu Santo, podemos poner en sus manos nuestra voluntad y decidir escoger lo que su Hijo siempre ha escogido: Hacer lo que agrada al Padre (cf Jn 8,29). Adheridos a Cristo podemos llegar a ser un solo espíritu con él, y así cumplir su voluntad: de esta forma ésta se hará tanto en la tierra como en el cielo (Orígenes³⁹).

2) Orar humildemente a favor de toda la tierra

Consideren ustedes cómo Cristo nos enseña a ser humildes, haciéndonos ver que nuestra virtud no depende sólo de nuestro esfuerzo, sino de la gracia de Dios. Él ordena a cada fiel que ora, que lo haga universalmente por toda la tierra. Porque no dice ‘Que tu voluntad se haga’ en mí o en ustedes, ‘sino en toda la tierra’: Para que el error sea desterrado de ella, que la verdad reine en ella, que el vicio sea destruido en ella, que la virtud vuelva a florecer en ella y que la tierra ya no sea diferente del cielo (san Juan CRISÓSTOMO⁴⁰) (CATECISMO, 2825).

Por la oración, podemos “*discernir cuál es la voluntad de Dios*” (Rm 12,2; Ef 5,17) y obtener “*constancia para cumplirla*” (Hb 10,36). Jesús nos enseña que se entra en el reino de los cielos, no mediante palabras, sino “*haciendo la voluntad de mi Padre que está en los cielos*” (Mt 7,21) (CATECISMO, 2826).

Si alguno cumple la voluntad de Dios, a ese le escucha” (Jn 9, 31). Tal es el poder de la oración de la Iglesia en el nombre de su Señor, sobre todo en la Eucaristía; es comunión de intercesión con la santísima madre de Dios (cf Lc 1,38.49) y con todos



los santos que han sido ‘agradables’ al Señor por no haber querido más que su voluntad: Incluso podemos, sin herir la verdad, cambiar estas palabras: “Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” por estas otras: En la Iglesia como en Cristo; en la esposa que le ha sido desposada, como en el esposo que ha cumplido la voluntad del Padre (san Agustín⁴¹) (CATECISMO, 2827).

3) “En la tierra como en cielo”

En el *Padre nuestro* pedimos que se cumpla la voluntad de Dios tanto en la tierra como en el cielo, que significa de manera especial en todo lugar, incluso hasta donde no alcanzamos a ver.

En el cielo se ejecuta perfectamente la voluntad de Dios. La miseria del mundo tiene su raíz en que esta misma voluntad divina no se cumple en la tierra, debido al pecado⁴².

En la Biblia, “la tierra” representa *lo que se ve*, lo que se puede percibir por los sentidos. Y pedimos que se haga la voluntad del Padre ‘en la tierra’, es decir, en la historia que vivimos, en la realidad que palpamos, en todo lo que alcanzamos a percibir, para que se mantenga en nosotros la novedad del amor. Y “el cielo” representa *lo que no se ve*, porque no sólo se refiere al firmamento o a las nubes que divisamos, sino a lo que no alcanzamos a percibir, lo cual incluye nuestro interior, lo que exige una mayor

³⁸ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 85-87.

³⁹ ORÍGENES, or. 26



atención y recogimiento de nuestra parte: El espíritu, la conciencia, los sentimientos y sobre todo el amor, que son de los dones interiores que Dios nos ha regalado.

Jesús nos enseña a rezar, diciendo: *“Hágase”*. De modo que no pedimos que yo haga, sino que SE HAGA..., conmigo o sin mí, pero siempre en aceptación de la voluntad del Padre celestial. Aprendemos a repetir lo que proclamamos en la liturgia de las horas: Que el ser humano *“no te obligue, Señor, a arrepentirte de haberle dado un día las llaves de la tierra”*⁴³. Al pedir al Padre eterno que *“se haga su voluntad”*, reconocemos que nuestros pensamientos no son siempre los pensamientos de Dios, ni nuestros caminos son los caminos de Dios (cf Jr 18,12). Y no le pedimos que YO HAGA, –lo cual indicaría cierto protagonismo y a fin de cuentas nuestra corresponsabilidad–, sino ‘hágase’ (*que se haga*, conmigo o sin mí), a pesar mío, aunque mis intenciones y propósitos sean otros. La voluntad de Dios es siempre lo mejor que puede suceder. Las cosas siempre suceden como Dios quiere; por eso resultan lo mejor...

4) La oración de Jesús en el huerto de los olivos

En el huerto de los olivos Jesús nos deja un maravilloso ejemplo de disponibilidad ante la voluntad de Padre, cuando dice: *“Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz sin que lo beba, pero no se haga mi voluntad sino la tuya”* (Mt 26,36-46).

En su humanidad, Cristo siente mucho miedo y angustia, pero, por ser Hijo de Dios, sabe perfectamente que siempre tiene que ser fiel a la voluntad del Padre, que es idéntica a la suya. En su sufrimiento y oración, Jesús transpira gotas de sangre, que reafirman su firme voluntad de demostrarnos el amor más grande.

Indudablemente que el sublime ejemplo de Cristo en su oración del huerto de los olivos sigue siendo una lección de aceptación total a la voluntad del Padre

celestial, en la tierra como en el cielo..., con todo lo que implica y nos sigue comprometiendo.

Jesús es totalmente libre y al mismo tiempo sumiso a la voluntad del Padre. Esta petición del Padre nuestro no es la consigna de personas pasivas y fatalistas, sino una actitud esperanzada, ya que eleva al Padre el deseo de una vida plena⁴⁴.

11. DANOS HOY NUESTRO PAN DE CADA DÍA

1) Pedir el pan de cada día

Mateo señala que sólo podemos llamar a Dios ‘Padre nuestro’ cuando el pan también se comparte entre todos. Al pedir el pan de cada día, sin acumular nada, manifestamos nuestra adhesión a la lógica del reino de Dios, tan diferente al reino de este mundo, marcado por la codicia y el egoísmo. En este sentido, el *Padre nuestro* es la oración de los pobres (*anawin*) que caminan con filial confianza en el Padre⁴⁵.

“Danos”: Es hermosa la confianza de los hijos que esperan todo de su Padre. *“Hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos”* (Mt 5,45) y da a todos los vivientes *“a su tiempo su alimento”* (Sal 104,27). Jesús nos enseña esta petición; con ella se glorifica, en efecto, a nuestro Padre reconociendo hasta qué punto es bueno más allá de toda bondad (CATECISMO, 2828).



⁴⁰ San Juan CRISÓSTOMO, *hom. in Mt 19, 5*.

⁴¹ San AGUSTÍN, *serm. Dom. 2, 6, 24*).

⁴² Cf Guillermo M. HAVERS, *Nos atrevemos a decir: Padre nuestro...*, 55.

⁴³ LITURGIA de las HORAS IV, *Himno del lunes II semana*.



Además, ‘danos’ es la expresión de la alianza: Nosotros somos de él y él de nosotros, para nosotros. Pero este ‘nosotros’ lo reconoce también como Padre de todas las creaturas humanas, y nosotros le pedimos por todos ellos, en solidaridad con sus necesidades y sus sufrimientos (CATECISMO, 2829).

‘*Nuestro pan*’. El Padre que nos da la vida no puede dejar de darnos el alimento necesario para ella, todos los bienes convenientes, materiales y espirituales. En el sermón de la montaña, Jesús insiste en esta confianza filial que coopera con la providencia de nuestro Padre (cf Mt 6,25-34). No nos impone ninguna pasividad (cf 2Ts 3,6-13), sino que quiere librarnos de toda inquietud agobiante y de toda preocupación. Así es el abandono filial de los hijos de Dios: A los que buscan el reino y la justicia de Dios, él les promete darles todo por añadidura. Todo en efecto pertenece a Dios: Al que posee a Dios, nada le falta, si él mismo no falta a Dios (san CIPRIANO⁴⁶) (CATECISMO, 2839).

Pero la existencia de seres humanos que padecen hambre por falta de pan revela otra hondura de esta petición. El drama del hambre en el mundo llama a los cristianos que oran en verdad a una responsabilidad efectiva hacia sus hermanos, tanto en sus conductas personales como en su solidaridad con la familia humana. Esta petición de la oración del Señor no

puede ser aislada de las parábolas del pobre Lázaro (cf Lc 16,19-31) y del juicio final (cf Mt 25,31-46) (CATECISMO, 2831).

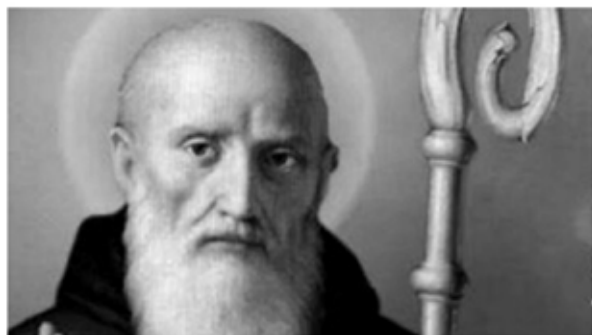
Como la levadura en la masa, la novedad del reino debe fermentar la tierra con el Espíritu de Cristo⁴⁷. Debe manifestarse por la instauración de la justicia en las relaciones personales y sociales, económicas e internacionales, sin olvidar jamás que no hay estructura justa sin seres humanos que quieran ser justos (CATECISMO, 2832).

2) Una petición y una responsabilidad

Se trata de ‘nuestro’ pan, ‘uno’ para ‘muchos’: La pobreza de las bienaventuranzas entrafía compartir los bienes: Invita a comunicar y compartir bienes materiales y espirituales, no por la fuerza sino por amor, para que la abundancia de unos remedie las necesidades de otros (cf 2Cor 8,1-15) (CATECISMO, 2833).

“*Ora et labora*”⁴⁸ (cf san Benito). “*Oren ustedes como si todo dependiese de Dios y trabajen como si todo dependiese de ustedes*”. Después de realizado nuestro trabajo, el alimento continúa siendo don de nuestro Padre; es bueno pedirselo, dándole gracias por él. Éste es el sentido de la bendición de la mesa en una familia cristiana o comunidad (CATECISMO, 2834).

Esta petición y la responsabilidad que implica sirven además para otra clase de hambre de la que desfallecen los seres humanos: “*No sólo de pan vive el ser humano, sino de todo lo que sale de la boca de Dios*” (Dt 8,3; Mt 4,4), es decir, de su palabra y de su Espíritu. Los cristianos deben movilizar todos sus esfuerzos para “anunciar el evangelio a los pobres”. Hay hambre sobre la tierra, “*pero no tanto hambre de pan, ni sed de agua, sino de oír la palabra de Dios*” (Am 8,11). Por eso, el sentido específicamente cristiano de esta cuarta petición se refiere al pan de vida: La palabra de Dios que se tiene que acoger en la



⁴⁴ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 89.94.

⁴⁵ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 98.102.

⁴⁶ San CIPRIANO, *Dom. orat.* 21.

⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, 5.

⁴⁸ cf San BENITO, *regula* 20; 48.



fe, el cuerpo de Cristo recibido en la Eucaristía (cf Jn 6,26-58) (CATECISMO, 2835).

3) Pedir con fiadamente

“Hoy” es también una expresión de confianza. El Señor nos lo enseña (cf Mt 6,34; Ex 16,19); no hubiéramos podido inventarlo. Como se trata sobre todo de su palabra y del Cuerpo de su Hijo, este ‘hoy’ no es solamente el de nuestro tiempo mortal: Es el hoy de Dios: Si recibes el pan cada día, cada día para ti es hoy. Si Cristo es para ti hoy, todos los días resucita para ti. ¿Cómo es eso? “*Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy*” (Sal 2,7). Hoy, es decir, cuando Cristo resucita (san Ambrosio⁴⁹) (CATECISMO, 2836). Es interesante la enseñanza de Cristo al respecto, que nos hace pedir hoy el pan de cada día, no de toda la semana, ni del mes, ni del año, sino de hoy, porque diariamente debemos pedir el alimento que Dios nos concede.

“*De cada día*”. La palabra griega, ‘epiousios’ (ἐπιουσιος), no tiene otro sentido en el nuevo testamento que el de toda la Biblia. Tomada en un sentido temporal, es una repetición pedagógica de ‘hoy’ (cf Ex 16,19-21) para confirmarnos en una confianza ‘sin reserva’. Tomada en un sentido cualitativo, significa lo necesario a la vida, y más ampliamente cualquier bien suficiente para la subsistencia (cf 1

Tm 6, 8). Tomada al pie de la letra [epiousios: ‘Lo más esencial’], designa directamente el pan de vida, el cuerpo de Cristo, “remedio de inmortalidad” (san Ignacio de Antioquía), sin el cual no tenemos la vida en nosotros (cf Jn 6,53-56). Finalmente, ligado a lo que precede, el sentido celestial es claro: Este ‘día’ es el del Señor, el del festín del reino, anticipado en la Eucaristía, en que pregustamos el reino venidero. Por eso conviene que la liturgia eucarística se celebre ‘cada día’.

San Agustín reconoce el triple significado del ‘pan’ en el *Padre nuestro*. Para él, el pan tiene un significado literal que apunta a las necesidades materiales, pero también indica a la Eucaristía y a la palabra de Dios⁵⁰. “*La Eucaristía es nuestro pan cotidiano. La virtud propia de este divino alimento es una fuerza de unión: Nos une al Cuerpo del Salvador y hace de nosotros sus miembros para que vengamos a ser lo que recibimos... Este pan cotidiano se encuentra, además, en las lecturas que oyen ustedes cada día en la Iglesia, en los himnos que se cantan y que ustedes cantan. Todo eso es necesario en nuestra peregrinación*” (san Agustín⁵¹).

El Padre del cielo nos exhorta a pedir como hijos del cielo el pan del cielo (cf Jn 6,51). Cristo “*mismo es el pan que, sembrado en la Virgen, florecido en la carne, amasado en la pasión, cocido en el horno del sepulcro, reservado en la Iglesia, llevado a los altares, suministra cada día a los fieles un alimento celestial*” (san Pedro Crisólogo⁵²) (CATECISMO, 2837).

⁴⁹ San AMBROSIO, *sacr.* 5, 26.

⁵⁰ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 107.

⁵¹ San AGUSTÍN, *serm.* 57, 7.

⁵² San Pedro CRISÓLOGO, *serm.* 71



El combatiente cristiano, según Pablo



Pedro Mendoza Magallón, L.C.
Doctor en Teología

Entre las definiciones más propias del cristiano destaca la de «combatiente»¹. En efecto la existencia y la vida del cristiano no es sino el desarrollo de un combate. Así lo refleja el Apóstol Pablo continuamente en sus escritos, como aparece en los siguientes pasajes:

Y, una vez despojados los Principados y las Potestades, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal (*Col 2,15*).

Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas (*Ef 6,10-12*).

Entonces vendrá el fin, cuando él (Cristo) entregará el reino a Dios Padre, habiendo reducido a la nada todo principado y todo poder y potestad (*1Cor 15,24*).

En estos pasajes quedan evidentes la hostilidad y lucha existentes entre dos bandos: Cristo y el cristiano, en un bando, y en el otro, las fuerzas incorpóreas del mal, llamadas Principados y Potestades. Pero, además, estos textos señalan la actitud de «combatiente» que define la vida del cristiano y que debe caracterizar

su existencia para resistir y luchar en defensa de su identidad. En tercer lugar, Pablo habla de la victoria de Cristo muerto y resucitado sobre los Principados y Potestades como una victoria ya alcanzada y al mismo tiempo esperada como perfección futura. Todo ello presupone que estas fuerzas del mal están todavía activas en la historia, son todavía capaces de tender sus «trampas». Por consiguiente, el cristiano está llamado a librar la batalla de su existencia presente haciéndose «poderoso en el Señor», empleando el «poder» divino (cf. *Ef 6,10*) que se desplegó en Cristo muerto y resucitado y que, en Cristo, se ha puesto a su disposición (cf. *Ef 1,19-23*).

Presentando al cristiano como un «combatiente» y su existencia como un «combate», el Apóstol ofrece una doctrina articulada, que será explicitada en el desarrollo del presente artículo: (1) Los enemigos contra los que el cristiano está llamado a combatir, (2) el buen combate cristiano, y (3) la victoria asegurada en Cristo Jesús.

1. Los enemigos contra los que el cristiano está llamado a combatir

La definición de la existencia del cristiano como un «combatiente» contra las fuerzas hostiles a su identidad y vocación, implica, al mismo tiempo, que los poderes del mal siguen activos a lo largo de su peregrinación hacia el Señor. Ahora bien, ¿cuáles son

¹ En la elaboración del artículo ha servido de guía la obra: P. MORO-CUTTI, *La buona battaglia. Il combattimento spirituale nelle lettere di Paolo*, Tau Editrice, Todi 2019.



estos poderes del mal? Pablo ve a estos enemigos como un peligro global con un rostro triple. En primer lugar, está un enemigo que obra en el corazón mismo del cristiano, y es su «carne», es decir, la parte de su persona todavía ligada a su «hombre viejo». A este enemigo interno se añaden otros dos, provenientes del exterior: la supremacía del «mundo» y de los así llamados «Poderes y Potestades».

a) *La «carne» contraria al espíritu*

Cuando Pablo exhorta a los gálatas, en *Gal 5,16*: «Si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne», designa con el término «carne» una dimensión constitutiva del cristiano en camino hacia la salvación escatológica, pero todavía enraizado en el presente histórico. El Apóstol considera la «carne» como una herencia de Adán transmitida a toda su descendencia (cf. *Rm 5,12ss.*), y que no es completamente eliminada por la novedad redentora de la gracia de Cristo². De la «carne» surgen los deseos pecaminosos que el hombre nuevo está llamado a combatir.

La «carne», en cuanto enemigo del cristiano, designa la debilidad ético-religiosa que persiste en el cristiano mientras perdura su vida terrena. Una debilidad que genera en él una cierta complicidad con el mal, una cierta disponibilidad al pecado con su lógica de egoísmo y desobediencia a Dios.

Ahora bien, la posible acción o influjo de la «carne» varía dependiendo de su relación con dos categorías de personas, el cristiano y el hombre caído (quien no ha abrazado aún la fe en Cristo). En cuanto a la relación entre el cristiano y la «carne», Pablo puntualiza en *Rm 8,9a*: «Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros». Esta afirmación, leída a la luz de los textos de *Gal 5,16-25* y *Rm 8,12-13*, aclara un aspecto importante de la doctrina paulina a este respecto. El fiel cristiano, vitalizado por el Espíritu (de Dios), ya no está «en la carne», aunque es un ser compuesto de carne y espíritu. Su existencia es ahora fundamentalmente definible por el «espíritu», aunque con la «carne» conserva una relación constitucional³.

La «carne», en cambio, en relación con el hombre caído, aún no introducido en la gracia de Cristo, no solo condiciona su existencia ético-religiosa, sino que hace de él un ser «en la carne» (cf. *Rm 7,5*), es decir, definible como un ser «carnal». Así lo afirma el Apóstol: «Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado» (*Rm 7,14*). El hombre caído, «carnal», vive, en efecto, en la esclavitud del pecado.

En conclusión, la «carne» es un enemigo interno que anida en el hombre nuevo, con una influencia sutil e intrusa. La «carne» suscita en lo más profundo del cristiano «apetencias contrarias al Espíritu» (cf. *Gal 5,17*; *Rm 8,5-8*) y tiende, por su misma naturaleza, a restablecer en él el reino del pecado (cf. *Rm 6,12*).

² En otras palabras, la «carne» es el resto del «hombre viejo», la imagen del primer Adán, que debe ser depuesto decididamente para asegurar el triunfo del «hombre nuevo» creado en los mismos fieles a imagen de Cristo Jesús (cf. *Ef 4,20-23*; *Col 3,5-11*). Así lo indica Pablo en *Rm 6,6*: «Nuestro hombre viejo fue crucificado con él»; y en *Gal 5,24*: «Pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias».

³ En el cristiano, las pasiones (pecaminosas) son objetivamente crucificadas con Cristo en el bautismo (cf. *Gal 5,24*; *Rm 6,6*), y esto en el sentido de una liberación de la esclavitud del pecado (cf. *Rm 6,12ss*) por una inserción vital en la victoria de Cristo sobre el pecado mismo (cf. *Rm 8,3*).

⁴ Cf. *Rm 12,2*; *1Cor 1,20*; *2,6.8*; *3,18*; *2Cor 4,4*; *Gal 1,4*; *Ef 1,21*.



b) «Este mundo-siglo»

En el contexto paulino del combate espiritual, los conceptos de «mundo» y de «siglo» son casi equivalentes en el plano ético-religioso. En *1Cor* 1,20 el Apóstol utiliza ambos conceptos, ambos traducidos del griego como «mundo»: «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este siglo (mundo)? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?». Cuando Pablo habla de «este siglo» (indicando una dimensión temporal)⁴ y de «este mundo» (una dimensión espacial)⁵, en relación con los valores específicos del comportamiento religioso, tiene en mente la misma realidad global y negativa. Se refiere con estos conceptos al ambiente creatural e histórico en el que el cristiano vive: un ambiente que cuenta con una dinámica y una lógica contrarias a las del misterio evangélico que actúa en los fieles.

Refiriéndose a estos conceptos de «siglo-mundo», Pablo distingue dos «siglos», el presente y el futuro, ambos coexistentes⁶. El «presente siglo malo» (cf. *Gal* 1,4) y el «siglo futuro» (cf. *1Cor* 15,24ss) de perfección escatológica coexisten en el tiempo, de manera concreta pero bajo diferentes títulos: el primero, como supervivencia de una antigua esclavitud aún no erradicada definitivamente; el segundo, en cambio, como anticipación dinámica y fase de maduración de la victoria definitiva del Cristo redentor. Y de la contemporaneidad de ambos siglos se origina lo que podemos llamar el «presente cristiano», es decir, el ambiente específico de la existencia cristiana.

Ante la realidad del «siglo presente» en que vive el cristiano, ¿cuál debe ser su actitud? Para el cristiano, «este mundo» y «este siglo» constituyen el ambiente en el que está llamado a realizar su identidad cristiana, a conservar y confirmar la imagen celestial del último Adán, a vivir unido a la «esperanza del Evangelio» (cf. *Col* 1,23), que es la «esperanza de la gloria» (cf. *Col* 1,27). El cristiano está llamado a dirigir su pensamiento hacia lo alto, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios, y a liberarse de la solicitud de las cosas de la tierra. Así lo indica Pablo en *Col* 3,1-2: «Así pues,



si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra».

El «siglo-mundo», en cuanto enemigo del cristiano, tiene una presencia masiva y activa (cf. *1Cor* 5,10). Con su lógica el «siglo-mundo» domina a los que permanecen «rebeldes» contra Dios (cf. *Ef* 2,1-3), caracteriza el pensamiento de los que rechazan el misterio de la cruz (cf. *1Cor* 1,17 ss.), informa el comportamiento de aquellos «que no piensan más que en las cosas de la tierra» (cf. *Flp* 3,19) por haberse desprendido de su vocación celestial y haberse abandonado a las solicitudes pecaminosas de sus «miembros terrenos» (cf. *Col* 3,1-2.5ss; *1Cor* 15,50).

