



Sacerdos

Revista de comunión sacerdotal, caridad pastoral y formación permanente.

• El Sacerdote

† Monseñor Montini,
futuro Papa y santo
Pablo VI

• El Padre Nuestro, la oración que Jesús nos enseñó (Parte III)

† Mons. José
Rafael Palma

• La teología simbólica

P. Ignacio Andereggen

• Psicología tomista y psicología moderna en transformación

P. Ignacio Andereggen

• Iglesia y salvación

P. Fernando Pascual, L.C.

• La encíclica *Magnifica humanitas*: un resumen

P. Fernando Pascual, L.C.



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

Estimados en El Señor, hermanos sacerdotes:

Con gusto ponemos a su disposición la última edición de nuestra revista *Sacerdos*, esperando, como siempre, les pueda ser de utilidad en orden a su formación integral y de cara a su santificación personal.

En primer lugar, traemos al presente un escrito del entonces Monseñor Giovanni Battista Montini, quien sería después elegido como Pablo VI, Papa reinante de 1962 a 1978, beatificado en 2014 y canonizado en 2018, sucesor y predecesor de otros dos Papas santos, san Juan XXIII y san Juan Pablo II respectivamente. El documento data de 1954; sin embargo, se presenta como más que actual, además de urgente para los tiempos que corren, al mismo tiempo que nos ofrece una meditación muy profunda –como todo lo de este Santo Padre santo- sobre lo que es y ha de ser en verdad el sacerdocio ministerial católico, tanto en su dimensión humana como profundamente sacramental, y, por ende, espiritual.

Ya en la dimensión más netamente espiritual, presentamos varios artículos: la tercera parte del comentario al Padre Nuestro según lo expuesto en el Catecismo de la Iglesia católica. Otro trabajo versa sobre la “teología simbólica” según el PseudioDionisio Aeropagita en la interpretación de santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein) –por tanto, conforme a dos grandes místicos de la Iglesia, uno de los primeros siglos y otra del siglo pasado-. Otro artículo en esta misma sección aborda el tema de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús presente en la doctrina de san Buenaventura –uno de los grandes teólogos del medioevo, después de santo Tomás de Aquino, y juntamente con san Anselmo-. Uno más presenta la espiritualidad cristiana concreta de una mística y misionera entre los ateos y comunistas, y, por ende, en cierta manera profeta para nuestros tiempos, la sierva de Dios, Madeleine Delbrêl –cuya causa de beatificación fue introducida en 1990 y recientemente, en 2018, fue reconocida su vivencia heroica de las virtudes-. Finalmente, se da continuidad al artículo sobre las características del padre espiritual según san Juan de Ávila.

En el ámbito específicamente intelectual, presentamos un trabajo que de alguna manera resume varios textos importantes en relación a la psicología metafísica y teológica de santo Tomás de Aquino en confrontación con la psicología moderna; se trata, sin duda, de un tema actual en el que mucho se puede hacer de cara a dar un fundamento más sólido y realista, según una antropología cristiana –es decir, revelada, y por tanto auténtica y definitiva-, en orden a una mayor claridad y con el fin de una mayor y verdadera eficacia psicoterapéutica. Otro trabajo versa sobre la idea de teología según el Motu proprio *Ad Theologiam Promovendam* (2018) en relación



con la encíclica *Fides et Ratio* (1998) y –otro Motu proprio- *Inter munera academiaram* (1999), a los ojos de san John Henry Newma y Benedicto XVI al respecto.

Finalmente, y en la misma línea de este último trabajo de alguna manera, ofrecemos otro escrito sobre el paso de la fe humana a la fe cristiana a la luz precisamente de *Fides et Ratio*.

En el apartado concerniente a la pastoral, proponemos un escrito sobre el binomio Iglesia-salvación –misma que constituye una relación directa y esencial entre ambas realidades-, querido e instituido por Dios para todos los hombres.

Como tema de actualidad, nos ha parecido oportuno dejarles aquí un excelente resumen de la primera encíclica del Papa León XIV, “*Magnifica humanitas*”, “sobre la custodia de la persona humana en el tiempo de la inteligencia artificial”, el cual puede ser un buen marco introductorio y esquemático para leer la misma de forma íntegra.

Finalmente, como testimonio, les ofrecemos un trabajo sobre los valientes mártires de Taiyuan, China, que formaron parte de una gran oleada de persecución en ese país en el mero inicio del siglo XX. Estos hermanos nuestros nos pueden motivar a valorar la verdad y belleza de nuestra fe católica en estos tiempos nuestros, en los que también se persigue de muchas maneras nuestra fe y a nuestros hermanos en la fe.

Asegurándoles nuestras pobres oraciones por su santidad y santificación de las almas encomendadas, el equipo del Centro sacerdotal Logos queda a sus órdenes en El Señor y su Iglesia.

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



DIMENSIÓN HUMANA

El Sacerdote

† Monseñor Montini, futuro Papa y santo Pablo VI

9



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

El Padre Nuestro, la oración que Jesús nos enseñó (Parte III)

† Mons. José Rafael Palma

13

La teología simbólica

P. Ignacio Andereggen

26

El Sagrado Corazón de Jesús en san Buenaventura de Banoregio

P. Joseph Spence, F.F.m.

35

La profecía en Madeleine Delbrêl: La música del Espíritu Santo en la vida diaria

Angela Tagliafico

39

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

P. Antonio Rivero, L.C.

47



DIMENSIÓN INTELECTUAL

Psicología tomista y psicología moderna

P. Ignacio Andereggen

49

La idea de teología según Papa Francisco y el Papa san Juan Pablo II: lectura de *Ad Theologiam Promovendam* con los ojos de John Henry Newman y Benedicto XVI

David S. Koonce, L.C.

61

De la fe humana a la fe cristiana. Reflexiones en torno a la *Fides et ratio*

P. Fernando Pascual, L.C.

75



DIMENSIÓN PASTORAL

Iglesia y salvación

P. Fernando Pascual, L.C.

89



ACTUALIDAD

La encíclica *Magnifica humanitas*: un resumen

P. Fernando Pascual, L.C.

91



TESTIMONIO

Los mártires de Taiyuan

P. Fernando Pascual, L.C.

100

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.

PROGRAMA NACIONAL
EJERCICIOS ESPIRITUALES, OCTUBRE 2026



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: Centro Sacerdotal Logos

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

www.centrologos.org

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.](#)

TEOLOGÍA SIN FRONTERAS DESDE ROMA: el impulso de cursos a distancia que transformará la evangelización en América Latina.

En un tiempo en el que la Iglesia está llamada a renovar con fuerza su misión evangelizadora, surge una iniciativa que abre horizontes inéditos para América Latina: la Facultad de Teología del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma presenta una propuesta académica de alto nivel, pensada especialmente para el mundo hispanohablante, que combina excelencia, accesibilidad y una profunda orientación pastoral.

Se trata de una oferta formativa que rompe barreras geográficas al ofrecer programas online en español, permitiendo a estudiantes de toda la región acceder a estudios teológicos de calidad internacional sin necesidad de trasladarse desde el inicio.

Entre las propuestas más destacadas se encuentran las **licenciaturas en Teología Dogmática y Teología Espiritual, con un innovador formato que permite cursar el primer año completamente online en español**, seguido de un segundo año presencial en Roma, en italiano, brindando así una experiencia académica verdaderamente universal; las clases se desarrollan en horarios compatibles con América Latina, facilitando la participación de quienes ya están comprometidos en labores pastorales o profesionales.

A ello se suman los **diplomas bienales 100% online en Teología Dogmática y Espiritual**, con 60 créditos ECTS, nivel de licenciatura y sin examen final, diseñados para ofrecer una formación rigurosa y flexible, así como el **nuevo diploma bienal en Teología Moral con especialidad matrimonial**, de 36 créditos ECTS, particularmente relevante en el contexto actual para acompañar con solidez los desafíos de la familia.

Lo que convierte esta propuesta en una oportunidad verdaderamente excepcional es su claustro académico de altísimo nivel, integrado por figuras reconocidas internacionalmente.

En nuestro cuerpo docente contaremos, entre otros, con la presencia de los siguientes profesores: Mons. K. Nykiel, Regente de la Penitenciaría Apostólica; Hna. Daniela Del Gaudio, de la Pontificia Academia Mariana Internacional; P. Barrajón, miembro de la Pontificia Academia de Teología; G. Miranda, miembro de la Pontificia Academia para la Vida; D. Benoci, del Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana; M. Faggioni, teólogo moralista experto y consultor del Dicasterio para la Doctrina de la Fe; I. Andereggen, presidente de la Sociedad Tomista Argentina; Salvatore Martínez, expresidente italiano de la Renovación en el Espíritu Santo; E. Eguiarte, experto en San Agustín; A. Castellano, teólogo y experto en didáctica de la teología; S. Advani, experto en el pensamiento de Ratzinger; M. Bravo, experto en la teología de Daniélou; R. Di Muro, coordinador de dos diccionarios de espiritualidad, experto en mística y en San Maximiliano Kolbe; J. Spence, experto en Santa Teresa de Lisieux; A. Tagliafico, experta en San Ignacio de Loyola y en el discernimiento; Rocco Buttiglione, experto en el pensamiento de Karol Wojtyła. En total, nueve de los profesores pertenecen a prestigiosas Academias Pontificias de Roma, lo que garantiza una formación sólidamente anclada en el magisterio y en la vida viva de la Iglesia.

Esta iniciativa no es solo una propuesta académica, sino una respuesta concreta a la urgente necesidad de formar evangelizadores bien preparados, capaces de pensar la fe con profundidad y transmitirla con convicción en un mundo en constante cambio; es una invitación a crecer intelectual y espiritualmente, a fortalecer la misión y a renovar el compromiso con la Iglesia desde una formación seria y accesible.

Para quienes sienten el llamado a dar un paso más en su camino formativo, esta es una oportunidad que no se puede dejar pasar, con información completa disponible en el programa 2026–2027 (www.upra.org) y **contacto directo en español a través de Irene Tognella: WhatsApp (+39) 3398267427, email: itognella@upra.org**

América Latina tiene hoy una nueva puerta abierta para formar líderes y apóstoles, profundizar en la fe y evangelizar con mayor fuerza, y ese camino comienza aquí.



EL SACERDOTE



Mons. Giovanni Battista Montini
(1897-1978)

*Artículo escrito por Mons. Giovanni Battista Montini (1897-1978), futuro Papa Pablo VI (1963-1978) en agosto de 1954, como prólogo para la colección de documentos pontificios sobre el sacerdocio publicada en Francia por Mons. Pierre Veillot (1913-1968), quien era en ese momento Obispo coadjutor de París, y que sería posteriormente Arzobispo de París desde 1966 hasta su muerte, acaecida en 1968, y el cual sería creado cardenal a mediados de 1967.

PLANTEAMIENTO DEL TEMA SACERDOTAL POR LOS PENSADORES CONTEMPORÁNEOS

La abundancia de textos que los Papas de nuestro siglo nos han dejado sobre el sacerdote constituye, dentro de la línea del gobierno eclesiástico, un hecho importantísimo en la historia contemporánea de la Iglesia. Revela la conciencia que ésta tiene de su misión, señala los instrumentos vivientes que posee y orienta sus fuerzas, indicando sus fines. La Iglesia católica muestra así las propias características constitucionales más esenciales, que se encuentran plasmadas en funciones originales y en un perenne esfuerzo santificador. El hecho de que los Sumos Pontífices se hayan dedicado tanto, en su acción pedagógica y pastoral, a hablar al clero, a formar sacerdotes capaces de predicar el mensaje evangélico, en un siglo tan agitado y alejado del evangelio como el nuestro, demuestra la extrema importancia, y hasta pudiera decirse, la dramática dificultad del tema.

Los Papas han dado así respuesta a una angustiosa pregunta de nuestros tiempos; quieren descubrir, bajo la presión externa de las necesidades actuales y la interna de la inexorable agitación del pensamiento y de la fuerte acción de la gracia, cuál es, cuál debe ser la verdadera concepción del sacerdocio.

Es bien sabido lo que este problema ha preocupado a los pensadores contemporáneos, tanto dentro como fuera del seno de la Iglesia, y las discusiones prácticas que ello ha provocado, bien sea de crítica negativa en unos o de profundización espiritual en otros. La literatura ha jugado llevando al sacerdote a la escena, no ya como personaje convencional, un poco cómico y chistoso, ducho en evitar discusiones y rencillas y destinado a fallar en el papel que a él le cuadraría, el de descubrir la hora y el drama del espíritu; sino más bien como un ser exótico y misterioso, que tiene de los hombres y del mundo una experiencia personal, tejida de sufrimiento y de misticismo, y destinada también a no conseguir ningún resultado práctico, no tanto por culpa propia, cuanto a causa de la sordera o de la hostilidad del ambiente profano que le rodea.

Al mismo tiempo que se entrega a este análisis psicológico y narrativo, el mundo moderno mira al sacerdote con ojos de sarcástica hostilidad y cegados para una mentalidad utilitaria: heredero de una trasnochada edad media, aliado del egoísmo conservador, bonzo de una liturgia pasada, extranjero en la vida. ¡Eso es el cura!



El clero ha advertido esa ola de falaz interés literario por los aspectos íntimos de su existencia y esa ola de antipática oposición de la sociedad a su permanencia en las nuevas tareas del siglo; se ha dado cuenta de esto y se ha concentrado en sí mismo. Es necesario -se ha dicho interiormente- tomar conciencia de sí, hacer recuento de los propios poderes y deberes, encuadrar su misión en las circunstancias nuevas del mundo que nos rodea.

La reacción instintiva, realmente acertada, ha sido la defensa, no ya de los carismas del sacerdocio que, ignorados por el mundo, entraban menos en discusión, cuanto de las formas canónicas y sociales externas, que normalmente definen la vida de un sacerdote: el traje talar y el lenguaje, el estilo.

Por eso algunos educadores creyeron que todo el problema estaba ahí, o, al menos, que éste era el sector más amenazado y, consiguientemente, el más necesitado de protección.

Otros recurrieron al estupendo esfuerzo de vivificar interiormente la expresión del culto, a la cual el sacerdote se halla más entregado que a ninguna otra cosa: el movimiento litúrgico devolvió significado y poesía a la rutinaria oración; el rito reapareció en su genuino ropaje de austeridad y belleza; la celebración de los misterios derramó nueva luz sobre el significado de la inefable unión de lo divino y lo humano en la acción sacramental; un escalofrío de misterioso gozo,

de divina presencia y de humana caridad penetró nuevamente en las devotas asambleas reunidas en torno al altar; el sacerdote se llenó de alegría, era como si floreciese en la Iglesia una primavera.

Pero frecuentemente tales asambleas no eran más que selectas minorías: faltaba la masa. Parecía como si el pueblo, en su inmensa mayoría, estuviera inexorablemente ausente. ¿Volverá? No. Hay que salir a buscarle. Es el sacerdote, no el pueblo, el que ha de ponerse en movimiento. Es inútil que el sacerdote toque las campanas; nadie escucha. Ha de ser él quien oiga las sirenas de las fábricas, esos templos de la técnica donde vive y se agita el mundo moderno. Es él quien tiene que hacerse misionero, si se quiere que el cristianismo perdure y vuelva a convertirse en fermento vivo de la civilización.

El sacerdote se ha puesto en movimiento. Hay que comprender bien las cosas; el sacerdote es pastor, pescador, es decir, se adapta a todas las exigencias del fin propuesto que es el de hacerse de nuevo con las almas y llevarlas a Cristo. Un cierto relativismo apostólico es propio de la táctica pastoral. Por eso, un reformismo nuevo ha invadido al sacerdote: el principio es bueno, pero difícil y peligrosa la aplicación. ¿A quién corresponde realizar la reforma? ¿En qué debe consistir? Algunos incautos no tuvieron en cuenta estos elementales y grandes límites, que solamente a la autoridad de la Iglesia corresponde trazar y guardar, y que, cuando se trata del divino depósito de la fe y de la ley de Cristo, ella tiene que defender.

MISIÓN DEL SACERDOTE EN EL MUNDO MODERNO

En esta múltiple y afanosa búsqueda del verdadero concepto del sacerdocio es precisamente en lo que se ha ejercitado, más que nada, la espiritualidad de nuestro tiempo. Y en ella se han centrado las esperanzas, no solamente de los fieles, sino también de tantas personas distinguidas del mundo seglar y civil, especialmente durante y después de las trágicas experiencias de la guerra.

Un sacerdocio auténtico, bueno, humano y santo



salvaría el mundo. La misión del espíritu está sujeta al contraste. El mismo ateísmo se ha creado sus militantes consagrados al ideal de su causa. La entrega de los hermanos al bien de sus hermanos es el único resorte que puede levantar el mundo; la idea de sacrificio y de redención es, todavía hoy, en medio del materialismo triunfante, el faro orientador de todo auténtico esfuerzo moral y social.

El arte de profesar las ideas más elevadas y universales y de saber inclinarse, en virtud de esas mismas ideas, sobre cada uno de los sufrimientos humanos, sobre el pobre, el huérfano, el delincuente, el desesperado, se considera todavía hoy el medio mejor para dar al humanismo de, los tiempos nuevos un auténtico sentido de la vida, de la nobleza y de la esperanza: este es el arte del sacerdocio. Y también la capacidad de expresar las inefables verdades que nos rodean; de acercarse, sin profanarle, al misterio que envuelve el universo; de dar significado a las cosas, lenguaje interior a los espíritus, voz vibrante a la pobreza, al dolor, al amor del hombre; todo esto es una plegaria auténtica como la luz, y como la misma luz, poesía y vida. También esto puede ser sacerdocio y continuar viviente todavía en la entraña del siglo XX.

FISONOMÍA DEL SACERDOTE SEGÚN LA DOCTRINA DE LOS PAPAS

Así pues, ¿qué es el sacerdocio? No soy yo quien contesta; son los Papas con su doctrina. Yo me limito a recordar que se trata de una cuestión de palpitante actualidad que se plantean, de diversas maneras, tanto la Iglesia como el mundo.

Quien tratase de descubrir un plan metódico en la doctrina de los Papas sobre el sacerdocio, clasificando en temas generales la vasta materia, no tardaría mucho en darse cuenta de que, a pesar de su aparente discontinuidad y diversidad, pueden fácilmente reducirse a tres puntos principales en los que lógicamente se resume. Son éstos: en primer lugar, por orden de importancia, el sacerdote es considerado como el hombre de Dios. Es un ser humano para quien vivir es dar culto a Dios, buscar a Dios, embriagarse de Dios, estudiar a Dios, hablar con Dios, hablar de



Dios, servir a Dios. Es el hombre religioso, el hombre sagrado. Es el intermediario entre Dios y los hombres; es el puente; que representa a Dios cerca de los hombres, y representa a los hombres ante Dios. Esta es la fuente primaria de donde fluyen enseñanzas y comentarios que tienen la admirable juventud de las cosas siempre vivas y nunca demasiado exploradas y comprendidas.

Luego, del aspecto religioso se pasa en seguida al aspecto moral. El sacerdote debe ser un hombre fuera de lo corriente. La eficacia esencial de su ministerio no depende ciertamente de sus cualidades y de sus virtudes, pero sus funciones y sus deberes son tales que toda su psicología, toda su alma, todas sus acciones deben estar en consonancia con ellas. El sacerdote debe ser santo y saber cuál es la santidad correspondiente al ejercicio del sacerdocio, cuestión ésta de gran importancia y muy compleja. Las exhortaciones, las enseñanzas, los consejos, las orientaciones se multiplican para dar a la figura del sacerdote todo su relieve moral. La imitación, más aún, la asimilación de Cristo, enriquece de valor místico este sector de la formación sacerdotal.

Viene luego el tercer punto de vista, extremadamente rico, que se refiere al aspecto social del sacerdote. El sacerdocio es un servicio-social. Existe para los demás. Es el órgano del cuerpo místico, destinado a distribuir la gracia y la doctrina; es el guía salvador. Sacerdote y egoísmo son términos antitéticos. Sacerdocio y caridad coinciden.



Las palabras fluyen interminables de la pluma: apóstol, misionero, padre, pastor, maestro, hermano, servidor y víctima. La más fascinante y las más difícil de las empresas, la de formar a los demás, la de inculcarles una determinada manera de pensar, de rezar, de obrar, de sentir: ésta es la misión del sacerdote. De aquí nace una extrema capacidad de distinguirse y, al mismo tiempo, de identificarse con los demás; de influir, de aguantar, de hablar y de escuchar. Él es luz y es sal.

Es decir, elemento activo, operante; penetra en las almas, con un infinito respeto, para liberarlas, acompañarlas y reintegrarlas dentro de la unidad de Cristo. Si él no hace esto, ¿qué es? Por lo mismo, debe ser muy hábil. Artista, obrero especializado, médico indispensable, iniciado en las sutiles y profundas fenomenologías del espíritu; hombre de estudio, hombre elocuente, hombre de gusto, hombre de tacto, de sensibilidad, de finura, decidido. ¡Cuánto trabajo deberá derrochar el sacerdote sobre su misión para mejor prepararse a trabajar con los demás! Y todo esto con auténtica sencillez, con humildad, con amor, sin simulaciones artificiosas, sin cobardía, sin timidez, procurando no ser ni aparecer interesado, no recibir sin dar, no mandar sin servir. Arte difícil, muy difícil, que sugiere al magisterio de los Papas innumerables e incomparables enseñanzas.

Cuando se examinan profundamente ciertos aspectos del cristianismo, se tiene la impresión de lo inaccesible.

Esto sucede con el sacerdocio. El ideal es demasiado elevado, y el hombre, aunque es muy audaz, no llegará a alcanzarlo. Con todo, la cosa es posible, y al mismo tiempo impresionante; nada hay más cerca de lo sublime que lo ridículo, y nada hay que se corresponda tanto, por contraposición, a lo perfecto como lo monstruoso; y, desgraciadamente, para caer de lo alto hace falta bien poco. Pero el cuadro no sería completo si no señalásemos también las fuerzas capaces de producir este milagro que es el sacerdocio; una es la humildad, combinada con la intrepidez; esto se llama vocación, es decir, tormento interior, amor sin reposo, seguridad en la flaqueza, mandamiento

liberador. La otra, inefable y potente, que penetra en la naturaleza humana y la marca con un sello nuevo, disponiéndola a empresas trascendentales, se llama gracia; ésta procede de un sacramento especial: el orden sagrado solemnemente conferido.

El hombre es nada en sí mismo, es un instrumento, un órgano. La Iglesia le domina. El sacerdote es el hombre de la Iglesia; él es su ministro, encargado de custodiar y repartir la doctrina que lleva en sí los tesoros de la gracia, encargado de distribuir estos tesoros y de entonar la plegaria para que el pueblo la repita dialogando.

También sobre este punto son espléndidas y abundantes las enseñanzas pontificias, tanto que resultan misteriosas, patéticas y, a veces, hasta emocionantes; llevan un acento paternal.

Esta doctrina provocará las sorprendentes novedades de descubrir bajo la sotana negra, despreciada y gastada del sacerdote católico, un mundo único en su género, el mundo de lo sublime y de lo heroico; un mundo siempre en «devenir», como es la perfección en esta vida terrestre, es decir, un mundo que desfallece y renace; un mundo sobrehumano y muy humano; un mundo ideal y al mismo tiempo extremadamente concreto, y a esta sorpresa hay que añadir otra, la de encontrar un maestro eternamente fiel, el Papa que pronuncia palabras nobles y elevadas, con estilo romano, con un acento sencillo e invariable, invitando a las almas puras y generosas de los jóvenes a seguirle, a ayudarle, a continuar su obra de salvación en este mundo moderno sin escrúpulos y siempre insatisfecho.



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



† José Rafael Palma Capetillo
Obispo Auxiliar de Xalapa

... continuación

12. PERDONA NUESTRAS OFENSAS COMO TAMBIÉN NOSOTROS PERDONAMOS A LOS QUE NOS OFENDEN

En el *Padre nuestro*, después de pedir el pan, suplicamos el perdón. Tenemos dos necesidades esenciales para el sustento y para nuestro seguimiento a Cristo: El pan y el perdón¹. Esta petición –como de alguna manera toda la enseñanza de Cristo– es sorprendente. Si sólo comprendieras la primera parte de la frase –“*perdona nuestras ofensas*”–, podría estar incluida, implícitamente, en las tres primeras peticiones de la oración del Señor, ya que el sacrificio de Cristo es exactamente “*para la remisión de los pecados*” (Col 1,4; cf 1Cor 15,13). Pero nuestra petición no tendrá sentido si no hemos respondido antes a una exigencia. Nuestra petición se dirige al futuro, nuestra respuesta debe haberla precedido; una palabra las une: “*Como...*” (cf CATECISMO, 2838).

1. Perdona nuestras ofensas

Con una audaz confianza nos hemos dirigido a nuestro Padre, suplicándole que su nombre sea santificado, le hemos pedido que seamos cada vez más santificados. Pero, aun revestidos de la vestidura bautismal, no dejamos de pecar, es decir, de separarnos de Dios. Ahora, en esta nueva petición, nos volvemos a él, como el hijo pródigo (cf Lc 15, 11-32)

que regresó a la casa del padre; y nos reconocemos pecadores ante él como el publicano (cf Lc 18,13). Nuestra petición empieza con una ‘confesión’ en la que afirmamos al mismo tiempo nuestra miseria y su misericordia. Nuestra esperanza es firme porque, en su Hijo, “*hemos recibido la redención, el perdón de nuestros pecados*” (Col 1,14; Ef 1,7). El signo eficaz e indudable de su perdón lo encontramos en los sacramentos de su Iglesia (cf Mt 26,28; Jn 20,23) (CATECISMO, 2839).

Ahora bien, este desbordamiento de misericordia de parte de Dios no puede penetrar en nuestro corazón mientras no hayamos perdonado a los que nos han ofendido. El amor, como el cuerpo de Cristo, es indivisible; no podemos amar a Dios, a quien no vemos, si no amamos al hermano, o a la hermana, a quien vemos (cf 1Jn 4,20). Al negarse a perdonar a nuestros hermanos y hermanas, el corazón se cierra, su dureza lo hace impermeable al amor misericordioso del Padre; en la confesión del propio pecado, el corazón se abre a su gracia (cf CATECISMO, 2840).

Esta petición es tan importante que es la única sobre la cual el Señor vuelve y explicita en el sermón de la montaña (cf Mt 6,14-15). Esta exigencia crucial del misterio de la alianza es imposible para el ser humano. Pero “*todo es posible para Dios*” (cf CATECISMO, 2841).

¹ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 111.



2. Como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden

En el *Padre nuestro*, la petición de perdón tiene un alcance misionero, ya que pedimos perdón no sólo individualmente como hijos, sino también como comunidad. El Padre eterno es misericordioso, nos ama y nos perdona; su perdón nos fortalece y nos ayuda a perdonar a nuestros hermanos. El Papa Francisco nos recuerda que: ‘Por mucho que nos esforcemos, siempre hay una deuda inagotable con Dios, que nunca podremos pagar. Él nos ama más de lo que nosotros lo amamos’².

Este ‘como’ no es el único en la enseñanza de Jesús, lo encontramos también en otros pasajes: “Sean perfectos ‘como’ es perfecto su Padre celestial” (Mt 5,48); “Sean misericordiosos ‘como’ su Padre es misericordioso” (Lc 6,36); “Les doy un mandamiento nuevo: Que se amen los unos a los otros. Que ‘como’ yo los he amado, así se amen también ustedes los unos a los otros” (Jn 13,34). Observar el mandamiento del Señor es imposible si se trata de imitar desde fuera el modelo divino. Se trata de una participación, vital y nacida “del fondo del corazón”, en la santidad, en la misericordia, y en el amor de nuestro Dios. Sólo el Espíritu que es “nuestra vida” (Ga 5,25) puede hacer



nuestros los mismos sentimientos que hubo en Cristo Jesús (cf Flp 2,1.5). Así, la unidad del perdón se hace posible, “perdonándonos mutuamente ‘como’ nos perdonó Dios en Cristo” (Ef 4,32) (cf CATECISMO, 2842).

Así, adquieren vida las palabras del Señor sobre el perdón, este amor que ama hasta el extremo del amor (cf Jn 13,1). La parábola del siervo sin entrañas, que culmina la enseñanza del Señor sobre la comunión eclesial (cf Mt 18,23-35), acaba con esta frase: “*Esto mismo hará con ustedes mi Padre celestial si no perdona cada uno de corazón a su hermano*”. Allí es, en efecto, en el fondo ‘del corazón’ donde todo se ata y se desata. No está en nuestra mano no sentir ya la ofensa y olvidarla; pero el corazón que se ofrece al Espíritu Santo cambia la herida en compasión y purifica la memoria transformando la ofensa en intercesión (CATECISMO, 2843).

La oración cristiana llega hasta el perdón de los enemigos (cf Mt 5,43-44). Transfigura al discípulo configurándolo con su Maestro. El perdón es la cumbre de la oración cristiana; el don de la oración no puede recibirse más que en un corazón acorde con la compasión divina. Además, el perdón da testimonio de que, en nuestro mundo, el amor es más fuerte que el pecado. Los mártires de ayer y de hoy dan este testimonio de Jesús. El perdón es la condición fundamental de la reconciliación (cf 2Cor 5,18-21) de los hijos de Dios con su Padre y de los seres humanos entre sí³ (CATECISMO, 2844).

No hay límite ni medida en este perdón, esencialmente divino (cf Mt 18,21-22; Lc 17,3-4). Si se trata de ofensas (de ‘pecados’, según Lc 11,4, o de ‘deudas’, según Mt 6, 12), de hecho nosotros somos siempre deudores: “*Con nadie tengan ustedes otra deuda que la del mutuo amor*” (Rm 13,8). La comunión de la santísima Trinidad es la fuente y el criterio de verdad en toda relación (cf 1Jn 3,19-24). Se vive en la oración y sobre todo en la Eucaristía (cf Mt 5,23-24): Dios no acepta el sacrificio de los que provocan

² Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 116-119; cf Papa FRANCISCO, *Catequesis sobre el Padre nuestro* 13, 24 abril 2029

³ Cf JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, 14.



la desunión, los despiden del altar para que antes se reconcilien con sus hermanos: Dios quiere ser pacificado con oraciones de paz. La obligación más bella para Dios es nuestra paz, nuestra concordia, la unidad en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo de todo el pueblo fiel (san Cipriano⁴) (cf CATECISMO 2845).

Algunas aplicaciones

San AGUSTÍN afirma: ‘Cuando vayas a orar, empieza por perdonar’⁵. En el *Padre nuestro* expresamos sinceramente nuestro compromiso de perdonar como Dios nos perdona. No podemos comprender el perdón de Dios y al prójimo si nuestro corazón no se llena de amor, de misericordia y de comprensión.

Perdonar es un acto de fortaleza espiritual, un acto liberador, un mandamiento cristiano y además un grande alivio. En un primer momento no somos capaces de aceptar un grande dolor o ausencia, necesitamos tranquilizarnos, seguir el ritmo de nuestra propia naturaleza.

Al perdonar se encuentra la paz y la libertad. Perdonar no es fácil, porque enfrentamos obstáculos que dificultan nuestra capacidad de perdonar, tales como el orgullo y la imaginación, que tienden a agrandar las cosas o exagerarlas. Perdonar no es lo mismo que olvidar. Perdonar consiste en cancelar la deuda moral que alguien contrajo ante nosotros. Tal

vez no podemos solos lograr perdonar; sin embargo, existe la gracia de Dios que nos ayuda siempre.

Mientras más grande es la ofensa que nos han hecho más grande es la necesidad de perdonar. Al perdonar, nos reconciliamos con la persona que nos ha ofendido, nos reconciliamos con Dios que quiere que perdonemos y, sobre todo, nos reconciliamos con nosotros mismos. Al perdonar reencontramos la paz que el rencor nos ha quitado. Debemos pedir perdón a quien hayamos ofendido, reparar los daños causados por nuestras ofensas y pedir perdón a Dios en el sacramento de la reconciliación. Perdonar nos eleva al plano de los que son verdaderamente hijos de Dios.

Perdonar y pedir perdón es una parte muy importante para la liberación. Hay que perdonar y sentirse perdonado, aunque no se merezca el perdón. El Papa Francisco nos indica que *“Dios nunca se cansa de perdonarnos”*, sino que nosotros nos alejamos de su misericordia. *“Pedir perdón –dice el Papa Francisco– no siempre significa que estamos equivocados y que el otro tiene razón. Simplemente significa que valoramos mucho más una relación que nuestro ego”*⁶.

Dice un dicho muy cierto que: *Dios siempre perdona, el ser humano a veces, pero la naturaleza nunca perdona*. En efecto, hay que aceptar las consecuencias que la naturaleza cobra inevitablemente por el mal que se comete, y también hay que reconocer la dificultad de perdonarse mutuamente e incluso de perdonarse a sí mismo. **Dios siempre perdona** a la persona que se arrepiente y se propone cambiar de vida. Dios multiplica la buena voluntad de cada uno y hace crecer la gracia sobre el esfuerzo personal del que se convierte. En efecto, Dios siempre perdona, no hay excepción; así lo experimenta el que confía en su misericordia y acude humildemente a pedir perdón. Todo pecador arrepentido regresa con el ‘traje nuevo’ y los demás signos de la alianza restaurada de modo definitivo. El ser humano reconciliado con Dios es contado ya entre los ‘bienaventurados’, que suscitan en otros una mayor felicidad: *“Habrá una grande alegría en el cielo*

⁴San CIPRIANO, *Dom. orat.* 23.

⁵Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 122.

⁶Papa FRANCISCO, *Mensaje de Cuaresma*, 9 enero 2019.



por un solo pecador que se arrepienta” (Lc 15,7). Al referirse a la conciencia moral, la Iglesia afirma que el ser humano, para no arrastrar un complejo de culpa, debe perdonarse a sí mismo⁷, lo cual le dará sin duda una sensación de libertad y vida nueva. Sin embargo, este auto-perdón exige siempre el perdón de Dios, que puede ser antecedente o consecuente, pero que es imprescindible.

Cristo nos enseña que cada pecador puede encontrarse con serias dificultades para convertirse y volver al redil; sin embargo, Dios siempre perdona, su misericordia no tiene límites; basta que se dé un arrepentimiento sincero para comenzar de nuevo.

13. NO NOS DEJES CAER EN LA TENTACIÓN

1) La tentación

Nuestra vida es una lucha continua⁸. Las caídas son siempre peligrosas, por sus posibles consecuencias; pero las recaídas son peores. No es lo mismo caer, que estar en riesgo de caer. Lo segundo equivale a la tentación.

“No nos dejes caer...”. Esta petición llega a la raíz de la anterior, porque nuestros pecados son los frutos del consentimiento en la tentación. Pedimos a nuestro Padre que no nos ‘deje caer’ en ella. En griego: και μη εισενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν; traducir en una sola palabra el texto griego es difícil: Significa “no permitas entrar en la prueba” (cf Mt 26,41), “no nos dejes sucumbir ante la prueba”.

La Biblia señala que: “Dios ni es tentado por el mal ni tienta a nadie” (St 1,13), al contrario, quiere librarnos del mal. Le pedimos que no nos deje tomar el camino que conduce al pecado, pues estamos empeñados en el combate “entre la carne y el Espíritu”. Esta petición implora el Espíritu de discernimiento y de fuerza (CATECISMO, 2846).



El Espíritu Santo nos hace discernir entre la prueba, necesaria para el crecimiento del ser humano interior (cf Lc 8,13-15; Hch 14,22; 2Tm 3,12) en orden a una ‘virtud probada’ (Rm 5,3-5), y la tentación, que conduce al pecado y a la muerte (cf St 1,14-15). También debemos distinguir entre ‘ser tentado’ y ‘consentir’ en la tentación. Por último, el discernimiento desenmascara la mentira de la tentación: aparentemente su objeto es “bueno, seductor a la vista, deseable” (Gn 3,6), mientras que, en realidad, su fruto es la muerte.

Dios no quiere imponer el bien, sino pretende que seamos libres... En algo la tentación es buena. Todos, menos Dios, ignoran lo que nuestra alma ha recibido de Dios, incluso nosotros. Pero la tentación lo manifiesta para enseñarnos a conocernos, y así, descubrimos nuestra miseria, y obligarnos a dar gracias por los bienes que la tentación nos ha manifestado (Orígenes⁹) (CATECISMO 2847).

“No entrar en (o dejarse llevar por) la tentación” implica una decisión del corazón: “Porque donde esté tu tesoro, allí también estará tu corazón... Nadie puede servir a dos señores” (Mt 6,21-24). “Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu” (Ga 5,25). El Padre nos da la fuerza para este ‘dejarnos

⁷ El CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1784, dice al respecto: “La educación de la conciencia es una tarea de toda la vida. Desde los primeros años despierta al niño al conocimiento y la práctica de la ley interior reconocida por la conciencia moral. Una educación prudente enseña la virtud; preserva o cura del miedo, del egoísmo y del orgullo, de los insanos sentimientos de culpabilidad y de los movimientos de complacencia, nacidos de la debilidad y de las faltas humanas. La educación de la conciencia garantiza la libertad y engendra la paz del corazón”.

⁸ Cf Guillermo M. HAVERS, Nos atrevemos a decir: Padre nuestro..., 86.

⁹ ORÍGENES, or. 29.



conducir' por el Espíritu Santo. "Ustedes no han sufrido tentación superior a la medida humana. Y fiel es Dios que no permitirá que sean tentados sobre sus fuerzas. Antes bien, con la tentación les dará el modo de poderla resistir con éxito" (1Cor 10,13) (CATECISMO, 2848). Este combate y esta victoria sólo son posibles con la oración. Por medio de su oración, Jesús es vencedor del tentador, desde el principio (cf Mt 4,11) y en el último combate de su agonía (cf Mt 26,36-44). En esta petición a nuestro Padre, Cristo nos une a su combate y a su agonía. La vigilancia del corazón es recordada con insistencia en comunión con la suya (cf Mc 13,9.23.33-37; 14,38; Lc 12,35-40). La vigilancia es "guarda del corazón", y Jesús pide al Padre que "nos guarde en su nombre" (Jn 17,11). El Espíritu Santo trata de despertarnos continuamente a esta vigilancia. Esta petición adquiere todo su sentido dramático referida a la tentación final de nuestro combate en la tierra; pide la perseverancia final. "*Mira que vengo como ladrón. Dichoso el que esté en vela*" (Ap 16,15) (CATECISMO 2849).

Al decir: '*No nos dejes caer en la tentación*' pedimos a Dios que no nos permita tomar el camino que conduce al pecado. Esta petición implora el Espíritu de discernimiento y de fuerza; solicita la gracia de la vigilancia y la perseverancia final (CATECISMO, 2863).

2) La tentación como prueba y purificación

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

camino de la perfección cristiana o vida virtuosa en Cristo no consiste en no tener tentaciones, sino en vencerlas, aunque surjan involuntariamente.

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

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

Acerca de la tentación, el mismo Jesús, Hijo de Dios, "*probado en todo igual que nosotros excepto en el pecado*" (Hb 4,15), aceptó ser tentado por el maligno¹⁰ para indicar que, como él, también los suyos serían sometidos a la tentación, así como para mostrar de qué manera conviene comportarse en la tentación: vencer el mal con la fuerza del bien. Las tentaciones de Jesús en el desierto resumen y señalan la lucha de todas las personas de buena voluntad contra las fuerzas del maligno¹¹.



¹⁰ Cf Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4,1-13.