El «siglo-mundo» es enemigo del cristiano, en cuanto que es un principio de pensamiento y de comportamiento contrario a su vocación evangélica. Aunque la «figura» de «este siglo-mundo» esté destinada a «pasar» sobre el escenario de la historia, constituye un peligro de muerte para el creyente. Y el peligro que emana de ella consiste precisamente en esta «vanidad» suya. Con un lenguaje engañoso invita a desviar el pensamiento y la energía de la verdadera realidad: «Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria» (*Col* 1,27c; cf. 2,17), para fijarlos en cosas que prometen placer, poder y sabiduría, pero al final son la voz de lo que Pablo llama «la seducción de las concupiscencias» (cf. *Ef* 4,22). El suyo es un

⁵ Cf. *1Cor* 1,20; 3,19; 5,10; 7,31; *Ef* 2,2.

⁶ Cf. *Rm* 8,38; *1Cor* 3,22; *Ef* 1,21; 2,7; *1Tim* 6,19; *Heb* 6,5.



verdadero asalto, masivo e incesante, que se sirve de la fuerza seductora de las «cosas visibles» para debilitar y destruir el apego de los fieles a las «cosas invisibles» (cf. 2Cor 4,18).

Surge, entonces, la pregunta: ¿cuál debería ser la relación del cristiano con las cosas de este «siglo-mundo»? Respondiendo a ella, hay que señalar que existen dos maneras de hacerlo, la «secular» y la «evangélica». La primera forma de relacionarse, la secular, es precisamente la de aquellos que se dejan dominar por el encanto de las realidades visibles que les rodean, quedando atrapados en el círculo cerrado de los horizontes terrenales. La segunda forma de relacionarse, la evangélica, es, en cambio, la propia del cristiano que quiere conservar y confirmar su identidad evangélica. El fiel cristiano se sirve de las cosas del «siglo-mundo» como hombre libre, como gobernante del mundo, como partícipe de la victoria de Cristo Señor.

Además de estas enseñanzas generales, Pablo insiste en un punto específico en el que la pretensión de «este siglo-mundo» de imponer su «figura» tiende a tomar forma concreta (cf. Rm 12,2). Se trata del peligro que encuentra el cristiano de ver su fe contaminada por una absorción más o menos consciente de lo que podemos llamar la mentalidad o la sabiduría secular de este mundo. Ante todo hay que reconocer que la sabiduría secular-mundana, enteramente terrena y humana, es contraria a la sabiduría evangélica que deriva de la fe en Cristo muerto y resucitado, aceptado como Redentor y Señor (cf. Col 2,6-7.9-15.17). Por lo mismo, Pablo advierte y amonesta a los gálatas de haberse dejado llevar de la sabiduría secular-mundana, acogiendo otra vez entre ellos las doctrinas de los «elementos débiles y miserables» del mundo, y dejándose llevar, además, por la fácil seducción de la doctrina «judaizante» (cf. Gal 4,8-11).

Por el contrario, la sabiduría evangélica, que es la que Pablo predica, es «una sabiduría que no es de este mundo». Es la «sabiduría de Dios» articulada a modo de «misterio», concretada en la verdad de Jesús crucificado, «Señor de la gloria» (cf. 1Cor 2,6-8). Frente a esta «sabiduría-misterio», el mundo

levanta la suya propia: «los judíos piden milagros», es decir, exigen un lenguaje del poder divino que sea inmediatamente perceptible y testimoniado en las cosas visibles; «los griegos van en busca de la sabiduría», es decir, una retórica que exalta al hombre y canta a la armonía del universo actual; y añade, en cambio, el Apóstol: «nosotros predicamos a un Cristo crucificado» (cf. 1Cor 1,22-24).

c) Principados y potestades

El tercer enemigo del cristiano son los así llamados «Principados y potestades». Pablo se refiere a estos «poderes invisibles del mal» en Ef 6,12: «Nuestra batalla no es contra la sangre y la carne, sino contra los Principados, contra las Potestades». La hostilidad que el cristiano encuentra, en sí mismo y en las cosas que le rodean, se concreta a nivel de la experiencia inmediata en las realidades que el Apóstol llama precisamente «carne» y «siglo-mundo». Sin embargo, la realidad genética (que da origen) de estas hostilidades pertenece a un orden superior, invisible, inmaterial: es la actividad inteligente y volitiva de poderes malignos llamados, entre otras cosas, «Principados y Potestades». La «carne» y el «mundo» son, en efecto, enemigos del cristiano; pero lo son en la medida en que proporcionan a estos «poderes misteriosos» el instrumento de su virulencia y el ambiente específico de su actividad.

Para referirse a los poderes invisibles del mal, Pablo utiliza una terminología muy diversa. Llama a estos



⁷ Cf. Rm 8,38; 1Cor 15,24; 2Cor 4,4; Gal 4,8; Ef 1,21; 3,10; 6,12; Col 1,16; 2,10.15.



«poderes»: principados, fuerzas, virtudes, dominios, tronos, príncipes, señores, dioses, elementos del mundo, etc.⁷ La terminología usada permite varias observaciones. Los nombres mismos indican esencialmente un mismo fenómeno, el cual irrumpe en la historia de los hombres en una gran multitud de energías o fuerzas de Satanás o del diablo, viniendo a ser como su mano extendida y sus ejecutores. Se trata de seres personales dotados de inteligencia y voluntad, representantes concretos e invisibles del único principio del mal, y están dotados de poder. Sirviéndose de esta variedad de vocabulario el Apóstol pone de relieve el poder divino desplegado en Cristo muerto y resucitado, que ha conquistado la victoria sobre estas esencias del mal⁸. La categoría poder o potencia ocupa la primacía en la mente de Pablo al designar estos «espíritus de maldad». Pero estos seres no solo tienen potencia y poder, sino que son potencia y poder, despotismo, fuerza, dominio personificado.

Cuando Pablo recuerda a los fieles que su batalla no es contra «sangre y carne» sino contra los «principados y las potestades» (cf. *Ef* 6,10ss), muestra implícitamente que tiene una idea muy precisa del modo en que estos «poderes» invisibles concretan su hostilidad hacia el cristiano. En el contexto, habla de «las trampas del diablo» (cf. v.11) y de «los dardos de fuego del maligno» (cf. v.16). Estas expresiones señalan que se trata de un asalto intencional, violento

y mortal, que se produce principalmente en la forma insidiosa de tentación, engaño y trampa⁹.

En *Ef* 2,1-3 Pablo ilustra el modo de obrar de estas «potencias del mal»:

Y a vosotros que estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales vivisteis en otro tiempo según el proceder de este mundo, según el Príncipe del imperio del aire, el Espíritu que actúa en los rebeldes... entre ellos vivíamos también todos nosotros en otro tiempo en medio de las concupiscencias de nuestra carne, siguiendo las apetencias de la carne y de los malos pensamientos, destinados por naturaleza, como los demás, a la Cólera...

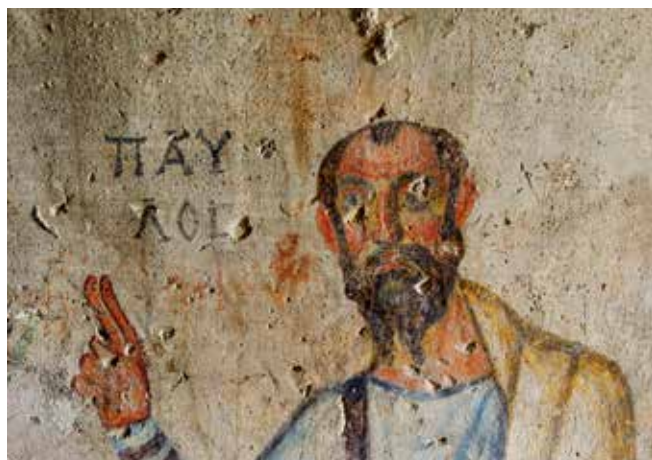
Este pasaje hace referencia a lo que podría llamarse la condición de la vejez pagana («vosotros») y la vejez judía («nosotros»): una condición universal de pecado y muerte, donde los hombres eran «hijos de desobediencia» e «hijos de ira» (cf. *Rm* 3,9.23; 5,12ss). Tal condición viene ilustrada, en el nivel práctico, como un vivir de acuerdo con «este mundo» y de acuerdo con la «carne». La vejez pagano-judía se presenta como una obediencia al «poder espiritual» del mal, llamado «el príncipe del imperio del aire».

Por último, hay que señalar que el arma particularmente insidiosa, que el imperio de las tinieblas tiene a su disposición, es la mentira y el engaño (cf. *2Ts* 2,9-12) al servicio de toda clase de iniquidad.

2. El buen combate cristiano

Para describir y explicar en qué consiste la batalla del cristiano, Pablo recurre a diversas metáforas. Después de exhortar a Timoteo a mantenerse «fuerte en la gracia que es en Cristo Jesús» (cf. *2Tim* 2,1), aconseja al joven obispo de Éfeso en *2Tim* 2,3-7:

Soporta las fatigas conmigo, como un buen soldado de Cristo Jesús. Nadie que se dedica a la milicia se enreda en los negocios de la vida, si quiere complacer al que le ha alistado. Y lo mismo



⁸ Cf. *1Cor* 15,24-27; *Ef* 1,19-22; 3,10; 6,10-12; *Flp* 2,9-10; *Col* 2,15.

⁹ Cf. *2Cor* 11,3; *Col* 2,8.23; *1Ts* 3,5; *1Tim* 3,7; 4,1; *2Tim* 2,26.



el atleta; no recibe la corona si no ha competido según el reglamento. Y el labrador que trabaja es el primero que tiene derecho a percibir los frutos. Entiende lo que quiero decirte, pues el Señor te dará la inteligencia de todo.

En este texto aparece claro el uso por parte del Apóstol de tres imágenes tomadas respectivamente de la vida militar, el entorno deportivo y el mundo de la agricultura. Ellas reflejan la ley fundamental y común de toda carrera humana y que debe aplicar también el apóstol cristiano con vistas a la salvación de las almas. La metáfora agrícola es relativamente rara en las cartas paulinas (es usada en este pasaje y en *1Cor 3,9*, referida a la Iglesia: «ya que somos colaboradores de Dios y vosotros, campo de Dios, edificación de Dios»). Las metáforas del entorno deportivo y militar provienen del ambiente que es más familiar a Pablo, el de la vida de la ciudad. Por su naturaleza, estas metáforas son aptas para poner de relieve las dificultades de la existencia cristiana y el esfuerzo personal, hecho de valentía y constancia, de abnegación y de decisión consciente. Un tal esfuerzo personal es requerido para el combatiente cristiano decidido a defender su propia identidad y a mantenerse listo y vigilante en espera de la manifestación del Señor.

a) *Metáfora de la gimnasia*

Paolo extrae sus imágenes deportivas de la gimnasia y las competiciones atléticas en general. Entre estas, se refiere en particular al atletismo y a la lucha cuerpo a cuerpo. Inspirado en la gimnasia, el Apóstol indica a

Timoteo, en *1Tim 4,7b-8*:

Ejercítate en la piedad, porque el ejercicio físico sirve para poco; en cambio la piedad es provechosa para todo, pues tiene la promesa de la vida, de la presente y de la futura.

Timoteo es invitado a entrenarse (a hacer gimnasia) en la piedad. Aquí está implícita la idea de un ejercicio práctico y progresivo, realizado bajo la bandera del esfuerzo, la paciencia, la decisión, el método, y dirigido a lograr una forma cada vez más perfecta. Esta forma es la del hombre interior, el lugar donde se realiza el ideal de las virtudes cristianas.

En otros pasajes, el Apóstol recurre a la imagen de la lucha para expresar los sufrimientos y las fatigas del apostolado. Sufriendo y soportando ultrajes, pero sostenido por la valentía que Dios le dio, él proclamó el Evangelio «entre frecuentes luchas» (cf. *1Ts 2,2*). En *2Tim 4,7* da este testimonio de sí mismo: «He peleado la buena batalla» y, en *1Tim 6,12*, exhorta a Timoteo al mismo compromiso: «pelear la buena batalla» de la fe (cf. *4,10*).

En la serie de testimonios que ofrece el Apóstol hay que notar dos cosas. Para poder sostener «la buena batalla de la fe», el siervo de Cristo debe, en primer lugar, «entrenarse en la piedad», para alcanzar la condición óptima de un buen atleta del Evangelio (cf. *1Tim 4,8.10.16*). En efecto, así como para las competiciones deportivas se exigen ciertas cualidades físicas y de carácter, así también para el apostolado se requiere a los fieles que busquen las cualidades adecuadas. El cristiano está llamado a perseguir los valores concretos de la vida evangélica en general: desprenderse de todo lo que pueda debilitar al hombre interior y «correr al alcance de la justicia, de la piedad, de la fe, de la caridad, de la paciencia en el sufrimiento, de la dulzura» (cf. *1Tim 6,11-12*). En segundo lugar, es preciso al fiel cristiano sufrir por Cristo y sostener el combate del apostolado. Todo esto forma parte integrante de un combate global y cotidiano, que es «comportarse de manera digna del Evangelio», viviendo aquí abajo como ciudadanos del cielo (cf. *Fip 1,27-30; 3,20*).



Con referencia a la imagen de la lucha cuerpo a cuerpo, en *2Cor 4,8-9*, Pablo afirma esta condición en que se encuentran los apóstoles: «Atribulados en todo, mas no aplastados; perplejos, mas no desesperados; perseguidos, mas no abandonados; derribados, mas no aniquilados». Este pasaje, aunque la mención de lucha cuerpo a cuerpo entre dos atletas no aparezca, contiene cuatro antítesis que aluden a esa lucha. El primer miembro de cada antítesis señala la creciente presión impuesta sobre los apóstoles; el segundo miembro atestigua que los apóstoles nunca sucumbirán bajo el peso de la adversidad¹⁰.

El Apóstol recurre a las imágenes del correr y del boxeo en estos pasajes.

Y todo esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo. ¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Pero cada competidor se priva de todo; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible. Así pues, yo corro, no como a la ventura; y ejerzo el pugilato, no como dando golpes en el vacío, sino que golpeo mi cuerpo y lo esclavizo; no sea que, habiendo proclamado a los demás, resulte yo mismo descalificado (*1Cor 9,23-27*).

En este texto, Pablo ofrece su ejemplo como predicador del Evangelio (cf. v.23) y, al mismo tiempo, hace ver que la vida de los creyentes es una carrera dirigida hacia una meta precisa, una corona celestial, la cual merece y exige el sacrificio de todo lo que de alguna manera pueda impedir su conquista (cf. *2Tim 4,7-8*).

No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo aferrado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a



que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús (*Flp 3,12-14*).

En este pasaje resplandece la imagen de Pablo como un atleta que participa en una carrera muy exigente, todo tenso hacia la meta, decidido a ganar el premio.

Tú, en cambio, hombre de Dios, huye de estas cosas; corre al alcance de la justicia, de la piedad, de la fe, de la caridad, de la paciencia en el sufrimiento, de la dulzura. Combate el buen combate de la fe, conquista la vida eterna a la que has sido llamado y de la que hiciste aquella solemne profesión delante de muchos testigos (*1Tim 6,11-12*).

Con estas palabras el Apóstol exhorta a este joven obispo Timoteo a correr en pos de los valores específicos de la perfección evangélica, a «pelear la buena batalla de la fe», a «tomar posesión de la vida eterna».

b) Metáforas militares

La existencia cristiana y apostólica no es solo lucha; también es una «guerra» (cf. *Lc 14,31; Ap 12,17; 19,19*), una «batalla» (cf. *2Cor 7,5*). El cristiano no es solo un atleta que entrena, corre, lucha y es boxeador; también es un «soldado» alistado por Cristo (cf. *2Tim 2,3-4*) para que «combata el buen combate» (cf. *1Tim*

¹⁰La condición sufrida de los ministros del Evangelio, una condición en la que el adversario parece estar constantemente a punto de prevalecer, es una misteriosa realización en sus personas de la muerte de Jesús. De manera similar, el perseverar en esta prueba continua significa que el poder vital celestial del Cristo resucitado está obrando y se manifiesta en los apóstoles.



1,18; también *1Cor* 9,7; *2Cor* 10,3; *Flp* 2,25; *Fim* 2). El cristiano está llamado a combatir contra los adversarios que obstaculizan su camino evangélico, no solo a la manera de competidores deportivos, sino como enemigos que intentan hacerle la guerra y hacerlo sucumbir.

El recurso de Pablo al lenguaje de la guerra para expresar esta lucha del cristiano queda evidenciado en los siguientes pasajes.

Pues aunque vivimos en la carne no combatimos según la carne. ¡No!, las armas de nuestro combate no son carnales, antes bien, para la causa de Dios, son capaces de arrasar fortalezas. Deshacemos sofismas y toda altanería que se subleva contra el conocimiento de Dios y reducimos a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo (*2Cor* 10,3-5).

Pablo habla del combate que él y todo apóstol, en su actividad apostólica, libran contra las fuerzas del mal, apoyados en el poder divino que obra en ellos. «Nosotros, por el contrario, que somos del día, seamos sobrios; revistamos la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de salvación» (*1Ts* 5,8).

El Apóstol destaca la idea de una batalla que se gana solo con el uso de armas específicamente cristianas y evangélicas; las armas de la luz (cf. *Rm* 13,12), en contraposición de las armas de la oscuridad del enemigo.

Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas. Por eso, tomad las armas de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y después de haber vencido todo, manteneos firmes. ¡En pie!, pues; ceñida vuestra cintura con la Verdad y revestidos de la Justicia como coraza, calzados los pies con el Cielo por el Evangelio de la paz, abrazando siempre el escudo de la Fe, para que podáis apagar con él todos los

encendidos dardos del Maligno. Tomad, también, el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios; siempre en oración y súplica, orando en toda ocasión en el Espíritu, velando juntos con perseverancia e intercediendo por todos los santos (*Ef* 6,10-18).

Todo el texto debe leerse como una motivación y una explicación de la exhortación inicial: «fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder» (v.10). Los fieles se consideran en estado de guerra, y lo que tienen que soportar diariamente es una batalla contra los poderes inmateriales y personales del mal. El Apóstol quiere presentar la situación del cristiano en toda su peligrosidad. Les recuerda que habrá un «día malo», un asalto final en el que la hostilidad de los «espíritus de iniquidad» se desplegará con particular violencia. Pero este día decisivo, aunque todavía situado en el futuro, hay que considerar que ya ha comenzado en la historia, especialmente en la historia de cada creyente individual. La batalla, de hecho, está en marcha, y es amarga y peligrosa. Solo hay dos alternativas: vencer o sucumbir, mantenerse firme o perecer. Para resistir el asalto del enemigo y ganar tal batalla, el cristiano debe emplear las armas apropiadas. Esta doctrina ya ha sido enseñada en *1Ts* 5,8 donde se indica que la armadura del cristiano consiste en las virtudes teologales de la fe, la caridad y la esperanza. De manera similar se refiere en *Rm* 13,11-14: «revistámonos de las armas de la luz» (cf. v.12b).





3. La victoria asegurada en Cristo Jesús

El recorrido del tema «el combatiente cristiano» llega a su término presentando la victoria del combate, que está asegurada en Cristo.

a) Triple dimensión del combate

Ante todo, hay que recordar la triple dimensión de esta batalla que enfrenta todo fiel cristiano. Primeramente, se trata de una batalla, sí, pero diferente de las usuales, en cuanto que involucra al hombre interior contra el asalto de los poderes espirituales del mal y las tinieblas. En segundo lugar, hay que combatir tal batalla con las armas adecuadas. Tales armas son las virtudes específicas de la existencia cristiana, respaldadas por la vitalidad y la energía recibidas en el bautismo. Por último, la armadura-poder de la que se reviste el cristiano, siendo precisamente «de Dios», solo puede ofrecer a aquellos que la usan la certeza de la victoria.

Los dos primeros puntos han sido presentados en el primero y segundo apartado del desarrollo del tema. Ahora queda reflexionar sobre el último punto, la certeza de la victoria.

b) La certeza de la victoria

Una primera anotación en relación con la certeza



de la victoria proviene del hecho de que esta no es una simple promesa verbal destinada a infundir coraje y optimismo. Es una promesa, sí, pero una promesa divina y la certeza de su cumplimiento está enraizada en la victoria ganada por Cristo muerto y resucitado. Su garantía está asegurada en la efectiva participación de los bautizados, en el presente, en esa misma victoria.

En diversos textos el Apóstol refiere que el poder de Dios ha triunfado, definitivamente, en Cristo muerto y resucitado, contra el poder del mal¹¹.

En *2Tim* 1,8-10 Pablo exhorta a Timoteo a perseverar en el combate diario, apoyado en el poder que proviene de la victoria de Cristo sobre la muerte y en el triunfo de su resurrección:

soporta [...] ayudado por la fuerza de Dios, que nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia determinación y por su gracia que nos dio desde toda la eternidad en Cristo Jesús, y que se ha manifestado ahora con la Manifestación de nuestro Salvador Cristo Jesús, quien ha destruido la muerte y ha hecho irradiar vida e inmortalidad por medio del Evangelio.

Del mismo modo, el Apóstol se dirige a los romanos, en *Rm* 6,9: «sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y que la muerte no tiene ya señorío sobre él»; y más adelante, en *Rm* 8,3c, añade: «Condenó el pecado en la carne». Indica la derrota de la muerte y el pecado. La explicación de esta victoria salvífica queda indicada en la Carta a los Hebreos como un «aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al Diablo» (*Heb* 2,14b).

Con relación a la doctrina de la victoria de Cristo y de la derrota de los poderes del mal, conviene tener presente la dimensión pasado-presente-futuro de la misma. En *2Cor* 5,15 recuerda el Apóstol: «[Cristo] murió por todos, para que ya no vivan para sí los que

¹¹La misma idea viene presentada en los siguientes pasajes: *Ef* 1,20-22; *Fil* 2,9-11; *Col* 2,15. Estos textos, usando el tiempo pasado, enseñan que la victoria de Cristo y la relativa derrota del poder del mal se han realizado definitivamente, porque tal es el sentido de la muerte y resurrección de Cristo, que se ha realizado de una vez para siempre (cf. *Rm* 6,9-10; *Heb* 9,27-28).



viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (cf. *Rm* 4,25). Cristo muerto y resucitado ha obtenido (pasado) para nosotros su victoria sobre las potencias del pecado y de la muerte, para que se convirtiera en nuestra victoria sobre las mismas potencias (presente), pero solo cuando su victoria llegue a ser verdaderamente así al final de los tiempos (futuro) alcanzará su verdadera y plena dimensión (cf. *1Cor* 15,20-28.54-55).

c) *La realización de la victoria en el tiempo presente*

Pablo reconoce, por una parte, que la existencia actual del cristiano continúa siendo una «batalla» (cf. *Ef* 6,12), porque es parte de la naturaleza de su condición actual. Pero, por otra parte, en cada paso dado en el camino de la fe y de la esperanza, en cada acto de resistencia a los poderes del mal, en cada ejercicio concreto de fe-esperanza-caridad, en cada amén dicho en el lenguaje de la coherencia evangélica, Pablo ve una actualización real en los miembros de Cristo de la victoria y del señorío de Cristo Cabeza, y como tal, como anticipación de la victoria definitiva del Cristo total.

Ahora bien, ¿cómo puede el cristiano lograr que se realice en su propia vida la victoria de Cristo, considerando que su misma existencia está caracterizada por la precariedad, es decir, la insuficiencia, la fragilidad, la inestabilidad? En

efecto, la precariedad que caracteriza la existencia del cristiano radica en el hecho de que él mismo es realmente capaz de convertirse en enemigo de sí mismo, permitiendo que el pecado reine en su cuerpo mortal (cf. *Rm* 6,12-13).

Ante tal situación de precariedad (fragilidad), Pablo insiste en una cualidad que el cristiano debe poseer y que puede denominarse como: paciencia - constancia - resistencia - perseverancia. Esta virtud es la de un heredero del cielo, llamado a permanecer fiel a su dignidad, luchando y sufriendo, a lo largo de toda la duración de su existencia terrena. En este combate el cristiano podrá alcanzar el triunfo final apoyado últimamente en la misma fidelidad de Dios¹². Así lo señala el Apóstol en los siguientes pasajes: En *1Cor* 10,13: «No habéis sufrido tentación superior a la medida humana. Y fiel es Dios que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas. Antes bien, con la tentación os dará modo de poderla resistir con éxito». Y en *1Cor* 1,8-9: «Él os fortalecerá hasta el fin para que seáis irreprochables en el Día de nuestro Señor Jesucristo. Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su hijo Jesucristo, Señor nuestro».

Por tanto, la certeza del triunfo proviene de la fidelidad divina, de cuanto Él ha obrado por nuestra salvación y de cuanto continúa a realizar en el creyente. Como dice el Apóstol en *Flp* 1,6: «firmemente convencido de que, quien inició en vosotros la buena obra, la irá consumando hasta el Día de Cristo Jesús». Lo mismo corrobora en *Rm* 8,5: «la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado». El Espíritu, don celestial que realiza en el creyente la salvación del Señor victorioso y concreta en él el amor de Dios, es testigo vital de la fidelidad de ese mismo Dios que lo ha hecho para la gloria (cf. *2Cor* 5,5; *Ef* 1,13-14). Por ello, precisamente, sobre la base de esta doctrina, Pablo puede exclamar, en *Rm* 8,35.37-39, su certeza de la victoria, con estas palabras:

¹² Cf. *1Ts* 5,23-24: «Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo. Fiel es el que os llama y es él quien lo hará». Y *2Ts* 3,3: «Fiel es el Señor; él os afianza-rá y os guardará del Maligno».



¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?, [...] Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó. Pues estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro».

Conclusión

A modo de conclusión, se recoge una recapitulación de los puntos relevantes de cuanto expuesto sobre «el combatiente cristiano, según Pablo».

a) Pablo presenta la vida cristiana como un combate espiritual contra fuerzas hostiles. Este combate implica la lucha contra tres enemigos principales: la carne, el mundo y los poderes espirituales del mal. La carne como enemigo representa la inclinación humana al pecado, heredada de Adán y aún presente en el creyente. El mundo como enemigo se refiere a la mentalidad y valores contrarios al Evangelio que intentan desviar al cristiano de su vocación celestial. Los Principados y potestades como enemigos son poderes invisibles del mal que actúan a través del engaño y la tentación para obstaculizar el camino del creyente.

b) La modalidad del buen combate cristiano viene expresada por medio de metáforas provenientes

del ámbito de la gimnasia, el atletismo y la guerra y que ilustran cómo debe ser la lucha del creyente. Como el atleta, el cristiano debe entrenarse en la piedad, esforzarse y perseverar en la carrera de su existencia. Al igual que el soldado, el cristiano debe estar preparado para librar la batalla espiritual, sin distraerse con asuntos mundanos.

c) El cristiano enfrenta un combate que requiere el uso de las armas espirituales proporcionadas por Dios. Entre ellas están: la fe, la caridad, la esperanza, la justicia, la verdad, el Evangelio, la oración.

d) La victoria del cristiano está asegurada en Cristo, quien ya ha triunfado sobre la muerte y el pecado. Aunque la batalla continúa en el tiempo presente, la fidelidad de Dios garantiza la fortaleza y perseverancia del creyente. El cristiano, apoyado en la gracia de Dios y fortalecido por el Espíritu Santo, saldrá vencedor si permanece firme en la fe y en la lucha contra el mal. La victoria final será plena en la consumación del Reino de Dios.

(publicado en Ecclesia. Revista de cultura católica, 40 No.1 (2026), 67-81)



Características del padre espiritual según San Juan de Ávila (Parte III) (continuación)



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

¿Cuáles son los peligros y desviaciones de este corazón tierno y muy de carne que debe tener todo director espiritual, según san Juan de Ávila?

Consciente de estas palabras de nuestro santo Maestro: “gran negocio es conocer el corazón del hombre, el cual, según Dios da testimonio, es malo, torcido y lleno de tantos senos y revueltas, que el mismo hombre no las puede enteramente conocer, y sólo aquel que lo crió lo conoce”¹.... podemos detenernos en los principales peligros del corazón tierno y muy de carne de un padre espiritual.

Primero, el *paternalismo*, ya antes mencionado, donde el padre espiritual trata al dirigido como si fuese un eterno niño y le hace todo, le dice todo lo que tiene que hacer, le elabora el plan de trabajo espiritual, robándole la auténtica libertad, cuando debe ser el dirigido quien debe hacer el discernimiento serio y maduro. El padre espiritual paternalista deja al hijo espiritual en estado de infantilismo afectivo y efectivo.

Palabras del santo: “Viva en libertad de hijo de Dios, sintiendo de Él su bondad y esperando por su sangre la herencia que nos ha de dar, que pues nos ha llamado y justificado, Él cumplirá lo que falta (cf. Rom 8, 30; 1 Tes 5, 24)”². Son palabras a un discípulo suyo, para incentivarle a la confianza en el Señor.

En un sentido más concreto, el paternalismo se

podría decir que es una modalidad del autoritarismo –que no autoridad-, en la que una persona ejerce el poder sobre otra combinando decisiones arbitrarias e inapelables con elementos sentimentales y concesiones graciosas y comprometedoras.

No podemos pretender que nuestro santo Maestro usase este término “paternalismo”, pues la aparición y empleo de dicho término es relativamente reciente y se puede afirmar que no es anterior al siglo XIX. No es tampoco en su origen un concepto “científico”, sino de tipo más bien “ideológico”, con el que los nuevos movimientos sociales, religiosos y políticos modernos calificaron en sentido peyorativo un sistema de relaciones que pretendían superar.

El paternalismo propiamente dicho se dará cuando en el ejercicio de la autoridad, o en nuestro caso de la dirección espiritual, se trata a los demás, al dirigido, como menores de edad, con excesivo control o prohibiciones absurdas que no conllevan a nada, sin atender a su condición de personas con libertad y responsabilidad propias. Considerarlos eternos niños. Sin nervio de virtud.

Sabemos que el paso de la adolescencia a la edad adulta es el paso de la identificación a la identidad y decisiones libres. Un niño se identifica con modelos fuera de él mismo, se identifica con su padre y una

¹Sermón 69, 12.

²Carta 225, 95-96.



niña con su madre. El niño no sabe tomar decisiones libres. Un adolescente, por su parte, se identifica con héroes, sea del cinema, sea del deporte o de la música. El joven adulto se identifica con lo que “conoce”, lo que “hace”, lo que “posee”; se identifica con sus realizaciones. Si este joven llega a la edad adulta, finalmente llega a la conciencia que él es una persona que tiene esas cosas y que puede no tenerlas, que hace esas cosas y puede no hacerlas. Llega al sentido de su identidad y libertad.

La gente que ha llegado a esa libertad no será nunca objeto de paternalismo.

El director espiritual es responsable de la creación de un clima de vida respetuoso que permita al dirigido trabajar sobre sí mismo con confianza y optimismo, con libertad interior y creatividad. Un director nunca dirá: “tú debes hacer esto”. Más bien presenta el ideal, ofrece los motivos desde el evangelio e invita al dirigido a seguirlo en la libertad y con amor.

El dirigido suficientemente motivado busca el sentido de la vida que se propone y hace un proyecto para su realización concreta. Por eso, para ser verdaderamente eficaz, la actitud y la relación del director espiritual para con el dirigido no debe ser la de empujarlo hacia el ideal propuesto –aunque sea el más sublime–, sino de ayudarlo a descubrir el tesoro de los valores escondidos en ese ideal. Él deberá decidir. No el director.

El director espiritual debe estar inundado de ternura humilde y atenta para amoldarse a la diversidad de cada persona y aprovecha esta diversidad para que el dirigido crezca en su dimensión de plena madurez. Sabrá equilibrar la dosis: halaga y reprende, afirma y corrige, aconseja y escucha, es paciente y motiva, calla y habla, aguanta y, sobre todo, espera... Esto trae como finalidad la alegría en el director, como fruto de una paternidad recibida de Dios y vivida desde el “*amoris officium*”.

Hay un texto conmovedor de nuestro santo donde pone de manifiesto este amor a uno de sus hijos espirituales, que eran su corona y su alegría:



No es mucho de agradecerme que yo quiera el bien de su ánima; porque el bien de ella es mío, por haber Dios héchome esta merced de me la haber dado por hija, y me la ha de dar por una de las piedras de mi corona, que en aquel día me dará, si yo perseverare en serle fiel en el llamamiento que me ha llamado³.

Sólo la visión cristiana nos hace comprender que toda paternidad y maternidad aquí en la tierra revela la paternidad de Dios y se enraíza en el acto de fe. Cuando San Pablo a los Gálatas dice: «Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre, entre varón y mujer» (Gál 3,28) no añade «*ya no hay más ni padres ni hijos*». Al contrario, la paternidad y la filiación asumen en la experiencia cristiana la dimensión espiritual más profunda: reflejan el misterio de la paternidad y filiación divinas en el misterio trinitario.

Esta tarea requiere, por tanto, serenidad interior, disponibilidad, paciencia, comprensión y un verdadero afecto hacia aquellos que han sido confiados a la responsabilidad de ser padres espirituales. Paternidad sí, nunca paternalismo.

Tratando de diferenciar paternidad y paternalismo, podríamos resumirlos así, sin querer absolutizar mis afirmaciones:

- La paternidad se ofrece, el paternalismo se impone y es posesivo.

³ Carta 98, 12- 17.



- La paternidad respeta, el paternalismo humilla.
- La paternidad confía en la capacidad del hijo y la fomenta, el paternalismo piensa que el hijo es incapaz y lo incapacita para la responsabilidad.
- La paternidad afianza la seguridad y la autoestima, el paternalismo deja en la inseguridad y en la necesidad de la aprobación ajena.
- La paternidad responde a las necesidades y expectativas del hijo, el paternalismo está al servicio de sus propias carencias.
- La paternidad busca la realización del hijo, el paternalismo busca su propia satisfacción.
- La paternidad cuenta para siempre con el hijo a quien dejó crecer, el paternalismo pierde al hijo a quien impidió madurar.
- La paternidad goza cuando permite y aprueba, el paternalismo disfruta cuando ordena y prohíbe.
- La paternidad se alegra cuando deja de ser necesaria, el paternalismo se cree siempre indispensable.

(continuará)



La unidad de la Iglesia frente al progresismo y al tradicionalismo



P. Ignacio E.M. Andereggen
Doctor en Filosofía
Doctor en Teología Espiritual

1. La unidad de la Iglesia en Santo Tomás

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

Hay una profunda conexión entre la Eucaristía y la Unidad de la Iglesia, que es lo principal de esta. “Por el Bautismo se da el primer acto de la vida espiritual,

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

2. El progresismo contemporáneo y la unidad

El problema de la Unidad de la Iglesia para el progresismo contemporáneo es ante todo cultural y filosófico. Su fundamentación filosófica no le permite elevarse por encima del pluralismo cultural crecientemente divergente y complejo, sobre todo en su raíz filosófica. Además de la ignorancia y la soberbia señaladas por San Pio X (*Pascendi*) respecto del modernismo, y comunes entre el tradicionalismo y el progresismo, el vicio más destacado de este resulta ser la acedia, la tristeza de las cosas espirituales. Por ejemplo, tristeza de la profundidad filosófica y teológica del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, el cual muchas veces excede la capacidad espiritual y/o especulativa de quienes se enfrentan con él, sin que tengan la humildad suficiente para reconocerlo. Este vicio engendra a su vez un profundo problema epistemológico, que consiste principalmente en la invasión indebida de los campos filosóficos sin poseer

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

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



la capacidad y preparación adecuadas, no solamente en el ámbito de la filosofía tomista y escolástica, sino también y especialmente en el de la filosofía moderna y contemporánea, conocida con superficialidad y sin captar su propio espíritu.

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

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

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

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

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

Por otro lado, Jean Ladrière considera que “la fe cristiana se expresa en el mundo, aunque sea irreductible a él. Ella no es del mundo sino el lugar

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



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

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

3. El tradicionalismo contemporáneo y la unidad

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

El defecto dominante en el tradicionalismo, más que en la apariencia del progresismo, que a veces se



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

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

⁵ *Ibidem*, 193-194.



El problema epistemológico, cuando está presente, se traduce en una acción política y pública intraeclesial irresponsable, no solamente reduciendo, a veces, la teología a periodismo, sino también incurriendo en el mismo defecto progresista moderno de la primacía de la praxis. A diferencia de la actitud progresista prevalece aquí una actitud anti mística más moderna de lo que a primera vista aparece. La contracción práctica de los misterios a liturgia, de la liturgia a su expresión externa, la conexión inmediata e incorrectamente deductiva de la liturgia con la fe reducida a su expresión dogmática, corresponden a este fenómeno. Así como Santo Tomás enseña que no es el texto de la Escritura el centro de la Ley Nueva, sino la gracia del Espíritu Santo,⁶ así tampoco son los textos o ritos de la Tradición el corazón de esta, sino la misma gracia del Espíritu Santo. El olvido de esta verdad lleva a los cristianos, según San Agustín citado por el Aquinate, a una condición peor que la de los judíos.⁷ El tradicionalismo por este camino presenta rasgos comunes con el protestantismo y el racionalismo modernos.

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

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

Es claro que estas palabras atentan contra la caridad, y por tanto contra la Unidad del Cuerpo Místico, y también contra el sentido de la fe de la Iglesia Universal unida a sus Pastores. Afirma Santo Tomás: “Del mismo modo que la pérdida de la caridad es camino que lleva a la pérdida de la fe, según el testimonio del Apóstol... el cisma es también, por su parte, camino hacia la herejía. Por eso San Jerónimo, en el mismo lugar, añade: *El cisma, en un principio y en parte, puede entenderse como*



⁶ S.Th. I-II q.106 a.1.

⁷ S.Th. I-II q.107 a.4.

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

⁹ Conferencia en Écône, 25 de octubre de 1979.

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

¹¹ S.Th. II-II q.39 a.1 ad 3.



distinto de la herejía; mas no hay cisma en que no se forje herejía, para convencerse de que ha obrado rectamente apartándose de la Iglesia."¹¹ Recordemos a este propósito la preocupación de San Agustín por la desviación donatista en su tiempo, que en función de una presunta superioridad moral y espiritual se re propone hoy al ponerse en duda la validez de la Celebración Eucarística en el tradicionalismo, y más radicalmente aún, en formas de neo tradicionalismo, la validez del sacramento del Orden, y por consiguiente de los demás.

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

Iglesia y fomentada por diversas sectas liberales. Los sacerdotes se confinan a la función de ser capellanes de laicos que ejercitan las funciones culturales, intelectuales y de gobierno de grupos cristianos, separándolas crecientemente de lo espiritual. No es muy diferente de lo que sucedió en otras épocas de la historia con muy negativos resultados. Este fenómeno se da crecientemente en las formas de neo tradicionalismo conectadas y organizadas, y con apoyo financiero internacional.

Estas formas nuevas de tradicionalismo se conectan de varias maneras con las antiguas. Aclaremos que no se trata por parte nuestra, en absoluto, de estar *en contra* de la misa celebrada en la manera anterior al Concilio Vaticano II, por la simple razón de que es *esencialmente* la misma misa que ahora celebramos en la Iglesia latina, según la reforma, en general — pues sigue celebrándose legítimamente según aquella forma anterior—, y que se celebra también con otros ritos en las iglesias orientales católicas. El problema es otro. Conciernen la descalificación explícita o implícita por parte de los tradicionalistas y neo tradicionalistas de la mayoría de los católicos latinos que celebran o participan de la celebración de la Eucaristía en el modo ordinario, por su asociación arbitraria — junto con el Concilio Vaticano II— a la ideología progresista, de matriz filosófica esencialmente moderna. Destaquemos que hay muchos indicios de simulación y ambigüedad en este punto, con las que se atrae a fieles *de real buena voluntad*, con ocasión de la amplia y también real crisis doctrinal contemporánea. Los errores objetivos, sea de donde fuere que vinieren, siempre traen consecuencias negativas. “Las enseñanzas del Concilio Vaticano II, como las de cualquier otro Concilio, no son el todo, sino parte de un todo, es decir de la totalidad indivisible de la fe católica... *si se aleja del recto camino, poco importa si se va a la derecha o a la izquierda, una vez que se perdió el camino correcto.*”¹² Es ilusorio resolver los graves y reales problemas rompiendo la Unidad de la Iglesia, que es un principal objeto de fe. No es ese el camino. Recientemente (en 2022) se publicaron los Estatutos de una asociación argentina donde se lee claramente la intención de restablecer una *organización* dirigida por laicos, que son los miembros principales, *numerarios*, a los cuales están





subordinados los presbíteros, que son miembro agregados, *supernumerarios*. La asociación pretende, sin embargo ocuparse de una cuestión eminentemente *sacerdotal*, como es la liturgia de la Santa Misa, incluso por medio de la “evaluación” de las leyes de la Iglesia referidas a esta. Detrás de esta finalidad hay otra. En efecto, la asociación, no constituida ni canónica ni civilmente, consta de células con miembros anónimos, ligados por obediencia, con una estructura piramidal tendiente a difundirse y a eventualmente controlar otras asociaciones similares preexistentes o a existir. Trata también temas que exceden lo litúrgico. Sobre todo posee una finalidad cultural a la cual se ordena la liturgia misma, que consiste en conservar los valores de la Roma Eterna, “nuestra Madre”, *heredera de la cultura antigua y moderna*, centro de la cristiandad. La finalidad “filosófica” de la asociación es clara; y hay a veces referencias a la “evidencia”, que ha de entenderse más según la razón que según la fe, que por naturaleza no es evidente, relegada a condición de sentimiento popular. Esa Roma *ideal* no coincide con la Roma *real*, apoyo de la Unidad de la Iglesia en el tiempo. Sería interesante analizar esta estructura societaria a la luz de las obras del primer secretario de la Sociedad Tomista Argentina, el padre Julio Meinvielle, quien aceptara serenamente no solo el Concilio Vaticano II, sino también la reforma litúrgica. No solamente es en sí llamativo el dato recordado en aquellos Estatutos acerca de una de las primeras

autoridades de la asociación internacional a la que se refieren (en la que participaron, por otro lado, católicos excelentes), sino también el hecho mismo de que sea mencionado en su relato fundacional, por parte de la asociación argentina, Alee Mellor, autor de libros destinados a “reconciliar” a la Iglesia y la masonería “regular”, quien fuera elegido uno de los dos primeros vicepresidentes de la asociación internacional.

Existen sociedades similares a nivel internacional de acción coordinada, con otros nombres — sobre todo recientes— las cuales, invocando la paz y de la unidad, terminan fomentando la división de la Iglesia; por ejemplo usando una insistente, consciente y programada referencia al *cisma* en ella, que sería inminente e inevitable. El lenguaje de *algunos* (nuevos) tradicionalistas es profundamente autoritario, agresivo, manipulador y contrario a la caridad, apelando a veces a la amenaza y la injuria. Presentan no solamente una gran soberbia en el desprecio de quienes no piensan como ellos, sino también un gran pesimismo al considerar la cultura cristiana como indefectiblemente “muerta” erigiéndose en adalides de su “restauración”. En este sentido utilizan a veces para sus fines algunos análisis y propuestas cultural y filosóficamente limitadas surgidas en el ámbito anglosajón y funcionales al liberalismo. Es interesante notar cómo se intenta o se permite, por parte de algunos representantes de esta corriente, una sutil metamorfosis a partir de la raíz tradicional de la cultura hispánica hacia concepciones más cercanas al humanismo de Jacques Maritain (a cuya autoridad se refieren a veces en modo explícito) y a grupos cerrados de carácter sectario propios de la cultura de raíz protestante, lo cual incluye muy especialmente la transformación de las nociones de Bien Común, de Polis y de Política, erigida esta última —ya reformada y reducida a razón del funcionamiento de comunidades cerradas— como fin de la liturgia, apelando incluso a Charles Maurras¹³ —con la consiguiente descalificación, por parte de representantes del tradicionalismo antiguo y nuevo, de Pio XI que lo condenara—. Recordemos además que

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

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



se intenta, por parte de ciertos neo tradicionalistas, incluso dejar de lado la autoridad de Pio XII en cuanto iniciador de la reforma litúrgica (de la Semana Santa).