“Para quien pide al Padre no ser tentado por encima de sus fuerzas y no sucumbir a la tentación, para quien no se expone a las ocasiones, el ser sometido a tentación no significa haber pecado, sino que es más bien ocasión para crecer en la fidelidad y en la coherencia mediante la humildad y vigilancia”¹².

3) El origen de la tentación

El demonio es “el tentador” (1Tes 3,5). El oficio propio de satanás es tentar. De uno u otro modo interviene en toda tentación peligrosa para la salvación, ya que, tentando a los seres humanos, continúa él su lucha contra Dios¹³. El demonio, de ordinario, no tienta directamente, sino mediante el mundo corrompido, rodeado como el diablo de un falso brillo, con el que encubre sus malos propósitos y su perverso espíritu. Numerosas pruebas y peligros vienen del maligno; sin embargo, hay otras tentaciones que vienen del mundo y la carne¹⁴. Al respecto, dice el apóstol Pablo: “Fiel es Dios, que no permite que seamos tentados sobre nuestras fuerzas; antes bien, con la tentación, nos dará el modo de poderla resistir con éxito” (1Cor 10,13).



La Sagrada Escritura habla de la “tentación que viene de Dios”¹⁵. Se refiere a la necesaria prueba y verificación en la lucha a favor del bien (y contra el mal), que dura hasta el final de los tiempos, para la que debemos estar preparados con la “armadura de la luz de Dios”. En realidad, “a nadie tienta Dios” para inducirlo al mal (cf St 1,13). Dios siempre pone su gracia al alcance de la creatura humana para moverla al bien en la hora de la prueba. En sentido propio no viene de Dios, a no ser como permisión, aquella tentación a la que el individuo humano se expone culpablemente, o aquella que, ocasionada por una falta de vigilancia, se hace fatal para el ser humano. Las diversas pruebas ponen de manifiesto lo que es oro en el ser humano¹⁶. Si la tentación “viene de Dios” y no ha sido buscada por nosotros, Dios se mostrará fiel en asistirnos con gracia abundante¹⁷.

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

4) Discernimiento entre tentación y pecado

Hay que reconocer el complejo proceso de la conciencia para alcanzar la virtud, o el vicio o pecado. En tal proceso podemos ubicar la tentación como algo externo, o algo todavía no aceptado personalmente, por ejemplo¹⁸:

Esta presentación, basada sobre todo en las reacciones psíquicas de la persona, no se da de modo automático, ni con la misma intensidad y claridad. Pero, de algún modo señala un proceso lógico que,

¹¹ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 128.

¹² JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 26.

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

¹⁴ El mal ambiente y las condiciones internas del hombre que se pervierte.

¹⁵ 1Cor 10,13; Ap 3,5.

¹⁶ Cf Ecles 27,5-7; Tob 12,13; Dt 13,2-4.

¹⁷ 1Cor 10,13; Ap 3,5.

¹⁸ Cf Agustín FAGOTHEY, *Ética, teoría y aplicación*, Editorial Interamericano, México 1984



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

aunque surja más lento o más rápido, o con otro matiz, en cada persona, da un criterio de discernimiento entre tentación y pecado.

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

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

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

Desde luego, la tentación, aunque sea muy fuerte y se presente frecuentemente, no es pecado, sino

prueba y purificación. En cambio, el pecado, que supone la libertad, conocimiento y consentimiento de la persona, aunque no llegue a todos sus efectos, ya es imputable al que lo comete, incluso en el plano de los pensamientos y deseos.

5) Rechazo al pecado en la tentación

El rechazo al pecado en la tentación, presentado como una lucha contra el mal, debe mantenerse siempre con el sentido de discernimiento constante para conocer y aceptar la voluntad de Dios hasta en los mínimos detalles de cada día. Sólo el ser humano que se deja guiar por el Espíritu de Dios alcanza a desenmascarar el espíritu de la falsedad (cf 1Cor 2,15). La enseñanza moral, la ascesis cristiana y la dirección espiritual han de ayudar para el discernimiento de espíritus.

Entre los poderosos *medios para vencer el mal y evitar las ocasiones de caer* hay los siguientes: La recepción de los sacramentos, la oración y la meditación, la vigilancia sobre los movimientos desordenados, los sacrificios y, sobre todo, la huida de las ocasiones, cuando sea posible. En la tentación misma es válida la firme voluntad, el desvío de la imaginación o ideas seductoras y, si es posible, el alejamiento del lugar donde se presenta la tentación exterior y aplicar la atención sobre objetos diferentes, interesantes y, principalmente, fijar el corazón en Dios¹⁹. También es conveniente evitar la ociosidad, que origina muchas dificultades en la lucha contra el pecado.

¹⁹ Cf Bernhard HÄRING, *La Ley de Cristo I*, 409-412.



Recordemos la penúltima petición del *Padre nuestro*, que dice: “*No nos dejes caer en la tentación*” (Mt 6,13); así nos enseñó Jesús a pedir al Padre, que, en medio de las pruebas (e incluso en la prueba definitiva) no permita que optemos por el pecado. No le pedimos que nos libre de la tentación, la cual nos rodea de diversos modos y en numerosos momentos de la vida, sino que nos libere del mal, sobre todo del pecado y la muerte eterna²⁰. Pedimos al Padre no caer en la tentación porque confiamos en su Providencia amorosa, que nos libera de todo mal. Es una manifestación intensa y profunda de nuestra confianza en Dios que nos ofrece la salvación.

Las tentaciones y el mal son obras del diablo, pero también vienen del corazón humano. En la oración pidamos al Señor que no permita que caigamos ante la tentación, y que sean proporcionadas y no mayores que nuestras fuerzas²¹.

14. Y LÍBRANOS DEL MAL

1) Última petición del Padre nuestro

La oración confiada al Padre nos da la fuerza que necesitamos para vencer el mal²². Cuando se trata del mal, Cristo nos enseñó a suplicarle al Padre eterno que “nos libre”, para que ningún influjo del maligno llegue directamente a nosotros. En efecto, la última petición a nuestro Padre está también contenida en la oración de Jesús: “*No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del maligno*” (Jn 17,15). Esta petición concierne a cada uno individualmente, pero siempre quien ora es el ‘nosotros’ en comunión con toda la Iglesia y para la salvación de toda la familia humana. La oración del Señor no cesa de abrirnos a las dimensiones de la economía de la salvación. Nuestra interdependencia en el drama del pecado y de la muerte se vuelve solidaridad en el cuerpo de Cristo, en “comunión con los santos”²³ (CATECISMO, 2850).



En esta petición, el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, a Satanás, al maligno (*sed libera nos a malo*, dice la versión en latín), el ángel caído que se opuso a Dios. El ‘diablo’ [*dia-bolos*, δια-βόλος] es aquél que ‘se atraviesa’ en el designio de Dios y su obra de salvación, cumplida en Cristo (CATECISMO, 2851).

“*Homicida desde el principio, mentiroso y padre de la mentira*” (Jn 8,44), “*Satanás, el seductor del mundo entero*” (Ap 12,9), es aquél por medio del cual el pecado y la muerte entraron en el mundo y, por cuya definitiva derrota, toda la creación entera será “liberada del pecado y de la muerte”²⁴. “*Sabemos que todo el que ha nacido de Dios no peca, sino que el engendrado de Dios le guarda y el maligno no llega a tocarle. Sabemos que somos de Dios y que el mundo entero yace en poder del maligno*” (1Jn 5,18-19): El Señor, que ha borrado el pecado de ustedes y perdonado sus faltas, también los protege y los guarda contra las astucias del diablo que les combate para que el enemigo, que tiene la costumbre de engendrar la falta, no los sorprenda. Quien confía en Dios, no tema al demonio. “*Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?*” (Rm 8,31) (san Ambrosio²⁵) (CATECISMO, 2852).

²⁰ Cf CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 2846-2849.

²¹ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 130-140.

²² Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 140.

²³ JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 16.

²⁴ MISAL ROMANO, *Plegaria eucarística IV*.

²⁵ San AMBROSIO, *sacr.* 5, 30



La victoria sobre el 'príncipe de este mundo' (Jn 14, 30) se adquirió de una vez por todas en la hora en que Jesús se entregó libremente a la muerte para darnos su vida. Es el juicio de este mundo, y el príncipe de este mundo está 'echado abajo' (Jn 12,31; Ap 12,11). *"Él se lanza en persecución de la mujer"* (cf Ap 12,13-16), pero no consigue alcanzarla: La nueva Eva, 'llena de gracia' del Espíritu Santo, es preservada del pecado y de la corrupción de la muerte (Concepción inmaculada y ascensión de la santísima madre de Dios, María, siempre virgen). *"Entonces despechado contra la mujer, se fue a hacer la guerra al resto de sus hijos"* (Ap 12,17). Por eso, el Espíritu y la Iglesia oran: *"Ven, Señor Jesús"* (Ap 22,17.20), ya que su venida nos liberará del maligno (CATECISMO, 2853).

3) Significado de la libertad

Todo ser humano tiene derecho a nacer y crecer en un ambiente de libertad. La respuesta a Dios sólo puede darse con libertad, y así se aprende a ser fiel, como Dios es siempre fiel. La libertad siempre va acompañada de responsabilidad, porque cada persona libre es capaz de discernir, decidir y perseverar. La persona que responde a Dios vive con mayor profundidad su libertad en el compromiso que cada uno va realizando en el nombre de Dios.

En su sentido más profundo, la libertad es parte de la imagen y semejanza con Dios, en la cual hemos sido creados. Aunque la libertad haya sido herida por el pecado, sin embargo, Cristo nos rescató y nos invita a vivir la libertad de los hijos de Dios²⁶. La libertad es una disposición interna del ser humano para tomar decisiones y aplicarlas. La libertad se refiere a que el ser humano, ante los diversos caminos o posibilidades que se le presentan para pensar, decidirse y actuar, tiene la disposición natural para optar por el amor y la fidelidad.

4) La liberación del pecado

El evangelio es un mensaje siempre actual de libertad y significa también una fuerza de liberación.

*"La liberación es ante todo liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de tipo cultural, económico, social y político, que, en definitiva, derivan del pecado, y constituyen tantos obstáculos que impiden a los seres humanos vivir según su dignidad. Discernir claramente lo que es fundamental y lo que pertenece a las consecuencias es una condición indispensable para una reflexión teológica sobre la liberación"*²⁷.

"La experiencia radical de la *libertad cristiana* (cf Gál 5,1) constituye aquí el primer punto de referencia. Cristo, nuestro Liberador, nos ha librado del pecado, y de la esclavitud de la ley y de la carne, que es la señal de la condición del ser humano pecador. Es, por tanto, la vida nueva de gracia, fruto de la justificación, la que nos hace libres. Esto significa que la esclavitud más radical es la esclavitud del pecado. Las otras formas de esclavitud encuentran, pues, en la esclavitud del pecado su última raíz. Por esto la libertad en pleno sentido cristiano, caracterizada por la vida en el Espíritu, no podrá ser confundida con la licencia de ceder a los deseos de la carne. Ella es vida nueva en la caridad".

"El episodio que originó el Éxodo jamás se borrará de la memoria de Israel. A él se hace referencia cuando, después de la ruina de Jerusalén y el exilio a Babilonia,



²⁶ Cf CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 17.

²⁷ CONGREGACIÓN para la DOCTINA de la FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la 'teología de la liberación'*, 1984, introducción. Cf CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 10.



se vive en la esperanza de una nueva liberación y, más allá, en la espera de una liberación definitiva. En esta experiencia Dios es reconocido como el liberador. El sellará con su pueblo una nueva alianza, marcada con el don de su Espíritu y la conversión de los corazones (cf Jr 31,31-34; Ez 36,2)".

“Las múltiples angustias y miserias experimentadas por el ser humano fiel al Dios de la alianza proporcionan el tema a varios salmos: Lamentos, llamadas de socorro y acciones de gracias hacen mención de la salvación religiosa y de la liberación. En este contexto, la angustia no se identifica pura y simplemente con una condición social de miseria o con la de quien sufre la opresión política. Contiene, además, la hostilidad de los enemigos, la injusticia, la muerte y el deterioro. Los salmos nos remiten a una experiencia religiosa esencial: sólo de Dios se espera la salvación y el remedio. Dios, y no el ser humano, tiene el poder de cambiar las situaciones de angustia. Así los ‘pobres del Señor’ viven en una dependencia total y de confianza en la providencia amorosa de Dios (cf Sof 3,12). Y, por otra parte, durante toda la travesía del desierto, el Señor no ha dejado de proveer a la liberación y la purificación espiritual de su pueblo”.

5) La primera liberación

“Al mismo tiempo, las exigencias de la justicia y de la misericordia, ya anunciadas en el antiguo testamento,



se profundizan hasta el punto de revestir en el nuevo testamento una significación nueva. Los que sufren o están perseguidos son identificados con Cristo²⁸. La perfección que Jesús pide a sus discípulos (Mt 5,18) consiste en el deber de ser misericordioso ‘como el Padre celestial es misericordioso’ (Lc 6,36)”.

“La revelación del nuevo testamento nos enseña que el pecado es el mal más profundo, que alcanza al ser humano en lo más íntimo de su personalidad. La primera liberación, a la que han de hacer referencia todas las otras, es la del pecado. Sin duda, para señalar el carácter radical de la liberación traída por Cristo, ofrecida a todos los individuos humanos, ya sean políticamente libres o esclavos, el nuevo testamento no exige en primer lugar, como presupuesto para la entrada en esta libertad, un cambio de condición política y social. Sin embargo, la *Carta a Filemón* muestra que la nueva libertad, traída por la gracia de Cristo, debe tener necesariamente repercusiones en el plano social”.

“Consecuentemente no se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es introducir el desorden en la relación entre la persona humana y Dios, a lo que se denomina ‘pecado social’. En realidad sólo una justa doctrina del pecado permite insistir sobre la gravedad de sus efectos sociales. No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las ‘estructuras’ económicas, sociales o políticas malas, como si todos los otros males se derivasen, como de su causa, de estas estructuras, de suerte que la creación de un ‘ser humano nuevo’ dependiera de la instauración de estructuras económicas y sociopolíticas diferentes. Ciertamente hay estructuras inicuas y generadoras de iniquidades, que es preciso tener la valentía de cambiar. Frutos de la acción de la persona humana, las estructuras, buenas o malas, son consecuencias antes de ser causas. La raíz del mal reside, pues, en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Cristo, para vivir y actuar como criaturas nuevas en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la

²⁸Cf Mt 25,31-46; Hech 9,4-5; Col 1,24.

²⁹ Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘teología de la liberación’, IV, fundamentos bíblicos, 2-15.

³⁰ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 146.



justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes (cf St 2,14-26)²⁹.

6) Liberados de todos los males, Señor

Al pedir ser liberados del maligno, oramos igualmente para ser liberados de todos los males, presentes, pasados y futuros de los que él es autor o instigador. En esta última petición la Iglesia presenta al Padre todas las desdichas del mundo. Con la liberación de todos los males que abruman a la humanidad implora el don precioso de la paz y la gracia, de la espera perseverante en el retorno de Cristo. Orando así anticipa en la humildad de la fe la recapitulación de todos y de todo en Aquél que *“tiene las llaves de la muerte y del hades”* (Ap 1,18), *“el dueño de todo, aquél que es, que era y que ha de venir”* (Ap 1,8): *“Líbranos de todos los males, Señor, y concédenos la paz en nuestros días, para que, ayudados por tu misericordia, vivamos siempre libres de pecado y protegidos de toda perturbación, mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro Salvador”* (CATECISMO, 2854).

En la última petición del *Padre nuestro*: *‘Líbranos del mal’*, cada discípulo de Cristo pide a Dios con la Iglesia que se manifieste la victoria de Jesús sobre el ‘príncipe de este mundo’ (CATECISMO, 2864). Ya desde el bautismo renunciamos a satanás; por eso debemos vivir como verdaderos hijos del Padre celestial, hermanos en Cristo y templos del Divino

Espíritu. El *Padre nuestro* concluye de una manera original y sorprendente, que nos compromete en la lucha contra el mal³⁰. Queremos aprender a repetir el *Padre nuestro* con los labios y el corazón de María santísima en aquellos momentos que ella vivió tan intensamente de los misterios que conservó en su corazón.

Algunas aplicaciones

En la oración, Jesús nos revela la paternidad de Dios y también su identidad como Hijo. El maestro y señor nos invita a dirigirnos al Padre celestial de manera espontánea, natural, sencilla, con más plena confianza e intimidad filial. En la invocación inicial del *Padre nuestro*, tan profunda y original, nos dirigimos al Padre presente en nuestro camino de la fe; en las últimas peticiones, tenemos la expresión humilde de un corazón que se esfuerza por vencer las tentaciones y luchar contra el mal³¹.

La oración del *Padre nuestro* nos pone en el regazo de Dios y nos empuja al encuentro con nuestros hermanos. El *Padre nuestro* es el modelo de toda oración que deja el maestro para cada uno de sus seguidores. Es una oración ecuménica, abierta y universal. Es catequesis evangelizadora y vocacional. Más que una oración más, Jesús nos enseñó una nueva forma de acercarnos al Padre celestial³².

Confiemos en Dios, como él confía siempre en cada uno de nosotros. Como Jesús nos enseñó en la oración dominical, pidamos al Padre eterno con grande confianza todo lo que necesitamos. En efecto, Cristo nos enseña a pedir, pero también nos señala la importancia de escuchar a Dios y aceptar su voluntad. Pidamos especialmente al Señor que bendiga todos nuestros esfuerzos y que seamos más atentos y sensibles a todos los signos de su presencia y de su bendición.

Bibliografía

- CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA
- CONCILIO VATICANO II

³¹ Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 149-151.

³² Cf Gilson Luiz MAIA, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, 153-154



- * Constitución *Lumen gentium*
- * Constitución *Gaudium et spes*
- * Constitución *Dei Verbum*
- * Decreto *Christus Dóminus*
- * Decreto *Presbyterorum ordinis*
- * Decreto *Unitatis redintegratio*
- * Declaración *Nostra aetate*
- DICASTERIO para la EVANGELIZACIÓN, *Enséñanos a orar*, Buena Prensa, México 2024
- JUAN PABLO II
 - * Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, 2 diciembre 1984
 - * Encíclica *Redemptoris Missio*, 7 diciembre 1990
- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I, Desde el bautismo a la transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid 2077
- Papa FRANCISCO
 - * Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 24 nov. 2013
 - * Encíclica *Laudato si'*, 24 mayo 2015
 - * *Audiencia general*, 26 de mayo de 2021
 - * *Spes nos confundit*, Convocación AÑO SANTO 2025, 9 mayo 2024
 - * Encíclica *Dilexit nos* (Nos amó), 24 octubre 2024
 - * Catequesis sobre el Padre nuestro 1-16, *Audiencias generales*, Ciudad del Vaticano 2018-2019
- ALONSO SCHÖEKEL Luis, *La palabra inspirada*, Ediciones Cristiandad, España
- ALVES, Redol, *El Padre nuestro, meditaciones*, Editorial san Pablo, Madrid 1987
- CRIMELLA, Mateo, *Padre nuestro, la oración de Jesús en los evangelios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2022
- DOMÍNGUEZ PRIETO, Pablo, *Ejercicios espirituales con el Padre nuestro, la oración de Jesús*, Editorial san Pablo, Madrid 2011
- ESQUERDA BIFET, *Caminar en el amor*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1990
- FLECHA ANDRÉS, José Román, *Comentario al Padre nuestro, para orar mejor*, CCS, Madrid 2021
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis, *El Padre nuestro, explicado con sencillez*, Editorial Sal terrae, Santander 2009
- HÄRING, Bernhard, *La ley de Cristo I*, Edit. Herder, Barcelona 1973
- HAMMAN, Adalbert, *Il Padre nostro letto dai padri della Chiesa*, Castelvevchi, Roma 2017
- HARTER, Michael, *Corazones ardientes*, Cómo orar en unión con los jesuitas, Buena Prensa, México 2003
- HAVERS, Guillermo María, *Nos atrevemos a decir: Padre nuestro...*, Guadalajara, Jal., 18 enero 1999
- JEREMÍAS, Joaquín, *El sermón de la montaña, el Padre nuestro*, Madrid 1970; *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Editorial Cristiandad, Madrid 2000
- KASPER, Walter, *Padre nuestro, la revolución de Jesús*, Editorial Sal terrae, Santander 2019
- LAZZATI, Giuseppe, *El desarrollo de la literatura sobre los mártires en los primeros cuatro siglos*, Turín 1956
- MAIA, Gilson Luis, *El Padre nuestro, explicado frase por frase*, Ediciones san Pablo, Brasil 2020
- MARTINI, Carlo María, *Padre nuestro*, Edicep, Valencia 2001
- MERLOS, Francisco, *La necesaria dimensión pastoral en la vida cotidiana del pbro.*, UPM, Ciudad



de México, 5 julio 2017

- PEREIRA, José Carlos, *Los siete dones del Espíritu*, Ediciones Paulinas, México 2014

- RAHNER, Karl, *Oyente de la palabra*, Biblioteca Herder, Barcelona

- ROYO MARIN, Antonio

* *Teología moral para seglares I*, BAC, Madrid 2007

* *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid

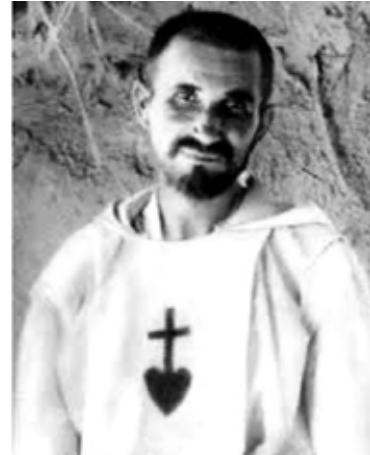
* *El grande desconocido*, El Espíritu Santo y sus dones, BAC Minor, Madrid 2010

- SEBUGAL, Santos, *El Padre nuestro, en la interpretación catequética antigua y moderna*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2023

- VIANNEY, san Juan María, *Oratio*, Le Puy 1966

Contenido

1. La necesidad de la oración
 2. La oración cotidiana
 3. El Espíritu Santo nos inspira en la oración
 4. La oración litúrgica
 5. La oración dominical
 6. Jesús nos enseña a invocar al "Padre"
 7. Padre nuestro, que estás en el cielo
 8. Santificado sea tu nombre
 9. Venga a nosotros tu reino
 10. Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo
 11. Danos hoy nuestro pan de cada día
 12. Perdona nuestras ofensas...
 13. No nos dejes caer en la tentación
 14. Y líbranos del mal
- Bibliografía
 - Contenido
 - Oración (Oración de abandono)



ORACIÓN DE ABANDONO

**Padre, me pongo en tus manos,
haz de mí lo que quieras
sea lo que sea,
te doy las gracias.
Estoy dispuesto a todo,
lo acepto todo,
con tal que tu voluntad
se cumpla en mí
y en todas tus creaturas.
No deseo nada más.
Padre, te confío mi alma,
te la doy con todo el amor
de que soy capaz,
porque te amo
y necesito darme,
ponerme en tus manos sin medida,
con una infinita confianza,
porque tú eres mi Padre.**

Charles de Foucauld (1858-1916)



La teología simbólica



P. Ignacio Andereggen
Doctor en Filosofía
Doctor en Teología Espiritual

La vida mística es la vida profunda o misteriosa del cristiano; no es otra cosa que la unión con Dios y la participación de la misma vida de Dios por la gracia. El fundamento de todo es siempre la comunicación, que en la realidad de Dios existe en la vida divina entre las Personas: el Padre genera el Verbo, y el Padre con el Verbo hacen surgir el Espíritu Santo.

Por eso nosotros nos introducimos cada vez más en la vida de la Santísima Trinidad a partir de la comunicación o prolongación del movimiento interno de la vida de Dios. Esta comunicación la recibimos por la gracia que renueva nuestro ser, lo acrecienta, lo perfecciona, y esto se refleja sobre los actos de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad, sobre los actos de nuestro espíritu que, a su vez, redundan sobre el cuerpo y sobre las operaciones que surgen también de nuestra parte sensitiva.

Dios se comunica, se auto-comunica, y nosotros desarrollamos una capacidad para captar esa auto-comunicación. En la Tradición esa capacidad se llamaba teología, y la comunicación de Dios también es llamada teología, pero en un sentido distinto. Por eso la vida mística es una vida teológica, y en ese sentido consiste fundamentalmente en la operación según las virtudes teologales o *teológicas*, como las llama Santo Tomás en la *Suma de Teología*¹.

Vida mística es vida teológica, es vida según el pensamiento de Dios, es vida que surge del

pensamiento de Dios y termina en el pensamiento del mismo Dios. Nosotros nos vamos introduciendo en ese pensamiento a partir de la comunicación que Él nos hace de su propia vida, de su propio pensamiento, que vamos asimilando, y así terminamos unidos con Él.

Toda la historia, especialmente la del pensamiento cristiano, la de la Tradición cristiana, consiste en un análisis de esta auto-comunicación de Dios y de las capacidades que nosotros desarrollamos para recibirla.

Para orientarnos adecuadamente en esta historia tomamos en primer lugar como punto de referencia a Edith Stein, Santa Teresa Benedicta de la Cruz, que fue una gran teóloga y vivió ella misma el significado de esta teología como comunicación de Dios y como capacidad para recibirla.

Teresa Benedicta, antes de su obra más importante, que es *Ciencia de la Cruz*, hizo un escrito para una revista tomista de Estados Unidos, *The Thomist*, acerca de las vías del conocimiento de Dios, referido especialmente a Dionisio, que es la fuente principal, en cierta manera, de toda la historia de la mística occidental y oriental, en el sentido de aquel que ha desarrollado más precisamente los aspectos teológicos de esta mística y ha permitido después la asimilación desde distintos puntos de vista, especialmente en los escritos de los grandes santos.

¹Cf. *STh* I-II. Q. 62, a. 1.



Teresa Benedicta era tomista ya para esta época, había abandonado la fenomenología en su aspecto original o, por lo menos, la había desarrollado y se había acercado al tomismo. En Santo Tomás de Aquino descubre tres fuentes principales de la vida mística o de la teología en el sentido que estamos explicando ahora: Aristóteles, San Agustín y, por último, Dionisio mismo. Es interesante notar la confluencia de estos autores.

En primera instancia, Aristóteles puede sorprender porque es un filósofo anterior al Cristianismo. Sin embargo, desarrolló de un modo profundísimo el sentido del conocimiento de Dios no sólo como una argumentación, como un razonamiento que conduce a probar la existencia de Dios, sino también como una recepción de la misma vida de Dios. Lo dice explícitamente Aristóteles en la *Metafísica*: Dios tiene una vida plena, es perfecto, y nosotros a veces recibimos esa vida de Dios, la recibimos en la forma de la contemplación que pertenece por excelencia a Dios, Dios es Pensamiento de Pensamiento².

Allí Aristóteles deja entrever la generación del Verbo de Dios, que después va a ser revelada en el Nuevo Testamento, y nos indica que nosotros podemos alcanzar una felicidad que es divina cuando nos hacemos parecidos a Dios.

Es importante porque la vida mística incluye todos los aspectos naturales: la culminación de estos los

encontramos en esta filosofía de Aristóteles, a la cual alude Edith Stein como fuente de Santo Tomás.

Por supuesto, ya en el Cristianismo encontramos a San Agustín. Todo lo que dice Santo Tomás en el ámbito teológico se apoya, fundamentalmente, sobre el Santo Doctor de Hipona. Si en filosofía sigue principalmente a Aristóteles, en teología sigue a San Agustín. En este autor encontramos una forma especial de mística por su historia propia, que explica particularmente los aspectos subjetivos, es decir, cómo en el desarrollo de la propia vida hay un punto de partida para la unión con el mismo Dios, de qué manera la historia personal prepara la unión con Él, es símbolo de ella y la permite cuando está plenamente desarrollada, asimilada como símbolo de Dios.

Y por último encontramos a Dionisio, que es el que explicita en la antigüedad cristiana más orgánicamente una teoría acerca de la teología, entendida en estos dos sentidos que dijimos, es decir, como auto-comunicación de Dios y como capacidad para recibir esa comunicación.

Edith Stein encuentra en Dionisio las tres formas de teología, las tres formas de vida espiritual por las cuales asimilamos lo que Dios es y nos asimilamos a Él. Estas formas corresponden en primer lugar a la teología simbólica, en segundo lugar a la teología racional, y en tercer lugar a la teología mística. Las tres están siempre presentes y se influyen recíprocamente, porque la teología es una: es siempre la vía de Dios que se comunica y se refleja en el pensamiento, y Dios es perfectamente uno. Sin embargo, Dios tiene distinciones que no quitan la unidad: son las distinciones entre las Personas divinas, las cuales son la fuente de toda la realidad, que a su vez es distinguida, y también son la fuente del pensamiento humano y de todo el desarrollo de la vida humana, que surge de alguna manera del pensamiento, porque lo principal del hombre es el pensamiento, la inteligencia, la capacidad de asimilar la realidad como perfección.

Dios es pensamiento de pensamiento porque tiene ya toda la perfección de la realidad; Dios es el Creador.

² Cf. *Metafísica*, XII, 7, 1072b.



Nosotros, como criaturas, necesitamos asimilar esa perfección de Dios, y la asimilamos principalmente en el pensamiento; pero ese pensamiento, en cuanto debe ser perfeccionado, es fuente de otro tipo de vida interior, que es la vida de la voluntad, del movimiento interior, de la operación por la cual tendemos a una plenitud que no tenemos. Esa vida de la voluntad está engendrada por el pensamiento y tiene como fin al pensamiento mismo, porque por una parte lo que ya conocemos nos mueve, y por otra, lo que no tenemos es el pensamiento mismo en su plenitud.

Este sentido de la vida espiritual tiene su culminación en Jesucristo, que es la Palabra de Dios, el pensamiento personal de Dios, al cual nosotros nos asimilamos. La Revelación de Jesucristo es la plenitud de la teología y, por eso, es la plenitud de la vida teológica o de la vida teologal, que es, en sí misma, la vida mística, la vida que se asimila en el hombre a la vida de Dios.

En Dionisio encontramos, entonces, estas tres formas de teología, y Edith Stein desarrolla especialmente la primera, la teología simbólica. Ésta es inicial porque el hombre comienza conociendo por los sentidos, necesita siempre en esta vida de la unión del pensamiento con el conocimiento sensitivo, ya que su inteligencia es demasiado débil para entender directamente lo inteligible. Por eso la teología como comunicación de Dios y la teología como recepción de esa comunicación necesita un aspecto simbólico, inmediato, un aspecto que tiene su inicio en lo sensible. El Verbo se hizo carne, como explica Santo Tomás³, para acercarse a nuestra condición humana, que es una condición deficiente en cuanto al intelecto, y tanto más deficiente después de la caída del pecado original.

La humanidad de Cristo es el símbolo por excelencia, que después está prolongado en los siete sacramentos, que comunican la gracia, como símbolo u órganos de la divinidad de Cristo; esos sacramentos constituyen el centro de toda la realidad sensible. Especialmente la Eucaristía constituye el centro de todo el universo en cuanto es sensible.



Lo sensible es símbolo o instrumento de algo que es superior: que es la gracia misma, que es la vida del espíritu en su perfección. Esa gracia, al inicio, es deficiente, imperfecta. No deficiente en tanto gracia, sino en cuanto al sujeto que la recibe. Y por eso al principio las realidades divinas, que son las realidades comunicadas en la gracia, las podemos recibir de una manera imperfecta, incipiente. Eso luego va creciendo y está presente también en las otras formas de teología, en la forma racional y en la forma propiamente mística. Está presente porque mientras estamos en este mundo, todo lo que existe sirve para unirnos con Dios y alcanza su plenitud en la unión mística con Él, en la teología mística, en la cual vemos las cosas en Dios y el simbolismo se transforma en el pensamiento según la mente de Dios, que es un pensamiento directo puesto que Él es el creador de todas las cosas, las tiene a todas ellas en sí. Este es un conocimiento experimental en cuanto se posee la perfección de todas las cosas.

Por lo tanto, la teología mística, que en esta vida es la forma suprema de teología o de vida interior, contiene también el aspecto simbólico. Y viceversa, cuando comenzamos la teología simbólica por lo más inmediato, debe estar presente también el inicio de la teología mística, porque no podemos quedarnos simplemente en lo sensible así como lo captamos: necesitamos intuir o percibir que detrás de eso sensible hay una perfección que todavía no tenemos, aunque se nos comienza ya a comunicar. Y en la teología

³Cf. *STh* III, q. 1, a. 2.



racional, en la teología que usa el pensamiento natural, es necesario que estén presentes también los otros dos aspectos, es decir, el aspecto simbólico, para que captemos que incluso lo que entendemos no nos permite comprender la realidad divina, ya que Dios está más allá del pensamiento, y el aspecto místico, en cuanto que todo lo que es inteligible adquiere su perfección de auto-comunicación divina solamente cuando se tiene la experiencia de Dios; de otra manera lo que es inteligible puede incluso convertirse en un obstáculo para la unión con la vida de Dios, que está más allá de todo lo que se puede entender, más allá de todo lo inteligible.

Podemos, entonces, introducirnos, en primer lugar, en el aspecto simbólico de la teología, que tiene que unificar toda nuestra vida, porque este aspecto implica todo lo que hacemos sensiblemente, y también todo lo que entendemos y lo que seremos cuando tengamos la unión perfecta con Dios.

Nuestra vida es vida simbólica esencialmente porque no tenemos la perfección, porque debemos recibir esa perfección a través de mediaciones, de símbolos, de instrumentos.

Veamos cómo Edith Stein -cuyo nombre en la vida religiosa es Teresa Benedicta- comienza a explicar el aspecto simbólico de la teología:

Intentaremos ahora sacar a relucir algo de lo que encierran los escritos del Areopagita acerca del conocimiento de Dios. Después de todo, Dionisio se ocupa básicamente de este conocimiento. Él mismo nos da un pequeño resumen en su escrito *Teología mística*, un *opusculum* de muy pocas páginas de extensión, pero importante por su contenido y por su incalculable influencia. A él, ante todo, debe el calificativo de “padre de la mística”. Desde luego que no se puede entender como tratado de mística o como teoría sobre la mística en el sentido actual.

Para excluir desde un principio este malentendido hay que clarificar lo que el Areopagita entiende por “teología”. No se trata de una ciencia o doctrina

sistemática sobre Dios. Los especialistas en Dionisio recalcan que este concibe con el término “teología” la Sagrada Escritura, la Palabra de Dios, y como “teólogos” a sus autores, los escritores santos. Esto es ciertamente correcto; basta hojear la obra del Areopagita para convencerse de ello, pues por lo general, usa esas expresiones con este sentido. Sin embargo, no me parece que con esto se agote el significado. Precisamente el nombre “teología mística” indica de qué se trata, porque –como demostraremos enseguida– con ello no se entiende un discurso que tenga a Dios por objeto. Si Dionisio llama teólogos a Daniel, Ezequiel o al apóstol Pedro, según creo, él no pretende decir sólo que son los autores de los libros o de las cartas que llevan su nombre, sino que, según nuestro modo de hablar, están inspirados: hablan sobre Dios porque están asidos por Dios; de otra manera: Dios habla a través de ellos. En este sentido también los ángeles son teólogos, y el mayor teólogo es Cristo, Palabra viva del Padre; para terminar, denominando a Dios como la “fuente del primer teólogo”.

Las diversas “teologías” que cabe diferenciar en su escrito de “Teología mística” no son, según esto, “disciplinas” o asignaturas, sino modos diversos de hablar de Dios y caminos y formas diferentes del conocimiento de Dios (o del no-conocimiento). La misma teología mística ocupa el grado superior. Quizás fuese mejor sustituir el calificativo “teología mística” por “revelación secreta”.⁴



⁴ EDITH STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios, en Obras completas*, tomo V, ed. El Carmen -Espiritualidad - Monte Carmelo, Burgos, 2004, pág. 130-131.



Después se refiere a las otras formas de teología: la teología racional, que se encuentra en la obra de Dionisio *Acerca de los Nombres de Dios*, donde se trata el significado de los nombres de Dios que se toman de las realidades trascendentes; la teología simbólica, que explica los signos de la realidad sensible que se refieren a la realidad divina, conforme a que

El Areopagita considera la *teología simbólica* como el grado inferior de la teología afirmativa. Ya se apuntó que la obra que trata sobre este argumento no se conserva. Debemos intentar, a partir de lo que se deduzca de los escritos llegados a nosotros, obtener una cierta idea sobre la misma.

Entre todos los escritos, los datos más amplios los encontramos en la carta IX a Tito [...] Tanto los santos maestros del Antiguo como del Nuevo Testamento han hablado de Dios con imágenes; los ángeles han presentado las cosas divinas en imágenes; Jesús mismo habló en parábolas y explicó el Santísimo Sacramento en la figura del banquete. Mas esto corresponde a la naturaleza humana para obtener así, a partir de tales formas, la luz del conocimiento divino; pues nuestra vida está al mismo tiempo dividida e indivisa: la parte del alma, libre de necesidades para recibir impresiones sensibles, puede dedicarse a la contemplación pura e interior de las imágenes divinas; la otra parte, sometida a las impresiones, le conviene

ser elevada a las cosas divinas mediante imágenes sensibles típicas.

Según un texto de san Pablo, la entera creación visible está situada frente a la invisible esencia de Dios (Rm 1, 20). Por tanto, los textos sagrados contemplan muchas cosas únicamente en referencia a las relaciones sociales y leyes, y otras en pureza perfecta; unas a la manera humana, otras a modo celestial y perfecto⁵.

Teresa Benedicta, entonces, nos pone delante de las tres formas de teología. Invirtiendo el orden, comienza por la teología mística, que es la más elevada y, en cierta manera, es el sentido de las otras. Después nos explica la teología racional, que corresponde al tratado *Acerca de los Nombres de Dios*. Y, por último, la teología simbólica, que en cierta manera es el punto de partida, si consideramos las cosas desde el punto de vista genético, es decir, en cuanto nosotros nos tenemos que elevar a partir de lo sensible.

Dionisio trata de esta teología simbólica en sus obras y, como dijimos, muy especialmente en la Carta IX, dirigida al Obispo Tito. Allí nos muestra cómo los símbolos tienen un doble aspecto: por una parte, un aspecto afirmativo—son símbolos de semejanza acerca de Dios—, por otra parte un aspecto negativo puesto que son, por así decir, símbolos de desemejanza⁶.

Ya desde el principio, desde las mismas cosas sensibles, nosotros necesitamos una doble vía para elevarnos a Dios: una vía afirmativa y una vía negativa. Y como dice el mismo Dionisio⁷, en esta vida, en cierta manera, la vía negativa prevalece sobre la vía afirmativa, no porque en sí sea más importante, sino porque nosotros estamos alejados de Dios, ya que no tenemos la capacidad intelectual suficiente para captar directamente lo que Él es en sí mismo. Por eso, si usamos solamente la vía afirmativa, las cosas finalmente nos pueden terminar alejando de Dios, en cuanto podemos pensar que Dios es como esas cosas aparecen. En cambio, Dios está más allá de todo lo que se puede pensar; por lo tanto, a los



⁵Ibidem, pág. 133-134.

⁶Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *Carta IX*, Migne, PGm 3, 1103 ss.

⁷Cf. *Jerarquía Celeste*, II, 3, PG 3 141 A.



símbolos afirmativos, o a los símbolos que implican semejanza, tenemos que agregarles los símbolos que implican desemejanza.