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

4. Algunas conclusiones

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

No puede, por otra parte reducirse la fe a cultura, y consiguientemente a “culto” o liturgia, pretensión más o menos explícita sea de progresistas como de (neo) tradicionalistas —en sentido inverso recíprocamente—, sobre todo en la versión más reciente del tradicionalismo. Si para el progresismo,



en sentido hegeliano (y marxista) “todo es historia” y por tanto cultura, para el (neo) tradicionalismo “todo es cultura” (y culto). El doctor Angélico afirma sin embargo: “se da a Dios el culto debido en cuanto ciertos actos, por los cuales se da culto a Dios, se hacen por la reverencia de Dios, como son los de los sacrificios, oblações y otros así. Por eso es manifiesto que Dios no se compara a la virtud de la religión como su materia u objeto, sino como su fin. Y por eso la religión no es virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino que es virtud moral, a la que corresponde lo que es para el fin (*ea quae sunt ad finem*)”.¹⁴

Los tomistas estamos llamados a dar una contribución fundamental para el bien de la Iglesia y la recomposición de la Unidad católica. Muy especialmente es necesaria la fidelidad al método propio de la teología tomista, con su armónica referencia a las Escrituras, la Tradición, el Magisterio y la ley natural. Esta fidelidad es especialmente crítica en la recepción del magisterio reciente de la Iglesia. Como Santo Tomás iba a la substancia de los Padres más allá de la letra, a veces no fácilmente interpretable en unidad, así es necesario hacerlo hoy. No solamente es preciso seguir al Aquinate en su modo de hacerlo, en su fe en las Escrituras, la Tradición y el Magisterio considerados en su unidad a través del tiempo y entre sí —más allá de la comprensión subjetiva de los autores, lo cual vale también para el magisterio—, sino *también* recuperando el auténtico sentido tomista de los documentos magisteriales a partir de las referencias explícitas al Aquinate, que son abundantes desde el Concilio Vaticano II hasta



la actualidad, y por supuesto antes. La doctrina del Doctor Angélico es doctrina de la Iglesia, como señala San Pablo VI en *Lumen Ecclesiae* (n.22). No se puede ser fiel a la Iglesia misma prescindiendo de lo principal de la doctrina tomasiana. Así como el Aquinate interpretando los textos patrísticos y la tradición iba siempre al núcleo de la fe y la gracia, más allá de los pensamientos personales, y mirando a la *veritas rerum*, así debemos hacerlo hoy con el conjunto del magisterio de la Iglesia hasta nuestros días —naturalmente cuando se trata de *auténtico* magisterio según sus grados—, y de esta manera tenerlo como guía superando su aparente dispersión y contrariedad, y asumiéndolo como enseñanza de Cristo, divina, a través de instrumentos humanos y limitados, como lo son las palabras, los pensamientos, el carácter, la persona y la gracia misma de quienes recibieron el sacramento del Orden Sagrado (Papa, obispos, presbíteros, no sólo actuales, sino *todos*, en comunión jerárquica). “Por la vestidura (de Cristo) que no se divide se designa la Unidad de la Iglesia que quienquiera cree tener; pero no la tiene sino uno, pues una sola es la Unidad de la Iglesia: Una es mi Paloma, mi Perfecta. [*Per vestem (Christi) quae non dividitur, signatur unitas Ecclesiae quam quilibet credit habere; sed non habet nisi unus, quia sola est unitas Ecclesiae: Cant. 6: una est columba mea, perfecta mea.*]”¹⁵

Ignacio E. M. Andereggen

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

“Por la Eucaristía se da el complemento de la vida espiritual; y por eso se debe dar a aquellos que son capaces de la perfección segunda, que es por la devoción actual... Hay que entenderlo en cuanto a la *res* del sacramento, que es *la Unidad de la Iglesia*, fuera de la cual no hay salud ni vida”. Las variaciones de la teología progresista no tienden por sí mismas a resolverse en la ortodoxia; y esta no puede substancialmente imponerse en el conjunto de la Iglesia sin una labor magisterial a todos los niveles que atienda a la configuración de la sociedad moderna, en la cual no basta que los gobernantes y el pueblo

simple conozcan la verdad, sino que se requiere hoy la ardua iluminación teológica, filosófica, espiritual de las clases dirigentes, de los universitarios y sus instituciones, de la cultura y sus principales artífices. No puede reducirse la fe a cultura, y consiguientemente a “culto” o liturgia, pretensión más o menos explícita sea de progresistas como de (neo) tradicionalistas — en sentido inverso recíprocamente—, sobre todo en la versión más reciente del tradicionalismo. Pero “la religión no es virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino que es virtud moral, a la que corresponde lo que es para el fin (*ea quae sunt ad finem*)”. Los tomistas estamos llamados a dar una contribución fundamental para el bien de la Iglesia y la recomposición de la Unidad católica. Muy especialmente es necesaria la fidelidad al método propio de la teología tomasista, con su armónica referencia a las Escrituras, la Tradición, el Magisterio y la ley natural. Esta fidelidad es especialmente crítica en la recepción del magisterio reciente de la Iglesia.

Curriculum Ignacio Andereggen

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

¹⁴ S.Th. II-II q.81 a.5.

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



La esperanza según santo Tomás de Aquino¹



Mauro Gagliardi
Doctor en Teología

I. La esperanza en nuestros días

En el siglo XX, tras las tragedias provocadas por los totalitarismos rojo y negro, el tema de la esperanza volvió a plantearse, sobre todo por pensadores de izquierda como el marxista alemán Ernst Bloch, con su libro *Das Prinzip Hoffnung*², en el que la esperanza se interpreta como la fuerza del hombre para querer construir la realidad. Esta visión inmanentiza el tema de la esperanza³ y lo entiende en función del devenir mundano, del cambio, desvinculándolo de una ley moral estable y objetiva. Por eso, el discurso sobre la esperanza entendida como virtud, aunque solo sea humana, ha quedado eclipsado. La reflexión ética reciente ha dejado de lado el tema de la virtud y una parte importante de la teología moral ha seguido estas nuevas orientaciones, sintetizadas eficazmente por el filósofo escocés Alasdair McIntyre en su libro de 1981 titulado *After Virtue: A Study in Moral Theory*⁴, en el que lamenta la desaparición de la moral de las virtudes en la sociedad actual y busca vías útiles

para reintroducirla. La cuestión es que una ética que gira en torno a las virtudes no es una ética subjetiva ni una ética de situación, sino una ética objetiva y teleológica. Es la ética de quien busca la verdad con la razón y la persigue en la vida moral con la voluntad, realizándose así a sí mismo en el fin ético. El modelo subyacente es el de las virtudes dianoéticas y éticas de las que habla Aristóteles: las primeras conducen a la verdad, mientras que las segundas conducen al bien. No es el hombre quien crea el sentido y decide lo que está bien o mal. La virtud hace bueno el acto humano y, en consecuencia, hace bueno al hombre. Lo que es verdadero a nivel de las virtudes naturales se confirma y se eleva al nivel de la gracia, donde el Bien del hombre es también su Fin último, es decir, Dios.

Uno de los medios utilizados en el siglo XX por aquellos que han inmanentizado la esperanza – reduciéndola a esperar lo que el hombre establece que puede realizar– es la acusación, repetidamente

¹ Conferencia impartida el 4 de marzo de 2025 en el Palazzo Municipale di Roccasecca, en el marco del Congreso de Estudios *La speranza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino*, organizado por la ciudad de Roccasecca en el contexto de las celebraciones por el VIII centenario del nacimiento del Doctor Angélico.

² Edición italiana: E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 20042.

³ Bloch aplicó su propio sistema filosófico también al texto bíblico. Propone la «deteocratización» de la Biblia, es decir, releer las Escrituras de manera antropocéntrica, eliminando la concepción de Dios como soberano trascendente y valorizando el mensaje de liberación intramundana contenido en la Biblia. El ateísmo humanista de Bloch considera irreconciliable la contradicción entre un Dios trascendente y el hombre, por lo que propone sustituir la idea divina de trascendencia por un antropológico «trascender sin trascendencia». Cf. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1980.

⁴ Edición italiana: A. MCINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 20072.



dirigida a la esperanza cristiana, de representar una distracción de esta vida, de nuestro compromiso con el mundo. La acusación no solo vino de los filósofos que quisieron recuperar el «sentido de la tierra» (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*)⁴ invitando a los hombres a no creer en los predicadores de esperanzas ultraterrenas fantasmagóricas, sino también de ciertos teólogos que sustituyeron la esperanza escatológica por la liberación intramundana⁵, como si ambas cosas fueran incompatibles.

En este primer cuarto del siglo XXI, el mensaje inmanentizado y antropocéntrico de la esperanza ha sido ya asimilado: muchos, demasiados de nuestros contemporáneos esperan solo en el hombre y en

sus capacidades técnico-científicas, y no en las intervenciones de la Providencia divina en el mundo, y aún menos se dan por completo a la esperanza de la vida eterna. De palabra, muchos siguen diciendo que creen en ella, pero se vive *etsi vita aeterna non daretur*. En consecuencia, no se vive *in spe*, sino *sine spe*. Si se me permite poner un ejemplo, recordemos el eslogan que surgió durante las primeras fases de la covid: «Todo irá bien». Palabras que traicionan la necesidad de esperanza, la cual se ve frustrada cuando el hombre confía solo en sí mismo, como dice Dios a través del profeta Jeremías: «Maldito el hombre que confía en el hombre y pone su apoyo en la carne, alejando su corazón del Señor» (*Jer 17,5*).

La Iglesia, en su Magisterio reciente, ha retomado en varias ocasiones el tema de la esperanza, en contraposición a las mencionadas visiones parciales y reduccionistas. Podemos recordar, por ejemplo, la encíclica *Spe Salvi* de Benedicto XVI⁷, así como la invitación del papa Francisco a los jóvenes: «¡No dejéis que os roben la esperanza!»⁸. También el actual jubileo ordinario de 2025 tiene por título «Cristo, nuestra esperanza». Es oportuno, por tanto, dirigir nuestra atención a lo que el más grande de los Doctores de la Iglesia enseñó sobre la esperanza, para que su comprensión nos ayude a redescubrir qué es la verdadera esperanza cristiana y nos anime a vivirla, con la gracia de Dios.

⁵ Edición italiana: F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 2010.

⁶ La primera referencia que nos viene a la mente es, por supuesto, J. MOLTMANN, *Teología della speranza*, Queriniana, Brescia 2017⁹ (original alemán 1964). Influenciado por Bloch, Moltmann propone no limitar la esperanza cristiana solo para el más allá, centrándose también (y sobre todo) en la esperanza en el cambio intrahistórico. Para él, la escatología sanamente entendida tiene efectos movilizados, revolucionarios y críticos que ejerce sobre la historia que debemos vivir en el presente. Para el teólogo protestante alemán, «el cristianismo es escatología desde el principio hasta el final, y no solo en el apéndice: es esperanza, es orientación y movimiento hacia adelante y, por lo tanto, también es revolución y transformación del presente». En el ámbito católico, se puede citar a los representantes de la teología de la liberación (y de algunas de sus ramificaciones, como la teología de la revolución), como expresión de la inmanentización social de la esperanza. No es casualidad que estos autores también se vieran influidos por la filosofía marxista, tal y como se desarrolló entre los años sesenta y setenta del siglo XX. Por lo tanto, resulta especialmente esclarecedora la enseñanza de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia* (22 de marzo de 1986), que en los nn. 58-59 recuerda el recto horizonte teológico y cristocéntrico de la esperanza y de la liberación cristianas, para concluir en el número 60 que la esperanza, entendida correctamente, «no atenúa el compromiso a favor del progreso de la ciudad terrena, sino que, por el contrario, le da sentido y fuerza. Ciertamente, hay que distinguir cuidadosamente entre el progreso terrenal y el crecimiento del reino, que no son del mismo orden. Sin embargo, esta distinción no es una separación». Por lo que se refiere a la inspiración marxista de las teologías de la liberación, cf. ID., *Libertatis nuntius* (6 de agosto de 1984), cc. VII-X.

⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi* (30 de julio de 2007); sobre ella, cf. M. GAGLIARDI, «L'enciclica Spe Salvi. Alla luce di Deus Caritas est e della teologia di Joseph Ratzinger», *Communio* 215 (2008), 59-79.



II. La esperanza según santo Tomás de Aquino

A. Las obras en las que trata de ella

Santo Tomás trató la esperanza de dos maneras: como acto natural del hombre y como virtud sobrenatural dada por Dios. Aquí nos centraremos únicamente en la esperanza como virtud teologal, dentro de una visión puramente teológica. En cualquier caso, como siempre en santo Tomás, el tratamiento de lo sobrenatural supera, precisamente, el ámbito natural, pero no lo contradice, dada la famosa afirmación: «La gracia no elimina la naturaleza, sino que la perfecciona»⁹. La virtud teologal de la esperanza no contradice los elementos propios de la esperanza como acto natural del hombre, sino que los mantiene y los eleva a un nivel superior.

Sin tener en cuenta las numerosas referencias dispersas, especialmente en sus comentarios bíblicos, observamos que el Aquino trató el tema de la esperanza en las siguientes obras: en su juvenil *Comentario a las Sentencias*, donde se ajustó al esquema establecido en el tratado por Pedro Lombardo, que le había dedicado solo una distinción (d. 26), formada por cinco breves capítulos. Luego se refirió a ella en la *Summa contra Gentiles*¹⁰, en un capítulo destinado a explicar que la esperanza proviene de la gracia. Sin embargo, el carácter apologético de esa *Summa* impedía extenderse mucho sobre las virtudes teologales. En cambio, encontramos la verdadera exposición en dos textos de su madurez: la II-II de la *Summa Theologiae*¹¹ y la *Quaestio disputata de spe*¹². Por último, cabe mencionar que santo Tomás habría querido ofrecernos una exposición más amplia sobre la esperanza en la segunda parte del *Compendium Theologiae*, pero, lamentablemente, la exposición se interrumpió casi inmediatamente, a las pocas páginas



de comenzar la redacción de esa parte, y nunca se reanudó.

Los dos tratados fundamentales sobre la esperanza son, por lo tanto, la II-II de la *STh* y la *QD de spe*. Santo Tomás trabajó en ambos al mismo tiempo, entre 1271 y 1272, durante su segundo período de enseñanza en París. La exposición de la *QD de spe* es más breve y menos articulada que la de la *STh*, aunque, como es obvio dada la contemporaneidad de las redacciones, existe un acuerdo total entre los dos textos.

Es muy difícil determinar qué obra se redactó primero. Si santo Tomás compuso primero la *STh*, entonces la *QD de spe* debe considerarse una especie de presentación resumida de ese tratado, sometida en clase a la reacción de estudiantes y colegas. Por el contrario, si se considera que santo Tomás abordó primero el debate sobre la esperanza en el aula, escuchando opiniones y argumentos incluso contrarios a los suyos, la *QD de spe* representaría una preparación para la redacción más amplia ofrecida posteriormente en la *STh*. No nos corresponde resolver la cuestión de la precedencia cronológica.

⁸ El Papa ha indicado claramente que no se trata de una simple esperanza intramundana o material: «Nosotros acompañamos, seguimos a Jesús, pero sobre todo sabemos que él nos acompaña y nos carga sobre sus hombros: en esto reside nuestra alegría, la esperanza que hemos de llevar en este mundo nuestro. Y, por favor, no os dejéis robar la esperanza, no dejéis robar la esperanza. Esa que nos da Jesús» (FRANCISCO, Homilía en la *Misa en ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud*, 24 de marzo de 2013). Sobre la esperanza como virtud teologal, cf. la *Audiencia general* del 8 de mayo de 2024.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (de ahora en adelante *STh*), I, 1, 8, ad 2.

¹⁰ Cf. ID., *Summa contra gentiles*, III, 153.

¹¹ Cf. *STh*, II-II, qq. 17-18.

¹² De ahora en adelante usaremos la sigla *QD*.



A efectos de este breve ensayo, optamos por seguir primero la *QD de spe* y luego referirnos a la *STh*. En este contexto, retomamos solo los contenidos esenciales de la *QD de spe*, sin seguir al pie de la letra el orden del tratado establecido por santo Tomás, para luego añadir algunos elementos adicionales tomados de la *STh*.

B. La *Quaestio Disputata de spe*

1. Relación con las otras virtudes

La *QD de spe* forma parte de una serie de cuestiones sobre las virtudes, donde también se trata la fe y la caridad. Pero, en un sentido más amplio, debe situarse en el conjunto de las *quaestiones disputatae* de santo Tomás, cuya primera serie comienza con los problemas inherentes al conocimiento porque, en la antropología del Angélico, el intelecto tiene prioridad sobre el apetito, es decir, sobre la voluntad: en efecto, no se desea más que lo que se ha conocido previamente. En el trienio 1256-1259 (durante su primer período parisino), santo Tomás trató cuestiones que luego confluyeron en la *QD de veritate*. También la *QD de fide* entra en el ámbito del conocimiento (en este caso, del conocimiento sobrenatural). En particular, en los años 1258-1259, el Aquinate se ocupó del apetito, de la voluntad y de las pasiones y, por último, de la gracia, pero en ese momento aún no había tratado sobre la esperanza como virtud. Es precisamente durante su segundo período parisino (1268-1272) cuando desarrolla las *QD de virtutibus*, donde también encontramos la *QD de spe*. La *QD de spe* analiza esta virtud en cuatro artículos, presentando su tema, su relación con la fe y la caridad y, finalmente, proponiéndola como virtud cristiana del viador.

Santo Tomás distingue claramente entre la esperanza como pasión puramente humana y la esperanza como virtud teologal. Desde el punto de vista natural, la esperanza no es una virtud y, sin embargo, contiene los elementos que también encontramos en la esperanza sobrenatural. La primera es solo una tendencia natural y no teologal, porque ninguna tendencia humana puede alcanzar a Dios como su propio objeto. Las virtudes teologales, de hecho, son aquellas virtudes que tienen a Dios como objeto. En cambio, en el orden sobrenatural, por la intervención de la gracia, la virtud

de la esperanza tiende a Dios como a su propio bien futuro, arduo, pero posible de alcanzar.

La pasión humana de la esperanza se refiere al apetito irascible del hombre. Recordemos que, para el Angélico, el hombre tiene un apetito sensible, que se distingue en irascible y concupiscible: lo que es agradable para los sentidos es objeto del concupiscible, mientras que lo que supera los obstáculos del placer es objeto del irascible. La esperanza, también a nivel natural, se refiere a un bien difícil o arduo de alcanzar. Por lo tanto, se refiere al apetito irascible del hombre. Todo ello se aplica a los bienes sensibles. Por su parte, la esperanza teologal no puede tener que ver con ningún poder sensible del hombre, porque Dios no es objeto de conocimiento sensible. La esperanza debe pertenecer claramente a la facultad apetitiva del hombre, porque su objeto es el bien en cuanto deseado. Como Dios no puede ser objeto del apetito sensible, la esperanza teologal se ejercerá en la facultad apetitiva de la razón, que es la voluntad. La distinción es muy clara: la esperanza como hecho natural se ejerce en el apetito sensible irascible del hombre, mientras que la esperanza como virtud teologal reside en la facultad superior de la voluntad, llamada también apetito de la razón. Y mientras que la esperanza natural desea el bien sensible, la esperanza teologal apetece el bien inteligible.

Al distinguir, sin contraponer, los dos tipos de esperanza, santo Tomás indica también qué facultad humana ejerce una u otra, iluminándonos respecto a las cuestiones mencionadas al principio, relativas a la actual inmanentización de la esperanza, hoy en





día dirigida en exceso solo a cosas materiales. Sin embargo, también se puede plantear una objeción a santo Tomás, por el hecho de que vincula la esperanza a la voluntad y no al intelecto. La objeción se basa en el hecho de que la esperanza cristiana se caracteriza por la certeza; no en el sentido de que sea seguro que obtendremos la vida eterna, sino en la certeza de que la vida eterna existe y que puede alcanzarse (de lo contrario, no la esperaríamos). La certeza, sin embargo, es algo que pertenece al conocimiento, es decir, al intelecto, y no a la voluntad. ¿No deberíamos entonces decir que la esperanza reside en el intelecto?

Santo Tomás responde que la certeza de la esperanza deriva de la certeza de la fe, la cual sí se encuentra en el intelecto: el querer sigue al conocer y, así, a la certeza intelectual de la fe corresponde la certeza de la esperanza por participación en ella. También esta enseñanza ilumina nuestro presente, haciéndonos comprender que la razón principal por la que muchos han perdido hoy la verdadera esperanza es porque han perdido la certeza de la fe. De hecho, la esperanza sigue a la fe. Donde la fe se debilita, también disminuye la esperanza. Las tres virtudes teologales se mencionan juntas en *1Cor* 13,13: están íntimamente unidas entre sí, y también tienen una relación establecida según un cierto orden, por el cual la fe precede, la esperanza sigue y la caridad es la coronación de ambas. Santo Tomás, en el artículo 3 de esta *QD*, explica las razones por las que la esperanza precede a la caridad, pero añade también que esto

es cierto en lo que se refiere a la primera generación de la caridad en nosotros. Luego hay una segunda infusión de la caridad que hace que la esperanza y la fe crezcan, porque cuanto más se ama, más se cree y se espera. De este modo se pone de manifiesto la continua circularidad que existe entre las tres virtudes teologales: cuanto más se cree, más se espera; cuanto más se espera, más se ama. Pero, a su vez, cuanto más se ama, más se fortalecen la esperanza y la fe.

2. Elementos esenciales

La esperanza, también como virtud teologal, posee los cuatro factores de la esperanza natural: tiende ante todo a un objeto bueno y nunca al mal. Ese bien es futuro, difícil de obtener, pero alcanzable. El objeto de la esperanza es, ante todo, el bien. Este elemento ya había sido afirmado por santo Tomás en la I-II de la *STh*, al tratar de las virtudes en general. Allí decía que «la virtud humana, que es un hábito operativo, debe ser un hábito bueno y hecho para realizar el bien»¹³. No hay virtud donde hay un mal hábito en el hombre. Este elemento natural de la virtud permanece y se eleva en la virtud teologal. En concreto, la esperanza tiene por objeto el Bien supremo, Dios. Es la virtud que tiende hacia el disfrute del Bien supremo. Si la esperanza tendiera hacia un mal, no sería esperanza, sino miedo. Además, tiende hacia un bien que no está presente, sino futuro, de lo contrario no sería esperanza, sino alegría o placer en la posesión ya realizada de ese bien. Además, este bien futuro debe ser difícil, es decir, arduo de conseguir, porque, si fuera fácil, podría ser como mucho objeto de deseo, pero no de verdadera esperanza. Por último, el bien objeto de la esperanza, por difícil que sea, debe ser posible, es decir, alcanzable, porque nadie puede esperar algo si sabe que es imposible obtenerlo. En este caso, en lugar de la esperanza, se produciría la desesperación. Retomando lo dicho: el objeto de la esperanza es un bien entendido como futuro, arduo y posible. Si faltara aunque fuera una sola de estas cualidades, dicho objeto no se referiría a la esperanza.

Además, un bien puede alcanzarse por las propias fuerzas o con la ayuda de alguien. En el caso de la



¹³ *STh*, I-II, 55, 3.



esperanza teologal, es imposible alcanzar su objeto por nuestras propias fuerzas, porque su bien esperado es la vida eterna, que es un bien sobrenatural, es decir, inalcanzable solo con las fuerzas naturales del hombre. Esta es la razón por la que la esperanza teologal tiende a un objeto que tiene dos aspectos, o si se quiere, a dos objetos: al bien que se debe alcanzar –la vida eterna– y a Aquel en cuya ayuda confía para alcanzarlo, es decir, Dios. También otras cosas pueden formar parte del objeto de la esperanza cristiana, pero solo en la medida en que nos ayudan a alcanzar el objeto primario, es decir, el disfrute de Dios en el cielo. Es en relación con esta visión de Dios que esperamos que Él nos ayude en la tierra, mediante beneficios tanto espirituales como materiales.

Esto nos ayuda a comprender mejor por qué santo Tomás subraya que la esperanza teologal es gracia, ya que no proviene de nuestra naturaleza, sino que es infundida en el alma por Dios. Esta virtud no la obtenemos por mérito propio, sino que es un don generoso del Todopoderoso. Es cierto –y el Angélico lo subraya– que para ir al cielo hay que merecerlo. En este sentido, el mérito de nuestras obras es necesario, junto con la gracia, para nuestra salvación. Pero santo Tomás señala con perspicacia que el mérito no precede a la esperanza, sino que precede a lo que se espera. En otras palabras: recibimos esta virtud sin mérito previo, pero, una vez recibida, ella espera en nosotros nuestra salvación obtenida con mérito. El mérito se vincula a la esperanza porque ésta espera que merezcamos salvarnos, colaborando con nuestras obras a la gracia de Dios.