Este modo de pensar simbólico implica una especie de revolución en la vida espiritual humana, porque, especialmente en la cultura en la cual estamos nosotros inmersos, el aspecto simbólico está profundamente deformado. Si bien pertenece a la naturaleza humana que el hombre conozca lo inteligible a través de lo sensible, nosotros en nuestra vida moderna tendemos a despojar a las cosas sensibles de su valor profundo, a reducirlas a una especie de esquema, más aún, a un esquema operativo, una suerte de plan listo para la acción.

En cambio, todas las cosas sensibles contienen una referencia a una realidad superior, no sólo a una realidad inteligible o espiritual, sino a una realidad divina, porque proceden del Creador, y por eso la vida mística consiste primeramente en un ordenamiento de la sensibilidad humana, de la capacidad de ver la realidad. En primer lugar, este ordenamiento de la capacidad de ver la realidad sensible es la que tenemos más a nuestro alcance. Sin este ordenamiento, a toda nuestra vida le faltará dinamismo espiritual; por lo tanto, no se puede elevar, no se puede transformar, no puede crecer, y eso implica un impedimento para la gracia, porque la gracia de Dios es vida espiritual, en cierta manera, infinita, que produce un dinamismo

infinito, y nosotros nos movemos hacia ese Bien que es el Pensamiento divino, que es la vida de Dios, fuente de toda realidad.

Para que esta vida de Dios no se nos aparezca de una manera abstracta, como algo que no tiene energía, que no mueve, es necesario que detrás de todas las cosas comencemos a descubrir una perfección, que es la perfección divina. Es necesario que detrás de todo lo sensible comencemos a descubrir un dinamismo. Esto no se puede hacer de una manera superficial o, como dice Dionisio mismo⁸, no se puede hacer de una manera infantil. Por eso es necesario que el aspecto simbólico se enriquezca en la consideración humana a través de la apertura a toda la multiplicidad de los símbolos del universo, sean los símbolos afirmativos, sean los negativos; sean aquellos que muestran semejanza, sean los que muestran desemejanza. Para eso, en primer lugar, es necesario desarrollar una actitud contemplativa que, sobre todo al principio, implica una cierta pasividad en lo sensitivo, dado que es necesario desarrollar una capacidad de recepción, porque las cosas sensibles en cierta manera influyen sobre nuestros sentidos, y también sobre nuestro cuerpo, porque afectan a nuestros órganos corporales, y eso requiere una pasividad, en la acepción más inmediata del término. Es decir, requiere una quietud, necesita el desarrollo de una capacidad de oír o de ver, en el sentido más propio del término; porque todas las cosas muestran a Dios o hablan de Dios o son palabras de Dios, y eso significa que el hombre debe verlas u oír las con un significado cada vez más profundo, con una precisión cada vez más grande, con una capacidad de discernimiento siempre creciente.

Todo esto significa una capacidad de atención, una capacidad de discernimiento estético en el sentido según el cual la belleza se manifiesta también en lo sensible; más aún, el bien para nosotros se manifiesta en primer lugar como belleza sensible, porque nuestro entendimiento es débil y no es capaz de captar directamente lo inteligible, de captar aquello que es objeto propio del entendimiento directamente. Por

⁸ Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *Carta IX al obispo Tito*, en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1990, pág. 406



eso, es necesario que lo que es inteligible se nos manifieste a través de lo sensible, para lo cual, a su vez, tenemos que desarrollar una capacidad de quietud, un hábito de tranquilidad que es imprescindible para esa recepción, porque si tenemos una inquietud interior no podemos captar quietamente, no podemos recibir tranquilamente la presencia de las cosas sensibles con todo su significado. Es decir, no podemos verlas como participación de lo inteligible.

Veamos cómo Dionisio mismo nos explica el significado de esta teología simbólica. Leemos en la epístola IX, a Tito:

Uno es capaz de ver la hermosura envuelta en imágenes y descubrir que son verdaderamente misteriosas, propias de Dios y llenas de gran luz teológica.

No pensemos que en el aspecto externo esto símbolos dados tienen valor por sí mismos. Son la pantalla visible a través de la cual la gente ordinaria entiende lo inefable e invisible. Así sucede a fin de evitar que los profanos abusen de los más santos misterios. Pero les son realmente manifiestos a quienes de corazón buscan la santidad. Sólo estos saben cómo desenmarañar los símbolos sagrados de su imaginería infantil. Sólo ellos disfrutan de mente apta, sin complicaciones y poder de contemplación para penetrar en la simple, maravillosa y trascendente verdad de los símbolos.

Además, téngase en cuenta que la tradición teológica ofrece un doble aspecto: lo inefable y misterioso, de un lado, y lo evidente y cognoscible, de otro. Lo primero se sirve del símbolo y requiere previo conocimiento. Lo otro es filosófico y emplea la demostración. Más aún: lo arcano se entrelaza con lo manifiesto. Lo último se vale de la persuasión e impone la veracidad de su aserto; lo segundo opera misteriosamente, sin que se pueda demostrar, y pone las almas fervientes en presencia de Dios. Por esto, los iniciados de nuestra tradición, lo mismo que los maestros de la Ley, no tuvieron reparo en servirse de símbolos con respecto a Dios. Vemos, de hecho, que los santos ángeles



se valen de enigmas para presentar los sagrados misterios. Jesús mismo empleó parábolas para hablar de realidades divinas, y nos transmite el misterio de su actuación sobrenatural por medio del símbolo de una Cena. Justo era que se evitase la profanación del Santísimo por parte de la gente y también para que la vida humana, indivisa y en parte divisible, reciba de modo conveniente las luces del conocimiento divino [...]

Como dijo Pablo y lo confirma la recta razón, todo el mundo visible pone de manifiesto los misterios invisibles de Dios. Por eso, los teólogos, al considerar un tema, lo examinan a veces bajo una perspectiva social y legal y otras pura y simplemente. Desde el punto de vista humano e inmediato unas veces, y otras bajo el aspecto sobrenatural y de perfección en cuanto tal. De un lado, basados en las leyes que rigen las cosas visibles, y por otro, sobre las normas reguladoras de las realidades invisibles. Según convenga mejor a los escritos sagrados y mentalidad de las almas. Porque no se trata de un tema meramente histórico considerado en conjunto o en parte; es algo que se refiere a una perfección vivificante⁹

Es decir, hay una unidad profunda, como decíamos anteriormente, entre las formas de teología, entre las formas de pensamiento. El pensamiento racional es necesario al hombre, siempre está presente. Sin embargo, este pensamiento no puede valer si no está unido con el pensamiento simbólico, es decir, si no

⁹ *Ibidem*, pág. 405-407



captamos la realidad que está detrás de las cosas que nosotros no sólo entendemos sino que también percibimos sensiblemente. Más aún, lo que está detrás está más allá de lo que entendemos, especialmente en el orden sobrenatural, que es el orden según el cual la vida de Dios se manifiesta o habla a través de todas las cosas. Por eso, nuestra vida cristiana es vida de gracia, y vida de gracia significa vida misteriosa, según la cual empezamos un camino para captar todo lo que está detrás de la realidad.

Es necesario, por lo tanto, desarrollar una capacidad contemplativa, que es contemplativa ya en el sentido más inicial, es decir, una capacidad de ver, de oír, de percibir la realidad en toda su profundidad. Eso se hace en la quietud, se hace en el discernimiento porque, como enseñaba el mismo Aristóteles¹⁰, el oído y la vista son los mejores sentidos porque nos muestran muchas diferencias, pues implican una capacidad de discernimiento. La inquietud, la perturbación interior, implican lo contrario de la capacidad de discernimiento. En la Sagrada Escritura es inquietud y esa perturbación son llamadas “confusión”¹¹. La confusión mental es lo contrario de la precisión necesaria para captar los símbolos de la realidad. Estos se nos presentan de una manera cada vez más profunda, organizada y ordenada, y tienen su culminación, como decíamos—y como dice especialmente Dionisio—¹², en la Eucaristía, que es el sacramento de todos los sacramentos, la coronación de todos ellos, el sacramento principal, el símbolo principal, porque el símbolo principal es, en realidad, la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo: la humanidad de Nuestro Señor, que es sensible, es el camino más elevado para encontrar toda la perfección divina con la cual esta humanidad está inmediatamente unida, porque la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo es la humanidad de la Persona divina del Verbo.

Por eso toda nuestra vida simbólica, que es el principio de nuestra vida contemplativa, tiene una unidad. En la tradición de la Iglesia se desarrolló históricamente un método pedagógico para entrar

en la unidad de esta contemplación simbólica. Ese método pedagógico tiene su centro en la Liturgia, la cual es un concentrado de símbolos.

La Liturgia contiene palabras, imágenes, gestos, sonidos, como los cantos, e incluso aromas, como el incienso. La Liturgia es como el centro de toda la realidad sensible: todas las imágenes se reordenan en la Liturgia, en la contemplación, en la audición de la Palabra de Dios, que resuena en el interior del hombre de manera imaginativa e, incluso, de manera afectiva, pero que al mismo tiempo dice algo al entendimiento. Por eso Santo Tomás pudo captar de una manera muy perfecta y muy unida todos los aspectos que venían de la Tradición: él es el gran teólogo del Santísimo Sacramento, aquel que compuso la Liturgia del *Corpus Christi*, y en él estaban perfectamente unificadas estas tres dimensiones: el aspecto simbólico, como se ve en el *Tantum ergo* y en las otras poesías que Santo Tomás compuso para la fiesta del Santísimo Sacramento; el aspecto propiamente racional, porque Santo Tomás es el más grande teólogo desde el punto de vista racional en la historia de la Iglesia; y también el aspecto místico, pues él se daba cuenta de que todo lo que nosotros podemos captar a partir de las cosas sensibles, e incluso a partir de lo inteligible, no es suficiente para entender la realidad infinita de Dios y, como él mismo enseña¹³, Dios está más allá de todas las imágenes y de todos los símbolos. Dios está



¹⁰ Cf. *Metafísica*, I, 1, 980^a25-980^b25.

¹¹ Por ejemplo, I Cor 14, 33.

¹² Cf. *Jerarquía eclesiástica*, III, I; III, III, 3.



más allá de todas las ideas, por eso la visión beatífica no se puede tener con una idea, sino que es contacto inmediato con Dios. En Santo Tomás están de esta manera unificadas perfectamente las tres fuentes de las cuales hablaba Edith Stein, es decir, Aristóteles, San Agustín y Dionisio.

Santo Tomás desarrolla una gran capacidad para captar la transformación interior, psíquica de la persona, necesaria para adecuarse a Dios, para unirse con Él. El Aquinate desarrolla todo el aspecto racional necesario también para ordenar adecuadamente la vida simbólica, y es el más grande teólogo de los sacramentos, y es especialmente aquí donde se nota la influencia de Dionisio.

Teniendo en cuenta lo expuesto, reflexionaremos ahora acerca de cómo reordenar nuestra propia vida simbólica, cómo reordenar la propia sensibilidad para que sea adecuada a la captación de esa perfección divina que está detrás: este es el sentido de lo que hemos meditado.

Que cada uno pueda ponerse frente a sí mismo, tomar conciencia de su propio estado e incluso de su propio estado sensitivo, de su modo de percibir la realidad, para ver si está en condiciones de abrirse a toda esta grandeza de la realidad simbólica que habla de Dios, y a la gran riqueza de la Sagrada Escritura, llena de símbolos, palabras, imágenes; si está en condiciones de ver realmente las cosas sensibles (los árboles, los animales, las personas, etcétera), y sobre

todo de captar la Liturgia de la Iglesia, que contiene los símbolos más excelentes, y de percibir la concreción de los sacramentos como símbolos.

La vida espiritual no es principalmente discurso racional, no es pensamiento en forma discursiva: la vida espiritual es perfección espiritual, es pensamiento como perfección, y por eso tenemos que ponernos en la disposición adecuada ya en nuestra sensibilidad, incluso en nuestro cuerpo, para poder captar toda esa armonía que nos habla de Dios de muchas maneras. Si no la podemos captar, todo tiende a encerrarse en nuestro propio pensamiento, y entonces en vez de acercarnos a la perfección divina más bien nos alejamos de ella, que es la autora de toda la realidad.

Si no somos capaces de abrirnos a toda la realidad, empezando por la que tenemos a nuestro lado, que es la realidad sensible, no podemos abrirnos a la realidad de Dios. Por eso cada uno debe meditar acerca de cómo está su vida interior, su imaginación, su afectividad; cómo está su pensamiento cuando está quieto, si es que puede estar quieto, para captar adecuadamente toda la realidad como un símbolo de Dios.



¹³Cf. *STh* I, q. 12, a. 2 y 9.



El Sagrado Corazón de Jesús en san Buenaventura de Bagnoregio. Un estudio a partir de *Dilexit nos* del Papa Francisco



Joseph Spence, F.F.m.
Doctor en teología espiritual

1. Introducción a la figura de san Buenaventura de Bagnoregio

San Buenaventura es considerado por muchos como el «segundo fundador» de los franciscanos, después del propio san Francisco. Cuando san Buenaventura ingresó entre los «frailes» como *puer oblatus* a los 8 años (1225), san Francisco aún vivía, ya que moriría al año siguiente, en 1226. Sin embargo, Buenaventura no llegó a conocerlo. No obstante, recopiló muchos testimonios de quienes habían conocido personalmente a Francisco para escribir su *Legenda Maior* o *Vida de San Francisco*. Tras una larga carrera de estudios y enseñanza en París, Buenaventura fue elegido ministro general de la Orden. A los 56 años, se convirtió en obispo y cardenal. Murió durante el Concilio de Lyon en 1274, con 57 años¹.

2. *Status quæstionis* del tema: el Sagrado Corazón en san Buenaventura

En este breve artículo, por lo tanto, debemos centrar nuestra atención en un tema específico del

pensamiento de san Buenaventura, tomando como punto de partida la carta encíclica del Papa Francisco *Dilexit nos*: es decir, el tema del Sagrado Corazón de Jesús en san Buenaventura.

Hay que decir, en primer lugar, que este tema (el Sagrado Corazón de Jesús en san Buenaventura) ha permanecido prácticamente inédito hasta la misma *Dilexit nos* del Papa Francisco. No hay libros sobre el tema y solo hay un artículo, publicado en el lejano 1955². En realidad, no es un artículo científico: tras una breve introducción de carácter devocional, se limita a citar algunos pasajes de la obra pseudobonaventuriana *Vitis mystica* (*La vid mística*).

3. El corazón humano en el pensamiento de san Buenaventura de Bagnoregio

El tema es, por lo tanto, nuevo para los estudios sobre san Buenaventura, y, diría yo, precisamente por ello fascinante. Entremos de inmediato en materia, teniendo en cuenta las limitaciones de este breve análisis.

¹Cf. la sección Dati cronologici en J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale [alle Opere di San Bonaventura]*, Città Nuova, Roma 1990, 9-14; se trata del volumen que introduce y acompaña la colección de las obras completas de san Buenaventura de Bagnoregio: *Opere di San Bonaventura*, J.G. BOUGEROL – C. DEL ZOTTO – L. SILEO (ed.), Città Nuova, Roma 1990-2017.

² Cf. el artículo firmado por «A.C». (de quien no conozco el nombre completo): A.C., «Il S. Cuore di Gesù e san Bonaventura», *LuceSer* [rivista francescana], 1955, 77-100.



El Papa Francisco, en su *Dilexit nos*, cita un pasaje de san Buenaventura sobre el Corazón de Jesús. En esta breve contribución me gustaría presentar, además de ese, otros tres pasajes. Pero antes hay que preguntarse: ¿qué es el corazón –«cor» en latín–, qué es el corazón *humano* para san Buenaventura³? ¿De qué es capaz el corazón del hombre? ¿A qué está llamado el corazón del hombre? Escuchemos un pasaje de su *Comentario al Libro de la Sabiduría*. Buenaventura escribía:

El corazón es doble [*Cor duplex est*] cuando sus partes se dirigen principalmente a cosas diferentes, lo que es causa de muerte espiritual, según [el profeta] Oseas, [capítulo] 10: «Su corazón está dividido, ahora perecerán». Pero el corazón es sencillo [*Simplex autem est cor*] cuando todas sus partes se dirigen a una cosa máximamente simple, es decir, a Dios, según [el Libro de] Sirácida, [capítulo] 30: «Reúne tu corazón en santidad». En la simplicidad del corazón, es decir, en la simple unidad del corazón⁴.

Por lo tanto, según Buenaventura el corazón humano puede orientarse en varias direcciones, provocando una profunda división del hombre interior; o bien, puede orientarse por completo hacia Dios, alcanzando así la simple unidad del corazón (*in simplici unitate cordis*).

Si el corazón humano se vuelve por completo hacia Dios, el hombre se vuelve semejante a Dios. Al comentar el Evangelio de Lucas, Buenaventura escribía:

Desde allí, como desde el corazón, que está en el centro, el calor vital se extiende por todo el cuerpo, también todas las obras virtuosas reciben de la caridad perfecta ese intenso calor, necesario para que tiendan a lo alto. Y como se



dice: «Si tu ojo será puro, todo tu cuerpo estará en la luz», así, si tu corazón estará *caliente*, todo tu cuerpo se calentará; si el corazón es *divino*, todo el hombre será divino por medio del amor de Dios (*si cor divinum, totus homo divinus per amorem deificum*)⁵.

4. El Sagrado Corazón de Jesús en los escritos de san Buenaventura

Así describe Buenaventura el proceso de santificación del corazón humano. Pero está claro: el corazón del hombre puede llegar a ser «divino» (siempre por analogía, claro está) únicamente porque Dios se hizo hombre: el Verbo se hizo carne. Esto nos lleva al centro y también, casi, a la conclusión de esta breve contribución: ¿Cómo describe, pues, san Buenaventura, el Corazón del Hombre-Dios, Jesucristo nuestro Señor, es decir, el Sagrado Corazón de Jesús?

Sabemos que san Francisco de Asís estaba fascinado y enamorado sobre todo de los misterios relacionados con la *kenosis* del Verbo Encarnado: su nacimiento en Belén, su pasión en el Gólgota y su descenso, cada día, en las manos del sacerdote, en

³San Buenaventura utiliza el término «cor» (= corazón) un total de 70 veces en sus *Obras Completas*. Cf. *In Opera Omnia S. Bonaventurae. Quatuordecim Tomis Hucusque Inserta. Indices Quinque Generales*, ADOLPHO CAROLO PELTIER (ed.), *Tomus Decimus Quintus*, Ludovicus Vives, Bibliopola Editor, Parisiis 1871, 337-339.

⁴S. BONAVENTURAE, *Commentarius in Librum Sapientiae*, C. 1, Vers. 1, in: DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE, *Commentarii in Sacram Scripturam*. Tomus VI, Quaracchi, Romae 1883, 111.

⁵SAN BONAVENTURA, *Comento al Vangelo di san Luca*/3, ([Capitoli] 12-21), BARBARA FAES DE MOTTO-NI – ORONZO CASTO (ed.), Città Nuova, Roma 2012, 133.



la Eucaristía. Buenaventura, en cambio, sin descuidar los misterios de la Encarnación y la Eucaristía, se centra sobre todo en la Pasión. Para Buenaventura, por ejemplo en su *Legenda Maior*, los estigmas de san Francisco son el sello de Dios y la culminación de todo el camino espiritual del Santo.

Veamos, pues, brevemente, algunos sucintos extractos de los escritos de san Buenaventura sobre el Sagrado Corazón de Jesús. En sus escritos juveniles, cuando era estudiante, al comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Buenaventura escribía: «Puesto que el dulcísimo Corazón de Jesucristo estaba conmovido por tanta ternura de amor hacia nosotros, no le pareció pesado soportar por nosotros un tipo de muerte tan extremo y amargo. Es decir, una muerte en cruz»⁶.

En cambio, ya en su madurez –llevaba tres años como ministro general de la Orden Franciscana–, Buenaventura escribió el tratado *De perfectione vitæ ad sorores* (Sobre la perfección de la vida, a las hermanas). Buenaventura escribió este tratado espiritual sobre la vida consagrada femenina para la beata Isabel, hermana del rey san Luis y abadesa de las clarisas de Longchamp⁷. Buenaventura escribió, pues, en el capítulo VI del tratado:

Acércate, pues, sierva, con los pasos de tu amor a Jesús traspasado, a Jesús coronado de espinas, a Jesús clavado en el patíbulo de la cruz y, con el beato Tomás apóstol, no solo observa *las cicatrices de los clavos en sus manos*, no solo mete *tu dedo en el lugar de los clavos*, no solo pon *tu mano en su costado*, sino que entra por completo por la puerta del costado hasta el corazón del mismo Jesús (*usque ad cor ipsius Iesu*); allí, transformada en Cristo por el amor ardentísimo hacia el Crucificado [...], no pidas ningún otro consuelo, sino solo morir en la cruz con Cristo⁸.

Buenaventura escribe, por lo tanto, sobre el Sagrado Corazón de Jesús sobre todo (diría que casi exclusivamente) en relación con la Pasión de Cristo. Veamos el pasaje del tratado *Lignum vitæ* (El madero de la vida), citado dos veces en *Dilexit nos* del Papa Francisco⁹. Este tratado espiritual, *Lignum vitæ* (escribía el experto Jacques Bougerol) «presenta 48 meditaciones sobre los misterios del origen, de la Pasión y de la glorificación de Cristo»¹⁰. Escuchemos, pues, al Doctor Seráfico, san Buenaventura:

Para que del costado de Cristo dormido en la cruz se formara la Iglesia y se cumpliera la Escritura que dice: «Volverán la mirada hacia aquel a quien traspasaron», por divino designio se concedió que uno de los soldados atravesara con la lanza ese costado sagrado, de modo que, brotando sangre y agua, se derramara el precio de nuestra redención. De hecho, la virtud que brotó misteriosamente de ese Corazón da la fuerza a los sacramentos de la Iglesia para conferir la vida de la gracia, y, para los que viven en Cristo, se convierte en la copa de *agua viva, fuente para la eternidad*¹¹.



⁶Cf. *Proœmium de sus Commenti alle Sentenze di Pietro Lombardo*, en DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi. Tomus 1. In Primum Li-brum Sententiarum*, Quaracchi, Romae 1882, 4.

⁷Cf. J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale*, 83.

⁸ SAN BONAVENTURA, *Opuscoli spirituali*, A. CALUFETTI – M. MALAGUTI (ed.), Volume XIII delle *Opere di San Bonaventura*, Città Nuova, Roma 1992, 358-359.

⁹ En los números 107 y 108 de su encíclica *Dilexit nos*, el Papa Francisco cita el tratado espiritual bona-venturiano *Lignum vitæ*.

¹⁰ J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale alle Opere di San Bonaventura*, 83.



El Papa Francisco, en *Dilexit nos*, introduce y comenta este mismo pasaje de *Lignum vitæ*, escribiendo: «San Buenaventura une las dos líneas espirituales en torno al Corazón de Cristo: mientras lo presenta como fuente de los sacramentos y de la gracia, propone que esta contemplación se convierta en una relación de amistad, un encuentro personal de amor»¹². De hecho, en el siguiente párrafo de *Lignum vitæ*, Buenaventura escribía (y el Papa lo cita en *Dilexit nos*, en el número 108):

Levántate, pues, alma amiga de Cristo, y sé tú también como la paloma que anida en la garganta de la roca; sé tú el gorrión que encuentra su morada y vela con constancia, sé como la tórtola que esconde allí a sus pequeños, nacidos de un amor casto; bebe y sacia tu sed en las fuentes

del Salvador. Esta es, en efecto, la fuente que desciende del centro del paraíso y que, dividida en cuatro ríos y luego difundida en los corazones devotos, irriga y fecunda toda la tierra¹³.

5. Conclusiones

Para concluir, pues, este breve *excursus* sobre el tema del Sagrado Corazón en san Buenaventura¹⁴, me atrevería a decir lo siguiente: el Sagrado Corazón de Jesús está (y cito a san Buenaventura) «conmovido por tanta ternura de amor hacia nosotros», y esta ternura de amor se manifiesta de manera eminente en la Pasión del Señor. Es precisamente en el contexto de la Pasión (mejor aún, es únicamente en ese contexto) donde Buenaventura habla del Sagrado Corazón de Jesús, proponiéndolo como «fuente de los sacramentos y de la gracia», pero proponiendo además (y cito de nuevo al Papa Francisco, en el número 106 de su encíclica *Dilexit nos*) que «esta contemplación se convierta en una relación de amistad, en un encuentro personal de amor».

(* Artículo publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica*, 40 No.1 (2026), 107-111)

¹¹ SAN BONAVENTURA, *Opuscoli spirituali*, 245

¹² Cf. FRANCISCO, *Carta encíclica Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), n. 106.

¹³ SAN BONAVENTURA, *Opuscoli spirituali*, 245.

¹⁴ Un estudioso perspicaz de san Buenaventura notará, tal vez, que no he mencionado el tratado espiritual *Vitis Mystica*, en el que, por otra parte, el autor se expresa con palabras ardientes sobre el Sagrado Corazón de Jesús. He omitido tratar esta obra por dos razones: en primer lugar, por los límites de este estudio; pero, sobre todo, porque *Vitis Mystica* no es de segura autoría bonaventuriana. Aunque la edición de Quaracchi de 1898 la incluyó entre las *Opuscola Varia ad Theologiam Mysticam* de san Buenaventura, la nueva edición de las *Opere Complete di San Bonaventura*, publicada por Città Nuova –en particular en los *Opuscoli Spirituali* (Vol. XIII) de 1992– la excluyó del *corpus* bonaventuriano. En la introducción a las *Opere Complete di San Bonaventura*, el experto Jacques Bougerol escribía: «Este último opúsculo [*Vitis Mystica*] parece haber sido originalmente un sermón [de Buenaventura] sobre el tema: *Ego sum vitis vera* (Jn 15,1). Posteriormente, habría sido redactado, o mejor dicho, ampliado en su forma actual» (J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale*, 84). Por lo tanto, el núcleo esencial de *Vitis Mystica* parece ser de san Buenaventura; en cambio, la redacción que ha llegado hasta nosotros, editada por Quaracchi en 1898, parece ser de un redactor posterior a san Buenaventura. Durante mucho tiempo, además, la obra *Vitis Mystica* se atribuyó a san Bernardo de Claraval.



La profecía en Madeleine Delbrêl: la música del Espíritu Santo en la vida diaria



Angela Tagliafico
Doctora en Teología espiritual

I. El cristiano escucha la Palabra y la vive proféticamente en el hoy de la Iglesia y del mundo

En el capítulo 11 del Evangelio de Lucas, una mujer grita entre la multitud y atrae la atención de Jesús, proclamando bendito el vientre que lo llevó y los pechos que lo criaron. Pero Jesús responde que, más bien, benditos son todos los que escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica. Esta es, en mi opinión, una respuesta profética de Jesús que conduce a un proceso de cambio de mentalidad, al que, si lo pensamos bien, todo profeta, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, siempre ha llamado.

Jesús responde a la mujer recordándole la libertad y la responsabilidad personal: «Bienaventurados» son, para Él, quienes, libre, voluntaria y personalmente, escuchan la Palabra, la guardan en su corazón y la ponen en práctica. Y el lugar donde los cristianos pueden desplegar su libertad, voluntad y responsabilidad personal es concretamente el tejido de su vida cotidiana, impregnada de los gestos y decisiones de cada día. Es precisamente aquí donde la auténtica profecía cristiana arraiga y cobra forma: en nuestro momento presente, en nuestras actitudes constantes que se desenvuelven en el dinamismo de los días.

Para el bautizado, pues, es en la vida cotidiana donde está llamado a escuchar y poner en práctica la Palabra; es el hoy en el que está llamado a dar su respuesta de amor al Amor de Dios que lo invita siempre a la comunión con Él y al servicio de los hermanos.

Ser profeta cristiano significa crecer en sensibilidad a la presencia de Dios en el corazón mismo de la historia. Y esto ciertamente no significa saber predecir el futuro, sino percibir los acontecimientos cotidianos de manera escatológica e interpretar los misterios de la fe a través de ese «lugar teológico» que es el hombre¹.

El profeta cristiano pertenece a la vida de la Iglesia, a la presencia de Dios en el alma, a la respuesta viva al Amor de Dios. Está orientado hacia el mundo, vive en el mundo aunque no sea del mundo, y mediante su sacerdocio universal se sitúa entre la Iglesia y el mundo como un vínculo que los une. Y este es su ministerio, que puede definirse como la introducción de la experiencia del Dios uno y trino en el tejido de la historia.

El testimonio del profeta cristiano no está, por tanto, en la línea de la perfección moral de los esfuerzos humanos, sino en la participación en la acción de Dios; no es tanto un acto de la inteligencia

¹Cf. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 2017, 203.



que llega a comprender a Dios, sino más bien es un acto de Dios que nos comprende a nosotros.

Hay dos tentaciones mundanas que corren el riesgo de atrapar al cristiano contemporáneo: dejarse absorber por las exigencias del presente, olvidando el destino eterno al que estamos llamados, y olvidar a los hombres de hoy con sus alegrías y sus tristezas, sus miedos y sus dudas, centrando todo en la eternidad².

La profecía del cristiano, radicalmente humana, no se deja atrapar por ninguna de las dos tentaciones descritas, sino que cada día, responsablemente, lleva dentro de sí, inseparablemente unidos, a Dios y al mundo.

II. Madeleine Delbrêl. La raíz del profetismo cristiano: la danza de la obediencia en el mundo

Entre los numerosos testigos contemporáneos que expresan a nivel existencial el ser profético del cristiano en la sacramentalidad de la vida cotidiana a través de sus palabras y miradas visionarias, está Madeleine Delbrêl.

Madeleine nació en Mussidan, Francia, el 24 de octubre de 1904 y muere en Francia, en Ivry-sur-Seine, el 13 de octubre de 1964. A los diecisiete años, se declara atea radical y escribe: «Dios ha muerto... ¡viva la muerte!». La amistad con algunos jóvenes cristianos y, sobre todo, el ingreso del joven al que amaba en la orden dominicana, la impulsan a considerar la existencia de Dios como posible. Este acontecimiento la lleva lentamente a la conversión, constituida por su encuentro con Dios, probablemente el 29 de marzo de 1924, en la iglesia de Santo Domingo de París.

Trabajadora social muy activa, Madeleine trabajó en los suburbios obreros de París, en Ivry-sur-Seine, donde a partir de 1933 compartió una sencilla vida fraterna con algunas mujeres, con el deseo de establecer una “vida de familia” con los habitantes de su barrio, viviendo en el mundo el doble amor a Dios y al prójimo.

El municipio comunista la sitúa en un entorno marcado por un duro enfrentamiento entre comunistas



y católicos. Madeleine, impulsada por su fe y los problemas que aquejan a la población, no duda en colaborar con todos, pero siempre oponiéndose al ateísmo marxista y ofreciendo continuamente las motivaciones evangélicas de sus decisiones.

La fe vivida en un entorno ateo se ve continuamente cuestionada por las preguntas de los no creyentes sobre lo fundamental de la vida cristiana. Ante este llamado a la coherencia, Madeleine afirma que el entorno ateo es una circunstancia favorable para la propia y continua conversión cristiana.

En su vida, lo esencial se expresó en la referencia constante a los dos mandamientos, unidos e interdependientes, de amar a Dios y al prójimo, y al Evangelio como regla de vida que le permitió entrar en un tipo de conformación con Cristo que la hacía apta para todo tipo de encuentro.

Madeleine volvía siempre al Evangelio para intentar dar forma a su vida; lo leía y lo releía, lo copiaba, lo anotaba y lo escudriñaba para obedecer, en el sentido de *ob-audire*, para escuchar todas sus enseñanzas, para poder detectar en sí misma todo lo que hubiera podido romper su cristificación.

Tras treinta años viviendo en Ivry, a principios de la década de 1960 Madeleine está convencida de que el ateísmo comunista ha quedado obsoleto y de que otras formas de ateísmo, quizás más exigentes, están al alcance de la mano. Para ella, estos entornos ateos constituyen la provocación perfecta para revitalizar la

² Cf. C. GHIDELLI, *Spiritualità conciliare*, Edizioni ocd, Roma 2015, 54.



fe como un don inmerecido y preciado.

Lo esencial para un cristiano es su bautismo, y Madeleine hizo de las frases del primer diálogo entre la Iglesia y el bautizado el eje de su vida, pidiendo a la Iglesia el don de la fe, profesando la certeza de la vida eterna y comprometiéndose a observar los dos mandamientos que fundan la vida cristiana: amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, y al prójimo como a sí misma.

No tendrá otro apoyo que este: la fe y el Evangelio, la vida divina y los dos mandamientos mencionados. La intuición de Magdalena sobre la totalidad de Dios y lo poco del hombre le revela la oportunidad única que le ofrece Jesucristo, Dios-hombre, el Viviente, de quien ha elegido ser discípula:

con el bautismo, el cristiano intercambia su libertad por la libertad de Cristo. Es libre porque la Iglesia es supremamente libre, pero ya no tiene derecho a elegir un estado de vida distinto al de Cristo, una acción distinta a la de Cristo, ni un pensamiento distinto al de Cristo³.

El realismo cristiano de Madeleine consiste en vivir con la certeza de que es Dios quien guía los acontecimientos y que Cristo y su mensaje son inmutables, no opcionales: el Evangelio pertenece a los profetas y discípulos cristianos que desean escuchar la Palabra. Y en esta escucha, en esta verdadera obediencia, residen para ella la concreción, la fuerza, la alegría y la docilidad de quien baila la danza de la obediencia, que es la base de su ser mujer profética:

Señor, enséñanos el lugar que ocupa la danza de nuestra obediencia en el romance eterno que nació entre ti y nosotros. Revélanos la gran orquesta de tus designios: en ella, lo que permites produce sonidos extraños en la serenidad de lo que deseas. Enséñanos a vestir

nuestra condición humana cada día como un vestido de gala, que nos hará amar cada detalle de ti, como joyas indispensables. Que vivamos nuestra vida no como una partida de ajedrez donde todo está calculado, no como una partida donde todo es difícil, no como un teorema que nos destroza la cabeza, sino como una danza, en los brazos de tu gracia, en la música que llena el universo de amor⁴.

La fe cristiana se arraiga en ser hijos de Dios en Cristo con todos los hermanos y hermanas que están en Él, el Salvador, en su dimensión actual y total, que no es solo la del Dios-hombre Jesús de Palestina, sino la del Jesús de ahora, la Iglesia. Y con la Iglesia y en la Iglesia, Madeleine se acerca a su prójimo y cumple su misión como persona bautizada: «dos mil años de Iglesia nos han enseñado que solo esta Iglesia es idónea, en el sentido estricto de la palabra, para vivir el Evangelio. No se puede vivir una vida evangélica realista en una vida eclesial abstracta»⁵.

Plenamente arraigada en la Iglesia, Madeleine vive la vida misionera, que para ella constituye la plenitud de la vida cristiana, llevando el Evangelio allí donde se encuentra, en el mundo que habita, como unión de dos caras que parecen opuestas pero que, en cambio, en ella se unen: una que tiene su origen en la promesa de



³ M. DELBRËL, *Missionari senza battello*, Messaggero, Padova 2004, 113. Las traducciones al español son mías, si no se indica otra cosa.

⁴ M. DELBRËL, *Noi delle strade*, Gribaudi, Milano 1988, 139.

⁵ *Ibid.*, 167.

⁶ *Ibid.*, 178.



Dios que salva, la otra que desciende hasta el rechazo de ese Dios.

En su texto más famoso, *Nosotros de la calle*, escribe proféticamente que sabemos dos cosas con certeza:

primero, que todo lo que hacemos solo puede ser pequeño; segundo, que todo lo que Dios hace es grande. Y esta es la fuente de nuestra tranquilidad ante la acción, la fuente de nuestra paz interior y el antídoto contra toda forma de agitación y preocupación⁶.

El fundamento de todo camino espiritual cristiano es siempre el asombro ante lo infinitamente pequeño e infinitamente pobre que nosotros, criaturas humanas, somos capaces; sin embargo, también de gozar de una grandeza y de un esplendor gratuito que viene a tomar posesión de nuestra pequeñez y de nuestra pobreza.

III. La fidelidad de nuestra fe cristiana

Fiel a su bautismo, Madeleine integra a San Juan de la Cruz en su espiritualidad y une la luz y la noche en la realidad de la fe. Cito un conocido texto del místico español:

De aquí es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque



lo más priva (y vence) lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visiva, de manera que antes la ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva⁷.

Madeleine recorre este camino, porque para ella la fe es Dios, al que ha encontrado cara a cara, aunque en un conocimiento de luz oscura:

si este encuentro es el deslumbramiento de todo nuestro ser por Dios, esto, para ser cierto, debe ser completamente oscuro. Tener una fe viva significa estar cegado por ella para ser guiado por ella; y es difícil aceptar lo que se llama la luz negra⁸.

Pero, aunque sea oscura, esta luz es verdadero conocimiento experiencial; y en un mundo seducido por la ciencia insiste en el realismo de la fe, hasta el punto de afirmar que creer es saber y que el cristiano, como quien trabaja en la investigación científica, es un investigador del Misterio:

la fe es la ciencia de una realidad que nos trasciende y nos concierne, una realidad sobre la que Dios mismo nos ha informado. Esta realidad se llama vida eterna. La fe es la ciencia de nuestra total ignorancia, y es la ciencia del verdadero misterio del origen de la vida, sus leyes, su evolución y su progreso⁹.

Para Madeleine, el conocimiento de la fe se realiza en la acción, ya que es un conocimiento que Dios nos ha revelado y, al mismo tiempo, también es un saber hacer, es decir, aprender a vivir nuestro tiempo cumpliendo la voluntad de Dios cada día. Así pues, en nuestra vida diaria, la fe es una escuela de fidelidad aplicada, ya que es esta virtud la que guía nuestra vida cristiana y nos hace profetas en la parte del mundo en la que nos encontramos. Delbrél escribe: «no es

⁷ JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo II,3*, en https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1542-1591,_ioannes_a_Cruce,_La_Subida_Del_Monte_Carmelo,_ES.pdf.

⁸ M. DELBRÉL, *Chiesa, ateismo ed evangelizzazione*, Opinioni, Fossano 2006, 213-214.

⁹ *Ibid.*, 289.



lo que creemos lo que nos interroga inicialmente en el entorno contemporáneo. La insistencia de sus preguntas, aunque silenciosas, se centra en esto: ¿qué significa para ti creer?»¹⁰

Es precisamente de esta pregunta que surge el hablar del cristiano, ya que para Madeleine creer está ligado al anuncio verbal y éste no es un acto opcional para los cristianos, sino que es plenamente constitutivo de su identidad, ciertamente necesariamente vivido en la profundidad adecuada que da «vivir como Jesucristo dijo que viviéramos, hacer lo que Él dijo que hiciéramos, y vivirlo y hacerlo en nuestro tiempo»¹¹.

El cristiano está llamado a vivir la fe, don de Dios, en su vida concreta; una fe que se pone a prueba constantemente, y cuyas pruebas son como una decantación que la restaura cada vez más en su pureza original. Delbrêl escribe:

las pequeñas circunstancias de la vida son fieles “superiores”, no nos abandonan ni un instante, y los “síes” que debemos decirles se suceden uno tras otro. Cuando nos abandonamos a ellas sin resistencia, nos liberamos de nosotros mismos, y entonces flotamos en la Providencia como un corcho en el agua¹².

Madeleine es consciente de que no podemos dar la fe a los demás; solo debemos anunciarla, porque es lo que hemos recibido gratuitamente, lo que vivimos y lo que estamos llamados a hacer presente al mundo. Para ella, la fe coincide con «esta encarnación de la Palabra de Dios en nosotros, esta docilidad a dejarnos plasmar por ella porque no tenemos derecho a dejar que la Palabra de Dios duerma en nosotros»¹³.

La fe, por lo tanto, es en sí misma un acontecimiento misionero. Y, como afirma Madeleine: «los cristianos son personas que profesan su fe como otros profesan a sus médicos»¹⁴.

IV. El profeta laico vive en Cristo en el mundo sirviendo al prójimo

¿Quién es nuestro prójimo para Madeleine Delbrêl? ¿A quiénes somos enviados como cristianos? Para ella, son las personas que no hemos elegido conocer, pero a quienes Dios ha querido y permitido que estén presentes en nuestras vidas. Ni siquiera son exclusivamente quienes desean conocernos; Madeleine habla de relaciones evangélicas “al alcance del oído” o, más bien, de las que “van” de parte de Cristo, al transformar barrios sin contactos en verdadera proximidad, utilizando los caminos preparados por el Señor antes de inventar los nuestros¹⁵.

Así, nuestro prójimo inmediato puede ser tanto el creyente como el ateo, quien, a raíz del Sermón de la Montaña, aún necesita ser abordado con autenticidad como hermano o hermana. Y, sobre todo, tiene derecho a encontrar ante sí a un hombre o una mujer con experiencia cristiana.

Madeleine describe en sus escritos las cualidades que deben distinguir a los cristianos auténticamente proféticos que desean estar cerca de sus hermanos: están muy atentos a los hechos cotidianos y a cada acontecimiento que viven; no guardan silencio sobre

¹⁰ M. DELBRÊL, *Il Vangelo nella città, Centro Eucarístico*, Bergamo 2004, 242.

¹¹ *Ibid.*, 244.

¹² M. DELBRÊL, *Noi delle strade*, 67.

¹³ M. DELBRÊL, *Abbagliata da Dio, Gribaudi*, Milano 2007, 34.

¹⁴ *Ibid.*, 83.

¹⁵ Cf. A. LUMINI, *Spirito Santo. Maternità divina, amore in azione*, Paoline, Milano 2019, 45.



lo que son ni lo que creen; y no obedecen al miedo, especialmente al comparar lo que creen con lo que ven los demás. Citando el famoso pasaje de la *Carta a Diogneto*, «viven en el mundo, pero no son del mundo»¹⁶ y permanecen fieles a Dios y a los hombres. Por lo tanto: «sus pasos caminan por una sola calle, pero su corazón late en el mundo entero, y por eso sus actos, en los que no saben distinguir entre acción y oración, unen tan perfectamente el Amor de Dios y el amor a los hermanos»¹⁷.

Además, estos cristianos son hombres y mujeres que viven una relación profunda con Dios, que dicen lo que Dios les dice y hacen lo que Dios les dice que hagan. Delbrél escribe: «cuéntaselo a la gente que no sabe quién es Cristo, qué dijo y qué hizo, para que lo sepan, y para que sepan que estamos seguros de ello»¹⁸.

Tal es la actitud profética de Madeleine, que evangeliza pero no convierte, anuncia la fe pero no la da, siempre respetuosa del primado de Dios, así como de la libertad de los demás; ella, que con San Pablo no se predica a sí misma sino solo a Jesucristo, afirma: «Jesús no nos pidió que fuéramos ejemplos maravillosos de su doctrina; el ejemplo de la doctrina que debemos dar es Él mismo, la historia de su vida»¹⁹.

Al cristiano solo se le piden dos cosas según Madeleine: «que nos amemos unos a otros y que nuestra vida contenga acciones que presuponen a Alguien invisible pero Vivo, intocable pero Actuante»²⁰.

La bondad de corazón que proviene de Cristo es, para el corazón del prójimo, el anuncio de Dios mismo. Por eso, es necesario que el cristiano sea pobre de espíritu, es decir, vaciado por dentro, vaciándose al máximo para dar cabida a Dios, a un hombre o una mujer que se ha dejado encontrar por Él en su vida.

El profeta cristiano vive y ama sin ideas prefabricadas que lo enjaulen, sin prejuicios ni ideologías que lo guíen, y camina en el mundo hacia el Señor consciente de que Él no se encuentra solo al



final, sino que está ya presente en el camino mismo, y que por eso es siempre y completamente humano-espiritual.

Madeleine, como los auténticos profetas, supo leer los signos de su tiempo histórico, y se comprometió en una evangelización que promoviera el crecimiento humano-espiritual de los pueblos y el diálogo, en la medida de lo posible, entre los cristianos y todos los hombres y mujeres dispuestos a acogerlo.

V. La santidad hoy: un Espíritu que sopló en todos lugares

El asombro de Madeleine proviene de percibir el poder iluminador del Espíritu Santo en nuestros corazones. Y una vez más, enfatiza el concepto de la totalidad divina en la pobreza humana. El don de la santificación es gratuito y total, y solo puede encarnarse en la pobreza reconocida, aceptada y acogida de la criatura.

De esta manera, no hay acciones ni momentos más o menos sagrados en la vida del creyente. Todo cobra importancia para la santificación. En una actitud dócil de abandono confiado, para Madeleine, podemos recibir a Dios plenamente y, al mismo tiempo, devolverlo plenamente, con una gran libertad de espíritu. La acogida contemplativa y el testimonio

¹⁶ E. NORELLI (a cura di), *A Diogneto*, Edizioni Paoline, Milano 1991, 67.

¹⁷ M. DELBRÉL, *La vocazione: condividere la vita con chi si ama*, Gribaudi, Milano 2007, 56.

¹⁸ M. DELBRÉL, *Amore indivisibile*, Piemme, Milano 1994, 186.

¹⁹ *Ibid.*, 167. .



misionero coinciden así a la perfección: un mismo acto de amor y abandono nos permite vivir la doble experiencia de quien recibe y da a Dios²¹.

Cada realidad, cada persona, cada encuentro, cada acontecimiento es, para Delbrêl, Dios que viene a buscarnos, y debemos aprender a dejarnos encontrar y a dejarle actuar:

no importa lo que tengamos que hacer: sostener una escoba o una pluma estilográfica. Hablar o callar, remendar o dar una conferencia, curar a un enfermo o escribir a máquina. Todo esto es solo la cáscara de la espléndida realidad, el encuentro del alma con Dios, renovada a cada minuto, que cada minuto crece en gracia, cada vez más hermosa para su Dios. ¿Llaman? ¡Rápido, abramos la puerta! Es Dios quien viene a amarnos. ¿Una información? Aquí está, es Dios quien viene a amarnos. Dejémoslo que lo haga²².

Son muchas las acciones cotidianas, aparentemente insignificantes, que si las acogimos con confianza y amor nos permiten salir de nosotros mismos.

En el mismo contexto, para Madeleine cobra importancia unificar toda la vida (pensamientos, sentimientos, deseos, voluntad, decisiones, acciones) en torno a esta actitud de abandono confiado. A menudo vivimos en compartimentos separados, seleccionando una jerarquía de valores según su mayor o menor importancia; en cambio, Madeleine nos enseña a vivir la oración como acción y la acción como oración, invitándonos a comprometernos completamente en todo, paradójicamente, como si la oración no existiera, pero al mismo tiempo a no emprender nada sin haber orado antes, como si solo existiera la oración:

la frase del Señor que hemos extraído del Evangelio en una misa matutina, en un viaje en metro, entre una tarea doméstica y otra, o por la noche en la cama, ya no debe abandonarnos, como tampoco nos abandona nuestra vida ni

nuestro espíritu. Quiere fecundar, modificar, renovar el apretón de manos que debemos dar, el esfuerzo que dedicamos a nuestras tareas, nuestra mirada a quienes encontramos, nuestra reacción ante el cansancio, nuestro sobresalto ante el dolor, la apertura a nuestra alegría. Quiere estar con nosotros, dondequiera que nos encontremos²³.

En sus escritos, Delbrêl repite de diversas maneras que a menudo vivimos en constante espera de una “oportunidad” (la posibilidad del martirio, o en todo caso, de hacer algo grande y significativo que pase a la historia), dejando de lado y descuidando, sin embargo, las mil “oportunidades” que se nos presentan en la vida cotidiana. Y señala: «Dios mío, estás en todas partes. ¿Cómo es que estoy tan a menudo en otro lugar?»²⁴

Porque la santidad cristiana no consiste en un gran heroísmo, sino en dejarse conducir dócilmente cada día por el camino trazado por Dios:

el hecho de abandonarnos a la voluntad de Dios nos entrega al mismo tiempo a la Iglesia, que por esta misma voluntad se convierte constantemente en salvadora y madre de gracia. Cada acto dócil nos hace recibir y entregar plenamente a Dios con una gran libertad de



²⁰ M. DELBRÊL, *La vocazione: condividere la vita con chi si ama*, 78.

²¹ J. SARAIVA MARTINS, *La santità è possibile*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, 78.

²² M. DELBRÊL, *Noi delle strade*, 70.

²³ M. DELBRÊL, *Sofferenza e gioia*, Gribaudi, Milano 2021, 34.

²⁴ *ibid.*, 45.



espíritu. Entonces la vida es una celebración²⁵.

A menudo pensamos en la santidad como una meta, algo que se alcanza mediante nuestro propio esfuerzo y méritos, algo extraordinario que necesariamente implica acontecimientos sobrenaturales. En cambio, la santidad cristiana está al principio, no al final, del camino del bautizado.

El cristiano posee todo lo que necesita para caminar en Cristo, con Cristo y para Cristo, en el soplo del Espíritu Santo, porque tiene el bautismo: ésta es su santidad y el fundamento de la espiritualidad cristiana.

La vida cotidiana es el lugar de nuestra santificación, no en la resignación ni en la planificación rigurosa y detallada de cada detalle de nuestros días, sino en la alegría y la fuerza de dejarnos guiar por la acción del Espíritu, aprendiendo a descubrir en cada realidad un sacramento de plenitud de vida. Madeleine escribe:

nosotros, la gente de la calle, creemos con todas nuestras fuerzas que esta calle, este mundo donde Dios nos ha puesto, es para nosotros el lugar de nuestra santidad. Creemos que no nos falta nada necesario. Porque si nos faltara algo necesario, Dios ya nos lo habría dado²⁶.

VI. Síntesis de la espiritualidad delbreliana

Todo profeta auténtico es siempre un punto de unidad en la Iglesia, una palabra de actualidad, una invitación a aprovechar el tiempo presente y un enviado del Espíritu Santo para edificar, exhortar, consolar y animar, para ayudar a responder con valentía a los desafíos del tiempo presente.

Madeleine estuvo atenta a los signos de la Providencia en su vida, y uno de ellos reside precisamente en su nombre y en la santa que es su patrona. En la mañana de Pascua, las mujeres encontraron la tumba vacía, pero María Magdalena no aceptó este vacío, no aceptó que su Señor hubiera

desaparecido. Por eso permaneció junto a la tumba, se inclinó, miró y fue la primera en volver a ver a Cristo²⁷. De esta manera, Madeleine, frente al ateísmo de su tiempo, profundizó su búsqueda, se entregó por completo al Evangelio y, dejándose encontrar por Dios, recibió la plenitud profética de su vocación.

Queriendo esbozar una síntesis de su vocación, quisiera subrayar cómo ésta incluye:

anunciar a Dios y sobre todo testimoniarlo en la vida cotidiana como novedad de la vida divina;

acoger siempre al otro-prójimo, nunca percibido como una amenaza, sino siempre como aquel a través del cual recibimos a Cristo hoy;

conocer nuestro tiempo, para amarlo y poder actuar en él con un amor lo más parecido posible al de Dios Padre;

aprender a acoger el Amor y la alegría de nuestros días junto a la Cruz, porque siempre van de la mano;

vivir en la humildad como una virtud continuamente requerida, en la conciencia de que nunca se obtendrá completamente;

Renunciar a querer ser modelos excepcionales de santidad para convertirse cada vez más en «simples santos anónimos»²⁸, escribió el Papa Francisco sobre la «santidad de la puerta de al lado»²⁹; porque el cristiano sabe bien que todo lo que hace es pequeño y solo lo que hace Dios es grande.

(Artículo publicado en Ecclesia. Revista de cultura católica, 40 No.1 (2026), 83-93)

²⁵ M. DELBRËL, *Noi delle strade*, 69.

²⁶ *Ibid.*, 90.

²⁷ POITRAS, *Madeleine Delbrêl maestra spirituale*, Elledici, Torino 2010, 130.

²⁸ *Ibid.*, 139.

²⁹ PAPA FRANCISCO, *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate* 7, en www.vatican.va.



CARACTERÍSTICAS DEL PADRE ESPIRITUAL SEGÚN SAN JUAN DE ÁVILA (Parte IV)



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

(Continuación...) Sigamos con los peligros de un corazón sensible de un director espiritual.

El segundo peligro o deformación del corazón sensible y muy humano en un director espiritual son los posibles apegos sensibles, fruto de la inmadurez afectiva en dicho padre espiritual.

Esa cordialidad, ese “*amoris officium*”, del que hablamos, no está exento de posibles apegos. Por eso, ese corazón tierno y de carne, esa cordialidad, debe vigilarse y purificarse para no caer en una falsa y nefasta afectividad, en una relación basada sólo en el sentimiento humano, no del todo encauzado.

El director espiritual debe buscar sólo dar a Dios a las almas y llevar las almas a Dios. Lo demás no es dirección espiritual. Las almas, como cualquier creatura, pueden generar apegos. El adagio atribuido a San Agustín nos alerta: “*amor spiritualis generat affectuosum, affectuosus obsequiosum, obsequiosus familiarem, familiaris carnalem*”: el amor espiritual engendra amor afectivo, el afectivo el obsequioso, el obsequioso el familiar y el familiar el carnal.

El Maestro Juan de Ávila amaba a todos sus hijos espirituales, pero no estaba apegado a ninguno. Guardó su corazón sólo para Dios. Y en Dios, amaba a todos.

San Juan de Ávila siguió el ejemplo de Cristo. Miremos el ejemplo de Cristo a este respecto para

ver cómo él tenía un corazón tierno, de carne, pero nunca flojo, enfermizo, pegajoso. En los evangelios encontramos varios ejemplos de cómo ejercitar este amor. Se pueden tomar como modelos los diálogos de Jesús con Nicodemo (cf. Jn 3, 1-7), o con la Samaritana (cf. Jn 4, 6-21), o con los discípulos de Emaús (cf. Lc 24, 13-33).

Éste último –los discípulos de Emaús– es el más completo y puede servirnos de guía para ver el pulso de este amor tierno y muy humano de Jesús, pero nunca empalagoso.

La actitud inicial de Cristo que se les acerca con simpatía cordial, confianza, invitándolos a abrir el corazón y a proponer las dificultades que los aquejan (vv. 15-17), es para el director espiritual un ejemplo. Cristo toma la iniciativa con respeto y sin forzar.

Después, las disposiciones de los dos discípulos, que se muestran con libertad para proponer las dificultades que los aquejan (vv. 18-24), son eco de las dificultades de nuestros hijos espirituales. Cristo, sin ellos saber quién era, les ganó la confianza. Un corazón humano y tierno abre corazones.

Nuestro Señor los escucha sin intervenir, deja que suelten lo que llevan dentro. Después que se han desahogado, comienza a hablar con espontaneidad, los reta por su incredulidad, pero lo hace sin perder nada de su dulzura. Enuncia la verdad desde la Palabra



de Dios iluminándoles la inteligencia (en este caso sobre los misterios del Mesías Redentor), despierta esa verdad en el corazón de los que ya la conocían, pero la habían olvidado (vv. 25-27), para que de nuevo dicha verdad caldeé el corazón y la afectividad. Un corazón sensible –el del padre espiritual- no debe sacrificar la verdad por nada del mundo. Todo por el bien del hijo espiritual. Este merece conocer toda la verdad de Dios contenida en la Sagrada Escritura.

El efecto de esa ternura en los discípulos es evidente. Suscita una adhesión afectiva, que de manera consciente o inconsciente (todavía no lo han reconocido) es adhesión al mismo Cristo (v. 29).

Efecto final es la conversión entusiasta del corazón de los discípulos hacia la comunidad, de la que estaban ya alejándose; singular efecto carismático de fervor interior, aunque Cristo no había dado ninguna orden (vv. 32-34). Así la dirección espiritual debe terminar en efectos auténticos de caridad y apostolado y no en afectos peligrosos y desordenados.

Tercer peligro de este corazón sensible y de carne: la codicia. Puede ser material (lucrarse ganando favores materiales del dirigido) o espiritual (amontonar almas y aplausos, fama de director de conciencias y adulaciones de gurú espiritual). En cualquiera de los casos, el director se convertiría en un “desorientador espiritual”. Aún en sus grados más leves causa grandes males, como el quitar la libertad de avisar y corregir al dirigido, urgir al alma la conversión; y lleva a tolerancias y silencios indebidos por parte del director. Estos padres espirituales buscan, evidentemente, sólo sus propios intereses.

¿Codicioso el Maestro Ávila? Vivió pobre y murió pobre.

¿Codicioso Juan de Ávila? Sí, codicioso de ganar almas para Dios. Luis Muñoz nos dice de él:

Era tan viva la fe, tan encendido el deseo de que todos se salvaran, tan abrasado el celo de la salud de las almas, que ardía en el corazón del venerable Maestro, que le movían poderosamente



a usar todos los medios para ganarlas a Dios; no contento con el copioso fruto que hacía con sus sermones, le aseguró y acrecentó en gran manera en el confesionario, llegando a aplicar con cada particular lo que universalmente había predicado. Eran dardos sus palabras, seguía la caza que dejaba herida, hasta que de todo punto hacía la presa, y la ponía en la mesa de Dios.

Cuarto peligro: los celos. El director espiritual debe tener celo y no celos. El primero es el deseo que nace de la caridad y que tiene como objeto el buscar almas para Dios. Los segundos –los celos- nacen del amor propio y buscan almas para sí mismo, celándolas de todos los demás, es decir, reteniéndolas y considerándolas propiedad suya. Los celos hacen del director un cazador de almas para su propio plato y no para la gloria de Dios, como era el caso del Maestro Ávila en el párrafo antes citado. Es una consecuencia del anterior defecto: la codicia.

Probada muestra de celo apostólico dio el Maestro Ávila, expresión de su caridad pastoral. “*El celo apostólico será posible sólo con un fuerte espíritu de oración y con un desprendimiento que sea verdaderamente evangélico*”. Muy a cuento para probar esto: “*Si de veras nos quemase las entrañas el celo de la casa de Dios....*”².

(Continuará)

¹ JUAN ESQUERDA BIFET, *Diccionario de san Juan de Ávila...*, 170.

² Carta 208, 11.



Psicología tomista y psicología moderna Metafísica, moral, religión, gracia y discernimiento de las corrientes psicológicas contemporáneas



P. Ignacio Andereggen
Doctor en Filosofía
Doctor en Teología Espiritual

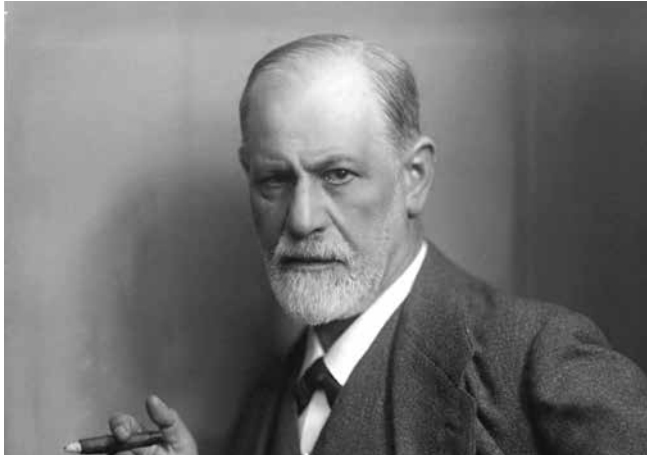
El presente artículo es una síntesis de las conferencias pronunciadas en el Encuentro de Psicología Tomista, organizado por el Centro Psicológico Edith Stein y la Sociedad Tomista Argentina, celebrado en San Vicente-Antioquia, Colombia, en abril de 2025¹. Expone de manera sistemática los fundamentos de una psicología tomista y los aplica a la evaluación crítica de tres corrientes decisivas de la psicología moderna: el psicoanálisis de Sigmund Freud, la logoterapia de Viktor Frankl y la psicología individual de Alfred Adler. La tesis central es que no existe psicología verdadera del hombre sin una metafísica de la persona, sin referencia a la moral y a la vida social, sin el reconocimiento de la culpa real y de la religión como dimensión constitutiva del ser humano, y sin la apertura a la gracia como principio último de restauración interior. Se argumenta que Freud opera una inversión espiritualista del cristianismo que convierte a la psicología en una pedagogía

del alma orientada contra la fe; que Frankl, pese a su lenguaje elevado, disuelve la verdad objetiva de la revelación en una religiosidad personalizada de raíz existencialista; y que Adler, aunque limitado en su base filosófica, recupera elementos valiosos al situar el problema del fin consciente y de la voluntad en el centro del análisis psicológico. Frente a estas posiciones, el artículo propone los principios de una psicología integralmente tomista, subordinada al ser, al fin último, a la teología y a la gracia.²

1. Introducción: la crisis de la psicología moderna y la tesis central

La crisis contemporánea de la psicología no se explica solo por la proliferación de escuelas ni por la incompatibilidad de sus métodos clínicos. En su nivel más profundo, remite a una cuestión previa y decisiva: qué idea del hombre hace posible una

¹Conferencias: https://youtube.com/playlist?list=PLYlENo26tr-c_UG-QCIAQ_09OONi7P3BI&si=T36_8npzd63fSk9U
²IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). — This article systematically presents the foundations of a Thomistic psychology and applies them to the critical evaluation of three decisive currents of modern psychology: Sigmund Freud's psychoanalysis, Viktor Frankl's logotherapy, and Alfred Adler's individual psychology. The central thesis is that there is no true psychology of the human person without a metaphysics of the person, without reference to morality and social life, without recognition of real guilt and religion as a constitutive dimension of the human being, and without openness to grace as the ultimate principle of interior restoration. The article argues that Freud performs a spiritualist inversion of Christianity that turns psychology into a pedagogy of the soul directed against faith; that Frankl, despite his elevated language, dissolves the objective truth of revelation into a personalized religiosity rooted in existentialism; and that Adler, though limited in his philosophical foundations, recovers valuable elements by placing the problem of conscious purpose and will at the center of psychological analysis. Against these positions, the article proposes the principles of an integrally Thomistic psychology, subordinated to being, to the final end, to theology, and to grace. — *Keywords*: Thomistic psychology, metaphysics of the human person, grace, Freud, Frankl, Adler, morality, guilt, person.



psicología verdadera. Allí donde el ser humano es reducido a comportamiento observable, a impulso pulsional, a conflicto intrapsíquico o a construcción histórico-cultural, el saber psicológico puede acumular descripciones útiles, pero pierde el acceso a su objeto formal más elevado: la persona humana en cuanto sujeto de operaciones, dotado de interioridad espiritual, corporeidad, libertad y ordenación a un fin último sobrenatural.³

La psicología moderna, entendida en sentido amplio, heredó los problemas filosóficos de la Modernidad: el empirismo, que disuelve la sustancia en impresiones sensibles; el racionalismo, que separa la razón del ser; y el idealismo, que convierte la realidad en producto de la conciencia. De ese suelo brotaron, en el siglo XIX y comienzos del XX, los sistemas de Freud, Adler y Frankl, entre otros. Cada uno de ellos abordó al hombre con instrumentos filosóficos que son incapaces de alcanzar la estructura ontológica de la persona.⁴

El propósito de este artículo es exponer de manera sistemática los fundamentos de una psicología tomista y aplicarlos como criterio de discernimiento de

tres corrientes centrales. La argumentación avanzará en cinco momentos: (a) los fundamentos metafísicos y antropológicos de la persona; (b) la relación constitutiva entre psicología, moral y vida social; (c) religión, culpa y necesidad de la gracia; (d) crítica tomista de Freud, Frankl y Adler; y (e) los principios de una psicología tomista integral. La tesis unitaria puede formularse así: no hay psicología verdadera del hombre sin verdad del hombre, y no hay verdad plena del hombre sin metafísica, moral, teología y gracia.

2. Fundamentos metafísicos y antropológicos de la persona humana

2.1. La persona como sustancia individual de naturaleza racional

El punto de partida de toda psicología verdadera es la noción de persona. La definición clásica, acogida y desarrollada por Tomás de Aquino (*S. Th.* I, q. 29, a. 3), entiende por persona la “sustancia individual de naturaleza racional” (*rationalis naturae individua substantia*). Esta definición no es un postulado abstracto, sino el resultado de la inteligencia que capta en el hombre singular un ser subsistente, dotado de interioridad, inteligencia y voluntad, irreductible a sus partes y ordenado desde sí mismo a fines que trascienden el orden meramente sensible.

El conocimiento auténtico de la persona no se obtiene por mera observación sensible: los sentidos no captan la sustancia como tal. Conocer a la persona exige un acto intelectual y metafísico que atraviese la manifestación fenoménica y alcance el alma subsistente que actúa en ella. Por eso, una psicología anti-metafísica puede describir síntomas, discursos o conductas, pero no llega verdaderamente a su sujeto propio, y sus diagnósticos permanecen en la superficie de la persona.

³IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista y crítica de la psicología moderna: metafísica, moral, religión, gracia y discernimiento de las corrientes psicológicas contemporáneas* (San Vicente-Antioquia: Centro Psicológico Edith Stein / Sociedad Tomista Argentina, 2025), manuscrito.

⁴IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). — SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. Leonina (Roma: Typographia Polyglotta, 1888–1906). La definición de persona utilizada en *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3 procede de BOECIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, III (PL 64, 1344C): “personam definivi dicentes: personam esse rationalis naturae individuum substantiam” (la persona definiendo: persona es la sustancia individual de naturaleza racional). Ed. crítica: BOECIO, *The Theological Tractates*, ed. y trad. Hugh Fraser Stewart 2013 Edward Kennard Rand 2013 Stanley James Tester, Loeb Classical Library 74 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), pp. 1382–1385.



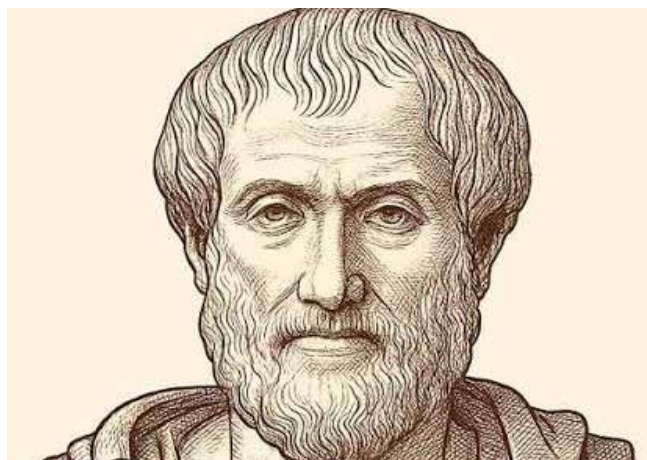
Una consecuencia inmediata concierne a la falsa oposición entre el “hombre abstracto” de la tradición y el “hombre concreto” de la psicología moderna. No existen dos hombres, uno esencial y otro empírico: existe un único sujeto personal cuya existencia histórica se apoya en una esencia y en una estructura ontológica reales. El hombre concreto no se opone a la metafísica; solo puede ser comprendido a partir de ella, porque su singularidad existe siempre como singularidad de una naturaleza racional y sustancial.

2.2. La unidad cuerpo-alma y su relevancia psicológica

Aristóteles (*De anima*, II, 1, 412a27) define el alma como la “entelequia primera de un cuerpo natural que tiene en potencia la vida”.⁵ Esta fórmula expresa una dependencia radical del cuerpo respecto del alma: la organicidad misma del cuerpo depende del principio vital que lo hace ser tal cuerpo. En continuidad con esta enseñanza, Santo Tomás de Aquino (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1) insiste en que no poseemos vista porque tengamos ojos, sino que tenemos ojos porque la potencia de ver está radicada en el alma. La raíz última de los sentidos y de la corporeidad no se halla en el órgano aislado, sino en la forma sustancial que funda y ordena todo el compuesto humano.

Esta prioridad del alma no suprime la realidad del cuerpo, sino que la explica. El cuerpo no es negado, sino comprendido como cuerpo de una persona, es decir, como dimensión material de una sustancia espiritual. Desde esa perspectiva, la psicología no puede concebirse como técnica neutral de manejo de conductas o afectos, porque la vida anímica humana no es un agregado de energías parciales, sino el dinamismo de una sustancia ordenada a la verdad y al bien.

Las visiones materialistas invierten este orden: absolutizan el organismo y terminan relegando el alma a noción secundaria, oscura o ilusoria. El resultado es que la interioridad queda reducida



a procesos materiales, las potencias superiores pierden su especificidad y la libertad se disuelve en condicionamientos. Una psicología verdaderamente humana debe reconocer, en cambio, la jerarquía interna del compuesto y la primacía formal del alma, porque solo así puede dar razón de la unidad del sujeto y de la diversidad ordenada de sus operaciones.

2.3. El primado de la metafísica y la superioridad de la teología

La ley del psiquismo no es puramente empírica ni simplemente “psicológica” según la acepción corriente y restringida: es ontológica y metafísica. La operación sigue al ser (*operatio sequitur esse*), y los actos humanos solo son inteligibles cuando se los remite al sujeto que actúa, a sus potencias, a su naturaleza y al fin que las ordena.⁶ Por eso, toda ciencia psicológica presupone, explícita o implícitamente, una metafísica del hombre, aun cuando no la reconozca como tal.

Con todo, la metafísica no agota toda la cuestión. La psicología necesita de la metafísica, pero no puede reducirse a ella, porque su tarea incluye la consideración del hombre particular y de su conducta concreta. En este punto se introduce la superioridad de la teología: solo desde Dios, autor de lo singular, puede alcanzarse un conocimiento más pleno del

⁵ARISTÓTELES, *De anima*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1978), II, 1, 412a27. Texto griego: ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος («el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene en potencia la vida»).

⁶SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 3. El principio *operatio sequitur esse* («la operación sigue al ser») expresa la fundamentación ontológica de todo acto psíquico.



sujeto personal en su condición de creado, caído y llamado a la gracia. La conclusión es deliberadamente clara: en la psicología, lo principal no es solo la metafísica, sino la teología que ilumina la altura y la ruina del hombre real.⁷

Esta afirmación conecta directamente con la doctrina del pecado original. Si la normalidad empírica es tomada como criterio supremo, la conducta mayoritaria termina identificándose con la salud o con la verdad humana. Pero si la humanidad está corrupta y/o herida en su ser y en su obrar, la frecuencia estadística no equivale a normalidad normativa. La culpa, por tanto, no puede reducirse a sentimiento subjetivo ni eliminarse por análisis justificadores; debe ser comprendida en el horizonte moral y teológico donde la gracia restaura aquello que la naturaleza caída ya no puede restablecer por sí sola.⁸

3. Psicología, moral y vida social

3.1. La imposibilidad de una psicología moralmente neutra

La vida psíquica humana no se agota en la interioridad individual: comprende constitutivamente la relación con el mundo exterior y, de modo eminente, con los otros hombres. Por eso, el estudio del psiquismo social no aparece como un complemento secundario de la psicología, sino como una dimensión necesaria de toda comprensión profunda del hombre. La tesis rectora puede formularse así: el psiquismo social toca necesariamente la moralidad, y las conclusiones de la moral afectan decisivamente a una psicología y a una psicoterapia verdaderamente humanas.

La tradición clásica afirma que la moral es política y la política es social.⁹ Esto significa que la acción

humana no se desarrolla en el aislamiento de una conciencia privada, sino en un entramado de relaciones que la ordenan o la desordenan según el bien y el mal. Toda virtud es, de algún modo, virtud en relación con otros; y toda falta moral, además de lesionar al sujeto, deteriora la convivencia y debilita el tejido comunitario.¹⁰ No existe, por ello, psicología que no sea moral en algún grado, aunque muchas corrientes contemporáneas intenten presentarse como neutrales.

3.2. Las virtudes sociales como guías psicológicas

El tratado tomista de las virtudes sociales — justicia, veracidad, gratitud, obediencia, afabilidad y liberalidad— ofrece criterios psicológicos de gran fecundidad. No se trata de aplicar exteriormente una moral a una psicología previamente constituida, sino de reconocer que la estructura del psiquismo humano ya está atravesada por estas formas de orden o de desorden moral.¹¹



⁷IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. PÍO XII, Discurso al V Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica, 13 de abril de 1953, *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953): 278–286; ídem, Discurso al XIII Congreso Internacional de Psicología Aplicada, 10 de abril de 1958, *Acta Apostolicae Sedis* 50 (1958): 268–282.

⁸SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 85, a. 3: «vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum» («quedó herida la naturaleza humana en cuanto al alma por el desorden de las potencias»).

⁹ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), I, 1, 1094a: Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ («todo arte y toda investigación, e igualmente toda acción y libre elección, parecen tender a algún bien»); ARISTÓTELES, *Política*, trad. Manuel García Valdés (Madrid: Gredos, 1988), I, 2.

¹⁰SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, qq. 58–80.

¹¹IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 80.



La gratitud ocupa un lugar particularmente significativo: muchas personas padecen un problema fundamental de ingratitud, esto es, una incapacidad para reconocer el bien recibido de otros. Esa carencia no es marginal: conduce a la desobediencia, a la litigiosidad y a una forma general de resentimiento que dificulta toda inserción comunitaria sana.¹² La mentira, por su parte, no es solo una falta moral sino una patología psíquica profunda, porque desorganiza al mismo tiempo la vida interior y la vida social del sujeto.¹³

3.3. Libertad, hábitos y desorden moral

La persona no es un agregado de fenómenos parciales, sino una sustancia individual de naturaleza racional. Por ello, no puede situarse el centro de la personalidad en los afectos o en las pasiones, aunque estos sean reales y a veces intensos. Tales dinanismos son energías que deben ser gobernadas por el alma espiritual, dotada de inteligencia y voluntad, sin la cual no hay unidad auténtica del sujeto humano.¹⁴ La noción de hábito adquiere especial relieve en este contexto. La



espontaneidad humana no es neutral: cuando alguien actúa de improviso, lo hace según fines preconcebidos y hábitos previamente adquiridos.¹⁵ Esto significa que gran parte de la vida concreta está ya preformada por disposiciones interiores que pueden ordenar o desordenar al sujeto. Los hábitos malos tienen un poder configurador especialmente fuerte: la mentira habitual conduce al aislamiento; la desobediencia sostenida genera ingratitud y litigiosidad; la fijación reiterada a placeres desordenados cristaliza formas de esclavitud interior que afectan tanto a la sensibilidad como al juicio práctico.

La libertad debe pensarse junto con la verdad y con el fin. El hombre no se vuelve libre simplemente por expresar lo que siente o por desplegar sin trabas su interioridad; se vuelve libre cuando elige el bien verdadero y ordena sus potencias según el fin que corresponde a su naturaleza y a su vocación.¹⁶ Toda falsa liberación que separe la espontaneidad del juicio recto o del bien objetivo termina por convertirse en una nueva forma de servidumbre. De aquí se sigue una advertencia especialmente relevante: una psicología que trivializa el mal moral puede producir alivios parciales, pero a costa de anestesiar la conciencia y debilitar el principio mismo de la curación verdadera.

4. Religión, culpa y necesidad de la gracia

4.1. La religión como dimensión constitutiva del hombre

En el hombre existe un dinamismo religioso natural. El ser humano puede conocer la existencia de Dios por la razón, reconocer la necesidad de rendirle culto y orientar su vida hacia Él.¹⁷ Por eso, la religión no nace del inconsciente ni de un impulso afectivo ciego,

¹² IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 106.

¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 110, a. 4: «mendacium est malum ex genere suo» («la mentira es un mal por su género»).

¹⁴ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 5.

¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, qq. 49–54. La espontaneidad del obrar revela los hábitos arraigados: «quando aliquis ex impetu agit, agit secundum praecogitatos fines et habitus praeconcepts» (I-II, q. 74, a. 3).

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 6, a. 2.

¹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, a. 1: «religio proprie importat ordinem ad Deum» («la religión propiamente implica ordenación a Dios»). Cf. Rm 1, 19–21; Sb 13, 1–9.



sino del conocimiento claro y cierto de Dios, ya por la revelación natural inscrita en la creación, ya por la revelación sobrenatural recibida en la fe.

Detrás de los actos humanos auténticamente humanos existe un apetito radical de plenitud que solo encuentra su verdad en Dios.¹⁸ Incluso cuando el sujeto se extravía en pasiones, fijaciones sensibles o imaginaciones desordenadas, permanece en él ese dinamismo profundo hacia la causa suprema de todas las cosas. La dimensión religiosa del hombre no es menos consciente cuanto más profunda, sino precisamente más consciente: la religión verdadera no consiste en una proyección oscura del inconsciente, sino en la respuesta lúcida y libre de la inteligencia y de la voluntad a la verdad de Dios.

Una psicología que reduzca lo religioso a fenómeno inconsciente, a proyección afectiva o a mecanismo de defensa mutila la estructura profunda de la persona y se vuelve incapaz de discernir correctamente la culpa, la conversión y la verdadera sanación interior.¹⁹ En este marco, Rudolf Allers aparece como ejemplo de una psicología capaz de respetar esa orientación trascendente del hombre,²⁰ mientras que Jung y Frankl, aunque intuyen la importancia del fenómeno religioso,

desvían su interpretación hacia formas ambiguas o incompatibles con la verdad de la religión revelada.²¹

4.2. Culpa real y límites de la psicoterapia

El hombre puede experimentar sufrimiento, tristeza o desorden interior a causa del pecado, y esa reacción no debe interpretarse automáticamente como algo patológico. Del mismo modo que el dolor corporal responde al daño físico, el sufrimiento ante el mal moral puede constituir una reacción sana del alma frente al desorden introducido por la culpa. Las reacciones afectivas reciben su calificación en relación con la razón y con la voluntad;²² por eso, que una persona sufra por haber pecado puede ser un signo de que todavía persiste en su conciencia algún recto orden.

Con todo, pueden existir sentimientos de culpabilidad irracionales o patológicos, como los escrúpulos o ciertas deformaciones de conciencia nacidas de inmadurez o desequilibrios afectivos. Pero esta complejidad no altera el principio decisivo: la culpa real no puede ser curada por un tratamiento puramente psicológico. Si existe una falta moral verdadera, la psicología no tiene poder para abolirla, porque no puede suprimir el pecado mismo. La intervención terapéutica puede aliviar tensiones, iluminar condicionamientos o ayudar a ordenar aspectos sensitivos del sufrimiento; pero no puede eliminar la culpa moral.

Esta distinción conduce a una precisión importante sobre los niveles de análisis. Algunas perturbaciones reposan principalmente sobre disposiciones sensitivas y corporales; otras implican intervención más directa de la inteligencia y de la voluntad; otras remiten al orden moral o sobrenatural. El error del psicoanálisis consiste precisamente en reducir todo a un solo factor explicativo, sin discriminar adecuadamente entre lo espiritual y lo sensitivo. La función del psicólogo queda así redefinida: cuando aparece una culpa

¹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae I*, q. 12, a. 1. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, trad. Pedro de Luis (Madrid: Ciudad Nueva, 2010), I, i, 1: «Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» («Nos has hecho para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti»).