3. Colocación natural y existencial

Otro aspecto muy interesante de las reflexiones de santo Tomás consiste en lo que podríamos llamar la ubicación de la esperanza con respecto a sus polos de atracción. La esperanza, como se ha dicho, se ubica en la voluntad como en su propio sujeto. Sin embargo, la voluntad siempre está relacionada con la razón, de la que depende. Además, la voluntad tiende hacia un objeto y, al tender hacia él, se relaciona con las pasiones y produce determinadas acciones. ¿Cómo se sitúa la esperanza con respecto a estos polos? Para responder, conviene recordar que, según Aquino, existen diferentes tipos de virtudes: las intelectuales, las morales y las teologales. Las intelectuales (intelecto, ciencia, sabiduría, etc.) se refieren a la facultad cognitiva y su tarea es alcanzar la verdad en cuanto es «el bien del intelecto». Las virtudes morales, por el contrario, se sitúan en medio de los polos mencionados, porque su tarea consiste en aplicar la regla de la razón a su propio objeto, es decir, las pasiones y las operaciones humanas. En otras palabras, estas virtudes ejercen el dominio de la voluntad sobre las pasiones, de acuerdo con la razón. En este sentido, se dice que las virtudes morales ejercen una especie de moderación en el ser humano, porque someten los apetitos sensibles (concupiscibles e irascibles) a las exigencias de la racionalidad. Si pasamos ahora a las virtudes teologales, observaremos que no se encuentran en el medio, si consideramos su objeto formal, es decir, Dios. Desde el punto de vista formal, la esperanza no está en el medio, sino que, en cierto sentido, es una virtud extrema: porque el hombre espera con todo su ser alcanzar la visión de Dios. Sin embargo, si consideramos el objeto material, la esperanza puede encontrarse accidentalmente en el medio, como las virtudes morales.

Para explicar este hecho, santo Tomás pone un ejemplo, recurriendo a la virtud teologal de la fe. También esta es, en cierto sentido, extrema, porque tiende intensamente hacia el polo de la Primera Verdad, que es Dios. Pero si consideramos el objeto material de la fe, es decir, las doctrinas reveladas, la fe católica se encuentra accidentalmente en medio de herejías extremas opuestas. Por ejemplo, la fe correcta sobre la Trinidad se encontrará en medio de los extremismos



de las herejías de Sabelio, que niega la existencia real de tres Personas en Dios, y de Arrio, que afirma la diferencia entre las Personas trinitarias hasta tal punto que niega que las tres sean el único Dios, imaginando que el Hijo y el Espíritu serían seres inferiores al Padre. La fe, que desde el punto de vista formal (diríamos, por su naturaleza) tiende intensamente hacia el extremo de la Primera Verdad; desde el punto de vista material (es decir, por su ubicación accidental o existencial) se sitúa en el centro entre los extremos de las herejías opuestas. Se puede hacer una observación análoga con respecto a la esperanza: desde el punto de vista formal, esta virtud tiende con todas sus fuerzas hacia la visión de Dios. Desde el punto de vista material, sin embargo, ella «medium tenet inter praesumptionem et desperationem»: se encuentra a medio camino entre la presunción y la desesperación de salvarse. Esta enseñanza del Angélico es extremadamente importante también desde el punto de vista de nuestra vida espiritual como cristianos, en la que debemos guardarnos constantemente del exceso de escrúpulos, que podría hacernos desesperar de nuestra salvación, así como de una cierta laxitud moral con la que presumiríamos de salvarnos sin mérito y sin conversión.

4. Virtud propia de los viatores

Llegamos así a un último aspecto, tratado en la *QD de spe*: la esperanza es una virtud que poseen los viatores (*viatores*), no los *comprehensores*. Esto se revela claramente en la Escritura, como se lee

en *Rm* 8,24: «Lo que se espera, si se ve, ya no es esperanza». Por su parte, *1Cor* 13,13 dice que, de las tres virtudes, solo la caridad dura para siempre, es decir, permanece también en el cielo; de lo que se deduce que la fe y la esperanza subsisten mientras el hombre está en camino, pero no cuando ha alcanzado la meta.

Sin embargo, también a esto se le puede oponer una objeción sensata. No cabe duda de que, al ver a Dios en el cielo, el hombre ya no puede seguir esperando verlo. Si se ve, como dice san Pablo, ya no se espera verlo: el bien en el paraíso está presente, ya no es futuro, y la esperanza solo espera bienes futuros. Pero, ¿no se podría decir que los *comprehensores*, es decir, los bienaventurados del cielo, siguen teniendo esperanza, porque esperan la salvación de los demás? ¿No se podría sostener, por ejemplo, que una madre, que está en el cielo con Dios, sigue esperando la salvación de sus hijos?

Santo Tomás responde con claridad y moderación al mismo tiempo. La esperanza como virtud teologal tiene como objeto formal la ayuda de Dios, con la que también espera el objeto material como secundario, es decir, numerosos bienes materiales y espirituales orientados a la salvación eterna. Por lo tanto, si consideramos lo que se espera, el objeto principal de la esperanza es el disfrute de Dios en el cielo. Si, por el contrario, consideramos al hombre que espera, el objeto principal es que él espere la bienaventuranza para sí mismo, mientras que el secundario es que también la espere para los demás, ya que por caridad debe amarlos como a sí mismo y, por lo tanto, desear para ellos el mismo destino que desea para sí mismo. Cuando el hombre llega al cielo, alcanza el objeto principal, al que están vinculados y subordinados todos los demás. Al desaparecer este, desaparecen también los demás, por lo que los bienaventurados no tienen la virtud de la esperanza. En esto, santo Tomás demuestra toda su claridad y fidelidad a la palabra bíblica: en el cielo cesa la virtud de la esperanza.

El aspecto de su moderación se desprende de lo siguiente: el Angélico afirma que los bienaventurados pueden seguir esperando algunos bienes para sí



mismos (por ejemplo, reunirse con su propio cuerpo; aunque, al tener ya la gloria del alma, no experimentan la gloria del cuerpo como un bien difícil de conseguir, y por lo tanto tampoco esto es objeto de esperanza en sentido estricto); o para otros (la salvación de un pariente). Sin embargo, los *comprehensores* esperan estas cosas no con la esperanza teologal (porque, como ven, no pueden esperar), sino solo según la noción común de esperanza (deseo natural). Así debe interpretarse el pasaje de *1Pe* 1,12, en el que se habla de «cosas en las que los ángeles desean fijar su mirada»: esto no debe entenderse en el sentido de que los ángeles no estén en plenitud de conocimiento y de gozo y, por lo tanto, desearían ver algo que no ven en Dios; sino que por naturaleza desean ver el cumplimiento del plan de Dios. Los ángeles, al igual que los santos, no ejercen la esperanza teologal, que es solo de los *viatores*. Ellos mantienen la esperanza como elemento de su naturaleza, es decir, como apetito natural hacia ciertos bienes futuros, para sí mismos o para otros. Este deseo no representa una imperfección de su bienaventuranza celestial, sino que es simplemente una dimensión de su naturaleza que permanece también en el cielo, por muy glorificada que esté.

En consonancia con todo ello, en la parte III de la *STh*, santo Tomás enseñará que Cristo no tuvo en la tierra ni fe ni esperanza¹⁴. Y esto no por defecto, sino por perfección. Estas virtudes, en efecto, son solo de los *viatores*, pero Cristo –enseña el Angélico– cuando estaba en la tierra era *viator* en el cuerpo y simultáneamente *comprehensor* en el alma¹⁵. En su alma, Él siempre vio la naturaleza divina, disfrutándola ya en la tierra. Por eso, no podía creer ni esperar en Dios, ya que su alma humana veía a Dios directa y constantemente. Sin embargo, incluso en Cristo santo Tomás admitió la esperanza en el sentido natural del término. Esta referencia cristológica nos hace comprender que la fe y la esperanza están, en cierto sentido, ligadas a una carencia, carencia que en Cristo no existía, pero que en nosotros sí, mientras estemos en la tierra: la carencia de la visión beatífica.

Santo Tomás, por lo tanto, se pregunta si se puede decir que una virtud teologal –que, recordemos, es gracia– tiene una parte de imperfección. ¿No debería la virtud producir felicidad en el hombre dándole placer? Sí –responde el Aquinate–, pero hay que distinguir entre un doble placer: el del objeto y el del acto. El placer del objeto no es propio de la virtud: de hecho, hay virtudes como la penitencia, cuyo objeto no da placer, sino aflicción. En cambio, el acto virtuoso en sí mismo produce placer, incluso en la penitencia, porque uno es feliz de sufrir por Cristo, por su propia salvación y por la de los demás (pensemos en san Pablo: «Me alegro en los sufrimientos que padezco por vosotros» [*Col* 1,24]). La esperanza, por tanto, no provoca placer por la falta de los bienes esperados que aún no se poseen, sino por la confianza en Dios que hace obtener esos bienes («alegraos en la esperanza» [*Rm* 12,12]). Podríamos deducir que la esperanza es una virtud en cierto sentido medicinal, porque representa el consuelo y la fuerza que Dios nos da en la tierra, mientras estamos como en el exilio, lejos del Señor (cf. *2Cor* 5,1-10).

¹⁴ *STh*, III, 7, 3-4.

¹⁵ Sobre la expresión *simul viator et comprehensor*, cf. *STh* III, 15, 10; *QD de veritate*, 6. Para estudios más recientes, cf. E. BETTINI, *Come ferro immerso nel fuoco. Il Cristo «simul viator et comprehensor»*. *Considerazioni e prospettive a margine di alcuni autori di lingua tedesca*, LEV, Città del Vaticano 2013; C. ROCHAS, *La science bienheureuse du Christ simul viator et comprehensor. Selon les commentaires bibliques et la Summa theologiae de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2019. Según santo Tomás, a pesar de la visión Cristo pudo sufrir durante la Pasión, porque no permitió a la beatitud de su alma de fluir la dimensión psicológica ni en el cuerpo: cf. *STh*, III, 14, 1; 45, 2.



C. La *Summa Theologiae*

1. Estructura del tratado

Pasando ahora muy brevemente a la *Summa Theologiae*, observamos dos aspectos principales: el primero es que el tratamiento de la esperanza es aquí más amplio que en la *QD de spe*; el segundo es que todos los elementos esenciales sobre el tema están presentes en ambos tratados. Más allá de la cantidad de material de los dos textos, la principal diferencia entre ellos es que la *QD* enumera para cada artículo muchas más objeciones que las que aparecen en los artículos de la *STh*. Esta última, sin embargo, dedica a determinados temas no solo una mención dentro de los artículos, sino artículos independientes. En particular, la *STh* trata la esperanza no solo directamente, sino también, podríamos decir, *sub contraria specie*, porque dedica varias cuestiones al don del temor, así como a los vicios que se oponen a la esperanza, es decir, a la desesperación y a la presunción, que ya se han mencionado en la *QD* sin la amplia profundización que encontramos en la *Summa*. Por lo tanto, si bien el tratamiento de la esperanza en sentido estricto se limita a las qq. 17-18 de la II-II, en realidad hay que añadir a estas la q. 19, dedicada al temor de Dios, y las qq. 20-21, que tratan respectivamente de la desesperación y de la presunción. Cierra el tratado la q. 22, sobre los preceptos relativos a la esperanza y al temor. Para evitar repetir lo que ya se ha expuesto en la presentación de la *QD*, aquí solo destacamos algunos aspectos relativos al temor de Dios.

2. El temor de Dios

¿Es correcto experimentar temor hacia Dios? Santo Tomás observa que, al igual que la esperanza tiene dos objetos, es decir, el bien futuro que se espera y la ayuda de Dios para alcanzarlo, igualmente el temor



puede tener dos objetos: el mal que uno rehúye y la causa de la que proviene ese mal. No se puede temer a Dios directamente, porque Él es la bondad misma. En cambio, se puede temer a Dios indirectamente, en el sentido de que algunos males pueden provenir no de Él, sino en relación con Él. De hecho, de Dios puede provenir el castigo debido a nuestras faltas. Ahora bien, este castigo no es un mal absoluto, sino más bien un bien, porque Dios solo hace obras buenas. El castigo es un bien porque es obra de justicia y misericordia. Sin embargo, en sentido relativo, la pena o castigo de nuestros pecados es un mal, porque nos priva de algún bien. El mal en sentido absoluto no proviene de Dios, sino de nosotros mismos, y es el pecado, es decir, la culpa, porque nos priva del fin último, la vida eterna. Por lo tanto, Dios puede y debe ser temido de esta manera: no porque Él infunda terror, sino porque somos capaces de pecar y de recibir por nuestra culpa los justos castigos de Dios.

3. Temor servil y filial

La distinción entre mal-culpa y mal-pena permite distinguir entre el temor servil y el filial. Si un hombre se adhiere a Dios por temor a la pena, es decir, porque teme perder un bien, esto se llama temor servil, ya

¹⁴ *STh*, III, 7, 3-4.

¹⁵ Sobre la expresión *simul viator et comprehensor*, cf. *STh III, 15, 10; QD de veritate, 6*. Para estudios más recientes, cf. E. BETTINI, *Come ferro immerso nel fuoco. Il Cristo «simul viator et comprehensor»*. *Considerazioni e prospettive a margine di alcuni autori di lingua tedesca*, LEV, Città del Vaticano 2013; C. ROCHAS, *La science bienheureuse du Christ simul viator et comprehensor. Selon les commentaires bibliques et la Summa theologiae de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2019. Según santo Tomás, a pesar de la visión Cristo pudo sufrir durante la Pasión, porque no permitió a la beatitud de su alma de fluir la dimensión psicológica ni en el cuerpo: cf. *STh*, III, 14, 1; 45, 2.



que es similar al temor de un sirviente que teme los azotes de su amo. El centro de atención aquí somos nosotros mismos, ya que tememos sufrir. Si, por el contrario, el hombre se adhiere a Dios por temor a la culpa, se trata de temor filial. En este caso, de hecho, el centro no somos nosotros, sino Dios. Es el temor de un hijo amoroso que no quiere ofender a su padre con el pecado. Aquí no se teme el propio sufrimiento, sino se teme ofender a Dios. El centro es Él¹⁶.

Santo Tomás se pregunta si el temor servil es siempre malo y responde que es malo en cuanto servil, pero no en cuanto temor de Dios. En cuanto se centra en nosotros mismos, el temor servil es contrario a la caridad, que nos impone amar a Dios por encima de nosotros mismos. Pero este juicio se refiere precisamente al aspecto de servilismo y no al temor en sí mismo. Santo Tomás afirma que el temor servil no se opone a la caridad en todos los casos. El temor servil se opone a ella cuando el hombre pone en sí mismo su fin último, pero no cuando el amor que el hombre tiene por sí mismo está sometido al amor que tiene por Dios. En este caso, el hombre teme los castigos no solo porque teme sufrir, sino porque teme separarse de Dios. En este sentido, el hombre se ama a sí mismo, pero en Dios y por Dios. Estar lejos de Dios es, de hecho, un castigo que la caridad aborrece sobremanera. Es evidente que, en un caso como este, el temor servil estaría ya en camino, por así decirlo, hacia su transformación en temor filial, al ver cómo se debilita cada vez más su servilismo¹⁷. En esto sentido también el temor servil puede tener una utilidad inicial, porque el miedo a la condenación aleja al hombre

del pecado, aunque no por la razón más correcta, el amor a Dios, sino solo por el miedo al castigo. A pesar de esta base defectuosa, el temor servil es en cierto modo «el principio de la sabiduría» (*Sal* 111,10; *Prov* 1,7), porque el miedo al infierno –que no puede ser la razón principal para obedecer a Dios– puede orientar al hombre hacia la verdadera razón, que es la caridad filial. También esta observación de santo Tomás es de gran utilidad, tanto a nivel espiritual como pastoral.

Solo el temor filial es un don del Espíritu Santo¹⁸. El temor servil, o temor al castigo, en ningún caso existirá en el cielo, ya que allí los santos están seguros de su bienaventuranza eterna, es decir, del hecho de que nada ni nadie podrá privarles jamás del disfrute de Dios. Por lo tanto, no puede haber lugar para el temor a un castigo que nunca podrá existir. En cambio, el temor filial permanecerá también en el cielo, pero de una forma diferente. En efecto, en la tierra el temor



¹⁶ De alguna manera, el temor servil y el filial se expresan en el acto de contrición: «Dios mío, me arrepiento y me duelo con todo mi corazón de mis pecados porque, al pecar, he merecido tus castigos [temor servil a las penas] y, mucho más [me arrepiento y me duelo], porque te he ofendido [temor filial a la culpa]». Nótese también la disposición jerárquica de los dos temores: si uno se arrepiente por temor a las penas, mucho más lo hace porque ha ofendido a Dios con la culpa. En otras palabras, nos encontramos aquí ante uno de los infinitos casos de «*et et* asiológicamente ordenado» que salpican la fe católica. Cf. M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 20182, cap. 1.

¹⁷ Se puede ver en esto una correlación con el paso, en la confesión sacramental, de la simple atrición a la verdadera contrición. Citando el Concilio de Trento, *el Catecismo de la Iglesia Católica* explica que la contrición es «el dolor del alma y la reprobación del pecado cometido, acompañados del propósito de no volver a pecar en el futuro» (n. 1451; cf. CONCILIO DE TRENTO, *Doctrina de Sacramento Paenitentiae*, 25 de noviembre de 1551, cap. 4 [DS 1676]). Este dolor del alma es perfecto cuando el sufrimiento se debe al hecho de haber ofendido a Dios con el pecado; en cambio, es imperfecto si se debe al temor por las penas merecidas por los pecados. En este caso se denomina «atención». A diferencia de la contrición, la atención no merece el perdón divino, pero orienta hacia la Confesión, con cuya gracia puede transformarse en contrición. Esto se expresa en el dicho clásico: «*Impius ex attrito fit contritus* –El pecador de ser atrito se vuelve contrito», citado también por JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, nota 185.



filial consiste en huir del pecado por amor a Dios. En el cielo no se peca, ni es posible hacerlo. El temor filial permanece, por tanto, en los ángeles y en los bienaventurados solo en forma de amorosa sumisión a Dios. De este temor solo queda su núcleo más bello: esa caridad que ya en la tierra daba primacía a Dios sobre todas las criaturas.

III. Consecuencias para el presente

Para concluir esta presentación, parece oportuno destacar algunas «ganancias» –como se suele decir hoy en día– alcanzadas por la reflexión de Angélico sobre la esperanza teologal.

A. La esperanza es gracia

La primera ganancia es el énfasis en el carácter de don infuso, es decir, de gracia, de esta virtud. Si las virtudes naturales son hábitos adquiridos, es decir, disposiciones estables del sujeto que se forman y fortalecen mediante el ejercicio y, por lo tanto, son resultado de nuestra aplicación, la esperanza teologal, por el contrario, es el origen de esta. La esperanza en sentido cristiano no es algo desarrollado por nosotros, sino una realidad sobrenatural que nos ha sido dada por Dios. Por consiguiente, no prevé una agenda mundana que perseguir, no tiene como objetivo la creación de una nueva sociedad, por mucho que pueda haber repercusiones en este sentido. La



esperanza cristiana, si tiene una agenda, la tiene de Dios y no del hombre. Las virtudes humanas se obtienen por mérito de nuestro esfuerzo; la esperanza teologal se obtiene como un don sin mérito, aunque la vida eterna, que ella anhela, deberá merecerse. Esto acerca la esperanza a la fe. Hoy es necesario señalar que la fe correctamente entendida nunca es «mi» fe, es decir, lo que yo decido creer o no creer, tal vez eligiendo entre los dogmas de la religión según mi gusto. La fe es dada por Dios y su contenido no es creado por nosotros. Lo mismo puede decirse de la esperanza.

B. La esperanza es contemplativa

La segunda ganancia consiste en comprender que la esperanza cristiana nos preserva de cierto activismo eclesial, al tiempo que sostiene el verdadero apostolado. Nos preserva del activismo, es decir, de la idea de que somos nosotros quienes construimos la Iglesia, precisamente porque el contenido de la esperanza nos lo da Dios y es, en última instancia, un bien que no está en este mundo.

La esperanza, sin embargo, no empuja a la inacción, sino que sostiene el apostolado porque, según el mandamiento de amar al prójimo como a nosotros mismos, la esperanza cristiana espera la salvación para nosotros, pero también para los demás: lo que deseamos para nosotros –el disfrute eterno de Dios– lo esperamos también para todos. De ahí el compromiso apostólico con la evangelización, para que todos puedan alcanzar el fin último sobrenatural en Dios o, por decirlo con el Evangelio, para que todos tengan la verdadera vida en Cristo. Esta influencia recíproca entre la esperanza y la caridad ha sido bien señalada por el Aquinate¹⁹.

C. La esperanza se centra en Dios

La tercera ganancia coincide con el orden y la claridad con que santo Tomás ilustra lo que deseamos mediante la esperanza. Él enseña que la esperanza cristiana, en cuanto virtud teologal, tiene por objeto

¹⁸ Sobre el don del temor de Dios, se puede ver el breve pero incisivo texto de JUAN PABLO II, *Angelus*, 11 de junio de 1989.

¹⁹ Cf. *STh*, II-II, 17, 3.



a Dios y solo a Dios. Así nos viene a la mente el versículo de Jeremías citado al inicio: «Maldito el hombre que confía en el hombre». En este sentido, la salvación viene solo de Dios y nunca de las criaturas. Los diversos eslóganes del tipo «todo irá bien» son ciertos solo si se refieren a Dios, que es el único capaz de hacer que todo vaya realmente bien al final. El hombre puede lograr buenos resultados particulares, pero la victoria definitiva es solo de Dios en Jesucristo Redentor.

Sin embargo, ello no excluye que se pueda alcanzar el objeto de la esperanza, es decir, Dios, con la ayuda no solo del mismo Dios, sino también de algunos hombres, que seguirán siendo causas secundarias e instrumentales de nuestra salvación, siendo Dios y su gracia la causa eficiente principal. En este sentido, es lícito esperar también en los hombres, si y en la medida en que actúan como causas secundarias e instrumentales de la gracia divina²⁰. Es en este sentido, dice santo Tomás, que nos dirigimos a los santos y también a los hombres, para obtener determinadas cosas en relación con la salvación. Esta observación no solo confirma la bondad del culto a la Virgen María y a los santos, obviamente subordinado al culto a Dios, sino que también nos da ideas útiles para comprender cómo relacionarnos con la jerarquía eclesiástica.