¹⁹ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. PÍO XII, Discurso al XIII Congreso Internacional de Psicología Aplicada, 10 de abril de 1958, *Acta Apostolicae Sedis* 50 (1958): 268–282.

²⁰ RUDOLF ALLERS, *El carácter y la educación de la voluntad* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1950).

²¹ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. CARL GUSTAV JUNG, *Psicología y religión*, trad. J. R. Hernández Arias (Buenos Aires: Paidós, 1995).

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae I-II*, q. 24, a. 1.



real, debe reconocer el límite de su saber y orientar prudentemente a la persona hacia Dios y hacia el sacerdote. Su función es preparatoria y diaconal: puede ayudar a purificar, ordenar y disponer a la persona para un bien más alto que él no puede producir por sí mismo.

4.3. La gracia como principio de restauración integral

La psicología verdadera no puede comprender ni sanar al hombre si prescinde de la gracia. El sufrimiento humano no brota solo de conflictos sensibles, hábitos desordenados o desajustes afectivos, sino también de la herida profunda dejada por el pecado original y los pecados personales en la naturaleza del hombre.²³ Por eso, toda psicología que pretenda rectificar enteramente la operación humana solo con recursos naturales parte de una base falsa y ofrece, al menos objetivamente, un remedio ilusorio.

En estado de naturaleza caída, el hombre no puede obrar bien en la totalidad de su vida ni observar todos los mandamientos de Dios sin ser previamente curado por la gracia.²⁴ Esto supone una advertencia contra todo pelagianismo explícito o implícito en la tarea psicológica: sostener que el hombre puede cumplir plenamente los preceptos divinos sin la gracia no es solo un error teológico, sino también el presupuesto oculto de muchas psicologías modernas que prometen una curación íntegra por medios exclusivamente humanos.

Un desarrollo particularmente importante consiste en la reinterpretación tomista del problema del inconsciente. Freud describió, en el fondo, un “inconsciente malo”, es decir, la manera en que actúan fines y hábitos desordenados cuando la persona obra espontáneamente. Pero la tradición cristiana conocía desde mucho antes esta realidad: cuando el hombre actúa de improviso, lo hace según fines preconcebidos y hábitos arraigados.²⁵ La espontaneidad revela, pues, la orientación profunda del sujeto.



Junto al “inconsciente malo” existe también un “inconsciente bueno”: una disposición habitual de la mente y del corazón ordenada a Dios, que permite obrar rectamente incluso en lo imprevisto. La verdadera tarea no es absolutizar el caos interior, sino rectificar los fines, sanar los hábitos y reordenar el corazón por la gracia.

5. Crítica tomista de Freud, Frankl y Adler

5.1. Freud: la inversión espiritualista del cristianismo

La crítica a Sigmund Freud se sitúa mucho más allá de una objeción técnica o clínica. Freud no es solo autor de hipótesis psicológicas discutibles, sino exponente de una reinterpretación radical del hombre, de la religión, de la culpa y del cristianismo. La tesis de fondo es que buena parte de la psicología contemporánea, aun cuando ya no se declare freudiana, sigue operando según una matriz profunda heredada de este autor.

Esa matriz descansa sobre una previa renuncia a la verdad. La moral moderna, prolongada desde Kant hasta Freud, se ha vaciado de contenido metafísico: la ley ya no expresa la verdad del ser, de la naturaleza humana o de Dios, sino una forma compulsiva, exterior y sospechosa para la conciencia.²⁶ De este modo, la razón queda separada de la realidad y convertida

²³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 85, aa. 1–3; q. 109.

²⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 109, aa. 2–8: «In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato absteineat» («en el estado de naturaleza corrompida, el hombre necesita la gracia habitual que sana la naturaleza para que se abstenga por completo del pecado»).

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 74, a. 3.



en formalismo negativo o en simple técnica de interpretación de deseos y represiones. Cuando esto ocurre, la psicología deja de ser búsqueda de la verdad del hombre y se convierte en una hermenéutica de la sospecha: el hombre veraz, especialmente en materia moral o religiosa, aparece como culpable, rígido o patológico, mientras que la desconfianza sistemática frente a la verdad adquiere apariencia de profundidad.

La religión ocupa en Freud un lugar decisivo. Él no la ignora ni la considera marginal; por el contrario, reconoce su centralidad en la vida humana. Pero precisamente por eso intenta reinterpretarla por completo, reduciéndola a un mecanismo profundo ligado al deseo, la culpa y la violencia originaria.²⁷ La religión deja así de ser respuesta a Dios para convertirse en una construcción simbólica nacida de conflictos arcaicos y orientada a gestionar pulsiones y temores, convertida finalmente en lo contrario, inverso, de la verdadera religión.

El análisis alcanza un punto especialmente incisivo en la crítica a la relectura freudiana del Cristianismo. Leyendo el misterio cristiano según el esquema de *Tótem y tabú*,²⁸ Freud infiere que si Cristo redime ofreciendo su vida, entonces el pecado original debió consistir en un asesinato, más precisamente en un parricidio. El resultado es una inversión completa de la fe: donde el Cristianismo confiesa amor obediente, sacrificio libre y reconciliación sobrenatural, el freudismo solo reconoce crimen originario, compensación violenta y sustitución del Padre. La comunión cristiana queda reducida al banquete

totémico; la Eucaristía, a una repetición sublimada del crimen primordial; y el sacrificio de Cristo, a una escenificación suprema de la rebelión contra el Padre.

De allí surge la formulación más intensa de esta crítica: el psicoanálisis contiene una espiritualidad invertida. No es un método neutral de observación, sino una pedagogía del alma que dispone al sujeto a la eliminación simbólica del Padre, a la autoafirmación como centro y a la legitimación progresiva de la rebelión contra Dios. Por eso puede describirse el método psicoanalítico como una especie de “sacramento al revés”: mientras el orden sacramental cristiano ordena a la gracia, a la reconciliación y a la filiación verdadera, el psicoanálisis tiende a conducir al sujeto hacia una falsa iluminación, consistente en hacerse consciente del crimen, asumirlo y reorganizar la existencia sobre esa base.



²⁶ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. SIGMUND FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], en *Gesammelte Werke*, vol. XIV (Frankfurt: Fischer, 1948) [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, trad. JOSÉ LUIS ETCHEVERRY, en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 1979]; ídem, *Die Zukunft einer Illusion* [1927], en *Gesammelte Werke*, vol. XIV (Frankfurt: Fischer, 1948) [trad. esp.: *El porvenir de una ilusión*, trad. JOSÉ LUIS ETCHEVERRY, en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 1979]. IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788] [trad. esp.: *Crítica de la razón práctica*, trad. E. MIÑANA Y VILLAGRASA y M. GARCÍA MORENTE, Madrid: Espasa, 2007].

²⁷ SIGMUND FREUD, *Totem und Tabu* [1913], en *Gesammelte Werke*, vol. IX (Frankfurt: Fischer, 1940) [trad. esp.: *Tótem y tabú*, trad. JOSÉ LUIS ETCHEVERRY, en *Obras completas*, vol. XIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1991]; ídem, *Die Zukunft einer Illusion* [1927], en *Gesammelte Werke*, vol. XIV (Frankfurt: Fischer, 1948) [trad. esp.: *El porvenir de una ilusión*, trad. JOSÉ LUIS ETCHEVERRY, en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 1979].

²⁸ SIGMUND FREUD, *Totem und Tabu* [1913], en *Gesammelte Werke*, vol. IX (Frankfurt: Fischer, 1940) [trad. esp.: *Tótem y tabú*, trad. JOSÉ LUIS ETCHEVERRY, en *Obras completas*, vol. XIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1991].

²⁹ SIGMUND FREUD, *Totem und Tabu*, passim; cf. ídem, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1933], conferencia XXXIII («Die Weiblichkeit»), en *Gesammelte Werke*, vol. XV (Frankfurt: Fischer, 1940) [trad. esp.: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, lección XXXIII («La feminidad»), trad. JOSÉ LUIS ETCHEVERRY, en *Obras completas*, vol. XXII, Buenos Aires: Amorrortu, 1979].



Esta crítica se extiende a la cuestión de la diferencia sexual. Freud niega la diferencia sexual en su verdad metafísica y humana, sometiendo la feminidad a una interpretación reductiva fundada en la libido, la carencia y la envidia.²⁹ La mujer aparece como un ser deficitario, menos apto para la justicia y subordinado a un modelo básicamente masculino. Esta antropología no es un accidente periférico, sino una consecuencia lógica del sistema: si no hay alma espiritual, si no hay metafísica, si no hay orden de creación ni gracia, ya no puede fundarse la igualdad profunda entre varón y mujer.³⁰

5.2. Frankl: el espiritualismo relativista

La crítica a Viktor Frankl se mueve en un registro distinto. Frankl aparece como autor más fino, menos directo y más presentable en ambientes religiosos, precisamente porque reviste sus tesis con un lenguaje elevado, aparentemente personalista, y aparentemente respetuoso de la experiencia espiritual.³¹ Esa misma delicadeza es la fuente principal de su peligro.



El punto de partida del problema es la tesis frankliana de una “religiosidad personalizada”. En ella, la pluralidad de religiones es comparada con la diversidad de idiomas, afirmándose que en todas el hombre podría llegar al único Dios.³² El resultado es que ninguna confesión particular puede pretender ser la verdadera, y la religión revelada en Cristo queda reducida a una expresión más entre otras posibles. Esta posición constituye una forma de relativismo espiritualizado: no se niega abiertamente a Dios ni a la dimensión religiosa, pero se disuelve la verdad objetiva de la revelación en una pluralidad de expresiones subjetivas equivalentes.

La filosofía de fondo de Frankl está marcada por el influjo de Heidegger.³³ El ser heideggeriano no es Dios en sentido propio; no es el Creador ni la causa última de las cosas, sino una experiencia oscura de desocultamiento y de sentido existencial. Si ese trasfondo se traslada al campo psicológico, la religión deja de ser obediencia a la verdad revelada y se convierte en experiencia interior auténtica aunque permanezca ambigua o autorreferencial. En algunos pasajes, la religiosidad frankliana se vuelve tan personalizada en sentido subjetivista que, según él, uno podría hablar con Dios hablando consigo mismo, e incluso ser ateo y religioso al mismo tiempo.

La propuesta de Frankl resulta especialmente seductora para muchos católicos desorientados por su lenguaje espiritual, que evita la crudeza del psicoanálisis y habla del sentido, de la trascendencia y de la interioridad. Pero en el fondo, sustituye la verdad revelada por una elaboración existencial del sentido y la obediencia a Dios por una religiosidad interior subjetivizada. Con todo, Frankl acierta parcialmente al denunciar una cultura que se interesa más por las motivaciones psicológicas de una afirmación que por

³⁰ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 4: «imago Dei in homine attenditur secundum intellectum» («la imagen de Dios en el hombre se considera según el intelecto»), sin distinción de sexo.

³¹ VIKTOR E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido* [1946], trad. Christine Kopplhuber y Gabriel Insausti (Barcelona: Herder, 2004); ídem, *Psicoterapia y existencialismo* [1967], trad. M. Villanueva (Barcelona: Herder, 1990).

³² VIKTOR E. FRANKL, *La voluntad de sentido* [1969], trad. M. Villanueva (Barcelona: Herder, 1994), 150: «así como los idiomas difieren entre sí sin que ninguno sea el único correcto, las religiones difieren entre sí sin que ninguna sea la única verdadera».

³³ Cf. MARTIN HEIDEGGER, citado y comentado por VIKTOR E. FRANKL en *Psicoterapia y existencialismo*, trad. M. Villanueva (Barcelona: Herder, 1990), passim.



el sentido: ese diagnóstico contiene algo verdadero. Pero la dificultad reaparece cuando se pregunta qué entiende Frankl por verdad, y la respuesta es coherentemente existencialista y relativista.

5.3. Adler: valoración matizada y elementos rescatables

Alfred Adler ocupa en este análisis una posición diferente. No merece el mismo juicio que Freud ni la misma sospecha que Frankl, porque recupera un elemento decisivo al volver a situar el problema del fin consciente, del pensamiento y de la voluntad en el centro del análisis psicológico.³⁴ Esa diferencia permite un discernimiento más fino de las corrientes modernas y muestra que no toda crítica al freudismo posee el mismo valor teórico.

Adler, al subrayar la organización finalista de la vida psíquica y su dimensión social —el sentimiento de comunidad y la superación del sentimiento de inferioridad—, se aproxima a nociones que la tradición aristotélico-tomista conoce bien: el bien como causa final de la acción, la virtud como hábito ordenado al

bien del todo, la *socialidad* como rasgo constitutivo de la naturaleza humana.³⁵ En este aspecto, la psicología individual adleriana contiene intuiciones rescatables que, purificadas de sus limitaciones filosóficas, pueden ser incorporadas a una psicología de orientación tomista.³⁶

Sin embargo, Adler carece de los fundamentos metafísicos y teológicos necesarios para dar razón completa de la persona. El fin que él propone es un fin inmanente —la superación de la inferioridad, la integración social, la comunidad— y no el fin último trascendente que da sentido total a la existencia humana.³⁷ Por eso, sus aportaciones valiosas permanecen incompletas y requieren ser situadas en un marco antropológico y teológico más amplio para no caer en un nuevo naturalismo.

6. Principios de una psicología tomista integral

6.1. La subordinación de la psicología al ser, al fin y a la gracia

La psicología solo alcanza su verdad cuando se subordina al ser, al fin, a la moral, a la teología y a la gracia.³⁸ Una renovación seria de la ciencia psicológica exige reconocer la centralidad de la inteligencia y la voluntad, la gravedad del pecado, la necesidad de la caridad y la apertura de la persona a Dios. No basta criticar errores modernos: es necesario reconstruir positivamente una psicología integral. Esta reconstrucción se apoya en tres fuentes complementarias: la metafísica tomista del alma y de la persona; la tradición teológico-espiritual;³⁹ y el magisterio eclesial en materia psicológica, especialmente los discursos de Pío XII (1953, 1958) sobre la totalidad de la persona y los límites y posibilidades de la psicoterapia.

³⁴ ALFRED ADLER, *El carácter neurótico* [1912], trad. R. Fernández Balbuena (Barcelona: Paidós, 2009); ídem, *El sentido de la vida* [1933], trad. J. J. Thomas (Madrid: Espasa-Calpe, 1975).

³⁵ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, I, 1–7: «ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον» (Política I, 2: «el hombre es por naturaleza un animal político»). Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 109.

³⁶ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. RUDOLF ALLERS, *El carácter y la educación de la voluntad* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1950).

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, qq. 1–5 (tratado del fin último y la bienaventuranza).

³⁸ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 109.

³⁹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, ed. Eulogio Pacho (Burgos: Monte Carmelo, 2009); SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, ed. Cándido de Dalmases (Santander: Sal Terrae, 2007); SAN FRANCISCO DE SALES, *Obras* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006).



Una afirmación de fuerte peso especulativo recorre toda la propuesta: la mente del hombre en gracia y la mente del hombre sin gracia funcionan de manera profundamente diversa. La gracia no es un adorno moral ni un sentimiento añadido, sino un principio nuevo de conocimiento, amor y felicidad.⁴⁰ Tratar psicológicamente del mismo modo al hombre en gracia y al hombre sin gracia constituye, por ello, una profunda injusticia, porque se ignora la diferencia real entre dos modos de existencia espiritual.

6.2. La tarea específica del psicólogo católico

La tarea del psicólogo católico no consiste solo en aliviar síntomas, sino en discernir el modo de pensar del sujeto, distinguir niveles de desorden, reconocer los límites de la terapia y colaborar humildemente con la restauración integral de la persona.⁴¹ Esa tarea exige formación filosófica rigurosa, prudencia moral, conocimiento teológico y comprensión de la vida espiritual. Sin esas mediaciones, el acompañamiento corre el riesgo de operar sobre la periferia y no sobre el centro del drama humano.

Seis tareas específicas pueden delinearse. La primera consiste en discernir cómo piensa la persona: no basta escuchar síntomas, afectos o narraciones biográficas; es necesario advertir si el juicio del sujeto responde a la realidad o si intenta someterla. La segunda es distinguir niveles: no toda tristeza es depresión, no toda culpa es patológica, no toda crisis religiosa es neurosis. La tercera es reconocer los límites de la psicología: cuando hay culpa real, la instancia decisiva ya no es el terapeuta, sino Dios y el orden sacramental. La cuarta es evitar la cooperación con el error: no es misericordia confirmar al sujeto en un acto objetivamente desordenado solo porque su culpabilidad subjetiva sea disminuida. La quinta es colaborar con un entorno sano: la amistad, la comunidad y los vínculos humanos ordenados son factores terapéuticos de primer orden. La sexta —y más exigente— es conocer las leyes de la vida espiritual:



sin comprensión del pecado, de la conversión, de la caridad, de las purificaciones interiores y del crecimiento espiritual, el psicólogo queda desarmado precisamente ante los casos más profundos.

6.3. Tradición filosófica y resistencia a la pretensión de originalidad absoluta

La modernidad ha exaltado con frecuencia el ideal de originalidad absoluta: cada autor aparece como fundador de una ciencia nueva, emancipada de la tradición y legitimada por su ruptura con los saberes anteriores. Pero esta pretensión genera una dialéctica de refutaciones y re-comienzos que debilita la solidez del saber, porque rompe la continuidad de la inteligencia con el ser y reemplaza el crecimiento orgánico del conocimiento por una sucesión de sistemas.⁴² La verdadera renovación de la psicología no consistirá en inventar *ex nihilo* un nuevo lenguaje sobre el hombre, sino en recuperar críticamente los principios permanentes que permiten discernir los límites de las observaciones modernas.

La psicología solo se fortalece cuando reconoce que pertenece a una historia del pensamiento más amplia que ella misma y cuando acepta ser juzgada por principios más altos que sus propios procedimientos inmediatos. Desvinculada de la tradición filosófica y

⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae I-II*, q. 110: «gratia est participatio divinae naturae» («la gracia es participación de la naturaleza divina»).

⁴¹ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. PÍO XII, Discurso al V Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica, 13 de abril de 1953, *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953): 278–286.

⁴² IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenología del espíritu* [1807], trad. Manuel Jiménez Redondo (Valencia: Pre-Textos, 2006), Prólogo.



teológica, se expone a la arbitrariedad de escuelas pasajeras; reintegrada en esa tradición, puede recuperar su condición de saber serio sobre la persona humana.⁴³

7. Conclusión

El recorrido de este artículo ha mostrado que la crisis de la psicología moderna no es, en su nivel más profundo, una crisis de métodos o de datos clínicos, sino una crisis de fundamentos. Allí donde se niega la metafísica de la persona, se pierde el acceso al sujeto propio de la psicología; donde se niega la moral, la conducta humana se vuelve insensata; donde se excluye la religión como dimensión constitutiva, el horizonte de la sanación se cierra; y donde se prescinde de la gracia, la promesa de restauración integral deviene ilusión.

Frente a la inversión religiosa de Freud, al espiritualismo relativista de Frankl y a las intuiciones valiosas pero incompletas de Adler, la psicología tomista propone una alternativa que no es simplemente uno más entre los modelos posibles, sino una fidelidad a la verdad integral del hombre. Su fuerza no reside en una supuesta neutralidad metodológica, sino precisamente en la disposición a subordinarse a principios más altos: el ser, el fin último, la teología y la gracia.⁴⁴

La tesis unitaria del artículo puede expresarse con sencillez: no hay psicología verdadera del hombre sin verdad del hombre, y no hay verdad plena del hombre sin metafísica, moral, teología y gracia. La psicología tomista aparece así no como una escuela más entre otras, sino como intento de reintegrar las ciencias de la psique en el horizonte total de la verdad de la persona a la luz de Dios. La verdadera psicología no es la que penetra más en lo oscuro, sino la que conduce más plenamente a la luz.

⁴³ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. PÍO XII, *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953): 278–286.
⁴⁴ IGNACIO ANDEREGGEN, *Psicología tomista* (2025). Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 109.

La idea de teología según el Papa Francisco y el Papa S. Juan Pablo II: lectura de *Ad Theologiam Promovendam* con los ojos de John Henry Newman y Benedicto XVI¹



David S. Koonce, L.C.
Doctor en Teología

El 1° de noviembre de 2023 el Papa Francisco publicó el motu proprio *Ad theologiam promovendam* (ATP) con motivo de la renovación de los estatutos de la Pontificia Academia de Teología (PATH). Como tantas acciones y documentos del pontífice argentino, el texto causó mucha inquietud en la derecha conservadora; la izquierda progresista miró el documento con apatía; la mayoría de los teólogos se encogió de hombros en discreta aprobación, quizá un poco decepcionada por su expectativa de una visión aún más radicalmente innovadora de la teología. Más de dos años después, ¿qué juicio hacer de este documento? ¿Es solo una carta que, por protocolo, acompaña a la aprobación de los estatutos de una estructura de la Santa Sede, sin mayor trascendencia, o es una especie de carta magna de la teología en el siglo XXI, con una visión válida para todos los teólogos?

En sentido estricto, el documento se sitúa en el extremo inferior del espectro de la enseñanza magisterial papal. Habla principalmente a y para la Pontificia Academia de Teología, y la visión de la

teología que propone está destinada a dar forma tanto a los estatutos como a las actividades de ese organismo. Sin embargo, más allá de una interpretación estricta, hay una cuestión más profunda: ¿Qué dice esta visión a los teólogos en el ejercicio de su vocación eclesial?

Algunos intérpretes, tanto de derechas como de izquierdas, han visto en el documento un intento de romper con las tradiciones teológicas existentes y proponer un nuevo y radical cambio de paradigma en teología. La justificación textual de esta interpretación se encuentra en el cuarto párrafo, donde Francisco afirma: «La reflexión teológica está, por tanto, llamada a un punto de inflexión, a un cambio de paradigma, a una “revolución cultural valiente” (Carta encíclica *Laudato si'*, 114), que la compromete, ante todo, a ser una *teología fundamentalmente contextual*» (ATP, 4)².

Aunque la retórica de los cambios de paradigma y las revoluciones culturales puede entusiasmar a algunos y hacer entrar en pánico a otros, plantea cuestiones clave que requieren un análisis racional antes de cualquier reacción emocional: ¿en qué

¹Relación ofrecida en un Encuentro de profesores de teología fundamental, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 8 de marzo de 2025. Traducción de Ecclesia.

²Las traducciones al castellano de este documento han sido tomadas de la siguiente página: <https://lavozdelosobispos.wordpress.com/2023/11/01/carta-apostolica-en-forma-de-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam/> (nota de *Ecclesia*).



consiste este cambio de paradigma? ¿Qué tiene de revolucionaria la visión de la teología de Francisco? ¿Esta visión de la teología debe ser acogida por los teólogos, tanto dentro como fuera de la Iglesia? ¿Será acogida esta visión? ¿O el mensaje de *Ad theologiam promovendam* será rápidamente archivado, como tantas otras cartas apostólicas «motu proprio»?

Me propongo argumentar que la retórica de los cambios de paradigma y de la revolución cultural no es más que retórica. La perspectiva correcta para leer *Ad theologiam promovendam* no es la de una hermenéutica de la ruptura o la revolución, sino lo que Benedicto XVI llamó una hermenéutica de la reforma, o de la renovación en la continuidad. El lenguaje de Benedicto XVI, al describir esta hermenéutica de la

reforma, es deudor de la teoría clásica del desarrollo de san John Henry Newman³. Lo que Francisco hace en *Ad theologiam promovendam* no difiere de lo que hacen todos los papas: se basa en la tradición magisterial y teológica existente, asegurándose de que crezca y se expanda en toda su extensión. También sostengo que la idea de teología (en el sentido newmaniano de la palabra 'idea') es esencialmente idéntica en los dos pontífices, a pesar de las variaciones⁴.

Para ilustrar esta tesis, he recopilado en el apéndice una breve antología de textos de san Juan Pablo II en los que se propone una visión de la teología sustancialmente idéntica a la de *Ad theologiam promovendam* ya desde hace más de veinticinco años. Siguiendo el texto de *Ad theologiam promovendam* párrafo a párrafo, he intentado identificar pasajes paralelos de dos documentos relevantes de Juan Pablo II, a saber, la encíclica *Fides et ratio* (1998) y la carta apostólica motu proprio *Inter munera academiaram* (1999), en la que aprobaba las versiones anteriores de los estatutos de la Pontificia Academia de Teología. Antes de continuar, quisiera hacer dos observaciones sobre los documentos elegidos y el método de comparación.

En primer lugar, el paralelo inmediato de *Ad theologiam promovendam* es la carta *Inter munera academiaram*. Ambas son cartas apostólicas motu proprio y ambas fueron emitidas con ocasión de la

³«Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado confusión; la otra, de forma silenciosa pero cada vez más visible, ha dado y da frutos. Por una parte existe una interpretación que podría llamar "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura"; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la "hermenéutica de la reforma", de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino» BENEDICTO XVI, Discurso a la *Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html.

⁴S. John Henry Newman recurre a menudo a la noción de «idea», sin definir nunca con precisión el concepto. En la versión original de su Ensayo sobre *el desarrollo de la doctrina cristiana*, de 1845, ofreció una aproximación a una definición como sinónimo de «juicios habituales», pero esta cuasi-definición se eliminó de la edición definitiva de 1878. Sin embargo, a partir del texto final del *Ensayo* todavía se puede describir una idea como el conjunto de juicios asociados a un objeto. Los juicios particulares pueden ser de diferentes tipos: comparaciones, contrastes, conexiones, adaptaciones, clasificaciones, etc. De ahí que Newman afirme: «La idea que representa un objeto o lo que se supone que es un objeto es proporcional a la suma total de sus posibles aspectos, por más éstos tengan una evidencia diferente en las conciencias individuales» (J.H. NEWMAN, *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaka Book, Milano, 2002, 70). Es en este sentido newmaniano que afirmo que Juan Pablo II y Francisco tienen esencialmente la misma idea de la teología, a pesar de las variaciones de énfasis y enfoques en sus escritos.



renovación de los estatutos de la Pontificia Academia de Teología. No obstante, hay diferencias significativas en el estilo y el alcance de las dos cartas. Como sugiere el título *Inter munera academiaram*, la carta se refiere a varias academias, a saber, la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y la Pontificia Academia de Teología. En la carta de aprobación de los estatutos de ambas academias, Juan Pablo II recordaba algunos de los temas principales de la encíclica *Fides et ratio* (FR) publicada unos meses antes. La proximidad de *Inter munera academiaram* a *Fides et ratio* justifica la relativa brevedad con que la carta apostólica trata de la teología. Por esta razón, me he basado en los textos de *Fides et ratio*, ya que esta encíclica ofrece el contexto próximo a la anterior renovación de los estatutos de la PATH.

Juan Pablo II ya había esbozado una amplia visión de la filosofía y la teología en *Fides et ratio* y, al aprobar los estatutos de la Pontificia Academia de Teología, podía referirse implícitamente a esa encíclica para proporcionar el contexto más amplio de la teología y de la Pontificia Academia. El magisterio del Papa Francisco, sin embargo, no otorga un punto de referencia comparable. La visión de Francisco sobre la teología está esparcida en varios documentos y discursos. Por lo tanto, es comprensible que *Ad theologiam promovendam* fuera una oportunidad para elaborar una síntesis sólida pero concisa de la naturaleza y las tareas de la teología según la idea de Francisco.

Como segunda observación, hay que reconocer los límites de un tratamiento antológico de *Fides et ratio*. La encíclica es un documento largo y bien articulado, centrado principalmente en el uso adecuado de la razón filosófica. *Fides et ratio* trata principalmente de filosofía, pero desarrolla sus enseñanzas sobre



teología para integrar y completar lo que dice sobre filosofía. Cualquier ejercicio de comparación de dos textos de extensión, carácter y finalidad tan diferentes puede ser acusado de seleccionar lo mejor de las pruebas, favoreciendo los textos que apoyan la conclusión predeterminada y descuidando las afirmaciones contrarias. En mi defensa solo puedo decir que he intentado ser justo al seleccionar textos que ilustraban tanto la continuidad temática sustancial como las variaciones de expresión y énfasis entre los dos pontífices. Los textos escogidos de *Fides et ratio* se presentan como llaves, y si resulta que abren los pasajes paralelos de *Ad theologiam promovendam*, entonces hay que considerarlos como las llaves correctas. A la inversa, *Ad theologiam promovendam* arroja más luz sobre *Fides et Ratio* y la línea de desarrollo que sigue⁵.

Puesto que el apéndice proporciona el texto que vamos a discutir, me gustaría aprovechar el poco tiempo de que dispongo para llamar la atención sobre algunos de los desarrollos clave en los que *Ad theologiam promovendam* amplía el alcance de la teología católica con respecto a *Fides et ratio*. Se trata

⁵La relación de iluminación mutua entre *Fides et Ratio* y *Ad theologiam promovendam* se remonta al «principio de integración» propuesto por el entonces arzobispo Karol Wojtyła en 1972. Hablando de la recepción del Concilio Vaticano II, Wojtyła propuso una interpretación según un principio de integración que no es ni una adición mecánica a los contenidos de la enseñanza de la Iglesia ni una yuxtaposición de temas nuevos con enseñanzas antiguas. La integración de la que hablaba Wojtyła es el resultado de «una cohesión orgánica que se produce, simultáneamente, en el pensar y en el actuar de la Iglesia como comunidad creyente», de tal manera que encontramos todo el magisterio anterior releído y actualizado en el Concilio Vaticano II, y al mismo tiempo, la enseñanza del Concilio Vaticano II es releída y redescubierta implícitamente presente en todo el magisterio anterior. Cf. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento: Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, 38 (título original: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972).



de cuatro temas: la transdisciplinariedad, el valor de las culturas, la impronta pastoral de la teología, y la propuesta de un método inductivo.

1. Transdisciplinariedad

En primer lugar, *Ad theologiam promovendam* continúa desarrollando temas presentes en muchos de los documentos anteriores de Francisco, especialmente en *Veritatis gaudium*. Los cuatro criterios clave de *Veritatis Gaudium* están presentes en cierta medida en *Ad theologiam promovendam*: la centralidad del kerigma, la cultura del diálogo y del encuentro, la inter y transdisciplinariedad y la importancia del trabajo en red. Todos estos elementos están presentes en *Fides et ratio*; la diferencia, sin embargo, radica en el énfasis y el enfoque.

Por lo que se refiere a la transdisciplinariedad, Francisco amplió los horizontes de la *Fides et ratio*, que ya reconocía la circularidad entre filosofía y teología. Sin embargo, el hecho de centrarse en la filosofía como interlocutor privilegiado de la teología puede haber tenido la consecuencia involuntaria de marginar a la teología, como si el teólogo fuera incapaz de dialogar directamente con otras disciplinas. El principio es el mismo, pero Francisco amplía felizmente su aplicación, en coherencia con lo que Newman ya había argumentado tan persuasivamente en su *Idea de la Universidad*: la teología debe tener un lugar en el círculo de disciplinas incluidas en los estudios universitarios⁶. Sin embargo, incluso más allá del contacto con otras disciplinas académicas, la teología tiene un círculo de diálogo aún más amplio, en la medida en que debe hablar directamente a la sabiduría popular del pueblo llano, con sus luchas y problemas cotidianos. La teología debe ser capaz de dialogar no solo con la academia o con la Iglesia, sino con toda la sociedad, desde los más eruditos hasta los más sencillos. El magisterio de Francisco ayuda a recuperar este horizonte original de la teología, que quizá no quedó bien delineado en la encíclica *Fides et ratio*.

2. El valor de las culturas

Un segundo tema, muy relacionado con esta última reflexión, tiene que ver con el acercamiento a la cultura. Sobre este tema, encontramos una diversidad de perspectivas en torno a un tema esencialmente común. La visión del Papa Francisco, aquí y en muchos otros escritos y discursos, muestra un gran aprecio por las culturas como expresiones de la sabiduría popular y, en cierto sentido, como *locus* teológico. La valoración de las culturas está también muy presente en *Fides et ratio*, pero siempre acompañada de otras dos actitudes, a saber, la purificación de las culturas y la trascendencia de la verdad con respecto a sus expresiones culturales. *Fides et ratio* reconoce que «más allá de los sistemas filosóficos, sin embargo, hay otras expresiones en las cuales el hombre busca dar forma a una propia “filosofía”. Se trata de convicciones o experiencias personales, de tradiciones familiares o culturales o de itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro. En cada una de estas manifestaciones lo que permanece es el deseo de alcanzar la certeza de la verdad y de su valor absoluto» (FR, 27). Una cultura es auténtica cuando está profundamente enraizada en la condición humana; estas culturas «llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia» y, en la medida en que las culturas «evocan los valores de las tradiciones antiguas, llevan consigo –aunque de manera implícita, pero no por ello



⁶En efecto, este tema es el hilo rojo de los discursos II-IV en J. H. NEWMAN, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Basil Montagu Pickering, London 1873, 19-98.



menos real— la referencia a la manifestación de Dios en la naturaleza» (FR, 70). En resumen, para Juan Pablo II, «toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina» (FR, 71).

A esta visión positiva de la cultura, Juan Pablo II añade una nota de cautela: las culturas humanas existen bajo el signo del pecado y necesitan «una forma real de liberación de los desórdenes introducidos por el pecado (FR, 71). Uno de los posibles desórdenes sería confundir «la legítima reivindicación de lo específico y original» con «la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones» (FR, 72)⁷.

Por su parte, Francisco celebra las riquezas de las diferentes tradiciones populares; aparentemente, reconoce en las culturas algo más que una simple evocación del conocimiento natural de Dios o una apertura a la Revelación. Está más inclinado a ver las culturas como auténticos «lugares teológicos»; al mismo tiempo, reconoce discretamente que no todas las expresiones de las culturas corresponden al rostro de Dios revelado en Cristo. En *Ad theologiam promovendam*, dice por una parte que «el conocimiento del sentido común del pueblo, que es de hecho lugar teológico», pero, al mismo tiempo, en este

‘lugar teológico’ «habitan muchas imágenes de Dios, que muchas veces no corresponden al rostro cristiano de Dios, solo y siempre del amor» (ATP, 8). También Francisco sabe que la fe trasciende las culturas, sin por ello descuidar la concreción de las culturas por abstracciones irreales. Por último, en ambos pontífices hay una identidad temática sustancial en torno al concepto de cultura, aunque en Juan Pablo II a la visión positiva, que comparte con Francisco, se unen más explícitamente los correctivos de la dimensión del pecado, por un lado, y de la trascendencia de la verdad, por otro. Estas dos dimensiones están presentes en el pensamiento de Francisco, pero menos enfatizadas.

3. La «impronta pastoral» de la teología en su conjunto

El tercer aspecto en el que me gustaría centrarme es la propuesta de Francisco de redescubrir la «impronta» pastoral que la teología en su conjunto posee, y que no es reducible a «su propio ámbito particular». Tal vez sin darse cuenta, el Pontífice nos invita a reconsiderar la visión de la llamada teología pastoral según la *Optatam totius* del Concilio Vaticano II y a reimaginar su aplicación en el contexto actual. Como es bien sabido, el decreto *Optatam totius* sobre la formación del clero dedica tres párrafos a las normas para una formación propiamente pastoral (*Optatam totius*, 19-21). En el lenguaje pedagógico y didáctico actual, esos párrafos describen los conocimientos prácticos y las habilidades de la *cura animarum*. Sin embargo, se pasa por alto una indicación del n. 16 de *Optatam totius*. Al describir la enseñanza de la teología dogmática, el texto concluye: «[los alumnos] aprendan a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas en modo apropiado a los hombres de su tiempo». En ambos casos, el énfasis recae en la acción pastoral como *aplicación de principios*, un enfoque que la teología pastoral actual pretende superar. *Optatam totius*, 16, sin embargo, aunque habla específicamente de dogmática, tiene un alcance más



⁷En la encíclica, Juan Pablo II hace esta observación al hablar de Oriente, en particular de la India, pero «Lo que se ha dicho aquí de la India vale también para el patrimonio de las grandes culturas de la China, el Japón y de los demás países de Asia, así como para las riquezas de las culturas tradicionales de África, transmitidas sobre todo por vía oral» (FR, 72).



amplio aplicable a la teología en su conjunto y, en mi opinión, la pedagogía teológica debería continuar en esta línea.

Un indicio de que éste es el camino a explorar puede encontrarse en el *Marco de las Cualificaciones* de la Santa Sede. Según este valioso marco de referencia, el título del primer ciclo puede conferirse a los estudiantes que «hayan demostrado la capacidad de reunir conocimientos e interpretar los estudios eclesiásticos orientándolos a la dimensión pastoral de su compromiso profesional», mientras que el segundo ciclo puede conferirse a los estudiantes que «tengan la capacidad de discernir en la complejidad y fragmentariedad de significados del devenir humano-social los ámbitos específicos sobre los que puede intervenir la misión evangelizadora de la Iglesia, siendo capaces de idear iniciativas concretas de forma autónoma»⁸. En ambos casos, según los Descriptores de Dublín, la competencia pastoral se describe no como *conocimiento y comprensión aplicados*, sino según los parámetros de la *autonomía de juicio*. Una asimilación más amplia de esta intuición conduciría

a cambios significativos en la enseñanza teológica, abriendo un espacio de reflexión en todas las disciplinas a las respectivas competencias pastorales de los estudiantes.

4. Desarrollar la teología con un método inductivo

El cuarto y último aspecto que quisiera comentar es quizás el más «revolucionario» del Papa Francisco. En el párrafo 8 de *Ad theologiam promovendam*, dice:

la reflexión teológica *debe desarrollarse con un método inductivo*, que parte de los contextos diferentes y situaciones concretas en las que las personas se insertan, dejándose seriamente interpelar por la realidad, para convertirse en discernimiento de los “signos de los tiempos” en el anuncio del acontecimiento salvífico del Dios-ágape, comunicado en Jesucristo.

*¿Cómo acoger esta propuesta? Ya en la época de Newman se discutía la posibilidad de una teología inductiva, y el gran pensador inglés aportó argumentos persuasivos que ponían de relieve la imposibilidad de tal empresa*⁹.

Al margen del respeto y afecto por el Santo Padre que todo teólogo católico debe tener y mostrar, me gustaría comentar no tanto lo que debería ocurrir, sino lo que es probable que ocurra. Creo que una propuesta tan categórica de un método inductivo no prosperará. Los lugares y ámbitos donde se ejerce la labor teológica, dentro y fuera de la Iglesia católica, son amplios. La teología universitaria, en particular, ya existe con una gama de metodologías de diverso tipo, y el intento de reducir todas las formas de hacer teología a un único método, desarrollado según la descripción de *Ad theologiam promovendam*,

⁸ DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, *Quadro delle Qualifiche*, in <https://www.dce.va/it/qualifications-framework.html> [7 de marzo de 2025]

⁹Cf. J.H. NEWMAN, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Basil Montagu Pickering, London 1873, 446–448. No es el caso de plantear aquí la cuestión de la contraposición entre el método deductivo y el inductivo, y qué método es más apropiado para la teología. Solo quiero subrayar que el debate sobre el tema viene de lejos y que, por la propia naturaleza del caso, no puede disolverse por un pronunciamiento papal en una carta «motu proprio» de este tipo. Un autor más reciente, conocido experto en teología pastoral, es muy crítico con una teología pastoral inductivista por un primer error de base, que es «la confusión entre inductivo y experiencial, como si fueran sinónimos: la necesidad constitutiva de referencia a la realidad no puede/debe confundirse con el modo/enfoque gnoseológico con el que se investiga e interpreta la misma realidad» (P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista: Questioni di teologia pastorale, Il Pozzo di Giacobbe*, Trapani 2009, 33).



sencillamente no encontrará aceptación. En efecto, por el propio valor ecuménico del trabajo teológico, realizado en diálogo con tantas confesiones, según parámetros profesionales ya reconocidos, el intento de aplicar este pensamiento «revolucionario» sería altamente contraproducente.

Concluyo reafirmando lo que quería argumentar. La comparación entre Juan Pablo II y Francisco muestra la sustancial identidad y continuidad de sus respectivas ideas sobre la teología católica. El lenguaje más audaz del Papa Francisco, cuando habla de un cambio de paradigma o de una revolución cultural, parece más retórico que una propuesta sustancial. Sin embargo,

cuando Francisco propone un cambio más incisivo en el método teológico, no cabe esperar una amplia recepción en el mundo teológico. Paradójicamente, los diferentes contextos y situaciones concretas en los que se desarrolla el trabajo teológico no son susceptibles de la imposición universal de tal modelo de trabajo teológico. En conclusión, si bien la retórica del Papa Francisco puede parecer revolucionaria, los conceptos y temas que propone están en una línea de continuidad con sus predecesores, pero apuntando hacia auténticos desarrollos en la puesta en práctica de la teología al servicio de la evangelización.

Apéndice: cuadro comparativo de la idea de teología, según *Ad theologiam provemendam* y *Fides et Ratio/ Inter munera academiaram*.

Francisco, <i>Ad theologiam promovendam</i> (1 de noviembre de 2023) - Texto integral	Juan Pablo II, <i>Fides et ratio</i> (1998) e <i>Inter munera academiaram</i> (1999) - Extractos ¹⁰
<i>No repetir fórmulas y esquemas del pasado</i>	
1 [a]. PARA PROMOVER LA TEOLOGÍA en el futuro, no podemos limitarnos a volver a proponer de manera abstracta fórmulas y esquemas del pasado.	Si el intellectus fidei quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser. Ésta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados (FR, 97).
<i>Confrontarse con las transformaciones culturales</i>	
1 [b] Llamada a interpretar proféticamente el presente y a ver nuevos itinerarios para el futuro, a la luz de la Revelación, la teología deberá afrontar profundas transformaciones culturales, consciente de que: «Lo que estamos viviendo no es simplemente una era de cambios, sino que es un cambio de época» (Discurso a la Curia Romana del 21 de diciembre de 2013).	En el alba del tercer milenio, muchas condiciones culturales han cambiado. Se notan profundizaciones de gran importancia en el campo de la antropología, pero sobre todo cambios sustanciales en el modo mismo de comprender la condición del hombre frente a Dios, frente a los demás hombres y frente a la creación entera. Ante todo, el mayor desafío de nuestra época brota de la vasta y progresiva separación entre la fe y la razón, entre el Evangelio y la cultura. Los estudios dedicados a este inmenso campo se multiplican día tras día en el marco de la nueva evangelización. En efecto, el anuncio de la salvación encuentra muchos obstáculos, que brotan de conceptos erróneos y de una grave falta de formación adecuada (IMA, 2).

¹⁰Los textos en castellano de estos dos documentos han sido tomados de www.vatican.va.



Historia de la Pontificia Accademia de Teología

2. La Pontificia Academia de Teología, fundada a principios del siglo XVIII bajo los auspicios de Clemente XI, mi Predecesor, y por él instituida canónicamente mediante el breve *Inscrutabili* el 23 de abril de 1718, durante su centenaria existencia ha encarnado constantemente la necesidad de poner la teología al servicio de la Iglesia y del mundo, modificando su estructura cuando era necesario y ampliando sus fines: desde un lugar inicial de formación teológica de eclesiásticos en un contexto en el que otras instituciones eran escasas e inadecuadas para este fin, hasta un grupo de estudiosos llamados a investigar y profundizar en temas teológicos de especial relevancia. La actualización de los Estatutos, querida por mis predecesores, marcó y promovió este proceso: pensemos en los Estatutos aprobados por Gregorio XVI el 26 de agosto de 1838 y en los aprobados por san Juan Pablo II con la Carta apostólica *Inter munera Academicarum* del 28 de enero de 1999.

La Iglesia, Maestra de verdad, ha cultivado sin cesar el estudio de la teología y se ha esforzado por lograr que tanto los clérigos como los fieles, especialmente los llamados al ministerio teológico, estén realmente preparados en ella. Al inicio del siglo XVIII, bajo los auspicios de mi predecesor Clemente XI, se fundó en Roma la Academia Teológica, como sede de las disciplinas sagradas, donde se formarían los espíritus nobles, a fin de que de ella brotaran, como de una fuente, frutos abundantes para la causa católica. Así, ese Sumo Pontífice, con carta del 23 de abril de 1718, instituyó canónicamente este centro de estudios y lo colmó de privilegios. Luego, Benedicto XIII, otro de mis predecesores, que, siendo cardenal, «*summa cum animi [...] iucunditate*» (cf. carta apostólica del 6 de mayo de 1726) participó en las asambleas y en las actividades de esta Academia, destacó «cuánto esplendor y gloria proporcionaría no solo a la ciudad de Roma sino también a todo el mundo cristiano, si la Academia se viera fortalecida con nuevas y mayores fuerzas, para que se sostuviera más firmemente y pudiera realizar progresos continuos» (cf. *ibid.*). Este Pontífice no solo aprobó la Academia que Clemente XI había instituido, sino también la colmó de su benevolencia y de sus dones. Después, Clemente XIV, reconociendo los grandes y abundantes frutos producidos por la Academia Teológica, con la autoridad apostólica aprobó, el 26 de octubre de 1838, los Estatutos sabiamente elaborados. Sin embargo, ahora me ha parecido conveniente que se revisaran esas leyes, a fin de que sean más aptas para lo que exige nuestro tiempo (IMA, 5).

Necesidad y oportunidad de una renovación

3 [a]. Después de casi cinco lustros, ha llegado el momento de revisar estas normas, para hacerlas más adecuadas a la misión que nuestro tiempo impone a la teología. Una Iglesia sinodal, misionera y “en salida” solo puede corresponder a una teología “en salida”. Como escribí en la Carta al Gran Canciller de la Universidad Católica Argentina, dirigiéndome a profesores y estudiantes de teología: «No os conforméis con una teología de escritorio. Que vuestro lugar de reflexión sean las fronteras. [...] También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a camino, y con sus reflexiones vierten aceite y vino sobre las heridas del hombre».

Un siglo después de la promulgación de la carta encíclica *Aeterni Patris* de mi predecesor el Papa León XIII, que marcó el inicio de un nuevo desarrollo en la renovación de los estudios filosóficos y teológicos, y en las relaciones entre la fe y la razón, quiero dar nuevo impulso a las Academias pontificias que actúan en este campo, teniendo en cuenta el pensamiento y las orientaciones actuales, así como las necesidades pastorales de la Iglesia (IMA 3).



Replanteamiento epistemológico y metodológico de la teología	
<p>3 [b] Sin embargo, la apertura al mundo, al hombre en la concreción de su situación existencial, con sus problemas, sus heridas, sus desafíos, sus potencialidades, no puede reducirse a una actitud “táctica”, adaptando extrínsecamente contenidos ahora cristalizados a nuevas situaciones, sino que debe instar a la teología a un repensar epistemológico y metodológico, como lo indica el Proemio de la constitución apostólica <i>Veritatis gaudium</i>.</p>	<p>Como inteligencia de la Revelación, la teología en las diversas épocas históricas ha debido afrontar siempre las exigencias de las diferentes culturas para luego conciliar en ellas el contenido de la fe con una conceptualización coherente. Hoy tiene también un doble cometido. En efecto, por una parte, debe desarrollar la labor que el Concilio Vaticano II le encomendó en su momento: renovar las propias metodologías para un servicio más eficaz a la evangelización. En esta perspectiva, ¿cómo no recordar las palabras pronunciadas por el Sumo Pontífice Juan XXIII en la apertura del Concilio? Decía entonces: «Es necesario, además, como lo desean ardientemente todos los que promueven sinceramente el espíritu cristiano, católico y apostólico, conocer con mayor amplitud y profundidad esta doctrina que debe impregnar las conciencias. Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo».</p> <p>Por otra parte, la teología debe mirar hacia la verdad última que recibe con la Revelación, sin darse por satisfecha con las fases intermedias (FR, 92).</p>
Una teología fundamentalmente contextual	
<p>4 [a]. La reflexión teológica está, por tanto, llamada a un punto de inflexión, a un cambio de paradigma, a una «revolución cultural valiente» (Carta encíclica <i>Laudato si'</i>, 114), que la compromete, ante todo, a ser una teología fundamentalmente contextual, capaz de leer e interpretar el Evangelio en las condiciones en que viven diariamente los hombres y mujeres, en diferentes ambientes geográficos, sociales y culturales</p>	<p>Así pues, la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad. Él se nos manifiesta en lo que para nosotros es más familiar y fácil de verificar, porque pertenece a nuestro contexto cotidiano, sin el cual no llegaríamos a comprendernos (FR 12).</p>
El arquetipo de la Encarnación	
<p>4 [b]. y teniendo como arquetipo la Encarnación del Logos eterno, su entrada en la cultura, en la visión del mundo, en la tradición religiosa de un pueblo.</p>	<p>La encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre. La verdad expresada en la revelación de Cristo no puede encerrarse en un restringido ámbito territorial y cultural, sino que se abre a todo hombre y mujer que quiera acogerla como palabra definitivamente válida para dar sentido a la existencia (FR, 12).</p>



Cultura del diálogo y del encuentro	
<p>4 [c]. A partir de aquí, la teología solo puede desarrollarse en una cultura de diálogo y de encuentro entre diferentes tradiciones y diferentes saberes, entre diferentes confesiones cristianas y diferentes religiones, comprometiéndose abiertamente con todos, creyentes y no creyentes.</p>	<p>El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe. El movimiento filosófico contemporáneo exige el esfuerzo atento y competente de filósofos creyentes capaces de asumir las esperanzas, nuevas perspectivas y problemáticas de este momento histórico. El filósofo cristiano, al argumentar a la luz de la razón y según sus reglas, aunque guiado siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios, puede desarrollar una reflexión que será comprensible y sensata incluso para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la divina Revelación. Este ámbito de entendimiento y de diálogo es hoy muy importante ya que los problemas que se presentan con más urgencia a la humanidad —como el problema ecológico, el de la paz o el de la convivencia de las razas y de las culturas— encuentran una posible solución a la luz de una clara y honesta colaboración de los cristianos con los fieles de otras religiones y con quienes, aún no compartiendo una creencia religiosa, buscan la renovación de la humanidad (FR, 104).</p>
El ser humano está hecho para el diálogo y las relaciones	
<p>4 [d]. La necesidad del diálogo es, de hecho, intrínseca al ser humano y a toda la creación y es tarea peculiar de la teología descubrir «la huella trinitaria en la creación, pues hace que el cosmos en el que vivimos sea “una trama de relaciones”, y en el que “es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa”» (Constitución apostólica Veritatis gaudium, Proemio, 4a).</p>	<p>De todo lo que he dicho hasta aquí resulta que el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda. En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia (FR, 33).</p>
Relación con otras disciplinas	
<p>5 [a]. Esta dimensión relacional connota y define, desde un punto de vista epistémico, el estatus de la teología, que está impulsada a no encerrarse en una autorreferencialidad que conduce al aislamiento y a la insignificancia, sino a percibirse inserta en una red de relaciones, en primer lugar con otras disciplinas y otros saberes.</p>	<p>A la luz de estas consideraciones, la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad (FR, 73)</p> <p>La reciprocidad que hay entre las materias teológicas y los objetivos alcanzados por las diferentes corrientes filosóficas puede manifestar, pues, una fecundidad concreta de cara a la comunicación de la fe y de su comprensión más profunda (FR, 99).</p>



Transdisciplinariedad	
<p>5 [b]. Es el enfoque de la transdisciplinariedad, es decir, la interdisciplinariedad en sentido fuerte, distinta de la multidisciplinariedad, entendida como interdisciplinariedad en sentido débil. Esto último ciertamente favorece una mejor comprensión del objeto de estudio al considerarlo desde múltiples puntos de vista, que sin embargo siguen siendo complementarios y separados. Por el contrario, la transdisciplinariedad debe ser pensada «como ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios» (Constitución apostólica Veritatis gaudium, Proemio, 4c). Esto lleva a la teología a la ardua tarea de saber servirse de nuevas categorías desarrolladas por otros saberes, para penetrar y comunicar las verdades de la fe y transmitir la enseñanza de Jesús en los lenguajes actuales, con originalidad y conciencia crítica.</p>	<p>Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además, la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aseveraciones. No es casual que los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías no cristianas para dicha función. Este hecho histórico indica el valor de la autonomía que la filosofía conserva también en este tercer estado, pero al mismo tiempo muestra las transformaciones necesarias y profundas que debe afrontar (FR, 77).</p>
Dimensiones interpersonal y comunitaria de la teología	
<p>6. El diálogo con otros conocimientos presupone evidentemente el diálogo en el seno de la comunidad eclesial y la conciencia de la dimensión sinodal y de comunión esencial del hacer teología: el teólogo no puede dejar de experimentar de primera mano la fraternidad y la comunión, al servicio de la evangelización y para llegar al corazón de todos. Como dije a los teólogos en el Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, el 24 de noviembre de 2022: «La sinodalidad eclesial compromete, por tanto, a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y variedad de peticiones y aportaciones». Por eso es importante que haya lugares, también institucionales, donde vivir y experimentar la colegialidad y la fraternidad teológica.</p>	<p>En cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no solo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos. No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar (FR, 33).</p>



<i>Dimensión sapiencial de la teología</i>	
<p>7 [a]. Finalmente, la necesaria atención al estatus científico de la teología no debe oscurecer su dimensión sapiencial, como ya lo afirmó claramente Santo Tomás de Aquino (cf. Summa theologiae I, q. 1, a. 6). Por eso el beato Antonio Rosmini consideró la teología como expresión sublime de la “caridad intelectual”, al tiempo que pidió que la razón crítica de todo conocimiento se oriente hacia la Idea de Sabiduría. Ahora bien, la Idea de Sabiduría mantiene juntas internamente en un “círculo sólido” la Verdad y la Caridad, de modo que es imposible conocer la verdad sin practicar la caridad: «porque una está en la otra y ninguna de las dos existe fuera de la otra se encuentra. Por tanto, quien tiene esta Verdad tiene consigo la Caridad que la cumple, y quien tiene esta Caridad tiene la Verdad cumplida» (cf. De los estudios del Autor, nn. 100-111).</p>	<p>La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada. Por esto, los exhorto a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto el con pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios. Que tengan siempre presente la indicación de san Buenaventura, gran maestro del pensamiento y de la espiritualidad, el cual al introducir al lector en su Itinerarium mentis in Deum lo invitaba a darse cuenta de que «no es suficiente la lectura sin el arrepentimiento, el conocimiento sin la devoción, la búsqueda sin el impulso de la sorpresa, la prudencia sin la capacidad de abandonarse a la alegría, la actividad disociada de la religiosidad, el saber separado de la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio no sostenido por la divina gracia, la reflexión sin la sabiduría inspirada por Dios» (FR, 105).</p>
<i>Ampliar los horizontes de la razón</i>	
<p>7 [b] La razón científica debe ampliar sus fronteras en dirección a la sabiduría, para no deshumanizarse y empobrecerse. De esta manera, la teología puede contribuir al debate actual sobre el “repensar el pensamiento”, mostrándose como un verdadero saber crítico como saber sapiencial, no abstracto e ideológico, sino espiritual, desarrollado de rodillas, preñado de adoración y oración; un conocimiento trascendente y, al mismo tiempo, atento a la voz del pueblo, por tanto una teología “popular”, dirigida misericordiosamente a las heridas abiertas de la humanidad y de la creación y dentro de los pliegues de la historia humana, a la que profetiza la esperanza de un cumplimiento último.</p>	<p>Por otra parte, no debe olvidarse que en la cultura moderna ha cambiado el papel mismo de la filosofía. De sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se la ha limitado a un papel del todo marginal. Mientras, otras formas de racionalidad se han ido afirmando cada vez con mayor relieve, destacando el carácter marginal del saber filosófico. Estas formas de racionalidad, en vez de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas –o, al menos, pueden orientarse– como «razón instrumental» al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder (FR, 47)</p>



Impronta pastoral de la teología en su conjunto	
<p>8 [a]. Éste es el “sello” pastoral que la teología en su conjunto, y no solo en uno de sus ámbitos específicos, debe asumir: sin oponer teoría y práctica, la reflexión teológica debe desarrollarse con un método inductivo, que parte de la contextos diferentes y situaciones concretas en las que las personas se insertan, dejándose seriamente interpelar por la realidad, para convertirse en discernimiento de los “signos de los tiempos” en el anuncio del acontecimiento salvífico del Dios-ágape, comunicado en Jesucristo.</p>	<p>Me dirijo también a quienes tienen la responsabilidad de la formación sacerdotal, tanto académica como pastoral, para que cuiden con particular atención la preparación filosófica de los que habrán de anunciar el Evangelio al hombre de hoy y, sobre todo, de quienes se dedicarán al estudio y la enseñanza de la teología. Que se esfuercen en realizar su labor a la luz de las prescripciones del Concilio Vaticano II y de las disposiciones posteriores, las cuales presentan el inderogable y urgente cometido, al que todos estamos llamados, de contribuir a una auténtica y profunda comunicación de las verdades de la fe. Que no se olvide la grave responsabilidad de una previa y adecuada preparación de los profesores destinados a la enseñanza de la filosofía en los Seminarios y en las Facultades eclesiales. Es necesario que esta enseñanza esté acompañada de la conveniente preparación científica, que se ofrezca de manera sistemática proponiendo el gran patrimonio de la tradición cristiana y que se realice con el debido discernimiento ante las exigencias actuales de la Iglesia y del mundo (FR, 105).</p>
Priorizar el sentido común y las expresiones culturales de las personas	
<p>8 [b]. Por eso, ante todo, es necesario privilegiar el conocimiento del sentido común del pueblo, que es de hecho lugar teológico en el que habitan muchas imágenes de Dios, que muchas veces no corresponden al rostro cristiano de Dios, solo y siempre del amor. La teología se pone al servicio de la evangelización de la Iglesia y de la transmisión de la fe, para que la fe se convierta en cultura, es decir, ethos sabio del pueblo de Dios, propuesta de belleza humana y humanizadora para todos.</p>	<p>De modo particular, la vida de las Iglesias jóvenes ha permitido descubrir, junto a elevadas formas de pensamiento, la presencia de múltiples expresiones de sabiduría popular. Esto es un patrimonio real de cultura y de tradiciones. Sin embargo, el estudio de las usanzas tradicionales debe ir de acuerdo con la investigación filosófica. Ésta permitirá sacar a luz los aspectos positivos de la sabiduría popular, creando su necesaria relación con el anuncio del Evangelio (FR, 61).¹¹</p>

¹¹En cuanto al aspecto de la cultura popular, otro texto de *FR* también podría merecer atención para compararlo con *ATP*: «El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad. De esto deriva que una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si, entrando en contacto con ella, quisiera privarla de lo que le pertenece obligándola a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma. Al contrario, el anuncio que el creyente lleva al mundo y a las culturas es una forma real de liberación de los desórdenes introducidos por el pecado y, al mismo tiempo, una llamada a la verdad plena. En este encuentro, las culturas no solo no se ven privadas de nada, sino que por el contrario son animadas a abrirse a la novedad de la verdad evangélica recibiendo incentivos para ulteriores desarrollos.» (FR, 71)plena. En este encuentro, las culturas no solo no se ven privadas de nada, sino que por el contrario son animadas a abrirse a la novedad de la verdad evangélica recibiendo incentivos para ulteriores desarrollos.» (FR, 71)



Misión de la Pontificia Academia de Teología	
<p>9 [a]. Frente a esta renovada misión de la teología, la Pontificia Academia de Teología está llamada a desarrollar, en constante atención al carácter científico de la reflexión teológica, el diálogo transdisciplinario con otros saberes científicos, filosóficos, humanísticos y artísticos, con creyentes y no creyentes, con hombres y mujeres de diferentes denominaciones cristianas y diferentes religiones.</p>	<p>La misión principal de la teología, hoy, consiste en promover el diálogo entre la Revelación y la doctrina de la fe, y en presentar su comprensión cada vez más profunda (IMA, 5).</p>
Penetrar en los lugares existenciales de la elaboración del conocimiento	
<p>9 [b] Esto puede suceder creando una comunidad académica de intercambio de fe y de estudio, que teje una red de relaciones con otras instituciones formativas, educativas y culturales y que sabe penetrar, con originalidad y espíritu de imaginación, en los lugares existenciales de la elaboración de conocimientos, profesiones y comunidades cristianas.</p>	<p>La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria (FR, 6).</p>
<p>(Artículo publicado en Ecclesia. Revista de cultura católica, 40 No.1 (2026), 25-47)</p>	



De la fe humana a la fe cristiana. Reflexiones en torno a la *Fides et ratio* (nn. 31-33).



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

Introducción

“Cree en Dios, pero amarra los camellos”. “Cree lo que vieres y no lo que oyes”. “Ojo que no ve, hombre que no cree”. “Oír a todos, creer a pocos”. “Ver para creer, y no todo a la vez”. “Ver para creer, y para no errar, tocar”. “Entre dos amigos, un notario y dos testigos”. Son muchos los refranes y frases populares que tratan del tema de la “creencia”, de esa adhesión espontánea que damos a muchos datos y fenómenos de los cuales no tenemos una certeza absoluta. Esos refranes se orientan no pocas veces, como en los ejemplos escogidos, hacia una cierta desconfianza, para evitar el defecto del crédulo, que acepta todo y que, por lo tanto, es engañado por muchos.

La Sagrada Escritura también parece prevenirnos del peligro de la ingenuidad, al decirnos que “el simple cree cuanto se dice, el cauto medita sus propios pasos” (*Pr* 14,15); o al exhortarnos, incluso respecto del amigo, con estas palabras: “no creas todo lo que se dice” (*Si* 19,15). Parecería como si en general sea mejor dar preferencia al ver sobre el creer¹, o, incluso, como si se pudiese limitar el “creer” a aquello que es constatable, cuando lo propio del acto de fe, en su

sentido genuino, es aceptar lo que no se ve, como declaró Cristo ante su apóstol “incrédulo” (*Jn* 20,28).

Si consultamos un diccionario, podemos notar que el verbo *creer* puede ser traducido como “tener por cierta una cosa que el entendimiento no alcanza, o que no está comprobada o demostrada”, o bien como “dar asenso, apoyo o confianza a alguien”. La fe, por su parte, puede ser definida de muchas maneras, entre ellas como “creencia que se da a las cosas por la autoridad del que las dice o por la fama pública”². Pero la definición teológica tiene que ir más lejos, y nos hace ver que la fe “es ante todo una adhesión personal del hombre a Dios; es al mismo tiempo e inseparablemente el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado”³.

Considero que un momento importante de la encíclica *Fides et ratio*, lo constituyen los nn. 31-33 del capítulo 3 (*Intelligo ut credam*), que buscan precisamente esclarecer el cimiento antropológico de la fe teológica. No se trata de reducir la fe cristiana a una componente más de la experiencia humana, sino de notar cómo el hombre, por su misma estructura, está abierto a dar el paso desde la confianza interpersonal hacia

¹La reina de Saba reveló la desconfianza que había nacido en ella ante lo que se le refería sobre el rey Salomón, por lo que exclamó ante la sorpresa de lo que encontró: “¡Verdad es cuanto oí decir en mi tierra de tus palabras y tu sabiduría! No daba yo crédito a lo que se decía hasta que he venido y lo he visto con mis propios ojos, y hallo que no dijeron ni la mitad. Tu sabiduría y tu prosperidad superan todo lo que oí decir” (*1Re* 10, 6-7; cf. *2Cr* 9, 6).

²Cf. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, 21ª ed., 1992, en las voces “creer” y “fe”.

³*Catecismo de la Iglesia católica* n. 150.



la confianza (no menos “interpersonal”) que ofrece, con lo más noble de su ser (inteligencia y voluntad, según el binomio clásico), al Dios que se le manifiesta y que lo invita a participar en la vida divina. Queremos profundizar en este momento de la encíclica, con ayuda de algunos documentos del Magisterio y de pensadores que han intentado evidenciar la dimensión filosófica de la fe humana.

1. *El hombre, ser que vive de creencias*

El capítulo 3 de la *Fides et ratio* arranca de la experiencia humana universal: la búsqueda de la verdad. Tal experiencia sirve como punto de encuentro entre el anuncio cristiano y la mentalidad pagana, según se ve en el famoso discurso de san Pablo en el Areópago (comentado en el n. 24 de la encíclica). Los grandes pensadores, y los hombres y mujeres de la cotidianidad, todos de una o de otra manera han buscado y buscan el saber, especialmente en lo que se refiere a las preguntas más importantes, aquellas que indagan sobre el sentido de la vida y sobre el más allá, y que no podemos soslayar jamás (cf. nn. 25-29).

El Papa realiza, en este momento, una clasificación de las distintas formas de verdad, que pueden quedar encerradas en tres grandes grupos: verdades cotidianas y científicas, verdades filosóficas, verdades religiosas (cf. n. 30). Aquí nace la pregunta sobre la relación que puede establecerse entre las verdades filosófico-religiosas y la verdad revelada en Cristo. Precisamente, como camino para llegar a la respuesta, se indica que “es oportuno valorar otro dato más de la filosofía” (n. 30), y ese dato será el objeto de nuestra atención a partir de ahora.

Partimos de la experiencia personal. Nadie nace solo, nadie crece solo (algunos, es verdad, pueden quizá morir solos, pero entonces el descubrimiento de sus cuerpos descompuestos se convierte en una dramática recriminación a toda la sociedad humana que ha dejado en la cuneta a algunos seres que compartían nuestra humanidad peregrina). La comunidad llega a ser el ambiente humano que permite nuestra supervivencia, que explica nuestra

actividad. El Papa expresa esta verdad de un modo clarividente:

El hombre no ha sido creado para vivir solo. Nace y crece en una familia para insertarse más tarde con su trabajo en la sociedad. Desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree (n. 31).

En el hombre el actuar sigue al ser, y el “ser” de los hombres es esencialmente un ser “desde los demás” y un ser “para los demás”, de forma que difícilmente nos entendemos en soledad. La tradición semítica, que construye el “apellido” con una expresión lingüística que indica la filiación (Barjona, Bartimeo, Bartolomé, según la forma aramea), es una manera expresiva de indicar la procedencia desde la que se ubica, en un espacio y en un tiempo concretos, toda existencia humana en la vida del planeta (y en la vida de la propia sociedad de pertenencia). Son los padres, es la familia, es la tribu, quienes nos orientan en el mundo; no sólo por el hecho (genéticamente comprobado) de la transmisión del ADN, síntesis de los patrimonios paterno y materno, sino, sobre todo, por la inserción en un momento determinado de desarrollo de la propia cultura, en un contexto histórico muy concreto. A la vez, actuamos en plena interdependencia respecto



⁴La idea se encuentra ya en PLATÓN, *Sofista* 263e-264a, y da a entender que el pensamiento (el *lógos*) tiene un cierto carácter de reflejo, pálido e incompleto, de la experiencia dialógica primordial.



de los demás, de forma que incluso nuestro mismo pensar puede ser comparado con una especie de diálogo íntimo con nosotros mismos⁴ como si nos imaginásemos el encuentro con un interlocutor ante el cual fluyesen nuestros razonamientos.

Profundizando en esta idea, podemos subrayar que el idioma de infancia (o los idiomas aprendidos sucesivamente) configura la manera de desarrollar nuestras ideas, y, sin ser determinante, condiciona muchos giros o expresiones. A la vez, no podemos olvidar que la maduración y crecimiento personales llevan a una crítica de los contenidos que nos ofrece la propia cultura, sin que ello traiga como consecuencia un rechazo total de los mismos, como se dice abiertamente en la encíclica: “el crecimiento y la maduración personal implican que estas mismas verdades puedan ser puestas en duda y discutidas por medio de la peculiar actividad crítica del pensamiento. Esto no quita que, tras este paso, las mismas verdades sean «recuperadas» sobre la base de la experiencia llevada que se ha tenido o en virtud de un razonamiento sucesivo” (n. 31).

La encíclica observa en el mismo párrafo que este proceso crítico no es obstáculo para otra verdad importante, que nos recuerda que “en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal. En efecto, ¿quién sería

capaz de discutir críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre las que se basa la vida moderna? ¿quién podría controlar por su cuenta el flujo de informaciones que día a día se reciben de todas las partes del mundo y que se aceptan en línea de máxima como verdaderas? Finalmente, ¿quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de la sabiduría y de religiosidad de la humanidad?” (n. 31). Así, los ámbitos en los cuales no puede detenerse la duda son innumerables, y van desde la base científica que sostiene la tecnología más avanzada hasta el número casi infinito de informaciones que nos van llegando continuamente, especialmente a través de los medios de comunicación social, pero también por medio de esos cientos de contactos personales que nos mantienen al tanto de la situación de los familiares, amigos, seres próximos y mundo social más o menos cercano a nosotros. Ello no quita la posibilidad de que un día intentemos “comprobar”, por ejemplo, si es verdad que el flujo eléctrico implique un paso veloz de electrones (y no de protones o de otras partículas a descubrir), pero los instrumentos con los que contaremos para realizar un experimento de este tipo serían muy escasos, y nuestra competencia técnica sobre los mismos, normalmente, bastante mediocre (si es que no llega a ser prácticamente nula). O querer comprobar, y pienso en casos concretos sumamente dramáticos, si el que considerábamos hijo de una pareja lo sea realmente, o si haya intervenido en su concepción alguna persona ajena al matrimonio, cosa verificable por medio de un análisis del ADN (pero, ¿quién nos garantiza que el médico, en ese momento no pueda mentir o equivocarse?)⁵.

Si el control de los miles de datos científicos en los que se sustenta nuestra vida diaria resulta enormemente difícil, hay otro ámbito de saberes que implican mayor “fe humana” y dejan un margen menor para la comprobación “empírica”. Volviendo al n. 31, el Papa recuerda esos “procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado



⁵Querer comprobarlo todo puede llevar a una cadena indefinida de “experimentos”, cada uno de los cuales basado siempre en datos aceptados por “fe humana”. Querer constatar ulteriormente su validez resulta en iniciar un mecanismo de “dudas comunicantes”, que impediría, finalmente, cualquier tipo de vida mínimamente aceptable...



los tesoros de la sabiduría y de religiosidad de la humanidad”, que escapan a una imposible constatación exhaustiva. Si en el ámbito técnico la falta de competencia en el instrumental científico nos deja desprovistos a la hora de poder juzgar sobre la mayor o menor validez de una verdad científica, ¿cómo podríamos “criticar” o “cribar” una verdad de tipo histórico, como el hecho de que Cervantes haya escrito *El Quijote*, o que en julio de 1969 algunos hombres levantasen el polvo de la superficie lunar? Los históricos, desde luego, hablarían del recurso a los documentos (manuscritos, actas notariales, filmaciones, relatos de testigos, etc.) pero tal recurso supone el que una “tradición” humana haya mantenido y avalado la autenticidad del documento, y sabemos bien que no son pocos los casos en los que tales “tradiciones” han sido deformadas o modificadas con el pasar del tiempo (sin olvidar aquellos casos de documentos dolosamente falsificados, tanto en el mundo antiguo como, por desgracia, todavía en nuestro “civilizado” mundo actual). La dificultad de un

control sobre las verdades históricas resulta pequeña si es comparada con la dificultad de verificar una verdad de sabiduría popular o de religiosidad profunda y auténtica, que escapa más y más a los ojos de quien sólo quiere “creer” lo que ve ante sus ojos...

Ello quiere decir que el hombre no es sólo un “ser que busca la verdad” (nn. 16, 28, 31 y 33), sino también un ser “que vive de creencias” (n. 31). Incluso, si vamos más a fondo, la búsqueda de la verdad implica el continuo insertarse en el mundo de relaciones humanas que conllevan una gran dosis de creencia y que posibilitan el seguir buscando la respuesta a nuestras preguntas más profundas. La creencia, en cierto sentido, se convierte en una “condición trascendental” (en el sentido de “condición de posibilidad”) para que el hombre pueda llegar a desarrollar su capacidad intelectual, su deseo innato de saber (según el famoso texto de Aristóteles que viene citado al inicio del n. 25)⁶. Condición que, sin embargo, no ahoga el espacio que corresponde a la iniciativa, a la creatividad, a la independencia e, incluso, a la rebeldía. Vimos ya cómo al inicio del mismo n. 31 se subrayaba “que estas mismas verdades puedan ser puestas en duda y discutidas por medio de la peculiar actividad crítica del pensamiento”, y es claro que el hombre no es sólo resultado de la cultura, sino agente de la misma⁷. Por lo mismo, tampoco hay que confundir la “condición de posibilidad” con la búsqueda de la verdad: no nos conformamos con aceptar lo que otros nos dicen, sino que lo hacemos en tanto en cuanto tenemos un motivo particular para realizar tal aceptación: el hecho de considerar al “otro” (familiar, profesor, amigo, libro, programa televisivo, página de internet, etc.) como portador de verdad, como “valioso” en cuanto “verídico”.

⁶“Todos los hombres desean saber por naturaleza” (ARISTÓTELES, *Metafísica* I 1, 980a21). El Papa omite la última palabra del pasaje aristotélico (*physei*, “por naturaleza”) en su citación, si bien es patente que el análisis realizado en la encíclica da a entender que un carácter específico del ser humano consiste, precisamente, en el deseo de saber, y que tal propiedad le resulta “connatural” o, volviendo a la fórmula de Aristóteles, “por naturaleza”, sin indicar con ello ningún “fisismo” o “fiscismo”. La exigencia de la educación nace precisamente del hecho de que el hombre, capaz de la verdad, necesita orientar su potencialidad con la ayuda de otros...

⁷Esta idea viene recordada en el n. 71 con estas palabras: “Las culturas, estando en estrecha relación con los hombres y con su historia, comparten el dinamismo propio del tiempo humano. Se aprecian en consecuencia transformaciones y progresos debidos a los encuentros entre los hombres y a los intercambios recíprocos de sus modelos de vida. Las culturas se alimentan de la comunicación de valores, y su vitalidad y subsistencia proceden de su capacidad de permanecer abiertas a la acogida de lo nuevo. ¿Cuál es la explicación de este dinamismo? Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece”.



De aquí es natural el paso al n. 32, que profundiza precisamente este punto. Allí leemos lo siguiente:

Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. En ello se puede percibir una tensión significativa: por una parte el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas.

Como bien afirma el Papa, el creer implica, por un lado, reconocer la carencia del hombre, su incapacidad de comprender toda la verdad, de comprobar y verificar el sinnúmero de datos que llegan por doquier; por otro, incluye algo positivo: descubrir la riqueza que nace de la intersubjetividad, en la que el hombre puede crecer con la ayuda del otro⁸, y, a la vez, puede llegar a ser motivo de progreso y de saber para aquellos que también lleguen a creer en uno mismo. El “creer en” es posible en cuanto que se basa en un “creer a”⁹, por lo que el saber humano no puede ser “cultura” si no se da esa mutua confianza, si se cae en la incomunicabilidad y en el cierre egoísta y solipsístico¹⁰.



Se podría decir que, en cierto sentido, la “crisis de la razón dialógica” o heterónoma (es decir, la crisis de la razón que ve lo razonable del creer) lleva a la “crisis de la razón autónoma” (la razón que puede avanzar desde premisas a conclusiones sin necesitar de ningún recurso exterior a sí misma), y viceversa. Esta verdad filosófica puede iluminar (y ser iluminada) por la correspondiente verdad de fe: la crisis de la razón creyente lleva consigo la crisis de la razón natural, y viceversa... Y es que sigue siendo verdad que para poder pensar necesitamos de la “tierra” de todo aquello que nos ha mantenido en la existencia, y que inició con las manos emocionadas del médico o enfermera que nos acogió en el momento del parto y que continuó, durante mucho tiempo, con el abrazo

⁸ “El hombre alcanza su pleno desarrollo humano, físico y espiritual, solamente en relación con los demás”, como afirma R. LUCAS, *El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, p. 243 (dentro del cap. VIII dedicado a la *intersubjetividad*).

⁹ Son fórmulas muy conocidas en el lenguaje teológico, pero que exigirían una mayor profundización antropológica. Precisamente Juan Pablo II, en los números que estamos analizando, ha señalado que se trata de recoger verdades que nos vienen de la filosofía, en el esfuerzo por comprender “la pregunta sobre la relación entre las verdades filosófico religiosas y la verdad revelada en Jesucristo” (n. 30). Comenzó esta “digresión” reconociendo, sencillamente, que “el hombre no ha sido creado para vivir solo” (n. 31), verdad, a la vez, religiosa (según el famoso texto de Gn 2, 18 que es recogido en Tb 8,6) y filosófica (como muestra buena parte de la filosofía dialógica).

¹⁰ Así se comprenden las profundas reflexiones sobre el nihilismo que se ofrecen en el n. 90: “Me estoy refiriendo a la postura nihilista, que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva. El nihilismo, aun antes de estar en contraste con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad. En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad”. Que se hable aquí del peligro de la soledad nos hace ver que una filosofía desenfocada lleva consigo la pérdida de relaciones humanas genuinas y enriquecedoras, las cuales, en la expresión sublime de la vida matrimonial y de amistad, quedan diluidas ante la incapacidad de establecer ningún compromiso definitivo (cf. también el n. 46).



cariñoso de nuestra madre y de tantos otros seres que nos dieron su amor y su confianza.

Entremos más a fondo en la fe humana. ¿En qué consiste el “creer a”? Consiste en una adhesión al otro en cuanto que encarna o personifica un contenido valioso de saberes. Ello no significa reducir al otro a la condición de “libro de consulta” o “base cibernética de datos”, sino que se le realza en su condición de hombre o mujer “cualificado”, capaz de contribuir al progreso de la historia desde su posición ventajosa de saber. El n. 32 continúa con gran belleza sus reflexiones en este sentido:

Se ha de destacar que las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta.

Un momento central de este párrafo lo constituye la siguiente afirmación: “la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro”. La verdad queda así “encarnada” en el carácter interpersonal (histórico, cultural, sometido a las condiciones del espacio y del tiempo), que es tan propio de nuestra condición humana. La comunicación entre hombre

y hombre exige una enorme dosis de solidaridad, que, en el fondo, no es sino otra manera de hablar del amor. Sólo en la mutua donación (y eso es amor) el saber humano, la conquista de la verdad, llega a ser una aventura en la que cada uno pone su parte, también quien “pasivamente” (si se puede hablar de pasividad en el acto de acoger un saber transmitido) recibe, desde la fe humana, el don de la verdad de quien puede (y quiere) compartirla.