Los ministros sagrados son establecidos por Dios como causas segundas de nuestra salvación, porque nos ofrecen instrumentalmente muchas cosas que contribuyen a ella, como por ejemplo la instrucción en la verdad evangélica y los sacramentos. Esto hace que nos dirijamos a los obispos y a los sacerdotes, esperando su ayuda para salvarnos. Por otra parte, queda claro que las causas segundas deben permanecer en su rango, sin querer convertirse nunca en causas primeras, sustituyendo a Dios. Tal sustitución podría intentarse si, por ejemplo, trataran de modificar la Palabra de Dios en lugar de enseñarla fielmente al pueblo. En ese caso, la esperanza cristiana, que quiere alcanzar a Dios, impondría no aceptar nada procedente de las causas segundas que contraviniera la acción y la voluntad de la Causa primera.

D. La esperanza es la raíz del heroísmo cristiano

La cuarta y última ganancia es que la reflexión sobre la esperanza nos recuerda la necesidad del heroísmo en la virtud. La esperanza tiende con todas sus fuerzas hacia el cielo, como dice san Pablo: «Mirando hacia lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia el premio que Dios nos llama a recibir allá arriba, en Cristo Jesús» (*Flp* 3, 13-14). El bien deseado por la esperanza es futuro y posible, pero es también arduo y, por eso, sostenidos por la gracia, hay que esforzarse por alcanzarlo, sobre todo porque en el hombre subsisten las tendencias negativas del pecado. Para alcanzar el cielo, hay que renunciar al mal, y esta renuncia a menudo no es fácil, ya que implica un cierto grado de heroísmo²¹. Pensemos en un padre de familia que se enamora de una mujer y se ve tentado de huir con ella, abandonando a su esposa e hijos. Este hombre sentiría atracción por un bien o, más exactamente, por un placer terrenal que, si lo persiguiera, pondría en grave peligro el verdadero bien, la salvación de su alma. El heroísmo de la virtud hará que ese hombre permanezca fiel a las promesas de su matrimonio y a sus deberes como esposo y padre, aunque ello le cueste renunciar a sus satisfacciones existenciales.

²⁰ Cf. *STh*, II-II, 17, 4.

²¹ No es casualidad que el primer reconocimiento oficial dentro del *iter* para la canonización de un santo coincida con el decreto del Sumo Pontífice que certifica la «heroicidad de las virtudes». A partir de ese momento, el candidato a la canonización adquiere el título de «venerable».



Este es el sentido de la famosa frase de san Francisco de Asís: «Tanto è il bene che mi aspetto, che ogni pena mi è diletto» (Tanto es el bien que espero, que todo sufrimiento me es deleite)». Si bien a nadie le gusta renunciar a sus satisfacciones terrenas, hay una alegría más grande, la de quererse y saberse fieles al Señor. Ante una sociedad que ha perdido la ética de las virtudes, la esperanza cristiana indica a todos que Dios nos pide este heroísmo de la verdadera caridad, que sabe amar sin desórdenes.

Palabras clave: esperanza teológica, esperanza humana, santo Tomás de Aquino, virtud, gracia, salvación.

(publicado en Ecclesia. Revista de cultura católica, 40 No.1 (2026), 45-65)



La Evangelización ante la encrucijada cultural: reflexiones desde un mundo en transformación



José Enrique Oyarzún, L.C.
Doctor en Teología

1. Introducción

El tercer milenio se ha inaugurado bajo el signo de lo que el Papa Francisco ha calificado como un «cambio de época»¹, una transformación profunda que excede la mera sucesión de eventos. Este contexto, ya anticipado por Juan Pablo II y Benedicto XVI, quienes diagnosticaron una «profunda crisis antropológica y epistemológica» y los desafíos de la modernidad tardía, ha configurado un panorama de fragmentación de sentidos y fluidez de las identidades. En este escenario, la evangelización afronta retos multifacéticos que demandan una renovada comprensión del mundo contemporáneo. Entre ellos destacan los procesos de secularización, magistralmente analizados por pensadores como Charles Taylor en su estudio sobre las «condiciones de la creencia» en la era secular, mostrando cómo la fe se enfrenta hoy a un horizonte de posibilidades distinto², como han profundizado Peter L. Berger³ y José Casanova⁴. La filosofía política de Jürgen Habermas⁵, por su parte, ha explorado la

relevancia de las tradiciones religiosas para la razón pública en sociedades post-seculares. Asimismo, la redefinición de la verdad en la era digital ha dado paso al fenómeno de la posverdad, un concepto clave en los análisis de Lee McIntyre, quien la describe como una forma de supremacía ideológica que busca imponer creencias sin evidencia⁶. Este escenario se hace más complejo con el impacto transformador de la cultura digital y la Inteligencia Artificial (IA), fenómenos abordados desde la teología por Antonio Spadaro, con su «ciberteología»⁷, y Lluís Oviedo Torró, quien explora las implicaciones multidisciplinares de la IA para la reflexión teológica⁸. Finalmente, el carácter fluido e inestable de la sociedad contemporánea, conceptualizado por Zygmunt Bauman como «modernidad líquida»⁹, plantea desafíos específicos a la transmisión de la fe y a la construcción de comunidades sólidas en un entorno de constante cambio y fragmentación.

Históricamente, la evangelización se desarrolló

¹ FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 52, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

² Cf. C. TAYLOR, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass 2007.

³ Cf. P.L. BERGER (ed.), *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics, Ethics and Public Policy Center*, Washington, D.C. 1999.

⁴ Cf. J. CASANOVA, *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago 20086. [reprint].

⁵ Cf. J. HABERMAS, «Religion in the public sphere», *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 1–25.

⁶ Cf. L.C. MCINTYRE, *Post-truth*, The MIT Press essential knowledge series, MIT Press, Cambridge, MA 2018.

⁷ Cf. A. SPADARO, *Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de red*, Biblioteca Herder Ser, Herder, Barcelona 2014.

⁸ Cf. L. OVIEDO, «El impacto plural de la Inteligencia Artificial en la teología», *Razón y fe* 287/1436 (2023), 401–416.

⁹ Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2018.



en contextos donde un sustrato cultural nutrido por la cristiandad permeaba las estructuras sociales, la educación y la moralidad pública. Sin embargo, el mundo actual se configura progresivamente como un espacio “postcristiano”; este término no implica la desaparición de la fe, sino la disolución de su centralidad cultural y la pérdida de sus marcos de referencia compartidos. Conceptos como la trascendencia, el pecado o la redención, antaño comprensibles, hoy son percibidos con indiferencia o resistencia en un entorno dominado por la inmanencia y el individualismo. Benedicto XVI, ya como cardenal Ratzinger, alertó sobre la emergencia de una «dictadura del relativismo» que profundiza la dificultad para la fe¹⁰. En este nuevo panorama, la comunicación del Evangelio demanda una profunda re-alfabetización cultural para que su mensaje, inmutable en su esencia, resuene en los lenguajes y sensibilidades contemporáneas. San Juan Pablo II, visionario en este campo, ya señalaba la importancia de los «areópagos modernos» como el mundo de la comunicación y la cultura, espacios que requieren una presencia y una proclamación inculturada¹¹.

El presente artículo se propone analizar algunos de estos desafíos desde una perspectiva “diagnóstica” y propositiva, evitando los juicios negativos o de condena de la situación cultural actual. Buscamos comprender las dinámicas subyacentes de la mentalidad contemporánea, identificar las preguntas fundamentales que hombres y mujeres de hoy se plantean, y explorar cómo el Evangelio de Jesucristo puede ofrecer una respuesta significativa y liberadora. Un eje central de nuestro análisis será la ya mencionada crisis antropológica –manifestada en la redefinición de la identidad, la sexualidad y la fragilidad institucional–, así como la crisis de la verdad y la irrupción de la IA, que plantean interrogantes inéditos sobre la naturaleza humana y la interacción social. En última instancia, este trabajo aspira a

mostrar que el vasto patrimonio cultural y moral de la Iglesia Católica, consolidado y profundizado por el magisterio post-conciliar y en sintonía con el mandato conciliar de «escutar a fondo los signos de los tiempos»¹², representa una fuente inagotable de sabiduría para el hombre y la mujer contemporáneos, ofreciendo un camino hacia la humanización integral y una esperanza transformadora. La evangelización, en este contexto, se convierte en un acto de servicio a la persona y a la sociedad.

2. La crisis antropológica: un desafío fundamental

En el corazón del actual «cambio de época» reside una profunda reconfiguración de la comprensión del ser humano, que podemos denominar como crisis antropológica¹³. Dicha crisis no se manifiesta como una negación explícita de la existencia humana, sino como una erosión de los fundamentos sobre los cuales se ha construido tradicionalmente la identidad, el propósito y las relaciones. La evangelización hoy se encuentra con una subjetividad que, si bien busca autenticidad, a menudo lo hace desde premisas que difieren significativamente de la antropología cristiana.



¹⁰ J. RATZINGER, Homilía *Pro Eligendo Romano Pontifice*, 18 de abril de 2005, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 13 de junio de 2025].

¹¹ «Los ‘areópagos’ modernos son el primer areópago de la misión en la era moderna. Se trata de los ‘mundos y fenómenos sociales nuevos’ que se han creado» (JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n. 37), en www.vatican.va.

¹² Cf. CONCILIO VATICANO II: «Para cumplir esta misión, la Iglesia tiene el deber permanente de escutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio. De esta manera, podrá responder a las preguntas que los hombres se formulan en esta vida y sobre la vida futura y sobre la mutua relación de ambas» (*Gaudium et spes*, n. 4).

¹³ Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 55.



a. Redefinición de la persona y la identidad humana

Uno de los aspectos más patentes de esta crisis es la fluidez y la subjetividad que han adquirido las nociones de persona e identidad. La autonomía individual, si bien es un valor intrínseco, ha sido elevada a una categoría absoluta, conduciendo a una concepción de la identidad como una construcción puramente personal, moldeable a voluntad y desvinculada de cualquier referencia objetiva o trascendente. Esta tendencia se enmarca en lo que Charles Taylor describe como las «condiciones de creencia» en una «edad secular», donde la fe se convierte en una opción entre muchas, y la identidad se construye en un «yo» que se autodefine, sin un horizonte de sentido necesariamente compartido o trascendente¹⁴. Esta visión se concreta en diversos ámbitos.

- Sexualidad e identidad de género: el discurso contemporáneo sobre la sexualidad y el género ha evolucionado rápidamente, proponiendo nuevas conceptualizaciones de la identidad personal que desafían las comprensiones biológicas y teológicas tradicionales. La evangelización se enfrenta aquí al reto de articular la visión cristiana de la persona como unidad cuerpo-espíritu, creada

a imagen y semejanza de Dios, en un lenguaje que, sin comprometer la verdad revelada, pueda dialogar con las experiencias y búsquedas de quienes navegan estas complejidades. La clave reside en la capacidad de la fe para ofrecer una visión integradora y liberadora de la sexualidad humana, enraizada en la dignidad inherente de cada persona. En este contexto, san Juan Pablo II, con su *Teología del Cuerpo* (desarrollada en sus audiencias de 1979-1984), ofreció una profunda visión de la antropología integral que considera la complementariedad entre varón y mujer como esencial a la vocación al amor y la comunión.

- La fragilidad del vínculo y de las relaciones en la sociedad líquida: en un contexto donde la individualidad es el faro, las relaciones interpersonales y la construcción de una comunidad se ven a menudo fragilizadas. La inmediatez y la provisionalidad pueden primar sobre el compromiso a largo plazo, afectando la estabilidad de las uniones, las amistades y las redes sociales. Es aquí donde entra el concepto «modernidad líquida», desarrollado por Zygmunt Bauman, caracterizada por la disolución de los vínculos estables y la efimeridad de las conexiones. Las relaciones, al igual que otros aspectos de la vida, tienden a volverse «líquidas», es decir, flexibles, volátiles y fácilmente desechables¹⁵. Esta dinámica se observa de manera particular en la familia, institución que experimenta profundas transformaciones y desafíos en su concepción, estructura y función social¹⁶. Lyotard ya anticipaba esta fragmentación de los «grandes relatos»¹⁷, lo que se traduce en una erosión de las bases comunes para la construcción de comunidades y lazos duraderos. La evangelización debe reafirmar la belleza y el valor de la comunión, el don de sí y la capacidad de construir lazos duraderos, como expresiones de la vocación humana a la caridad.

b. La búsqueda de sentido en la inmanencia



¹⁴ Cf. C. TAYLOR, *A secular age*.

¹⁵ Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*.

¹⁶ Cf. PAPA FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, n. 43, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 3 de julio de 2025].

¹⁷ Cf. J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Colección Teorema Serie mayor, Cátedra, Madrid 19894.



La secularización ha desplazado la búsqueda de sentido de la esfera trascendente a la inmanente. La plenitud se busca con frecuencia en la auto-realización material, el éxito profesional, el consumo o el bienestar emocional inmediato, sin una referencia clara a un propósito que trascienda la existencia individual. Esta situación resuena con la tesis de Fukuyama, hace ya varias décadas, sobre «el fin de la historia», donde el triunfo de la democracia liberal y la economía de mercado podría llevar a un «último hombre» satisfecho en lo material pero carente de grandes luchas o búsquedas trascendentes¹⁸, generando un vacío existencial que Bauman también explora como una «vida de consumo», donde la identidad se construye más por lo que se adquiere que por lo que se es.

Si bien la libertad personal es un don, su absolutización puede derivar en una profunda soledad existencial. Cuando el sentido se reduce a lo que el individuo puede construir por sí mismo, sin conexión con una narrativa más grande o con una comunidad de fe, puede emerger un vacío existencial. Benedicto XVI, a lo largo de su pontificado, insistió en que el hombre, por naturaleza, «busca la verdad» y no se satisface con lo puramente subjetivo. La evangelización se encuentra con personas que, a pesar de tenerlo todo,

experimentan una profunda insatisfacción o una falta de propósito duradero.

En ocasiones, la persona es valorada más por su capacidad productiva, su utilidad económica o su desempeño social, que por su dignidad intrínseca. Esta visión instrumental puede llevar a la deshumanización y a la marginación de quienes no encajan en esos parámetros¹⁹. La propuesta evangélica, que sitúa la dignidad humana en el amor incondicional de Dios y en la llamada a la comunión, ofrece un contrapunto esencial a esta tendencia.

c. La antropología cristiana como propuesta de humanización integral

Ante esta compleja realidad, la evangelización no se presenta como un juicio externo, sino como una propuesta capaz de dialogar con las inquietudes más hondas del corazón humano. La antropología cristiana, lejos de ser una visión rígida o anticuada, ofrece un marco coherente y profundamente liberador para comprender al ser humano.

- La persona como *imago Dei* y su dignidad inalienable: la fe cristiana considera el ser humano como criatura a imagen y semejanza de Dios, dotado de una dignidad inalienable desde la concepción hasta la muerte natural²⁰. Esta visión ofrece un fundamento sólido para la ética, la justicia social y el respeto incondicional por cada vida humana, trascendiendo cualquier utilidad o capacidad. Cristo mismo, según el Concilio, «revela plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»²¹. San Juan Pablo II, en su primera encíclica *Redemptor Hominis*, enfatizó que el hombre es el «camino de la Iglesia» y que la redención en Cristo es la plena revelación de la dignidad humana.

- Vocación a la comunión y al don de sí: frente al individualismo y a la fragilidad de los lazos sociales

¹⁸ Cf. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México 1992.

¹⁹ El Papa Francisco insistió en esta idea en diversas ocasiones. En *Evangelii gaudium*, por ejemplo, denunció la «economía de la exclusión y la inequidad» y la «cultura del descarte» (especialmente en los números 53-54). Argumentaba que esta cultura considera al ser humano como un bien de consumo que se puede usar y luego tirar, negando su dignidad intrínseca.

²⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 24.

²¹ *Ibidem*, n. 22.



descrita por Bauman, la antropología cristiana enfatiza que el ser humano está llamado a la comunión con Dios y con los demás. La verdadera plenitud se encuentra en el amor, el servicio y el don de sí, como lo encarnó Jesucristo. Esta perspectiva es la que proponía el Papa Francisco al hablar sobre la fraternidad universal, donde «la vida existe donde hay vínculo, comunión, fraternidad; y es una vida más fuerte que la muerte cuando se construye sobre relaciones verdaderas y lazos de fidelidad»²². Esto ilumina la importancia de la familia, la comunidad eclesial y la construcción de lazos sociales fuertes y solidarios²³.



- La búsqueda de sentido y trascendencia: la evangelización responde a la sed inherente de trascendencia que persiste en el corazón humano, incluso en un mundo secularizado. Propone un sentido que va más allá de lo material y lo inmediato, invitando a la persona a descubrir su origen, su destino y su propósito en Dios, fuente de toda verdad y bondad. En este sentido, la fe ofrece una guía ante el riesgo de que la razón humana, «sin la guía de la fe, corra el riesgo de perderse en el camino del escepticismo y del agnosticismo»²⁴. Benedicto XVI, por su parte, profundizó en la relación entre fe y razón, enfatizando que la verdad en Cristo es el camino hacia la auténtica libertad, superando las limitaciones del relativismo.

En última instancia, la crisis antropológica demanda de la evangelización una profunda capacidad de escucha, discernimiento y proposición. No se trata de imponer una visión, sino de ofrecer una sabiduría milenaria que dialogue con las preguntas existenciales contemporáneas y que, a través del testimonio y el encuentro personal, muestre el camino hacia una vida humana más plena y auténtica.

3. La crisis de la verdad y el desafío epistemológico

El «cambio de época» que hemos descrito, anclado en una profunda crisis antropológica, se manifiesta de manera aguda en el ámbito de la verdad. La

contemporaneidad asiste a una reconfiguración de cómo se percibe, se busca y se asimila el conocimiento y la certeza. La noción de una verdad objetiva y universal, fundante de la razón y la moral, ha sido gradualmente erosionada, dando paso a un relativismo extendido y a la emergencia de la postverdad. Este desafío epistemológico interpela directamente la capacidad de la evangelización para proclamar a Cristo como «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6).

a. Del relativismo a la postverdad: la fragmentación de la realidad

La sociedad actual, influenciada por diversas corrientes de pensamiento y la acelerada conectividad, ha visto cómo la verdad se diluye en una multiplicidad de perspectivas.

- El relativismo como postura dominante: en un mundo de información ilimitada y visiones diversas, la idea de que «mi verdad es tan válida como la tuya» se ha arraigado. Esto no es solo una actitud de tolerancia, sino una negación de la posibilidad de acceder a una verdad compartida o trascendente. Esta tendencia es un rasgo distintivo de la condición postmoderna que, como ya hemos recordado, Jean-François Lyotard describió,

²² PAPA FRANCISCO, *Fratelli tutti*, n. 87, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

²³ Cf. PAPA FRANCISCO, *Amoris laetitia*, n. 43.

²⁴ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 48, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].



donde los «grandes relatos» o metanarrativas (incluidas las religiosas) pierden su legitimidad, y el conocimiento se fragmenta en juegos de lenguaje locales y especializados. La consecuencia es que la proclamación de una verdad revelada puede ser percibida como una imposición, una más entre muchas opciones, o incluso como un dogmatismo excluyente.

- La era de la postverdad²⁵: incluso más allá del relativismo, la postverdad representa un escenario donde los hechos objetivos tienen menos influencia en la formación de la opinión pública que las apelaciones a la emoción y a las creencias personales. En este ambiente, la distinción entre lo que es verificable y lo que es meramente opinable se difumina, dificultando el discernimiento crítico y la adhesión a principios sólidos. Esta dinámica erosiona la capacidad de un discurso racional y argumentativo, fundamental para la transmisión del Evangelio.

b. Información sin conocimiento: superficialidad y desorientación

La sobreabundancia de información característica de la era digital no se traduce automáticamente en un mayor conocimiento o sabiduría. Se suele hablar de «ignorancia por exceso de información». Por el contrario, puede generar superficialidad y desorientación.

- Sobrecarga y fragmentación de la atención: el flujo incesante de datos y contenidos en las redes y medios digitales fomenta una atención dispersa y una incapacidad para la profundización. La complejidad de las cuestiones fundamentales de la fe y de la existencia humana requiere tiempo, reflexión y discernimiento, cualidades que a

menudo se ven obstaculizadas por la cultura de la inmediatez.

- Dificultad para el discernimiento crítico: en un mar de informaciones contradictorias y narrativas polarizadas, la capacidad de evaluar fuentes, de distinguir entre información fidedigna y desinformación, y de formar un juicio bien fundamentado se ha vuelto un desafío considerable. Esto afecta directamente la recepción del mensaje evangélico, que requiere una disposición a la escucha, la reflexión y a la confrontación con la propia vida.

- La necesidad de un horizonte de sentido: frente a esta fragmentación, la búsqueda de un horizonte de sentido se hace más apremiante. Como señalábamos anteriormente, Charles Taylor, en su análisis de la «edad secular», señala cómo la pérdida de marcos de significado trascendentes deja al individuo en una constante búsqueda de propósito en la inmanencia, que a menudo no logra satisfacer la profunda sed de verdad y plenitud.



²⁵ Lee McIntyre, en su libro *Post-Truth*, define la posverdad como «una forma de supremacía ideológica, por la cual sus practicantes intentan obligar a alguien a creer en algo, independientemente de que haya o no buena evidencia para ello». En otras palabras, para McIntyre, la posverdad es una situación en la que la ideología prevalece sobre los hechos. Él argumenta que, en un mundo de posverdad, los hechos no importan; lo que es importante es la lealtad a una determinada ideología. McIntyre rastrea los orígenes de este fenómeno hasta la negación científica (como la de los efectos del tabaco) y cómo, con el auge de las redes sociales y los sesgos cognitivos, se han creado las condiciones ideales para que la posverdad prospere. También sugiere que la posverdad es peor que la mentira, ya que al mentir, al menos se intenta convencer a la audiencia, mientras que con la posverdad, el objetivo es que la creencia se imponga a través del control político, sin importar si se cree o no en los hechos. Cf. L.C. MCINTYRE, *Post-truth*, 12.



c. La propuesta de la fe: una verdad que libera y otorga sentido

Ante esta crisis de la verdad, la evangelización no se posiciona desde una actitud de condena de la razón moderna, sino como una propuesta liberadora. La fe cristiana se presenta como una vía de acceso a una verdad que no oprime, sino que ilumina la existencia y otorga un sentido perdurable.

- La armonía entre fe y razón: el magisterio de la Iglesia ha insistido repetidamente en la intrínseca armonía entre fe y razón, entendidas como dos “alas” con las que el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad²⁶. La fe no anula la razón, sino que la impulsa a ir más allá de sus límites, ofreciendo una perspectiva más completa de la realidad. Es la invitación de Benedicto XVI a abrir los horizontes de la razón²⁷. Esta postura es vital para un diálogo con la cultura contemporánea, que valora la racionalidad pero a menudo la desconecta de la trascendencia.
- Cristo como la verdad personal: la evangelización proclama una Verdad que no es una mera proposición abstracta, sino una Persona: Jesucristo. En Él, la verdad sobre Dios y sobre el ser humano se revela plenamente. Esta verdad es dinámica, relacional y existencial, invitando a

un encuentro que transforma la vida. Como decía Benedicto XVI, «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»²⁸. La experiencia de la verdad en Cristo ofrece una roca firme en medio de la “líquida” fluidez de las creencias y opiniones.

- El discernimiento y la sabiduría cristiana: frente a la sobrecarga de información y la superficialidad, la fe ofrece herramientas para el discernimiento y la búsqueda de la sabiduría. A través de la tradición, la Sagrada Escritura, la oración y la vida comunitaria la Iglesia propone un camino para cultivar la profundidad de pensamiento y la capacidad de juicio moral, elementos esenciales para navegar la complejidad del mundo actual.

En suma, la crisis de la verdad y el desafío epistemológico demandan una evangelización que no solo comunique un mensaje, sino que también forme una mentalidad crítica y sapiencial. Esto implica educar en la búsqueda de la verdad, en el discernimiento y en la capacidad de reconocer en Cristo la plenitud de la Revelación, ofreciendo un fundamento sólido y esperanzador en un mundo de verdades relativas y fluctuantes.

4. La cultura digital y la Inteligencia Artificial (IA): nuevos territorios para la Evangelización

El «cambio de época» encuentra en la cultura digital uno de sus motores más potentes y transformadores. Por lo mismo, vale la pena dedicarle una atención particular. Más que una mera herramienta tecnológica, lo digital ha configurado un nuevo “continente” existencial que moldea las mentes, los patrones de relación, la percepción de la realidad y la construcción de identidades. Este entorno, con la irrupción de la IA, presenta un doble desafío para la evangelización: cómo comprender y habitar este nuevo espacio, y cómo discernir las implicaciones antropológicas y éticas de estas tecnologías emergentes.

²⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 1.

²⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones, Ratisbona*, 12 de septiembre de 2016, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 20 de julio de 2025].

²⁸ BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 1, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 20 de julio de 2025].



a. El «continente digital» como entorno evangelizador

La presencia omnipresente de lo digital en la vida cotidiana obliga a la evangelización a repensar sus estrategias de comunicación y encuentro.

- Inmediatez, fragmentación y atención superficial: la lógica de las plataformas digitales privilegia la inmediatez, el contenido breve y la multitarea, lo que puede llevar a una atención dispersa y una menor capacidad para la reflexión profunda. El mensaje evangélico, con su riqueza teológica y su invitación a una vida de discernimiento y contemplación, choca con esta cultura de la instantaneidad. Por lo mismo, la Iglesia debe encontrar formas de comunicar la profundidad de la fe en formatos que respeten la esencia del mensaje y, al mismo tiempo, capturen el interés en un entorno tan saturado. Como hemos comentado, san Juan Pablo II ya vislumbraba la importancia de los medios de comunicación como “nuevos areópagos” que exigen una presencia y proclamación inculturadas²⁹, una visión que hoy se expande exponencialmente al universo digital.
- Construcción de identidades y comunidades en red: las redes sociales se han convertido en plataformas cruciales para la construcción de la identidad personal y la pertenencia a comunidades. Sin embargo, estas identidades pueden ser

fragmentadas, performativas y a menudo superficiales, mientras que las “comunidades” virtuales pueden carecer de la profundidad del vínculo real y la responsabilidad mutua. La evangelización tiene el reto de fomentar la auténtica comunidad y las relaciones significativas en un entorno donde lo virtual puede eclipsar o incluso reemplazar lo presencial. La propuesta cristiana de la comunión, basada en el don de sí, ofrece un contrapunto esencial a la precariedad de los lazos. Desde una perspectiva cristiana, cabe recordar que «nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo. En mi vida entra continuamente la de los otros: en lo que pienso, digo, me ocupo o hago. Y viceversa, mi vida entra en la vida de los demás, tanto en el bien como en el mal»³⁰.

- Desafíos en la comunicación y proclamación: el lenguaje, los códigos y las expectativas comunicativas del entorno digital difieren significativamente de los tradicionales. La Iglesia necesita aprender a traducir el Evangelio a estos nuevos lenguajes sin caer en la trivialización o la edulcoración del mensaje. Esto implica no solo el uso de herramientas tecnológicas, sino una comprensión profunda de la cultura digital para una presencia evangelizadora encarnada y significativa.

b. La Inteligencia Artificial: interrogantes antropológicos y éticos emergentes

La evolución de la IA introduce un reto adicional de complejidad y desafío, con profundas implicaciones para la antropología y la ética.

- Redefinición de lo humano y la creatividad: la capacidad de la IA para generar contenido (texto, imágenes, música), simular conversaciones e incluso realizar tareas cognitivas antes exclusivas del ser humano, plantea interrogantes sobre la singularidad de la inteligencia humana, la creatividad y la esencia misma de nuestra identidad. ¿Qué significa ser humano cuando las

²⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n. 37.

³⁰ BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, n. 48, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].



máquinas pueden “pensar” o “crear”? Benedicto XVI, a lo largo de su pontificado, insistió en la irreductible dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, una base esencial para discernir el uso de la IA y asegurar que sirva al hombre y no lo deshumanice.

- Implicaciones éticas y sociales: la IA conlleva desafíos éticos considerables: desde sesgos algorítmicos y discriminación, hasta la privacidad de los datos, la automatización del trabajo y el impacto en la desigualdad social. La evangelización, en su compromiso con la justicia y la dignidad humana, debe contribuir al discernimiento ético sobre el desarrollo y la aplicación de la IA, impulsando que su uso sea responsable y esté al servicio del bien común. En este sentido, como señaló el Papa León XIV desde su primer discurso, la Iglesia está llamada a iluminar esta “nueva revolución industrial” que toda profundamente la vida social³¹.

- La IA en el ámbito de la evangelización y la pastoral: más allá de los desafíos, la IA ofrece oportunidades para la misión evangelizadora. Puede ser una herramienta para la difusión del Evangelio, la formación, la atención pastoral o la creación de nuevas formas de comunidad. El reto es utilizar la IA de manera estratégica y ética, manteniendo siempre el primado del encuentro personal y el testimonio vivo, evitando que la tecnología opaque la relación con el otro y con Dios. La prudencia, el discernimiento y una antropología sólida serán clave para su correcta integración.

c. Presencia y proclamación en el ecosistema digital: hacia una cultura del encuentro

Frente a la vorágine digital y los dilemas de la IA, la evangelización está llamada a desarrollar una presencia que no sea meramente reactiva, sino propositiva y profética.



- Fomentar el pensamiento crítico y el discernimiento: en un entorno de postverdad y desinformación, la evangelización debe capacitar a los fieles para el pensamiento crítico y el discernimiento, elementos esenciales para navegar la complejidad digital y distinguir la verdad de la falsedad. Esto se conecta con la insistencia de San Juan Pablo II en la necesidad de la razón iluminada por la fe para acceder a la verdad³².

- Humanizar el espacio digital: la presencia cristiana en el continente digital no busca simplemente ocupar un espacio, sino humanizarlo. Esto implica promover una “cultura del encuentro”³³, donde las relaciones sean auténticas, se valore la escucha, se promueva la dignidad y se construyan puentes de diálogo. La vida de fe, experimentada en comunidad real, se convierte en un testimonio potente en este espacio virtual.

- La IA al servicio de la persona: la evangelización debe abogar por el desarrollo y uso de la IA que respete y promueva la dignidad humana. Esto significa contribuir al debate público y ético, asegurando que la tecnología sea una herramienta para el florecimiento humano y no para su instrumentalización o deshumanización.

³¹ Cf. LEÓN XIV, *Discurso al colegio cardenalicio*, 10 de mayo de 2025, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

³² Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 48.

³³ Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 220.



Como conclusión de este apartado, podemos afirmar que la cultura digital y la IA no son meros telones de fondo, sino nuevos escenarios y agentes en la tarea de la evangelización. Demandan una constante actitud de discernimiento, una formación antropológica sólida y una creatividad pastoral que, sin traicionar la esencia del mensaje, lo encarne en las complejas realidades del siglo XXI, buscando siempre tender puentes hacia la verdad y la comunión.

5. El patrimonio cultural y moral de la Iglesia Católica: una fuente para el hombre actual

Frente a los desafíos culturales, antropológicos y epistemológicos de la modernidad líquida y la era digital, la evangelización no se presenta con las manos vacías. Por el contrario, el vasto «patrimonio cultural y moral de la Iglesia Católica» emerge como una fuente inagotable de sabiduría y de valores para el hombre y la mujer contemporáneos. Este legado, forjado a lo largo de dos milenios, ofrece no solo un profundo conocimiento de la condición humana, sino también un marco coherente para la construcción de una vida plena y de una sociedad justa.

La relevancia de este patrimonio se hace eco en las palabras de Benedicto XVI en su discurso preparado para la Universidad La Sapienza el año 2008, donde subrayaba el valor de una «razón abierta» que integre la sabiduría ética y religiosa: «El Papa habla como representante de una comunidad que custodia un tesoro de conocimiento y de experiencias éticas, que resulta importante para toda la humanidad. En este sentido, habla como representante de una razón ética»³⁴.

Este legado no impone, sino que ofrece; no busca conservar un orden superado, sino ofrecer una visión del ser humano y del mundo que pueda responder a las grandes preguntas de nuestro tiempo con verdad, belleza y esperanza.

a. La cosmovisión cristiana como horizonte de sentido

En un contexto de pérdida de referencias comunes y fragmentación de identidades, el cristianismo ofrece una cosmovisión integradora que articula la vida personal, social y trascendente. Esta visión no es una ideología ni una moral impuesta, sino una sabiduría de vida que propone una clave de lectura del mundo: el ser humano creado a imagen de Dios, redimido por Cristo, llamado a la comunión, sostenido por la gracia, y orientado a la plenitud en Dios.

El Papa Francisco lo expresaba así: «una fe auténtica [...] implica siempre un profundo deseo de cambiar el mundo, de transmitir valores, de dejar algo mejor detrás de nuestro paso por la tierra»³⁵.

Esta cosmovisión ofrece una antropología integral, relacional y trascendente, una comprensión ética del bien común, una esperanza escatológica que no aliena, sino que da sentido al presente y a sus luchas. A diferencia del nihilismo o del funcionalismo tecnocrático, el cristianismo responde al deseo de sentido con una propuesta completa: origen, fin, vocación, sufrimiento y amor encuentran un lugar en la narración cristiana.

Cuanto respondió Benedicto XVI ante una pregunta sobre el tema de la familia, se aplica a toda la fe cristiana:



³⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

³⁵ PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 183



Y el cristianismo, el catolicismo no es un cúmulo de prohibiciones, sino una opción positiva. Y es muy importante que esto se vea nuevamente, ya que hoy esta conciencia ha desaparecido casi completamente. Se ha hablado mucho de lo que no está permitido, y ahora hay que decir: pero nosotros tenemos una idea positiva que proponer: el hombre y la mujer están hechos el uno para el otro; existe una escala, por decirlo de algún modo: sexualidad, eros, ágape, que son las dimensiones del amor; así se forma en primer lugar el matrimonio como encuentro, lleno de felicidad, entre un hombre y una mujer y después la familia, que garantiza la continuidad entre las generaciones; en ella se reconcilian las generaciones entre sí y también las culturas se pueden encontrar. Por tanto, sobre todo es importante poner de relieve lo que queremos³⁶.

b. Una sabiduría encarnada: pensamiento, belleza y verdad

El patrimonio de la Iglesia incluye una sabiduría encarnada que se ha expresado en todas las



dimensiones de la cultura: pensamiento, arte, liturgia, derecho, vida comunitaria. A lo largo de la historia, la Iglesia ha contribuido decisivamente a configurar una cultura que busca el bien, la verdad y la belleza como realidades objetivas y compartidas.

En el plano intelectual, la armonía entre fe y razón ha sido una constante. Desde san Agustín hasta Edith Stein, desde Tomás de Aquino hasta Benedicto XVI, el pensamiento cristiano ha ofrecido síntesis sapienciales capaces de dialogar con los saberes de cada época. Esta armonía no implica uniformidad, sino un dinamismo abierto a la verdad. La Iglesia subraya que la fe no es irracional, sino que eleva la razón y la invita a una búsqueda más profunda de la verdad, mientras que la razón purifica la fe de sus desviaciones.

En el plano estético, la Iglesia ha custodiado y generado formas simbólicas –arquitectura, música, arte litúrgico– que han tocado el corazón de generaciones. La «vía de la belleza» (*via pulchritudinis*) es hoy más necesaria que nunca en un mundo saturado de imágenes pero huérfano de sentido. Como afirma Francisco, la belleza puede ser camino para abrir el corazón a Dios³⁷.

c. Ética y compromiso social: una brújula para el bien común

La doctrina social de la Iglesia, que se articula desde *Rerum novarum* hasta *Fratelli tutti*, propone principios sólidos para estructurar una sociedad justa, fraterna y respetuosa de la dignidad de todos. En un tiempo marcado por la polarización, el individualismo y la exclusión, esta doctrina ofrece criterios para un desarrollo humano integral: dignidad humana, subsidiariedad, solidaridad, destino universal de los bienes, justicia intergeneracional, ecología integral.

³⁶ BENEDICTO XVI, *Entrevista a Radio Vaticana y cuatro cadenas de televisión alemanas con motivo de su próximo viaje a Alemania*, 5 de agosto de 2006, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 20 de julio de 2025].

³⁷ Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 167. También es de referencia el discurso de Benedicto XVI a los artistas en la Capilla Sixtina el 21 de noviembre de 2009. En dicho discurso articuló magistralmente la *via pulchritudinis* como un camino privilegiado hacia Dios. Subrayó que la auténtica belleza, manifestada en el arte y en la creación, es una manifestación del Espíritu y una ventana a lo trascendente. El Papa invitó a los artistas a ser «custodios y creadores de belleza», reconociendo que su vocación es revelar, a través de sus obras, la verdad, el bien y el amor que emanan de Dios. Para Benedicto XVI, la belleza genuina tiene la capacidad de interpelar el corazón humano, provocar asombro y admiración y, así, elevar el espíritu hacia lo divino, convirtiéndose en un lenguaje universal capaz de evangelizar y guiar a las personas hacia el encuentro con el Creador.

³⁸ PAPA FRANCISCO, *Laudato sí'*, n. 178. Es una idea que retoma literalmente en *Fratelli tutti*, n. 178.



El Papa Francisco ha insistido en que «la grandeza política se muestra cuando, en momentos difíciles, se obra por grandes principios y pensando en el bien común a largo plazo. Al poder político le cuesta mucho asumir este deber en un proyecto de nación»³⁹.

Estas ideas no son solo palabras. Se encarnan en millones de obras concretas: hospitales, escuelas, albergues, misiones, comedores, proyectos de desarrollo, redes de justicia social y organismos de mediación que, en todo el mundo, llevan adelante la caridad organizada de la Iglesia como expresión de la fe viva.

d. Una esperanza encarnada: obras, comunidades, testigos

La propuesta de la Iglesia no es solo doctrinal o estética: es existencial. Miles de parroquias, movimientos, congregaciones, diócesis y realidades eclesiales trabajan cotidianamente por ofrecer espacios de vida, formación, sanación y sentido. Allí donde hay soledad, pobreza o fragmentación, la Iglesia busca estar presente como sacramento de unidad y fermento de comunión.

Además, la santidad no es una excepción. El testimonio de innumerables cristianos –misioneros, madres y padres de familia, trabajadores, pastores, jóvenes– encarna la esperanza del Evangelio en medio de un mundo herido. Como recuerda *Gaudete*

et exsultate, «la santidad es el rostro más bello de la Iglesia»³⁹.

Evangelizar no es solamente hablar, sino vivir de modo significativo y fecundo, mostrando que es posible amar, servir, perdonar y vivir con esperanza.

Podemos concluir que el patrimonio de la Iglesia no es un baúl de doctrinas, sino una propuesta integral de humanización y salvación, que responde con profundidad y actualidad a los grandes desafíos de nuestro tiempo. No se trata de idealizar el pasado ni de defender privilegios perdidos, sino de ofrecer al mundo una visión luminosa y concreta del ser humano, del amor, de la comunidad y del destino final de la historia.

La evangelización que se alimenta de este patrimonio podrá no solo resistir, sino también iluminar, proponer, convocar y acompañar a hombres y mujeres que, aun sin saberlo, siguen buscando esa verdad que libera y ese amor que salva.

6. Conclusión

El análisis de los desafíos culturales, antropológicos y epistemológicos de la evangelización en el siglo XXI revela un panorama complejo, marcado por un profundo cambio de época. Hemos explorado cómo la secularización y la emergencia de un mundo postcristiano han disuelto los presupuestos culturales compartidos, configurando una crisis antropológica que redefine la identidad, la sexualidad, la familia y los lazos sociales. Paralelamente, la crisis de la verdad ha propiciado un relativismo extendido y la posverdad, mientras que la cultura digital y la irrupción de la Inteligencia Artificial presentan nuevos escenarios y dilemas existenciales y éticos. Estas no son meras dificultades periféricas, sino transformaciones estructurales que interpelan a la Iglesia en el núcleo de su misión.

Sin embargo, este panorama, lejos de invitar al pesimismo o a la resignación, convoca a una renovación profunda y creativa de la acción evangelizadora. Como hemos argumentado, la Iglesia posee un vasto patrimonio cultural y moral que no solo permite

³⁹ PAPA FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, n. 9, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].



diagnosticar con agudeza la realidad contemporánea, sino que ofrece también respuestas vitales y humanizadoras a las preguntas más apremiantes del hombre y la mujer de hoy. La antropología cristiana, la ética de la caridad y la constante búsqueda de la verdad en la armonía entre fe y razón, lejos de ser arcaicas, constituyen un manantial de sabiduría para una humanidad que, a menudo, se siente desorientada y fragmentada.

Una evangelización eficaz en este contexto exige, en primer lugar, una profunda autoconciencia por parte de los propios cristianos. No podemos caer en el «complejo de inferioridad» ante las narrativas culturales dominantes ni en la tentación del triunfalismo. Más bien, el conocimiento y la vivencia gozosa de la riqueza de nuestra fe deben inspirar una actitud de humildad y servicio. Somos llamados a ser servidores de la verdad y de la humanidad, ofreciendo el Evangelio como un don para el bien de todos, en un diálogo respetuoso y en la búsqueda constante de construir puentes, no muros.

La Iglesia está, por tanto, llamada a una evangelización encarnada y propositiva. Esto implica:

- Capacidad de escucha y discernimiento: entender las búsquedas, los anhelos y las heridas del hombre contemporáneo, sin juzgar precipitadamente, sino buscando los “puntos de contacto” con la fe.
- Testimonio de vida coherente: en un mundo escéptico ante las instituciones, el testimonio creíble de comunidades y personas que viven el Evangelio de forma auténtica se convierte en el lenguaje más persuasivo.
- Diálogo valiente y respetuoso: entablar un diálogo abierto con las diversas corrientes culturales, científicas y tecnológicas, afirmando la verdad de la fe con caridad y razón, y reconociendo los valores presentes en toda búsqueda humana.
- Propuesta de sentido y humanización integral: ofrecer el Evangelio no como una moral o un conjunto de dogmas, sino como una experiencia



de encuentro con Cristo que dota de sentido pleno a la existencia, promueve la dignidad de cada persona y capacita para construir una sociedad más justa, fraterna y solidaria.

En definitiva, la evangelización en este cambio de época es una invitación a la audacia de la fe. Es un llamado a salir al encuentro de un mundo sediento de verdad, de sentido y de amor, para ofrecerle la esperanza que brota de la persona de Jesucristo. No se trata de volver a un pasado idealizado, sino de habitar el presente con fe creativa y con la confianza de que, como afirmó el Concilio Vaticano II, «las alegrías y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo»⁴⁰. En esta profunda empatía con la humanidad, la evangelización encuentra su fuerza y su camino hacia el futuro.

(publicado en Ecclesia. Revista de cultura católica, 40 No.1 (2026), 7-24)

⁴⁰ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 1.



Pautas para un discernimiento ante el *New Age*:

el documento del Pontificio Consejo de la cultura
y Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso,
Jesucristo, portador de agua viva. Una reflexión
cristiana sobre el “New Age”



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

**Publicamos este artículo que data ya de hace más de 20 años, pero que nos parece muy actual en cuanto al fondo del mismo, puesto que nos da unas pautas para poder comprender algunos fenómenos de carácter pseudo-religioso que se han derivado de los elementos de fondo que dieron origen a esa corriente de pensamiento sincretista y relativista que ha sido el “New Age”.*

A lo largo de la historia, el cristianismo se ha ido encontrando con nuevos fenómenos y corrientes culturales que han exigido un trabajo de discernimiento, gracias al cual ha sido posible un crecimiento en la comprensión de lo específico de nuestra fe.

Este documento sobre la “Nueva Era” (*New Age*) se coloca en esta larga tradición de encuentro y diálogo de la Iglesia con los hombres. Fue presentado el día 3 de febrero de 2003, en la Ciudad del Vaticano, y publicado en una doble edición, inglesa e italiana¹. La actualidad de sus reflexiones se hizo patente por la atención con la que fue recibido por los distintos

medios de comunicación, tanto en el mundo católico como en otros ambientes culturales.

¿Qué se ofrece en un documento como éste? Como se indica en la nota con la que inicia el documento, se trata de un informe provisional que ha visto implicados a diversos estudiosos y a varios dicasterios de la Santa Sede (*Premisa*, p. 5), y que se propone un fin muy concreto: ayudarnos en el conocimiento del *New Age* y en lo que es propio de la fe cristiana, de forma que sea posible un acertado discernimiento acerca de la compatibilidad o incompatibilidad entre el *New Age* y el cristianismo (*Premisa*, p. 5).

La estructura del texto es sencilla. Después de un capítulo introductorio, el capítulo segundo presenta algunas líneas generales sobre el *New Age*. Los capítulos que van del tercero al sexto ofrecen una serie de análisis con los que los cristianos puedan juzgar este nuevo fenómeno en su multiforme riqueza de expresiones. El conjunto se cierra con algunos instrumentos útiles: un apéndice con ideas esenciales

¹PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA - PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul “New Age”*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 93 pp. Las traducciones al castellano son mías. En nuestra lengua no hay un uso uniforme sobre el artículo que pueda anteponerse a las palabras *New Age*. Según el significado, sería más oportuno decir “la *New Age*” (“la Nueva Era”), pero si se alude al fenómeno en general se puede decir “el *New Age*” (es decir, “el fenómeno *New Age*”). En estas líneas he privilegiado la segunda opción, sin querer excluir por ello el uso de la primera.



(entre las cuales se ofrecen fórmulas o “credos” de algunos importantes promotores del New Age), un glosario, la presentación de tres lugares claves para el nacimiento y desarrollo del fenómeno de la Nueva Era (Esalen, Findhorn y el “Monte de la Verdad”), un elenco de documentos eclesiales y estudios cristianos sobre el tema, y una breve bibliografía general.

El capítulo primero (*¿Qué tipo de reflexión?*) analiza el contexto cultural que ha permitido la difusión del New Age. El pensamiento moderno se caracteriza por corrientes e ideas que han promovido el individualismo, el relativismo, y cierta hostilidad hacia la fe cristiana. Pero estas ideas no han podido destruir ni saciar la sed de los corazones que buscan una profunda espiritualidad, que quieren descubrir el sentido del mundo y de la vida. La Iglesia debe reconocer este anhelo de espiritualidad, debe ofrecer hoy, como siempre, la certeza genuina de nuestra fe: Cristo “es el camino auténtico hacia la felicidad, la verdad sobre Dios y la plenitud de vida para todos los hombres y para todas las mujeres capaces de responder a su amor” (1.5, p. 13).