No hay que soslayar, sin embargo, que existen también peligros, riesgos, fracasos, en la fe personal, pues muchas veces las relaciones humanas se ven enrarecidas por la experiencia del engaño, del abuso de confianza, del fraude intelectual, de la manipulación sistemática, o, simplemente, del error ocasional (debido, muchas veces, a la buena fe y a la poca competencia...). Estos fenómenos conllevan un grave daño a la vida cultural y a las personas concretas, al suscitar desconfianzas y temores hacia los demás y al provocar no pocas veces cierres herméticos que, en definitiva, no hacen sino aumentar las heridas provocados por un engaño inicial, y que conviene sanar cuanto antes¹¹. Pero, dejando de lado estas situaciones (por desgracia no infrecuentes), es justo



¹¹ Es por eso que san Agustín, para superar los peligros del escepticismo, que duda de todo, tuvo que afrontar este problema antes de convertirse, como vemos en su obra *Contra académicos*, y como se refleja en otros escritos. Resulta interesante recordar un texto famoso en el que muestra cómo la misma duda ya encierra una certeza, desde la cual hay que continuar el camino hacia la verdad (que, en definitiva, será Cristo): “Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda” (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* X, 10, 14)



reconocer que la mayoría de nuestras adhesiones a personas honestas en cuanto a la verdad nos han llevado a un continuo enriquecimiento, que arrancó en el momento de nuestra primera infancia, en el que empezamos a aprender los rudimentos del lenguaje, y que continúa durante toda nuestra existencia (en fenómenos tan cotidianos como, por ejemplo, las citas y compromisos que realizamos habitualmente).

Es interesante subrayar que, por un extraño mecanismo de solidaridad y de reciprocidad, quienes se sienten objeto de la fe y adhesión de otros, reciben un estímulo para crecer en su ciencia, para comunicarla mejor, para mantenerse a la altura de la misión que se espera de ellos (si bien con el peligro de aquellos abusos que no sólo perjudican al ingenuo, sino que dañan en su dignidad personal más profunda al fraudulento engañador). Es un dato de la antropología cultural que el hombre desarrolla enormemente sus capacidades de ser racional precisamente desde las expectativas que encuentra continuamente a su alrededor. Podríamos añadir incluso que, mientras tales expectativas continúen, el hombre se mantendrá en tensión para responder a lo que sus semejantes pidan de él.

2. El mártir, testigo fidedigno de la verdad

Por eso no extraña que, sin salirnos del marco de



la antropología y sociología filosófica en el que nos encontramos, el Papa recurra inmediatamente al ejemplo de los mártires, como garantes de la más auténtica y altruista entrega a la transmisión completa de la verdad (en este caso, de la suprema Verdad, la que puede exigir plenamente la donación de la propia sangre en el servicio del testimonio).

¡Cuántos ejemplos se podrían poner para ilustrar este dato! Pienso ante todo en el testimonio de los mártires. El mártir, en efecto, es el testigo más auténtico de la verdad sobre la existencia. Él sabe que ha hallado en el encuentro con Jesucristo la verdad sobre su vida y nada ni nadie podrá arrebatarse jamás esta certeza. Ni el sufrimiento ni la muerte violenta lo harán apartar de la adhesión a la verdad que ha descubierto en su encuentro con Cristo. Por eso el testimonio de los mártires atrae, es aceptado, escuchado y seguido hasta en nuestros días. Ésta es la razón por la cual nos fiamos de su palabra: se percibe en ellos la evidencia de un amor que no tiene necesidad de largas argumentaciones para convencer, desde el momento en que habla a cada uno de lo que él ya percibe en su interior como verdadero y buscado desde tanto tiempo. En definitiva, el mártir suscita en nosotros una gran confianza, porque dice lo que nosotros ya sentimos y hace evidente lo que también quisiéramos tener la fuerza de expresar (n. 32).

Arrancando del “martirio” de Sócrates (también hay testigos entre quienes no han conocido a Cristo ni han sido miembros de la Iglesia)¹², y llegando al ingente martirologio del siglo XX, la historia nos muestra cómo millones de hombres y mujeres lo han dado todo por la verdad, pues el mejor servicio que el ser humano puede hacer en orden al progreso de la justicia y la libertad es la defensa de la verdad (especialmente en los niveles moral y religioso) frente a la prepotencia de grupos o particulares que viven no según las exigencias racionales, sino según la ambición del poder o del placer (fuentes ennegrecidas de las

¹² La idea se encuentra en *Salvifici doloris* n. 22: “Hay que reconocer el testimonio glorioso no sólo de los mártires de la fe, sino también de otros numerosos hombres que a veces, aun sin la fe en Cristo, sufren y dan la vida por la verdad y por una justa causa. En los sufrimientos de todos éstos es confirmada de modo particular la gran dignidad del hombre”.



que manan, continuamente, las mayores mentiras y engaños del género humano).

Desde esta perspectiva se comprende la importancia que el mártir tiene en el Magisterio de Juan Pablo II. Ya en la encíclica programática, *Redemptor hominis*, se insinuaba el valor testimonial de quien mantiene su adhesión a la verdad en medio de condiciones de gran dificultad y oposición¹³. Este argumento se encuentra más explicitado en *Dominum et vivificantem*, donde podemos leer las siguientes líneas:

Esta revelación de la libertad y, por consiguiente, de la verdadera dignidad del hombre adquiere un significado particular para los cristianos y para la Iglesia en estado de persecución -ya sea en los tiempos antiguos, ya sea en la actualidad-, porque los testigos de la verdad divina son entonces una verificación viva de la acción del Espíritu de la verdad, presente en el corazón y en la conciencia de los fieles, y a menudo sellan con su martirio la glorificación suprema de la dignidad humana¹⁴.

La principal forma de apostolado (es decir, de fidelidad al envío que recibe todo cristiano de transmitir

la verdad del Evangelio) la constituye precisamente el martirio, como se afirma en la exhortación postsinodal *Christifideles laici*: “El anuncio del Evangelio y el testimonio cristiano de la vida en el sufrimiento y en el martirio constituyen el ápice del apostolado de los discípulos de Cristo, de modo análogo a como el amor a Jesucristo hasta la entrega de la propia vida constituye un manantial de extraordinaria fecundidad para la edificación de la Iglesia” (*Christifideles laici* n. 39)¹⁵. La verdad moral, especialmente, queda puesta de manifiesto por la decisión del mártir de dar la vida antes que ceder a “lógicas” que van contra la dignidad del hombre, por querer forzarlo a vivir en contra de la conciencia y de los valores auténticos¹⁶. El mártir se convierte, respecto de verdades esenciales para la vida de todo hombre, en un testigo que “autoriza”, con su sangre y su sufrimiento (también moral), el contenido de verdad que transmite a todos los hombres, especialmente a aquellos más cercanos.

3. Las raíces antropológicas de la fe

El n. 33 de la *Fides et ratio* intenta establecer un balance, todavía en el nivel de la reflexión filosófica iniciada en el n. 31, de los datos reunidos hasta ahora. El primer párrafo nos resulta especialmente interesante:

Se puede ver así que los términos del problema van completándose progresivamente. El hombre, por su naturaleza, busca la verdad. [...] Gracias a la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer esta verdad. En cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de

¹³ También hoy, después de dos mil años, Cristo se nos presenta como Aquel que trae al hombre la libertad basada en la verdad, como Aquel que libera al hombre de lo que limita, disminuye y casi destruye esta libertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón, en su conciencia. ¡Qué confirmación tan estupenda de lo que han dado y no cesan de dar aquellos que, gracias a Cristo y en Cristo, han alcanzado la verdadera libertad y la han manifestado hasta en condiciones de constricción exterior!” (*Redemptor hominis* n. 12).

¹⁴ *Dominum et vivificantem* n. 60.

¹⁵ Cf. también *Redemptoris missio* n. 11 y n. 45 (donde se afirma que los mártires son “los anunciadores y los testigos por excelencia”).



los actos antropológicamente más significativos y expresivos (n. 33).

La última afirmación nos pone ante el carácter de “entrega” propio de la confianza que damos al otro. La capacidad de confiarse (“uno mismo y la propia vida a otra persona”) es algo sólo posible desde la verdad que se “encarna” y realiza en aquella persona que hace posible nuestro asentimiento, nuestra adhesión. Sin embargo, el mundo de los hombres y la propia experiencia, nos hace ver que nunca podemos darnos totalmente al otro, como ya vimos antes, porque a veces él, como nosotros, se equivoca, porque a veces (por desgracia no pocas) el otro puede ser no transmisor de verdades, sino embaucador y traficante de mentiras¹⁷. No sin razón el *Catecismo de la Iglesia Católica* (en el n. 150 que citamos antes) da a entender que, mientras la total adhesión del entendimiento y de la voluntad es posible cuando se trata de ofrecerla al Dios que se revela, sin embargo “sería vano y errado poner una fe semejante en una criatura”.

Pero el esfuerzo intelectual de la *Fides et ratio* es precisamente hacer ver la otra cara de la moneda: negar al hombre la capacidad de fiarse, de ayudarse de las demás personas en la marcha común hacia la consecución de la verdad, viene a herir radicalmente la posibilidad de la adhesión radical y plena que es propia del acto de fe, en la cual queda involucrado el hombre en su totalidad (en su dimensión autónoma y en su dimensión heterónoma, en su razón y en su voluntad, en su vida personal y en su vida social), y en la cual “crece” realmente en la propia humanidad. La adhesión al otro en cuanto “creíble”, en cuanto que se



muestra como poseedor de verdades, exige superar el supercriticismo de quien quiere comprobarlo todo, incluso la veracidad de quien nos quiere ayudar a avanzar en el camino del saber¹⁸. Esta adhesión exige fiarse, quizá porque nos falta evidencia, quizá porque nos falta luz, quizá porque somos “mendigos de la verdad”, pero, en el fondo, sobre todo porque es hermoso poder contar con otros que nos puedan dar un apoyo y sostén con su ciencia, aunque humanamente puedan ser “inferiores” que nosotros...¹⁹.

Por lo tanto, hay que defender y salvar la dimensión antropológica de la fe, redescubrir ese valor del creer y del fiarse que es propio de la experiencia humana, como recuerda de modo magistral el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

Sólo es posible creer por la gracia y los auxilios interiores del Espíritu Santo. Pero no es menos cierto que creer es un acto auténticamente

¹⁶ Cf. *Veritatis splendor* nn. 90-94.

¹⁷ En el mundo antiguo, especialmente en los Diálogos de Platón, la figura que más representaba ese carácter de engaño y de abuso de confianza era el *sofista*, definido precisamente como embaucador (cf. Político 291c) y como creador de imágenes que dan una apariencia de verdad sin llevar a ella (cf. todo el Sofista del mismo Platón).

¹⁸ De nuevo podemos recordar lo que dice sobre el tema san Agustín en el *Contra academicos*. En el libro III (c. 15) muestra cómo quien nada aprueba nada hace, con el famoso ejemplo de los dos hombres que llegan a una bifurcación en la que trabaja un pobre pastor. Uno de esos hombres, el “crédulo”, pregunta por la vía que debe tomar para llegar a su destino, y se fía serenamente de la respuesta del “inculto” pastor; el otro, un escéptico (que sigue lo que aparenta ser más probable), desconfía de la respuesta del rústico y toma el camino opuesto al indicado... El resultado es obvio, pues el “crédulo” llegará a destino, mientras que el “aristócrata escéptico” continuará, quizá por mucho tiempo, alejándose más y más de su destino. Podría leerse bajo la luz de este sencillo ejemplo agustiniano la historia del pensamiento moderno y contemporáneo...

¹⁹ En su famosa catequesis sobre la fe, Juan Pablo I expresaba estas ideas con una poesía de Trilussa: “Aquella ancianita ciega que encontré / la noche que me perdí en medio del bosque, / me dijo: Si no conoces el camino, / te acompaño yo que lo conozco. / Si tienes el valor de seguirme, / te iré dando voces de vez en cuando hasta el fondo, allí donde hay un ciprés, / hasta la cima donde hay una cruz. Yo contesté: Puede ser... pero encuentro extraño / que me pueda guiar quien no ve... / Entonces la ciega me cogió de la mano / y suspirando me dijo: ¡Anda!... Era la fe”.



humano. No es contrario²⁰ ni a la libertad ni a la inteligencia del hombre depositar la confianza en Dios y adherirse a las verdades por El reveladas. Ya en las relaciones humanas no es contrario a nuestra propia dignidad creer lo que otras personas nos dicen sobre ellas mismas y sobre sus intenciones, y prestar confianza a sus promesas (como, por ejemplo, cuando un hombre y una mujer se casan)²¹ para entrar así en comunión mutua. Por ello, es todavía menos contrario a nuestra dignidad «presentar por la fe la sumisión plena de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad al Dios que revela» y entrar así en comunión íntima con El²².

La idea es recogida en la misma *Fides et ratio*, cuando se recuerda el valor que el mundo antiguo daba a la amistad como medio para llegar a la consecución de la verdad:

No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar (n. 33).

El clima de “diálogo confiado” y “amistad sincera” del que habla el Papa es posible en una atmósfera de amor y respeto, de apertura y docilidad, de solidaridad y de espíritu de condivisión, de forma que los logros personales se conviertan en don para los demás, y así la humanidad pueda continuar su camino hacia el crecimiento del saber, hacia la consecución de la verdad²³.

Desde estas reflexiones, el Papa puede ya establecer el puente desde la antropología a la fe, pues el acto de creer tiene un fundamento profundamente existencial y plenificante, dentro del marco de la construcción del saber a partir de la experiencia y del encuentro continuo con los demás.



²⁰El texto parte de una afirmación positiva (el carácter auténticamente humano del creer) y de una exposición que elimina las objeciones o las dudas (“no es contrario a ...”). La encíclica *Fides et ratio* quiere fijarse en el porqué positivo del carácter antropológico de la fe humana, como veremos en seguida.

²¹El matrimonio será presentado por san Pablo en relación con la alianza que se establece entre Cristo y la Iglesia (cf. *Ef 5, 21-33*), en un texto que inicia con la invitación a la sumisión mutua (es decir, a la mutua aceptación entre los cristianos, aceptación que encuentra su momento culminante en esos dos “misterios” que son la Iglesia y el matrimonio).

²² *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 154. El texto citado es del Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Dei Filius*, c. III, DS 3008.

²³En la encíclica *Centesimus annus* (nn. 33-34) se hace notar cómo se da una cierta forma de “propiedad” en la adquisición de nuevos conocimientos y conquistas científicas, si bien tal “propiedad” se subordina a la dignidad del hombre y a la obligación de compartir aquellos bienes que nos ayudan a crecer como hombres. En efecto, “es preciso que se ayude a estos hombres necesitados a conseguir los conocimientos, a entrar en el círculo de las interrelaciones, a desarrollar sus aptitudes para poder valorar mejor sus capacidades y recursos. Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad” (*Centesimus annus* n. 34). Estas afirmaciones tienen su fuerza precisamente en la exigencia de solidaridad que grava sobre cualquier relación del hombre con el mundo, también cuando se trata de la relación que se establece con el mundo de las ideas, de los conocimientos, de la técnica, y quizá precisamente en esta dimensión con mayor motivo, pues el hombre, en cuanto ser cultural, sólo puede sobrevivir gracias al ingreso en el mundo de los saberes adquiridos por los demás miembros de la familia humana con los que le ha tocado compartir la propia existencia.



De todo lo que he dicho hasta aquí resulta que el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda. En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia (n. 33).

La fe, por lo tanto, necesita de la razón, necesita de la experiencia humana (y razonable) de la ayuda mutua que los hombres se dan y piden para llegar cada vez a verdades más profundas y completas, como se muestra de modo especial en muchas tradiciones culturales y religiosas que han dado un especial relieve a las figuras de los “maestros”²⁴. La fe lleva a su más

alta expresión terrena la aspiración del hombre de conocer la verdad, gracias a una especial dignación de Dios, que nos pide el asentimiento que ya hemos aprendido a dar en las relaciones interpersonales, si bien ahora, como cristianos, en un nivel muy superior y con las máximas garantías, con la seguridad que da el saber que nos fiamos de un Dios que ni engaña ni puede engañarnos²⁵. En pocas palabras: es razonable creer, aunque el contenido de la fe cristiana supere en mucho lo que la razón, por sí sola o con los demás, pudiera alcanzar en esta vida terrena²⁶.

Podemos, en este momento, realizar la reflexión inversa, que ya anticipamos un poco antes: la renuncia a la fe ¿no llevaría consigo un desprecio, explícito o implícito, de la sed de verdad, una opción por el aislamiento y una renuncia al establecimiento de relaciones humanas basadas en la ayuda mutua hacia la conquista del saber? La respuesta afirmativa la ofrece la misma encíclica, al afirmar que una de las consecuencias de la separación entre la fe y la razón es “el recelo cada vez mayor hacia la razón misma” (n. 45). Los caminos se entrecruzan de manera sorprendente, de forma que la propuesta agustiniana que defiende el camino del entender al creer, del creer al entender, y del entender y creer al amar²⁷, puede ser interpretada también de otra manera: del amar al entender, del entender al creer, y del creer nuevamente al amar. De esta forma se establece un círculo en el que el amor (el amor a la verdad, el amor al portador de verdades) lleva a un nuevo estadio de entendimiento, desde el cual estamos listos para creer (si es que no se entiende la misma fe, en cuanto adhesión a la Verdad divina y a quien la transmite, como un nuevo acto, a nivel superior, de amor).



²⁴Cf. *Fides et ratio* n. 27. El Papa recuerda en ese número que la verdad, incluso parcial, si es verdad, es “universal”: vale para todos y para siempre; pero, a la vez, los hombres caminan siempre hacia verdades más profundas. Como se afirma en el mismo n. 27: “Se trata de convicciones o experiencias personales, de tradiciones familiares o culturales o de itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro”.

²⁵ Cf. el n. 150, ya considerado antes, del *Catecismo de la Iglesia Católica*, así como el n. 156, que cita la Constitución dogmática *Dei Filius*, III (DS 3008-3010).

²⁶ Esta idea resulta central en el capítulo 2 de la encíclica. “El comienzo de la Primera Carta a los Corintios presenta este dilema con radicalidad. El Hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. En este punto todo intento de reducir el plan salvador del Padre a pura lógica humana está destinado al fracaso” (*Fides et ratio* n. 23).

²⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *Contra academicos* 3,20,43.



Conviene recordar que este análisis antropológico sobre el lugar que tiene el creer en la existencia humana no sirve sólo para comprender el paso del nivel racional al nivel cristiano, sino que forma parte del dinamismo de la misma transmisión de la fe de unos a otros, que encaja así, de modo perfecto, con la dignidad y la solidaridad propia de todos los hombres. Ya vimos en parte esto al hablar del martirio, y podemos completar la idea con un texto bastante explícito del *Catecismo de la Iglesia católica*:

La fe es un acto personal: la respuesta libre del hombre a la iniciativa de Dios que se revela. Pero la fe no es un acto aislado. Nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo. Nadie se ha dado la fe a sí mismo, como nadie se ha dado la vida a sí mismo. El creyente ha recibido la fe de otro, debe transmitirla a otro. Nuestro amor a Jesús y a los hombres nos impulsa a hablar a los demás de nuestra fe. Cada creyente es como un eslabón en la gran cadena de los creyentes. Yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por mi fe yo contribuyo a sostener la fe de los otros²⁸.

En este sentido siempre resulta oportuno recordar lo que Pablo VI dijo en la *Evangelii nuntiandi*: el hombre contemporáneo cree más a los testigos que a los maestros, y, si cree a los maestros, es en tanto en cuanto son testigos²⁹. Además, sólo el amor al otro puede y debe fundar la auténtica misión evangelizadora de cada cristiano³⁰, en función del amor a la verdad, en la cual y desde la cual podemos y debemos ayudar a los otros para llegar al encuentro plenificante de Cristo salvador.

Conclusión

Los nn. 31-33 de la encíclica *Fides et ratio* resultan ser centrales, a nuestro parecer, en la reflexión que nos ofrece el Santo Padre sobre la relación entre la fe y la razón. A esta luz se podrían analizar los demás capítulos del documento papal, un trabajo de enorme interés que requeriría un estudio mucho más atento y profundo. Baste señalar, de modo breve, algunas reflexiones y desarrollos de la misma encíclica.

El capítulo IV presenta los diversos momentos o etapas de la interrelación entre fe y razón, con una invitación clara y decidida: “No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón” (n. 48).

El capítulo V da a entender que el Magisterio eclesiástico sólo puede entenderse como *diaconía* a la verdad (cf. nn. 49-56), en el sentido de que, además de presentar y salvaguardar el contenido de la Verdad revelada, ayuda y ofrece una luz filosófica (humana, antropológicamente justificada y necesaria) a quienes realizan su reflexión en favor de la verdad, del bien y la belleza. Por lo mismo, son injustificados los ataques

²⁸ *Catecismo de la Iglesia católica* n. 166. El carácter “institucional” e histórico de la Iglesia se comprende así de modo pleno, y explica la propiedad, para algunos difícil de entender, de la “infalibilidad”. Si bien los hombres de la Iglesia podemos fallar en el modo de comunicar y testimoniar nuestra fe, la Iglesia, en cuanto lugar de acción del Espíritu Santo, continúa en los siglos la transmisión del mensaje del Amor de Dios manifestado en Cristo, desde y con la ayuda de los hombres que la componen, especialmente en el carisma de servicio a la Verdad que es propio del Obispo de Roma y de los demás obispos en comunión entre sí y con el Papa.

²⁹ Cf. Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii nuntiandi*, n. 41, que cita el discurso de Pablo VI a los miembros del Consejo para los laicos en reunión plenaria, 2 de octubre de 1974, en AAS 66 (1974), p. 568. La idea viene reforzada en el n. 76, donde se habla de la importancia de los testigos auténticos a la hora de transmitir el evangelio, especialmente a los jóvenes.

³⁰ Cf. *Evangelii nuntiandi* n. 79.



que aquí o allá se han realizado contra la encíclica por querer enseñar, desde una perspectiva de fe, a los filósofos cómo deben filosofar, cuando la misma encíclica resulta ser una decidida defensa de la autonomía de la razón³¹. Más bien hay que decir que la filosofía quedará incompleta (es decir, truncada en su impulso hacia la verdad) hasta que no llegue a abrirse al acto de fe, a la aceptación de la Verdad que viene al encuentro del hombre. Los textos que podríamos aducir son muchos (si es que no entendemos toda la encíclica como una explicitación de esta idea central):

La razón es llevada por todas estas verdades a reconocer la existencia de una vía realmente propedéutica a la fe, que puede desembocar en la acogida de la Revelación, sin menoscabar en nada sus propios principios y su autonomía (n. 67).

La Revelación, con sus contenidos, nunca puede menospreciar a la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía; por su parte, sin embargo, la razón no debe jamás perder su capacidad de interrogarse y de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo. La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica (n. 79).

Al igual que María, en el consentimiento dado al anuncio de Gabriel, nada perdió de su verdadera humanidad y libertad, así el pensamiento filosófico, cuando acoge el requerimiento que procede de la verdad del Evangelio, nada pierde de su autonomía, sino que siente cómo su búsqueda es impulsada hacia su más alta realización (n. 108).

El capítulo VI contiene el texto que, a mi parecer, mejor expresa la inserción del dinamismo de la fe en la estructura antropológica analizada en los nn. 31-33, con la ayuda de la idea de la circularidad: desde el *auditus fidei* el hombre debe pasar al *intellectus fidei*,



en una forma tal que “de esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes” (n. 73). Desde aquí se comprende el sentido genuino de la “filosofía cristiana”, presentada como el pensar que, en el fondo, corresponde con plenitud a las aspiraciones intelectuales del hombre destinado a la *visio Dei*.

El capítulo VII aplica las exigencias del criterio de la circularidad a nuestra situación actual, de forma que la Palabra de Dios juzga algunas visiones filosóficas indignas del hombre, y pide una postura filosófica basada en la “filosofía del ser” (n. 97), apta para la comprensión creciente de la Revelación (es decir, apta para el trabajo de una teología que sea auténticamente humana).

La misma *conclusión* expresa, de modo magistral, el enriquecimiento que, desde la fe, recibirá el pensamiento humano. Afirma Juan Pablo II: “Me siento en el deber de subrayar la oportunidad de que la filosofía, por el bien y el progreso del pensamiento, recupere su relación con la teología. En ésta la filosofía no encontrará la reflexión de un único individuo que, aunque profunda y rica, lleva siempre consigo los límites propios de la capacidad de pensamiento de uno solo, sino la riqueza de una reflexión común” (n. 101). Una *reflexión común* no sólo porque en ella intervienen muchos hombres (y el saber plenamente

³¹Pueden leerse, sin ser exhaustivos en la selección de pasajes, los nn. 16, 45, 48, 49, 67, 77, 79, 85 y 106, en los que se ratifica decididamente la legítima autonomía de la razón y del pensamiento filosófico.



humano no puede no ser intersubjetivo, personal y comunitario al mismo tiempo), sino la misma divinidad, un Dios que, siendo Uno, vive y se revela en una Trinidad de Personas, y que ha querido condescender con la realidad antropológica al encarnarse y al instituir aquellas estructuras comunitarias (“eclesiales”, en el sentido etimológico de la palabra) en las que nos insertamos perfectamente en el camino de regreso “a la casa del Padre”.

Quisiera terminar con una poesía, contenida en la edición española de la *Liturgia de las horas*³², que refleja sencillamente la alegría del hombre que, en Cristo, encuentra satisfecha su búsqueda, humana, comunitaria, histórica y trascendente, de la Verdad. Sólo con la ayuda de un Dios “como nosotros” el hombre podrá llegar con seguridad, rápidamente y sin errores³³ a lo que desea su corazón, a lo que constituye el centro de su vida, pues sólo en Cristo, Logos del Padre, podremos consolidarnos y establecernos eternamente.

Así: te necesito
de carne y hueso.
Te atisba el alma en el ciclón de estrellas,
tumulto y sinfonía de los cielos;
y, a zaga del arcano de la vida,
perfora el caos y sojuzga el tiempo,
y da contigo, Padre de las causas,
Motor primero.
Mas el frío conturba en los abismos,
y en los días de Dios amaga el vértigo.
¡Y un fuego vivo necesita el alma
y un asidero!
Hombre quisiste hacerme, no desnuda
inmaterialidad de pensamiento.
Soy una encarnación diminutiva;
el arte, resplandor que toma cuerpo:
la palabra es la carne de la idea:
¡encarnación es todo el universo!
¡Y el que puso esta ley en nuestra nada
hizo carne su verbo!
Así: tangible, humano, fraterno.

Ungir tus pies, que buscan mi camino,
sentir tus manos en mis ojos ciegos,
hundirme, como Juan, en tu regazo,
y –Judas sin traición– darte mi beso.
Carne soy, y de carne te quiero.
¡Caridad que viniste a mi indigencia,
qué bien sabes hablar en mi dialecto!
Así, sufriente, corporal, amigo,
¡cómo te entiendo!
¡Dulce locura de misericordia:
los dos de carne y hueso!

*Este artículo se publicó originalmente, hace ya muchos años, en “*Ecclesia. Revista de cultura católica*”, 13 (1999), 155-177. Sin embargo, por la actualidad que ha retomado el tema que trata, nos permitimos volver a publicarlo aquí, con el debido permiso de susodicha revista y de su autor.

³² *Liturgia de las Horas*, Coeditores Litúrgicos, Barcelona 1993, 4ª ed., tomo III, Viernes I, *Himno de laudes*, p. 686.

³³ Parfraseo la famosa respuesta de santo Tomás a la primera cuestión de la *Summa Theologiae* (I,1,1), sobre la conveniencia de la Revelación, incluso acerca de aquellas verdades que la razón habría podido alcanzar por sí misma...



Iglesia y salvación



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

Explicar que en la Iglesia católica está en plenitud la acción de Dios en favor de los hombres resulta difícil y crea a veces dudas o incluso reacciones contrarias en la gente.

Es difícil, porque algunos tienen miedo a parecer “excluyentes”, “totalitarios”, “fanáticos”, si dicen que en la Iglesia está la salvación en su plenitud.

Es difícil, porque otros rechazan cualquier “organización” en el mundo de la espiritualidad y de la fe, como si las creencias sobre Dios y sobre la salvación fuesen algo subjetivo, según convicciones que pueden variar (y mucho) entre las personas o los grupos.

Es difícil, porque otros no creen que haya necesidad de ninguna salvación, o niegan la existencia de Dios, o aceptan a Dios pero rechazan a Cristo.

Es difícil, porque hay quienes tienen una actitud de rechazo hacia quienes afirman algo como seguro y como válido para otros, pues piensan que la pretensión de poseer la verdad es fuente de intolerancia, violencia y fanatismo.

Pero las dificultades pueden superarse si eliminamos los malentendidos y si tomamos una actitud empática, llena de afecto hacia quien habla y hacia quien escucha.

El primer malentendido es pensar que enseñar el Evangelio en toda su belleza y en toda su exigencia implica actitudes negativas e intolerantes, cuando en realidad uno de los núcleos centrales del mensaje de

Cristo es el ofrecimiento de la salvación a todos, ricos y pobres, judíos y griegos, hombres y mujeres, esclavos y señores. Todos estamos heridos por el pecado y todos necesitamos sentir la mano cercana y amiga de Jesucristo salvador. El Evangelio no es “excluyente”, sino amable y sinceramente “incluyente”.

El segundo malentendido radica en ver la fe como si se tratase de algo simplemente individual, ajeno a cualquier tipo de estructuras y “organizaciones”.

En realidad, la fe es un “creo” y, al mismo tiempo, un “creemos”: une a la persona con el grupo, con el “nosotros”. Así lo explica el “Catecismo de la Iglesia católica”:

“La fe es un acto personal: la respuesta libre del hombre a la iniciativa de Dios que se revela. Pero la fe no es un acto aislado. Nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo. Nadie se ha dado la fe a sí mismo, como nadie se ha dado la vida a sí mismo. El creyente ha recibido la fe de otro, debe transmitirla a otro. Nuestro amor a Jesús y a los hombres nos impulsa a hablar a otros de nuestra fe. Cada creyente es como un eslabón en la gran cadena de los creyentes. Yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por mi fe yo contribuyo a sostener la fe de los otros” (*Catecismo de la Iglesia católica* n. 166).

Desde el “creemos”, en la ayuda que unos recibimos de otros cuando acogemos la acción de Dios en los corazones, podemos sentirnos unidos no sólo en “fórmulas” o “estructuras”, sino sobre todo en la adhesión a una Persona viva, Jesucristo; en la acogida de sus ministros (el Papa, los obispos, los



sacerdotes); en la vida de los Sacramentos, desde el Bautismo y la Confirmación hasta el más importante, la Eucaristía. Sin olvidar los demás sacramentos: el hermoso encuentro de amor que se produce en la confesión (la Penitencia) y en la Unción de los Enfermos, las riquezas del matrimonio bendecido por Dios, la relación íntima con la que Dios se compromete con sus obispos, sacerdotes y diáconos a través del sacramento del Orden

El tercer malentendido surge cuando la Iglesia es vista simplemente como una organización humana, hecha por hombres, unos mejores, otros peores, y según ideas que valen lo que puede valer todo lo humano: mucho o poco, desde las variaciones casi imprevisibles de los gustos y las épocas.

En realidad, la Iglesia nunca se ha considerado a sí misma (ni puede hacerlo) como una elaboración humana, sino como una realidad que surge del corazón mismo de Dios, desde Cristo, en el Espíritu Santo.

Si lo anterior no fuese verdad, la Iglesia perdería su núcleo más profundo y no merecería ningún interés relevante. Pero si es verdad que Cristo fundó la Iglesia, que está vivo en ella, y que invita a todos los hombres y mujeres a acoger su Amor, entonces la Iglesia adquiere un valor incalculable.

Vale la pena recordar aquí, desde la ayuda de una catequesis de Benedicto XVI, lo que enseñaba san Cipriano en el siglo III sobre la Iglesia:

“[San Cipriano] distingue entre Iglesia visible, jerárquica, e Iglesia invisible, mística, pero afirma con fuerza que la Iglesia es una sola, fundada sobre Pedro. No se cansa de repetir que «quien abandona la cátedra de Pedro, sobre la que está fundada la Iglesia, se engaña si cree que se mantiene en la Iglesia» (*La unidad de la Iglesia católica*, 4). San Cipriano sabe bien, y lo formuló con palabras fuertes, que «fuera de la Iglesia no hay salvación» (*Carta 4,4 y 73,21*) y que «no puede tener a Dios como padre quien no tiene a la Iglesia como madre» (*La unidad de la Iglesia católica*, 4)” (Benedicto XVI, miércoles 25 de febrero de 2009).

La lista de textos podría ser innumerable. Lo importante es abrir los corazones a esta profunda verdad: Dios ama a los hombres, Dios está vivo, Dios no se cansa de invitarnos a la conversión, a entrar en su Casa, a participar de su Vida.

Ese es el mensaje que la Iglesia, por fidelidad a Cristo, no deja de repetir a los hombres de todos los pueblos, de todas las culturas, de todas las razas, de todos los tiempos. Su voz es como un grito que arranca del corazón de Dios, y que repite, una y otra vez, las palabras del Maestro: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva” (*Mc 1,15*).

*Este artículo es de hace ya varios años (8-11-2009). Sin embargo, por la actualidad que ha retomado el tema que trata, nos permitimos publicarlo aquí, con el debido permiso de su autor.



La encíclica *Magnifica humanitas*: un resumen



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

El 15 de mayo de 2026 el Papa León firmaba su primera encíclica, titulada *Magnifica humanitas*. El texto fue presentado a la prensa y al mundo el 25 de mayo de ese mismo año. Vamos a hacer una presentación de conjunto de este importante documento papal.

1. El prólogo

El prólogo de la encíclica *Magnifica humanitas* (abreviada aquí como MH), contrapone dos modelos de esfuerzo humano: el de la torre de Babel, y el de los judíos en tiempo de Nehemías.

El relato de la torre de Babel nos habla de un esfuerzo humano por construir un mundo mejor dejando de lado a Dios. Así lo describe el Papa:

“Los seres humanos, habiéndose establecido en la llanura de Senaar, deciden construir una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo (*Gn* 11,4). Quieren así asegurarse estabilidad y poder, y sobre todo perpetuarse un nombre, temiendo ser dispersados por la tierra. [...] Sin embargo, el proyecto esconde un profundo engaño: es una obra concebida sin referencia a Dios, sustentada por una uniformidad que elimina la diversidad y que, en lugar de la comunión, elige la homogeneización” (MH, n. 7; cf. n. 90).

Conocemos el resultado de ese esfuerzo prometeico basado en el orgullo: un completo fracaso. Los hombres dejan de comprenderse, se pierde la unidad y se avanza hacia la dispersión. La enseñanza es clara: “Babel revela así el límite de toda construcción que, por grandiosa que sea, surge de la absolutización

de lo humano y de su pretensión de autosuficiencia, sacrifica la dignidad de las personas en aras de la eficiencia y aspira a alcanzar el cielo sin la bendición de Dios” (MH, n. 7).

En el libro de Nehemías se narra la reconstrucción de Jerusalén con una perspectiva totalmente distinta: todo el esfuerzo surge desde la mirada puesta en Dios. Nehemías reza, observa la situación, habla con el rey. Luego acude a la gente:

“Convoca a las familias, confía a cada una un tramo de muralla para reconstruir, escucha los temores, coordina los esfuerzos y hace frente a las oposiciones. El relato muestra cómo la ciudad renace no gracias a la iniciativa de una sola persona, sino a través de la responsabilidad compartida de todo el pueblo: sacerdotes, artesanos, jefes de familia, mujeres y jóvenes” (MH, n. 8).

La gran diferencia respecto de Babel es que ahora Dios ocupa un lugar céntrico, lo cual permite reconstruir los lazos de comunión entre las personas: la armonía surge “cuando cada uno asume su parte y todo el pueblo reconoce que su fuerza viene del Señor” (MH, n. 7; cf. nn. 241-242, en la conclusión, cuando se vuelve a recordar la historia de Nehemías).

A la luz de estos relatos, el Papa León XIV identifica dos paradigmas contrapuestos que surgen desde las elecciones humanas: “Por eso, la primera elección no es entre un sí o un no a la tecnología, sino entre construir Babel o reconstruir Jerusalén: entre un



poder que pretende dominar el cielo y un pueblo que, en presencia de Dios, se pone a trabajar unido para levantar de nuevo las murallas de la convivencia fraterna” (MH, n. 9).

Frente a estos paradigmas o alternativas, la encíclica invita a evitar el “síndrome de Babel” y a escoger el “camino de Nehemías” (MH, n. 10; cf. n. 16). Lo hace precisamente ante los desafíos de nuestro tiempo, entre los que ocupa un lugar paradigmático el desarrollo de la así llamada “inteligencia artificial”. Así será posible, como se dice al final de la introducción, detener “la construcción de la enésima Babel”, y las fuerzas se unirán “para edificar en el bien, para que la humanidad nunca pierda su propia belleza y el mundo pueda reconocer una vez más, en el corazón del ser humano, el lugar donde Dios desea habitar” (MH, n. 16).

2. Una visión de conjunto de la Doctrina social de la Iglesia

Los capítulos 1 y 2 de MH permiten acceder a una visión de conjunto de la Doctrina social de la Iglesia (DSI). En el primer capítulo se indican algunas ideas generales sobre el sentido de esta doctrina, para luego ofrecer un amplio análisis de las contribuciones más importantes a partir del pontificado de León XIII, con su encíclica *Rerum novarum*. El segundo capítulo, en cambio, ofrece una síntesis de las principales líneas y contenidos de la DSI.

No resulta fácil resumir ambos capítulos, por el hecho de que estamos precisamente ante textos que

synetizan otros documentos. Notamos, sin embargo, algunos aspectos importantes. El primero consiste en el carácter dinámico de la DSI, que se hace patente precisamente a través de una visión histórica (MH, n. 17). En segundo lugar, se destaca el hecho de que la Iglesia camina con la humanidad; por ello ofrece sus reflexiones ante los diferentes momentos que atraviesan las sociedades, sin que ello implique confundir las realidades terrenas y lo que es propio de la Iglesia (MH, nn. 18-22).

Además, como un tercer punto, el Papa señala la importancia que tiene, en la elaboración de la DSI, la ayuda de las ciencias humanas (MH, n. 23). Ello explica lo específico de esta doctrina, su función propia, “que no pretende sustituir las responsabilidades de la política y de las instituciones, sino que se ofrece como apoyo al discernimiento común, ayudando a reconocer y promover lo que contribuye a la dignidad de las personas, a la vitalidad de las comunidades y al bien de todos” (MH, n. 24).

De ahí surge lo que podríamos llamar, en cuarto lugar, la noción de discernimiento comunitario, entendido como el modo de comunicar la DSI, no como una verdad poseída que luego se impone a otros, sino como un ofrecimiento que se lleva a cabo a través del encuentro, sin desconocer que existan diferentes perspectivas. “[La DSI] nace del encuentro entre la verdad eterna del Evangelio y las preguntas de la historia, se deja interpelar por los signos de los tiempos; se nutre de la contribución de las ciencias, las culturas y las experiencias humanas” (MH, n. 27).

Tras la amplia sección que resume lo que desde León XIII hasta Francisco ha sido elaborado por numerosos documentos de los Papas (MH, nn. 28-44), MH observa, al terminar el capítulo primero, cómo, a pesar de las diferencias y las originalidades de cada Pontífice, se descubren unos hilos conductores que son ya un patrimonio común de la DSI: “la dignidad de la persona, el valor del trabajo, el destino universal de los bienes, la solidaridad y la subsidiariedad, el cuidado de la creación, la centralidad de la paz y la fraternidad” (MH, n. 45).