El capítulo segundo (*La espiritualidad New Age. Una visión panorámica*) quiere presentar las líneas fundamentales que caracterizan el New Age en sus múltiples expresiones, sin poder presentarlas todas en su variada complejidad. Aunque resulte cierto que no todo lo que recibe la etiquetación “New Age” es por ello mismo algo equivocado, también es cierto que resulta difícil conciliar este fenómeno con la doctrina y la espiritualidad cristianas.

Comprender el New Age no es posible sin darnos cuenta de que nos encontramos ante un “movimiento” particular. En él confluyen una serie de corrientes de pensamiento y de tendencias culturales modernas, en un sincretismo que impide llegar a establecer límites claros o principios más o menos distintivos. Así, en el New Age se entrecruzan elementos esotéricos (como la cábala, el primer gnosticismo cristiano, el sufismo, el yoga) y elementos seculares (tendencias culturales que exaltan el papel del sentimiento, la importancia de la mujer, un nuevo modo de ver la naturaleza, etc.). El New Age, conviene recordarlo, no es una religión, ni tiene una articulación clara y definitiva como las principales religiones del mundo. Sin embargo, en el fenómeno se dan una serie de elementos condivididos que permiten una caracterización común.

¿Qué pretende ofrecer el New Age? Entre las muchas tendencias y grupos que entran en este fenómeno, el documento encuentra algunos *aspectos relevantes* más o menos comunes. Uno es el deseo de contacto con el mundo místico y espiritual, a veces bajo formas de espiritismo. Otro es la búsqueda de la armonía interior, por encima de cualquier visión negativa, en un contexto en el cual no resulta posible establecer una clara distinción entre el bien y el mal. Otro es la concepción holística de la medicina, que promueve el desarrollo del potencial humano y de los estados de conciencia positivos que puedan llevar a la curación e, incluso, a una especie de inmortalidad en la tierra, con una cierta aceptación de la reencarnación y con un rechazo más o menos claro de la escatología cristiana (especialmente en lo que se refiere al infierno). La variedad de técnicas de la salud que giran o que son acogidas alrededor de estas ideas es enorme: acupuntura, diversos tipos de masajes, curaciones psíquicas, homeopatía, cristaloterapia, etc. (cf. 2.2.3, pp. 23-24). En general, el “holismo” penetra todo el movimiento New Age: “desde su preocupación por la salud holística hasta su búsqueda de la conciencia unitiva, desde su conciencia ecológica hasta la idea de una «networking» global” (2.2.4, p. 25).

El mismo capítulo segundo nos presenta dos *principios fundamentales* del fenómeno New Age. En primer lugar, una mentalidad de tipo panteístico, presente por ejemplo en algunas visiones sobre la



ecología, en la que se busca superar la distancia entre la creación y Dios Padre. Esta mentalidad permea de tal modo todo el New Age que “condiciona desde el inicio cualquier otra afirmación positiva que pueda darse a favor de este o de aquel aspecto de su espiritualidad” (2.3.1, pp. 26-27). En segundo lugar, se evidencia la matriz esotérico-teosófica del New Age, presente de modo especial en la masonería, el espiritismo, el ocultismo y la teosofía. Autores que han influido o aparecen citados con frecuencia en el ámbito New Age son personajes como Helena Blavatsky (médium que fundó la Sociedad Teosófica en 1875, y que promovió la emancipación de la mujer), Marilyn Ferguson (famosa por su obra *The Aquarian Conspiracy*), el filósofo William James y el psicólogo Carl Gustav Jung.

En este momento el documento sintetiza las principales ideas del New Age sobre el hombre, sobre Dios y sobre el mundo, en las que se evidencia el papel de técnicas como el yoga, la meditación transcendental, algunas danzas o música de tipo satánico e, incluso, el recurso a drogas para lograr un estado alterado de conciencia. Dios se diluye en una concepción confusa, como si fuese una energía impersonal, o se pudiese identificar con Gaya (la Tierra Madre), o con otras nociones propias de la religiosidad precristiana u oriental (2.3.4, pp. 31-36).

Es oportuno recordar aquí que los individuos siguen el New Age en modos y niveles distintos, a veces simplemente con una mentalidad de mercado: se escucha música New Age o se asiste a algún curso de potencial humano en cuanto satisface o suscita en el “consumidor” sensaciones de agrado o de liberación, sin que se vaya más a fondo en las ideas y concepciones globales que se esconden detrás de los “productos” usados (cf. 2.5, pp. 40-42). Resulta oportuno anticipar aquí una idea que aparece en los siguientes capítulos: existen métodos o técnicas que usan, para hacerse conocer, el sobrenombre “New Age” sin que tengan por eso elementos discutibles para los cristianos (cf. p. 66). A la vez, podemos encontrar ideas o personas no identificadas explícitamente con el New Age que, sin embargo, después de un discernimiento sereno y profundo, pueden ser adscritas al ámbito general del New Age (pp. 51-52).



El capítulo tercero se dedica a *confrontar New Age y espiritualidad cristiana*. En la espiritualidad del New Age, enraizada en ideas claramente gnósticas, se entremezclan tendencias opuestas: por un lado, una mentalidad afín a las religiones orientales, donde la pérdida del yo implica la unión con el todo; por otro, un egoísmo y narcisismo espiritual que lleva al encerramiento de uno mismo (3.2, pp. 44-45).

En este contexto, resulta especialmente problemática la noción del “Cristo cósmico”. Si para los cristianos Jesús de Nazaret es una persona divina, que ha querido vivir entre los hombres en un momento de la historia para revelarnos el amor del Padre, para algunos representantes del New Age el Cristo cósmico se manifiesta en muchas personas, entre ellas “también” (como si se tratase de un caso más) en Jesús (3.3, pp. 45-47, cf. 2.3.4.2, p. 34).

A la vez, la mística New Age promueve un esfuerzo fundamentalmente humano “por parte de una persona que busca ascender a la divinidad a través de las propias fuerzas”, muchas veces en una forma de identificación con la propia conciencia que implica liberar al “dios interior” (3.4, p. 48, cf. 3.5, pp. 49-50). En cambio, la fe cristiana parte del hecho del descenso de Dios en búsqueda del hombre, y promueve una oración que es don de Dios, diálogo de amor que lleva a la aceptación cordial de su Voluntad.

El análisis de las diferencias continúa en el capítulo cuarto (*Contraposición entre el New Age y la fe cristiana*), en el que se ofrecen respuestas a 10 preguntas que pueden ayudar al *discernimiento*. Las



preguntas escogidas tocan temas vitales: ¿es Dios un ser con el que nos relacionamos o una fuerza para ser más potentes? ¿existe un único Jesucristo o son millares? ¿nos salvamos por nosotros mismos o la salvación es un don gratuito de Dios? ¿inventamos la verdad o la recibimos? ¿está escrito nuestro futuro en las estrellas o tenemos un papel importante en la construcción del mismo? Después de exponer el punto de vista del New Age ante cada uno de estos temas, el documento ofrece la respuesta cristiana a cada pregunta, a partir de textos de la Sagrada Escritura y del magisterio de la Iglesia. El capítulo concluye con una observación importante: es cierto que muchas prácticas New Age no suscitan inquietudes doctrinales en quienes acceden a ellas; pero también es cierto que pueden fomentar un modo de ver la realidad, una atmósfera en la que no siempre resulta fácil distinguir entre lo que es inofensivo y lo que debería ser puesto en discusión.

El capítulo quinto (*Jesucristo nos ofrece el agua de la vida*) presenta una breve meditación sobre el capítulo cuarto del evangelio de san Juan, el encuentro de Cristo con la Samaritana, como ejemplo del modo pedagógico de ofrecer a los hombres el mensaje cristiano. La conclusión de esta meditación resulta altamente significativa: hay que dejar que los individuos puedan actuar a su manera, respetando el ritmo personal; Dios se encargará del resto. En otras palabras, el descubrimiento de Cristo como verdadera agua viva es posible en un contexto de respeto y de paciencia, para que la verdad, que es Cristo, pueda iluminar por sí misma cada corazón sediento de espiritualidad.

El capítulo sexto ofrece los últimos elementos valorativos y algunas indicaciones o pistas que pueden ayudar a los católicos a la hora de juzgar y de actuar ante el fenómeno de la Nueva Era y ante el ambiente cultural que ha permitido su desarrollo. Queda claro que muchos movimientos de los que han fomentado el New Age son claramente anticristianos, lo cual significa que no es posible creer al mismo tiempo en Cristo y en el Acuario (p. 63). Como pistas operativas, el documento propone un mejor uso de los centros de pastoral y de espiritualidad en orden a promover un correcto discernimiento ante el confusionismo

reinante. Igualmente, algunos centros católicos de espiritualidad que difunden la religiosidad New Age, deben corregir su modo de trabajar en orden a transmitir la verdadera espiritualidad cristiana (pp. 66-67). En lo que se refiere al diálogo con representantes o promotores del New Age, el documento recuerda un criterio general: “un diálogo genuino respetará siempre, desde el inicio, la diferencia, y no buscará nunca atenuar las distinciones para fundir todas las tradiciones religiosas” (p. 67).

Una de las recomendaciones más cordiales que se ofrecen en este capítulo se refiere precisamente a la necesidad de conocer y profundizar la propia fe, sea a través del estudio de las Escrituras, sea con la ayuda de instrumentos como el *Catecismo de la Iglesia Católica*, sea con una mayor cercanía a tantos testimonios de santidad del pasado y del presente, sea con una vivencia mayor de la espiritualidad que es propia de nuestra fe cristiana (pp. 68-69).

El documento no puede detenerse en juicios detallados sobre tantos fenómenos que giran alrededor del New Age, pero de vez en cuando ofrece indicaciones de valor que pueden ayudar al discernimiento sobre algunos de ellos. Por ejemplo, el *eneagrama* (o enneagramma) es visto como un “instrumento para el análisis del carácter según nueve tipos, el cual, cuando es utilizado como medio de crecimiento espiritual, introduce ambigüedades en la doctrina y en la vida de la fe cristiana” (1.4, p. 12). Esta afirmación puede promover, por lo tanto, una actitud más prudente ante esta técnica, a veces





usada con poco espíritu crítico en algunos ambientes católicos. También se ofrecen elementos de juicio sobre la Meditación Transcendental (p. 68), o sobre la ecología, la cual puede ser concebida en clave cristiana, pero no pocas veces es entendida en el marco de una visión de tipo panteístico o gnóstico, como en la así llamada “ecología profunda” (p. 68).

Este “informe provisional” puede servir como un instrumento ágil para el episcopado, el clero y los agentes de pastoral, en orden a valorar y profundizar aún más las riquezas que el cristianismo ofrece a los hombres de todos los tiempos, y para continuar el trabajo de discernimiento de un fenómeno complejo, el New Age, que no es fácilmente definible y, por lo mismo, puede penetrar de un modo súbdo en ambientes que tienen poca formación cristiana, o en ambientes que, aun llevando distintivos y signos culturalmente evangélicos, han perdido buena parte de su identidad al fundirse con elementos que no son compatibles con nuestra fe. Cristo nos trae el “agua viva”. Es inútil y es señal de ingratitud buscar cisternas rotas, ir tras ídolos que no pueden llenar nuestra sed de amor y de plenitud temporal y eterna.

Publicado en *Ecclesia*. Revista de cultura católica 17 (2003), 261-268.



Los primeros 25 años de un siglo y de un milenio



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

**Publicamos esta editorial del primer número de la revista *Ecclesia del año en curso*, pues nos parece una buena síntesis de los acontecimientos más significativos durante los primeros 25 años de nuestro siglo XXI. Desgraciadamente lo más significativo que pudiéramos añadir a este recorrido de eventos en los primeros meses de este año 2026, es también otra guerra: la guerra que ahora se lleva a cabo entre Irán e Israel y Estados Unidos. Pedimos al Dueño del mundo, que es también el Príncipe de la paz, que nos conceda la anhelada paz, justicia y amor para nuestro mundo ya tan dolido y devastado por los conflictos, que no dejan en su estela sino más injusticia, dolor, sufrimiento y muerte.*

El 1 de enero de 2001 empezaba un siglo y un milenio. Ese día el mundo era prácticamente idéntico a como lo era el 31 de diciembre de 2000. Pero con la magia de los años, sentíamos que iniciaba algo nuevo que se construía desde los cimientos del siglo XX, y que se habría con esperanzas y temores hacia lo que el futuro pudiera depararnos.

Han pasado 25 años. Un cuarto de siglo es un periodo pequeño frente a la milenaria historia humana. Sin embargo, esos años dan la ocasión para una mirada que busque comprender algunos eventos que han tenido especial incidencia en lo que llevamos de siglo XXI.

Como es obvio, esa mirada no puede abarcar un número enorme de acontecimientos, algunos de gran importancia pero que han dejado poco espacio en la memoria. De todos modos, recogemos algunos de

esos acontecimientos que puedan ser representativos.

El año 2001 quedó marcado por los atentados aéreos en Estados Unidos (el tristemente día conocido como 11-S). El país más poderoso del mundo descubrió su vulnerabilidad y reaccionó con una serie de decisiones que marcaron los primeros años de nuestro siglo: las guerras de Afganistán y de Irak, y el incremento (que se dio en muchos otros países) de las medidas de seguridad y de control.

El año 2008 estalló una crisis económica que tuvo un influjo enorme no solo a nivel de los gobiernos, sino en la vida concreta de millones de seres humanos. Esa crisis sirvió para recordar lo frágil que es todo lo humano, también en el mundo de la banca y de las finanzas.

El desarrollo tecnológico se aceleró en formas inimaginables, sea con el inmenso crecimiento de Internet, sea con el boom de importantes empresas en el mundo digital y de las compras, sea con el desarrollo de teléfonos móviles cada vez más sofisticados, sea con la así llamada “inteligencia artificial”.

No faltaron desastres naturales y enfermedades que nos ayudaron a tomar conciencia de nuestras fragilidades físicas. El tsunami del 26 de diciembre de 2004 y, sobre todo, la pandemia de Covid-19 (iniciada a finales de 2019) incidieron sea en la memoria, sea en la vida concreta de casi todos los seres humanos.

Junto a las guerras desencadenadas tras el 11-S, hubo otros importantes conflictos, en Asia (Siria, por ejemplo) y en África (Libia y Sudán, entre otros), y uno



que sorprendió a Europa: la invasión de Ucrania por parte de Rusia, que tuvo su inicio en febrero de 2022, si bien con raíces en otros acontecimientos de los años anteriores (por ejemplo, la anexión de Crimea por parte de Rusia en 2014).

Por lo que se refiere a las dinámicas sociales, en algunos países de Occidente, especialmente en Europa, y también en China, existe una crisis demográfica debida a la baja natalidad y al aumento continuo de la población de mayores de 65 años. Otras zonas, sobre todo de África, mantienen un fuerte crecimiento demográfico. Los desplazamientos migratorios, que se producen de modo especial desde el sur hacia el norte, no son fácilmente analizables por las oportunidades que ofrecen y por las tensiones que se generan en algunos países receptores, ante no pocas dificultades que surgen cuando se busca una integración armoniosa entre personas de culturas a veces muy diferentes entre sí.

El aborto sigue siendo un fenómeno que provoca la muerte injusta de millones de hijos antes de nacer. Junto a ese fenómeno, en estos primeros años del siglo XXI avanza la eutanasia, ya legalizada en pocos países durante el siglo XX, y que recibe ahora nuevos apoyos en algunos países de Europa y de América.

En la vida de la Iglesia, estos 25 años han visto la sucesión de 4 papas: Juan Pablo II (fallecido en abril de 2005), Benedicto XVI (2005-2013), Francisco (2013-2025), y León XIV. Fue un periodo de numerosas iniciativas, con años especiales

dedicados al sacerdocio o a san Pablo, con un jubileo extraordinario de la misericordia (2015-2016), y con importantes encíclicas y documentos del magisterio pontificio. El jubileo ordinario de 2025 implicó un momento de renovación para los católicos del mundo entero, sea por acontecimientos tan importantes como la muerte de un papa y la elección de un nuevo papa, sea por las mismas actividades jubilares, en Roma y en todo el mundo.

La mirada no puede limitarse a los grandes acontecimientos. Cada uno puede recordar los eventos más destacados de este primer cuarto de siglo, a nivel personal, familiar, laboral, y en otros ámbitos de la propia vida. También en el campo espiritual, es posible hacer memoria de la acción de Dios en este inicio de siglo.

El siglo XXI sigue su camino. No sabemos lo que puede deparar el futuro de los próximos años, con las incertezas y las guerras que siguen amenazando a millones de seres humanos. Pero confiamos en que la acción de Dios en la historia humana será decisiva para que muchos corazones se abran al amor, dejen el pecado, y se comprometan en la tarea de una evangelización que hoy, como en cada periodo de la historia, sigue siendo el centro de la vida y misión de la Iglesia.

(publicado en Ecclesia. Revista de cultura católica, 40 No.1 (2026), 3-5)



Papá León XIV: “Morir de pie, como los árboles”. El peligro de morir de pie, como los árboles, sin darse cuenta, por no tener las propias raíces en Dios.

Queridos hermanos en el episcopado, Eminencia, sacerdotes, seminaristas y familiares:

El seminario es siempre un signo de esperanza para la Iglesia; de ahí que encontrarme con vosotros —tanto con quienes estáis recorriendo esta etapa como con quienes tenéis la responsabilidad de acompañarla— sea para mí un motivo de verdadera alegría.

Podría hablar de muchos aspectos importantes para vuestra formación, sobre los que ya he tenido ocasión de escribir en la carta que envié al Seminario de San Carlos y San Marcelo en Trujillo, Perú —institución de la que formé parte durante varios años—, y que os animaría a leer cuando tengáis ocasión. Pero hoy quisiera centrarme en algo que sostiene silenciosamente todo lo demás y que, precisamente por eso, corre el riesgo de darse por supuesto sin ser cultivado: el tener una mirada sobrenatural de la realidad.

Hay una frase del autor Chesterton que puede servir como clave de lectura de todo lo que quisiera compartir con vosotros: “Quitad lo sobrenatural y no encontraréis lo natural, sino lo antinatural” (cf. *Heretics*, VI). El hombre no está hecho para vivir cerrado en sí mismo, sino en relación viva con Dios. Cuando esa relación se oscurece o se debilita, la vida comienza a desordenarse desde dentro. Lo antinatural no es sólo lo escandaloso, basta con vivir prescindiendo de Dios en lo cotidiano, dejándolo al margen de los criterios y de las decisiones con los que se afronta la existencia.

Y, si esto es cierto para todo cristiano, lo es de un modo particularmente serio en el camino de formación hacia el sacerdocio. ¿Qué podría haber más antinatural

que un seminarista o un sacerdote que habla de Dios con familiaridad, pero vive interiormente como si su presencia existiera sólo en el plano de las palabras, y no en el espesor de la vida? Nada sería más peligroso que acostumbrarse a las cosas de Dios sin vivir de Dios. Por eso, en el fondo, todo comienza —y vuelve siempre— a la relación viva y concreta con Aquel que nos ha elegido sin mérito nuestro.

Tener visión sobrenatural no significa huir de la realidad, sino aprender a reconocer la acción de Dios en lo concreto de cada jornada; una mirada que no se improvisa ni se delega, sino que se aprende y se ejercita en lo ordinario de la vida. Precisamente por eso, si la visión sobrenatural es tan decisiva para la vida cristiana, a mayor razón lo es para quien actuará *in persona Christi*, y ya desde la etapa formativa merece ser custodiada con especial atención, porque es el principio que da unidad a todo lo demás.

Esta mirada creyente de la realidad necesita traducirse cada día en opciones concretas de vida; de lo contrario, incluso las prácticas intrínsecamente buenas —como el estudio, la oración, la vida comunitaria— pueden vaciarse interiormente y desnaturalizarse, volviéndose mero cumplimiento. Un modo sencillo y probado para custodiar esta mirada es ejercitarse en la *práctica de la presencia de Dios*, que mantiene el corazón despierto y la vida constantemente referida a Él.

La Sagrada Escritura expresa esta verdad con una imagen sencilla en el salmo primero, cuando describe al justo como «un árbol plantado al borde de las aguas, que produce fruto a su debido tiempo y cuyas hojas no se marchitan» (v. 3). No es fructuoso por la ausencia de



dificultades, sino por el lugar donde ha echado raíces. El viento, el invierno, la sequía o la poda forman parte de su crecimiento, pero ni la tormenta ni la aridez lo destruyen cuando sus raíces son profundas y están cerca de la fuente. La misma Escritura conoce, sin embargo, la paradoja de la higuera que no da fruto pese al cuidado recibido (cf. *Lc 13,6-9*).

Se dice que los árboles “mueren de pie”: permanecen erguidos, conservan la apariencia, pero por dentro ya están secos. Algo semejante puede ocurrir en la vida del seminarista o de un seminarista —y más tarde en la vida de un sacerdote— cuando se confunde la fecundidad con la intensidad de las actividades o con el cuidado meramente exterior de las formas. La vida espiritual no da fruto por lo que se ve, sino por lo que está profundamente arraigado en Dios. Cuando esa raíz se descuida, todo acaba secándose por dentro, hasta que, silenciosamente, se termina por “morir de pie”.

En el fondo, la mirada sobrenatural nace de lo más sencillo y decisivo de la vocación: estar con el Maestro. Jesús llamó a los que quiso «para que estuvieran con Él» (*Mc 3,14*). Ese es el fundamento de toda formación sacerdotal, permanecer con Él y dejarse formar desde dentro; ver a Dios actuar y reconocer cómo Él obra en la propia vida y en la de su pueblo. Por eso, aunque los medios humanos, la psicología y las herramientas formativas sean valiosos y necesarios, no pueden sustituir esta relación. El verdadero protagonista de este camino es el Espíritu Santo, que configura el corazón, enseña a corresponder a la gracia y prepara una vida fecunda al servicio de la Iglesia. Todo comienza ahora, en lo ordinario de cada día, allí donde cada uno decide si permanece con el Señor o intenta sostenerse sólo en sus propias fuerzas.

Queridos hijos, os agradezco, en nombre de la Iglesia, la generosidad de haber decidido seguir al Señor. Hacedlo siempre con la certeza de que no camináis solos: Cristo os precede, María Santísima os acompaña y la Iglesia entera os sostiene con su oración.

Finalmente quiero agradecer de manera especial a todas las familias aquí presentes. Confiados entonces en



esta certeza, avanzad con paz y con fidelidad. Que el Señor os bendiga. Muchas gracias.

(Discurso del Santo Padre León XVI a las Comunidades de cuatro Seminarios: Alcalá de Henares, Toledo, Interdiocesano de Cataluña y Cartagena, Sala Clementina, Cd. Del Vaticano, sábado, 28 de febrero de 2026)