Precisamente el capítulo segundo sirve como síntesis de la DSI, como indica su título («Fundamentos y principios de la Doctrina social de la Iglesia»). No se trata solo de hacer una reflexión teórica, sino de profundizar en los principios de la DSI para luego extraer aplicaciones que permitan tutelar mejor a los seres humanos en este tiempo de la inteligencia artificial (MH, nn. 46-47).

Resulta necesario tener presente que el capítulo segundo no se limita a resumir la DSI, sino que incluye, al abordar diversos principios y criterios, consideraciones sobre la situación actual. Por poner un ejemplo, al exponer el principio del respeto a las minorías, el documento evidencia que, junto al crecimiento de una mayor conciencia sobre este punto, queda todavía mucho por hacer en lo que se refiere a los derechos de las mujeres (MH, n. 57); o al hablar del destino universal de los bienes, recuerda que «hoy» ese principio incluye también «bienes inmateriales y culturales» (MH, n. 65 y n. 67); o al hablar de la justicia social, subraya su papel en los ambientes creados gracias a la tecnología digital (MH, n. 80).

Tras una exposición sobre la dignidad humana y los derechos fundamentales (MH, nn. 48-58), el Papa recoge cuatro principios fundamentales de la DSI: el principio del bien común (MH, nn. 59-64), el destino universal de los bienes (MH, nn. 65-67), la subsidiariedad (MH, nn. 68-72), la solidaridad (MH, nn. 73-76), la justicia social (MH, nn. 77-81, con especial atención al tema de los migrantes).

El capítulo segundo termina con una reflexión sobre la idea de desarrollo (muy ligada a la de progreso), y con una sugestiva aplicación de los principios de la DSI a la vida interna de quienes formamos parte de esa comunidad que llamamos Iglesia.

3. El progreso tecnológico en *Magnifica humanitas*

El capítulo tercero de MH aborda el tema del progreso tecnológico, de modo especial en el ámbito informático y en lo que se refiere a la así llamada inteligencia artificial (IA). Para ello, el Papa recoge ideas expuestas en el capítulo segundo, y se fija en dos grandes áreas temáticas: una dedicada directamente a la IA (MH, nn.



90-111), y otra orientada hacia la ética, hacia aquello que debemos salvar: la defensa del ser humano ante los nuevos retos (MH, nn. 112-130).

León XIV se plantea la pregunta sobre qué modelo seguimos respecto de la tecnología: el modelo de Babel, que deshumaniza, o el modelo de Nehemías, que trabaja desde una responsabilidad compartida (MH, n. 90, retomando ideas que encontramos en la introducción de la encíclica). La pregunta resulta más acuciante ante un modelo tecnocrático que exalta el desarrollo técnico, que puede quedar bajo el control de poderosos grupos corporativos, con los riesgos que ello implica (MH, nn. 92-96).

Luego, la mirada se dirige al tema de la IA, dejando en claro que el Papa pretende “recordar algunos elementos esenciales para un discernimiento moral y social que proteja el primado de la persona, con el fin de que sea siempre la inteligencia humana, con su conciencia y su libertad, la que guíe las innovaciones técnicas y establezca con responsabilidad su uso y sus límites” (MH, n. 97).

Aunque resulta difícil, como recuerda la encíclica, comprender exactamente cómo funciona y cómo se desarrolla la IA, resulta necesario subrayar que nunca puede ser vista como igual a la inteligencia humana. Entre otros puntos, destaca el hecho de que la IA no tiene una conciencia moral que permita juzgar entre el bien y el mal, y no capta lo que significa “el amor, el trabajo, la amistad y la responsabilidad” (MH, n. 99).

Se reconocen muchos puntos positivos de la IA,



pero también algunos riesgos. Uno, por ejemplo, es la simulación de estar dialogando con “alguien”, cuando en realidad las respuestas llegan desde programas complejos y siempre impersonales, aunque “manifiesten” empatía o interés hacia quien formula preguntas o reflexiones (MH, n. 100). Otro se refiere a la toma de decisiones, sobre todo en el ámbito de asumir o no asumir a una persona en un determinado trabajo, o ante decisiones que afectan la vida de personas concretas (MH, nn. 102-106).

Aquí se introduce un punto de gran importancia. Es algo sabido y muchas veces analizado que los descubrimientos técnicos pueden ser usados para el bien o para el mal. En cambio, por lo que respecta a la IA, no solo habría que considerar qué uso se va a hacer de ella, sino cómo ha sido programada, pues en ocasiones el instrumento incluye opciones y configuraciones que podrían ser negativas si se parte de una noción errónea de lo que es la persona y de lo que es la sociedad (MH, n. 104). En otras palabras, es posible “discutir el código ético que debe ser usado, sometiéndolo a criterios de justicia social compartida. De lo contrario, quien controla la IA impondrá su propia visión moral, que se convertirá en la infraestructura invisible de los sistemas” (MH, n. 107). Lo ideal, entonces, sería que muchos puedan participar en las decisiones relativas a la IA, y así se evitará que algunos grupos controlen sus enormes potencialidades en beneficio de unos pocos. Este esfuerzo común puede quedar expresado bajo una expresión que León XIV repite con frecuencia: desarmar la IA para que se convierta en acogedora (cf. MH, n. 108-110).

La segunda área temática del capítulo tercero, como dijimos, trata sobre la custodia de lo humano, amenazado ante el riesgo de absolutizar una dimensión (la tecnológica) en detrimento de otras. De modo concreto, hay que proteger la dimensión del cuidado y atención hacia el otro, independientemente de su posible funcionalidad (MH, nn. 112-114).

La encíclica expone un resumen de dos planteamientos que no respetarían lo humano y que han adquirido una creciente importancia: el transhumanismo y el posthumanismo. Conviene recordar que sobre estos la Comisión Teológica

Internacional publicó un documento titulado: “*Quo vadis, humanitas? Pensar la antropología cristiana ante algunos escenarios futuros de la humanidad*” el 9 febrero 2026, documento que también es citado en MH.

León XIV, tras hacer presente el complejo y diversificado mundo que se recoge bajo corrientes conocidas como transhumanismo y posthumanismo, explica que se caracterizan por rasgos comunes: “la centralidad de la técnica y el sueño de superar los límites de la condición humana” (MH, n. 116). Este tipo de corrientes surgen a partir de una excesiva confianza en la técnica y una pérdida de la idea de límites que deban ser respetados. Ello lleva al peligro, denunciado ya por Pablo VI, de que los progresos puedan ir en contra del mismo ser humano (MH, n. 117).

En cambio, si aceptamos el límite no como obstáculo, sino como parte de nuestra condición humana, podemos convertirlo en inicio de una nueva sabiduría y en apertura para atender a los demás, como se muestra en una lista de ejemplos que el Papa menciona en esta parte de la encíclica (MH, nn. 118-126). Desde una mirada correcta sobre nuestra limitación y nuestra finitud, la humanidad “puede acoger los progresos de la técnica para aliviar los sufrimientos y abrir posibilidades nuevas, siempre que no reniegue de aquello que la hace ser ella misma, es decir, la capacidad de relación y de amor” (MH, n. 126).





Los últimos números de este capítulo se introducen en la perspectiva cristiana. Primero, ayudan a recordar que ya existe la posibilidad de algo “más que humano”, cuando nos abrimos al don de Dios, a la gracia, y entonces el hombre queda elevado precisamente desde la acción del Espíritu Santo (MH, nn. 127-128). Luego, recuerda, desde el famoso texto de san Agustín sobre los dos amores que hicieron dos ciudades, que la técnica puede ser usada de modo erróneo, para edificar Babel, o de modo correcto, según el modelo de la reconstrucción de Jerusalén (MH, nn. 129-130), como ya se había indicado en el prólogo de la misma encíclica (MH, nn. 1-16).

4. Educación, trabajo y libertad en el tiempo de la IA

El capítulo cuarto de MH busca iluminar tres grandes ámbitos para proteger lo humano ante los recientes desarrollos tecnológicos, especialmente ante la novedad de la inteligencia artificial (IA). Los ámbitos considerados son: la verdad (en conexión con los temas de la información y de la educación), el trabajo, y la libertad.

La encíclica inicia con unas reflexiones sobre la relación entre verdad y democracia, pues el espacio público se mueve continuamente desde el modo con el cual se accede (o no se accede) a los hechos. Existe el peligro de un cierto desinterés por la verdad, lo cual abre espacio al autoritarismo, cuando en realidad “la búsqueda de la verdad es un elemento esencial para la democracia, que es en sí misma un instrumento de participación en el bien común” (MH, n. 134).

La comunicación, recuerda el Papa, influye mucho en el imaginario colectivo, y puede acercarnos a una mejor comprensión del mundo o a un alejamiento de la verdad. Por eso resulta imprescindible promover una “ecología de la comunicación” (MH, nn. 135-138).

Por lo que se refiere a la educación, la encíclica subraya la importancia de educar en un buen uso de la IA, al mismo tiempo que recuerda, desde estudios recientes, los peligros que surgen cuando se hace un uso precoz de los medios digitales, o cuando estos generan desgana y dispersión, entre otros efectos (MH, nn. 139-142). Frente al peligro de una cierta despersonalización, o incluso de manipulaciones, vale la pena recordar un consejo de Platón, para quien “las cosas más profundas e importantes solo se aprenden tras mucho tiempo y mucho esfuerzo, comprometiéndose en la discusión con los demás para frotar los conceptos y las experiencias como si fueran pedernal, hasta que en nosotros salte la chispa de la comprensión” (MH, n. 140).

El trabajo es el segundo ámbito considerado en este capítulo cuarto (MH, nn. 148-169, uno de los núcleos temáticos más amplios del documento). Inicialmente se recogen algunos aspectos de la Doctrina social de la Iglesia sobre el trabajo y su importancia en la vida del hombre. Luego, tras reconocer beneficios de la tecnología en el mundo laboral, se señalan algunos peligros, por ejemplo desestabilizar, o incluso llevar a un aumento del desempleo (MH, nn. 150-156). A continuación, se esbozan otros temas importantes para el mundo económico (como los índices que se usan para evaluar la productividad, o las finanzas), con la mirada puesta en la búsqueda de cómo promover mejor dignidad humana (MH, nn. 157-164). Entre las muchas aportaciones de estos números, se puede destacar la invitación a intervenir en los cambios tecnológicos para orientarlos hacia el bien de las personas, pues la tecnología no regulada lleva a aumentar desequilibrios y no resulta accesible a muchos (MH, nn. 161-164). También tiene gran valor la parte dedicada a la familia y a los jóvenes; la encíclica exhorta a tomar decisiones que faciliten el acceso al trabajo por parte de todos, de modo que las familias tengan lo necesario para su desarrollo, y los jóvenes vayan asumiendo responsabilidades en un



acceso posible al mercado laboral (MH, nn. 165-169).

Por último, el capítulo cuarto se fija en un tercer ámbito, el de la salvaguardia de la libertad. La encíclica se centra en algunos peligros en el uso de los medios digitales. El primero es la creación de dependencias que afectan al ser humano en su vulnerabilidad, incluso con programas orientados a explotar esa vulnerabilidad. Frente a ese peligro, resulta “urgente promover un uso de las tecnologías que refuerce la libertad interior: educación en la sobriedad digital, protección de los menores y lucha contra los modelos que prosperan a costa de la vulnerabilidad” (MH, n. 170).

El segundo peligro aparece ante el control social que algunos pueden ejercer desde la amplia recopilación de datos, favorecida por algoritmos elaborados con ese fin, para luego crear un nuevo poder que llegaría a controlar decisiones y conciencias (MH, n. 171). A la raíz de estos dos peligros, el Papa señala la existencia de “una mentalidad tecnocrática y posthumanista, que tiende a considerar a la persona como un objeto manipulable o un recurso para optimizar” (MH, n. 172).

Además, no solo los “clientes” o consumidores pueden caer en redes que les priven de libertad. La encíclica recuerda a quienes trabajan, casi en situaciones de esclavitud, sea en la parte de elaborar programas, sea en el ensamblaje de dispositivos. Esas personas, algunas muy jóvenes, no pueden ser olvidadas a la hora de considerar los enormes cambios tecnológicos en curso (MH, nn. 173-179). En conexión con este punto (el enorme poder de quienes tienen datos concretos sobre otros) se colocan temas como el demográfico y el sanitario, pues los sistemas electrónicos pueden usarse para tratar a los seres humanos de modos diferentes, según criterios de mercado y no según el respeto y las necesidades que cada uno requiere (MH, n. 178).

Los dos números que cierran este capítulo, con la mirada puesta en la dignidad humana, destacan las dos alternativas ante las que nos encontramos: “si la técnica se convierte en criterio absoluto, la persona corre el riesgo de ser tratada como un dato, un engranaje o una mercancía; si, por el contrario, la técnica se inscribe en un horizonte de sabiduría, puede



convertirse en una oportunidad de crecimiento, justicia y fraternidad” (MH, n. 180). Todo ello se convierte en una invitación a vivir una “responsabilidad compartida” en muchos niveles, para evitar los peligros y para que los avances tecnológicos promuevan un “desarrollo humano integral” (MH, n. 182).

5. Entre el poder y el amor

El capítulo quinto está dedicado al tema de la guerra en el contexto del uso de las nuevas tecnologías y de la inteligencia artificial (IA).

Como señala el Papa, la “revolución digital está modificando la gramática de los conflictos. [...] La IA entra en estos procesos como factor de aceleración, en un contexto en el que muchas tecnologías son intrínsecamente ambivalentes: lo que nace para proteger puede convertirse rápidamente en ataque, y la frontera entre protección y agresión tiende a difuminarse. La IA puede potenciar la defensa y la protección de los civiles, pero también puede bajar el umbral del uso de la fuerza, hacer opacas las responsabilidades y alimentar una cultura en la que el enemigo queda reducido a un dato y la víctima a un daño colateral” (MH, n. 183).

En este tema se evidencia claramente la contraposición de dos perspectivas: la que promueve una cultura del poder, y la que busca instaurar la civilización del amor. Ambas perspectivas quedan reflejadas en las imágenes expuestas en el prólogo: la de la torre de Babel, y la de la reconstrucción de Jerusalén en tiempo del gobernador Nehemías (MH,



n. 184).

La encíclica ofrece luego una serie de análisis sobre la situación mundial a partir del final de la Segunda Guerra Mundial. En ese largo periodo conviven esfuerzos por promover la paz y evitar nuevos conflictos, y tendencias que abrazan una “cultura del poder”, que llega incluso a “normalizar” la guerra como camino para imponer los intereses de algunos, mientras presenciamos un fuerte rearme de varios países (MH, nn. 188-196).

En esta situación, la IA altera el modo de usar las armas y de percibir sus efectos. Existe el peligro de producir y usar armas dotadas de “autonomía operativa” (MH, nn. 197-198). Como señala *Magnifica humanitas*, “no existe algoritmo que pueda hacer que la guerra sea moralmente aceptable. La IA no libera al conflicto de su intrínseca inhumanidad: solo puede hacerlo más rápido e impersonal, bajando el umbral del recurso a la violencia y transformando la defensa en previsión operativa, con las víctimas reducidas a datos” (MH, n. 198).

Frente a ese peligro, el Papa propone criterios éticos irrenunciables y concretos: la responsabilidad personal, contar con el tiempo necesario para un juicio moral, proteger a los civiles, establecer reglas compartidas, entre otros (MH, nn. 199-200).

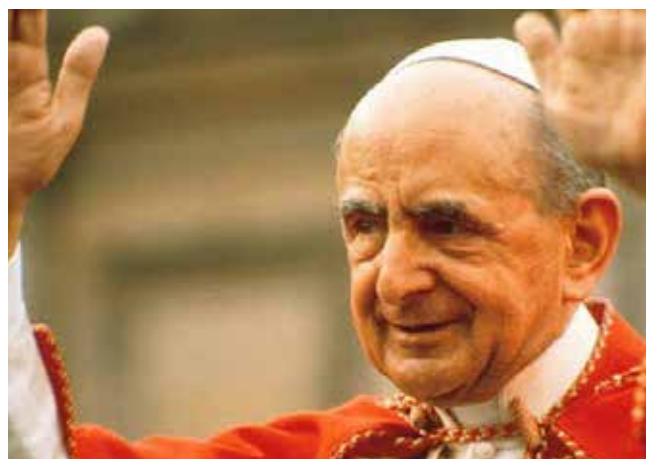
A continuación, la encíclica recuerda otros aspectos de la situación en la que vivimos: la crisis del multilateralismo (MH, nn. 201-204), la tendencia a aceptar como útil un supuesto realismo político, que, contrariamente a lo que su nombre indica, huye de la verdad y deja a un lado los límites éticos (MH, nn. 204-209).

Frente a los nuevos peligros, la encíclica invita a trabajar en la construcción de una civilización del amor a partir de un texto de Pablo VI (MH, nn. 186-187 y 210-228). El cristiano reconoce el mal que existe en el mundo, pero sabe ir más allá de ese mal, pues ve la historia de un modo más completo. “No interpretamos el presente como un destino cerrado, sino como un campo abierto a la conversión personal y colectiva. Y creemos en la fuerza del Reino, que se desarrolla a partir de la pequeñez de un grano de mostaza, como

una semilla que, una vez sembrada, brota y crece (cf. *Mc 4,26-32*)” (MH, n. 210).

El compromiso a favor del bien puede parecer desproporcionado, pero resulta fecundo desde la confianza en Dios. Por eso cada uno puede poner su parte y asumir aquella responsabilidad que le corresponde, sabiendo que otros luego seguirán la tarea (MH, nn. 211-213). A continuación, el Papa expone diversos ámbitos para construir la civilización del amor. El primero consiste en desarmar las palabras, superando prejuicios y cuidando el modo de hablar, sin miedo a decir la verdad, y con un deseo de aconsejar y apoyar a quienes necesitan consuelo (MH, n. 214). Otro ámbito se encuentra en la búsqueda de la justicia, requisito necesario para que haya paz (MH, n. 215). Igualmente hay que saber atender a las víctimas, pues no podemos vivir con indiferencia ante quienes sufren cualquier forma de injusticia (MH, nn. 216-217). Y hay que adoptar una visión realista, que no es cinismo ni resignación, sino búsqueda de lo que sea posible llevar a cabo a favor de la paz y de la tutela de los civiles (MH, n. 218).

El ámbito del diálogo también aparece en esta sección. El diálogo se da a nivel interpersonal y a nivel político. En este segundo nivel hace falta aprender a escuchar, a respetar, a promover una cultura de la negociación, todo ello desde el encuentro con el otro, también con el diferente, el extranjero o el que tiene otra religión (MH, nn. 219-223). Del diálogo surge la defensa de la diplomacia y del multilateralismo, abordado en siguientes números de





esta sección (MH, nn. 224-227). La encíclica se fija aquí, nuevamente, en algunos peligros que pueden surgir desde usos equivocados de la IA: “los ataques informáticos, la manipulación de datos y las campañas de influencia orquestadas con la ayuda de la IA pueden desestabilizar países enteros, incluso antes de que se llegue a un enfrentamiento armado abierto” (MH, n. 225). Esos peligros invitan a una mayor atención, al mismo tiempo que se impone la tarea de relanzar organizaciones internacionales, como la ONU, para que puedan promover eficazmente la paz entre los hombres (MH, n. 226).

El capítulo quinto termina con una invitación a confiar en Dios, pues el trabajo por la paz solo puede nutrirse desde la oración. “No nos cansemos de orar por la paz y de comprometernos a hacerla realidad en nuestras relaciones y en la sociedad” (MH, n. 228).

6. Conclusión

La encíclica *Magnífica humanitas* tiene varios párrafos que se ofrecen como conclusión, y en los que brilla con más fuerza la mirada de fe ante el progreso tecnológico. Frente a un mundo que promueve la conquista, incluso con ideologías seductoras, el Papa contrapone otro proyecto, parecido al de la Virgen María en su *Magnificat*, que se fija en la misericordia de Dios (MH, n. 230).

La conclusión identifica la presencia, en medio de algunas ideas y promesas del transhumanismo y del posthumanismo, del deseo de “una vida más plena, menos expuesta a la fragilidad y al sufrimiento. Pero

la Encarnación abre un camino diferente. Mientras las ideologías antiguas y nuevas empujan al hombre a la superación técnica del límite y a elevarse por encima de los demás para afianzar un dominio, el misterio del Hijo de Dios que entra en nuestra condición narra un movimiento opuesto: el Dios vivo que desciende a nuestra historia para liberarnos de toda esclavitud, asume nuestra debilidad y la transforma en lugar de salvación” (MH, n. 232).

De esta manera, la Encarnación permite la cercanía de Dios a tantas personas que se sienten heridas en su dignidad, al mismo tiempo que muestra el camino propio de la humanidad: abrirse a los otros y vivir en comunión (MH, n. 231). Por lo mismo, y desde la fe, el Papa invita a “contemplar en el rostro del Hijo una *magnífica humanidad* que también ilumina la época de la inteligencia artificial. En Cristo comprendemos que el hombre está llamado a ser colaborador en la obra de la creación, y no espectador resignado ante los procesos tecnológicos que limitan su libertad y su responsabilidad” (MH, n. 233).

Luego la encíclica dirige su mirada a la Eucaristía, en la que al unirnos al Señor nos unimos entre nosotros, y evitamos así divisiones que pueden surgir de un mal uso de las tecnologías: “mientras las nuevas redes económicas y tecnológicas pueden generar exclusión, aislamiento y dependencias, la Iglesia, alimentada por la Eucaristía, está llamada a hacer visible otro tipo de medida, custodiando los vínculos, devolviendo la voz a los invisibles y orientando los procesos hacia la dignidad de las personas” (MH, n. 235).

Siguen luego varios números que invitan a la construcción, desde Dios, del bien en nuestro mundo. Para ello, la atención se dirige a cuatro ámbitos: la verdad, la educación, las relaciones, el amor a la justicia y la paz. El Papa León invita a ser “fieles a la verdad”, sobre todo respecto de Dios y del ser humano (MH, n. 237). Por lo que se refiere a la educación, los adultos pueden hacer mucho para que los niños y los jóvenes aprendan a usar las nuevas tecnologías de forma “que logren creer que la evolución de las tecnologías no sigue un camino inevitable, sino que puede estar orientada por la responsabilidad personal y colectiva” (MH, n. 238). Las relaciones humanas, por



su parte, se amplifican gracias a la cultura digital, pero sigue siendo imprescindible la cercanía física (MH, n. 239). Por último, la justicia y la paz han de convertirse en fines continuos en el uso de la tecnología, con un sano discernimiento, pues “cada decisión técnica o económica se convierte en un punto de discernimiento espiritual, una ocasión para verificar si los avances de la inteligencia artificial abren espacios de justicia y participación o concentran la riqueza y el poder en manos de unos pocos” (MH, n. 240).

Dos números vuelven a recordar la historia de Nehemías (que encontramos en el prólogo de MH) y la importancia de confiar en Dios al emprender la tarea de levantar lo destruido y proteger lo amenazado, con la mirada puesta en la nueva Jerusalén que recibimos de Dios (MH, nn. 241-242).

Finalmente, el Papa dirige a la Virgen María y a su *Magnificat*. Al dar su sí, descubre que todo ha cambiado en ella, aunque externamente no se vean cambios, pues Dios ya ha triunfado. Entonces su canto de esperanza nos invita a descubrir “la obra invisible de Dios”, a descubrir las necesidades más apremiantes y ponernos a trabajar, ante los retos de nuestro tiempo, también con la inteligencia artificial (MH, nn. 243-245).

El Papa León XIV encomienda sus reflexiones a la Virgen, para que avancemos hacia la civilización del amor. Estas son las últimas palabras de la encíclica: “Encomiendo este deseo a la Madre de Cristo, a la mujer del *Magnificat*, para que acompañe nuestros pasos en el presente que cambia y custodie en cada uno de nosotros la confianza en el Evangelio, de modo que podamos testimoniar la belleza de una magnífica humanidad habitada por Dios” (MH, n. 245).



Los mártires de Taiyuan



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

El siglo XX puede ser llamado “el siglo de los mártires”. Así lo ha escrito un estudioso italiano, Andrea Riccardi, en un libro que lleva precisamente ese título.

Un prelude a la sangre de tantos mártires del siglo XX tuvo lugar en China, justo en el año 1900. Estos hermanos nuestros dieron su vida para confesar el Amor de Dios presente en el mundo. Querían gritar su fe en Jesucristo en las tierras de una nación inmensa, entre un pueblo que todavía anhela el anuncio de la salvación.

La situación política en la que se colocan los hechos que vamos a recordar era sumamente compleja. El sistema de gobierno chino se encontraba en un momento de crisis, debido, entre otras cosas, a la prepotencia de los gobiernos y de los ejércitos de diversos países (Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania, Rusia y Japón, entre otros). Además, en los años anteriores se habían producido diversos episodios de carestía y epidemias, lo cual hacía más dramática la vida de los habitantes de las provincias chinas más afectadas.

En medio de un clima de conflictos y humillaciones, los misioneros no dejaron de ofrecer el Evangelio a quienes lo deseasen. Hubo numerosas conversiones, pero también mucha desconfianza. ¿No hablaban los misioneros los idiomas de los soldados invasores? ¿No venían de Francia, de Italia, de Alemania, de Gran Bretaña, de Estados Unidos, es decir, de algunos países que estaban humillando al Imperio chino?

Este contexto explica, pero no justifica, el clima

de odio que se creó contra los cristianos en algunos ambientes chinos. Había que acabar con los misioneros, y había que extirpar la fe cristiana, también de aquellos hombres o mujeres de China que habían empezado a creer en Cristo.

En 1899 la rebelión empieza a hacerse realidad. Grupos de personas buscaban cómo terminar con la presencia extranjera en amplias zonas de China como reacción contra el dominio que las potencias extranjeras ejercían sobre el gobierno imperial. La emperatriz no dudó en apoyar, en algunos momentos, a los grupos de “patriotas” (algunos de esos grupos recibirán, por parte de los británicos, el nombre de “boxers”), si bien tuvo que actuar con mucho tacto, pues estaba bajo la continua presión de las legaciones extranjeras en Pekín.

La situación explota en el verano de 1900. A lo largo de la revuelta se atacará sistemáticamente a los extranjeros, especialmente a los más indefensos, los misioneros. También morirán numerosos cristianos que no quisieron renegar de Cristo. Unos 30 mil cristianos dieron su vida durante los meses de la revuelta.

Vamos a fijarnos en un grupo de mártires, los mártires de Taiyuan, sobre los que tenemos numerosas informaciones. Desde el conocimiento de algunos detalles de su martirio podremos descubrir cómo afronta la muerte quien tiene los ojos puestos en Jesucristo.

Taiyuan es la capital de la provincia de Shanxi, en la zona norte de China. La provincia había acogido



a misioneros venidos de distintos lugares de Europa. La Santa Sede la declaró Vicariato apostólico, y su gobierno pastoral corría a cargo de los franciscanos. En 1900 el Vicariato de Shanxi tenía como obispos a mons. Gregorio Grassi (italiano) y su auxiliar, mons. Francesco Fogolla (también italiano). Había, además, un floreciente seminario formado por estudiantes chinos de la zona.

Trabajaban en la provincia varios misioneros franciscanos que llevaban a cabo su tarea en el seminario y en otros lugares. En 1899, poco antes de la persecución, habían llegado 7 religiosas franciscanas misioneras de María, procedentes de Italia, Francia, Bélgica y Holanda. Se dedicaron sobre todo a la atención de niñas huérfanas, y tenían un fuerte deseo de hacer descubrir el amor de Dios a quienes entraban en contacto con ellas.

La borrasca empieza a perfilarse a partir del 23 de abril de 1900. Llega a Taiyuan un nuevo gobernador de la provincia de Shanxi: Yuxian. Yuxian era temido por su odio contra los cristianos. Es importante subrayar este detalle, pues la persecución contra los cristianos, en algunas zonas de China, no fue un movimiento espontáneo de las masas populares, sino algo promovido y meditado precisamente por quienes debían asegurar la justicia y la paz en la vida social.

Pronto comienzan los primeros ataques a las comunidades cristianas de diversos lugares de la provincia. Las noticias llegan a la capital, Taiyuan, y los obispos hablan con el gobernador, que con astucia les tranquiliza y les dice que no tienen nada que temer. Mientras, el 21 de junio de 1900 la revuelta de los “boxers” llega a su cumbre en Pekín con el asedio de la zona donde se encuentran las legaciones extranjeras.

El 27 de junio, en Taiyuan, la hostilidad contra los cristianos se hace concreta: es incendiada la misión de los protestantes. Casi al mismo tiempo, el gobernador, Yuxian, manda una carta a la emperatriz con calumnias contra los cristianos. Dice que han escapado a las montañas y que preparan una revuelta. Pide permiso para actuar y defender así la “paz entre el pueblo”.

El 28 de junio un grupo de boxers intenta quemar la



catedral católica de Taiyuan, pero al final les detiene el miedo. Piensan, equivocadamente, que los católicos esconden numerosas armas en la zona de la catedral.

El 29 de junio el gobernador emana un edicto en el que se invita a todos los ciudadanos chinos que sean cristianos a renegar de su fe. Si no obedecen, serán condenados a muerte. El decreto es leído en numerosos lugares públicos de la provincia y de la capital. Muchos cristianos se niegan a obedecer y se preparan para el martirio. El gobernador, en un gesto de rabia, manda un mensajero a la residencia del obispo para pedir que se dé permiso a los católicos para poder apostatar de su fe y salvar así la vida...

El 2 de julio llega de Pekín la respuesta de la emperatriz: el gobernador puede actuar contra los cristianos, pero sin asesinar a los misioneros extranjeros; a éstos se aplicará la expulsión. Yuxian pone manos a la obra, y se inician las ejecuciones.

Los soldados del gobernador sitian la residencia del obispo. Allí se concentran los dos obispos, otros sacerdotes y misioneros, las religiosas y los seminaristas. Entre los sitiadores, sin embargo, sigue en pie la idea de que en la residencia se esconden numerosas armas, por lo que no realizan el temido asalto general.

El 5 de julio el gobernador recibe la orden de acudir a Pekín y apoyar a las tropas chinas ante la defensa obstinada de los soldados occidentales. Antes de salir, decide terminar con los misioneros católicos. Manda una orden para que salgan de la residencia católica y sean encerrados en una vieja casa de mandarinos. De



este modo, queda eliminado el miedo de los soldados chinos a las “armas escondidas” (que no existían en ningún lugar) en la catedral...

Mons. Grassi ve cercana la hora del martirio, y quiere consolar a sus comunidades cristianas. Escribe una carta en latín y la envía secretamente, el 8 de julio, a un sacerdote chino. Pero la carta es interceptada, y será usada como pretexto para dar la orden de la ejecución.

El 9 de julio de 1900, a las 3 de la tarde, el viceprefecto se presenta en el lugar donde están encerrados los católicos (12 extranjeros y 14 chinos). Pide a dos seminaristas que traduzcan la carta. Los seminaristas declaran que la carta es una invitación a los católicos para que estén tranquilos y aumenten sus oraciones.

A las 4 de la tarde llega el mismo gobernador, Yuxian, vestido con sus insignias militares y rodeado de un grupo de soldados. Los católicos son llevados afuera, para ser juzgados. Yuxian pregunta a mons. Fogolla: “¿A cuánta gente de mi pueblo has dañado hasta este momento?” Mons. Fogolla responde que sólo ha intentado hacer el bien. Recibe un golpe del gobernador, que luego ordena: “¡Llevadlos afuera y matadlos!”.

Una de las religiosas entona el *Te Deum* (el himno de acción de gracias). Comienza la masacre a base de golpes de espada lanzados ciegamente, a diestra y a siniestra. Las 7 religiosas quedan a un lado, mientras los hombres son asesinados. Luego les llega a ellas el turno del martirio. Una religiosa, suor María Clara Nanetti, había escrito años antes que deseaba ser mártir. La hora había llegado...

Así dieron su vida por ser fieles a Cristo 2 obispos, 3 misioneros franciscanos, 7 religiosas, 5 seminaristas chinos y 9 empleados chinos que servían a los misioneros o a las huérfanas. La persecución apenas estaba empezando: en la región de Shenxi morirán más de 4 mil cristianos entre julio y septiembre de 1900.

Para comprender el espíritu con el que afrontaban la muerte los cristianos de esa provincia china podemos recoger aquí el testimonio de un anciano sacerdote,

el P. Francis Li, en una homilía pronunciada en Hong Kong el 29 de noviembre de 2000. El P. Li había escuchado de sus padres (su padre estuvo a punto de morir, como leeremos en seguida) cómo iban a la muerte tantos hermanos nuestros, en ese primer año del “siglo de los mártires”.

“Mi madre contaba: Hacia las cuatro de la tarde del 9 de julio, mientras recitábamos las oraciones, oímos repentinamente descender del cielo una música bellísima. Nunca habíamos oído una música semejante. Repentinamente vimos una fila ordenada de banderas blancas venir de Taiyuan hacia nosotros. Esas banderas pasaron sobre nuestras cabezas y la música se hizo más fuerte y más deliciosa aún a nuestros oídos. Todos aplaudimos en nuestros corazones y nos arrodillamos. Comenzamos a animarnos unos a otros, pensando que se trataba ciertamente de la señal de que los obispos y los sacerdotes habían entregado ya su vida por la fe. Al día siguiente, una banda de soldados llegó a nuestra casa y nos anunció que los obispos y los otros habían sido matados.

Todos pensamos entonces que también para nosotros había llegado la hora de dar la vida por nuestra fe. Comenzamos a prepararnos recitando oraciones sin interrupción. Después de un poco, un soldado nos gritó: ‘¿Renegáis de vuestra religión o no?’. No se oyó siquiera un sonido de respuesta. Luego, el soldado ordenó que dos de las mujeres cristianas más ancianas fueran atadas y colgadas en el jardín. Lo hacían para infundir temor de la muerte





a las muchachas más jóvenes. Las dos ancianas no tenían ningún temor. Animaban continuamente a las muchachas, diciendo: 'Muchachas, ¡no tengáis miedo; la puerta del cielo está abierta; preparaos para subir al cielo!'.

El 12 de julio algunos oficiales volvieron y trataron de atemorizarnos y empujarnos a renegar la fe. Y volvieron a encontrar un silencio total. Entonces los soldados descolgaron a las mujeres ancianas atadas y las llevaron fuera. Pasados unos momentos, los soldados volvieron a entrar con dos vasos de sangre y nos dijeron que era la sangre de las dos mujeres que habían matado. No nos mataron, pero nos enviaron de nuevo a la iglesia.

Lo que sigue es la narración de mi padre: El 14 de julio, Yuxian, gobernador de Shanxi, publicó una orden: todos los católicos que no quieran renegar su fe deben reunirse cerca de la Puerta Norte. Al oír esta orden, todos los católicos estaban excitados, sus corazones llenos de alegría. Todos juntos comenzaron a caminar hacia el lugar establecido. A lo largo del camino se sostenían y animaban unos a otros. Mi abuelo era uno de esos fervorosos católicos. Apenas oída la orden, dijo a mi padre, que entonces tenía 15 años, y a mi tío: 'Vamos, hoy estaremos en el cielo'. Luego se despidió de su familia y comenzó a caminar hacia el lugar del martirio. Desde sus casas hasta ese lugar había sólo 20 minutos de camino, pero pasaron por algunas calles alargándolo.

Llegados al lugar del martirio, se encontraron con otros muchos católicos reunidos ya. La mayor parte

se conocían. El puesto no era muy amplio y los cristianos eran muchos. Apenas conseguían un puesto para sí. Todos se arrodillaron, bien compuestos, y comenzaron a recitar las oraciones a las que estaban más afeccionados. Según la costumbre del tiempo, los hombres tenían los pelos recogidos en una coleta. Para facilitar el trabajo del verdugo, cada uno alzó la coleta, teniéndola delante de sí con las manos. Doblaron el cuerpo hacia adelante y estiraron el cuello todo lo posible. De tal modo había lugar suficiente para que la espada cortara el cuello con precisión.

Esperaron durante más de tres horas por la mañana y no había señal del verdugo. Los cristianos comenzaron a agitarse. ¿Era posible que se les negara la corona del martirio? Hacia mediodía una banda de verdugos, guiada por algunos soldados, llegó al lugar. Se intensificó el murmullo de las oraciones de los cristianos. Y estiraron el cuello todavía más. A la orden '¡Matad!', los verdugos comenzaron a golpear con la espada en todas las direcciones. Mi abuelo y mi tío estaban arrodillados a lo largo del sendero de la plaza. Sus cabezas rodaron por el suelo. Sucedió, sin embargo, que mi padre estaba arrodillado cerca de una roca. Por eso, cuando la espada cayó sobre él, tropezó con la roca y le cortó sólo parte de la carne de su cuello. Su garganta no sufrió daño alguno. Dado que los cristianos eran muchos, los verdugos no prestaban atención a que las cabezas estuviesen separadas de los cuerpos. De este modo, a mi padre le fue negado el privilegio de ver a Dios cara a cara, como, sin embargo, sucedió a mi abuelo y a mi tío.

Cuando el comandante ordenó terminar la carnicería, los verdugos habían asesinado sólo al 10% de los cristianos presentes. Los soldados y los verdugos regresaron a su campamento. Los católicos que no habían sido martirizados estaban muy contrariados. Detuvieron a los verdugos, implorándoles que los mataran. Pero sin resultado. La orden había sido dada ya. Los verdugos no habrían agitado más sus espadas. Los cristianos cayeron en los brazos unos de otros y lloraron.

Mi abuelo y mi tío se encontraban entre los 39 mártires de la fe de ese día. Mi padre estaba herido, pero sobrevivió. Seguidamente comentaría: Cuando





*Este artículo se publicó originalmente, hace ya varios años, el 9 de agosto del 2004. Sin embargo, por la actualidad que ha retomado el tema que trata, nos permitimos volver a publicarlo aquí, con el debido permiso de su autor.

la espada del verdugo descendía sobre mi cuello, lo único que sentí fue el frío de la hoja. Luego perdí los sentidos. Permanecí en un charco de sangre durante dos días y dos noches. No sé cuánta sangre perdí. Por la mañana del tercer día, es decir el 16 de julio, un no cristiano pasaba por allí y notó un pequeño movimiento entre los cadáveres. Se acercó y vio a un conocido. Luego oyó a mi padre que susurraba con un hilo de voz: 'tengo sed'. Esta persona de buen corazón, comprendiendo que mi padre había perdido mucha sangre, tomó agua de lluvia de un charco y, sirviéndose de un vaso de barro, la versó gota a gota en los labios de mi padre. Luego corrió a casa de mi abuela para decirle que su hijo estaba todavía vivo. Mi abuela lo llevó temporalmente a otra aldea a cerca de 10 millas de la ciudad.

Sobre la herida de mi padre no se aplicó ninguna medicina, ni la familia tenía dinero para comprar inyecciones o pastillas. Mi abuela encomendó a mi padre a los cuidados de Dios. Pensaba: Dios ajustará todo. La herida se cerró milagrosamente y se curó completamente. Seguidamente, mi padre, narrando la historia de su casi-martirio, habría dicho: desde el día en que fui herido hasta la curación no sentí nunca ningún dolor. ¿No es una prueba de que Dios está siempre conmigo?"

(La homilía del P. Francis Li fue publicada por la agencia Fides, el 10-11-2000. Varios de los mártires de Taiyuan fueron canonizados el 1 de octubre de 2000 por el Papa Juan Pablo II).