



Sacerdos

Revista de comunión sacerdotal, caridad pastoral y formación permanente.

- **La Humildad en la Vida y el Ministerio Sacerdotal**

† Mons. José Rafael
Palma

- **La teología racional**

P. Ignacio
Andereggen

- **El desarrollo de “reservas mentales” en los contrayentes por influencia de la mentalidad secularizante. La posibilidad de exclusión implícita del matrimonio mismo o de algún elemento o propiedad esencial (can. 1101 §2 CIC)**

P. Roberto Aspe, L.C.

- **La tradición contra sí misma**

Daniele Trabucco y Gianfranco Amato

- **Una caracterización del mundo moderno**

P. Fernando Pascual, L.C.



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

Estimados en el Señor, hermanos sacerdotes:

Henos aquí una vez más ofreciéndoles esta nueva edición de nuestra revista de formación permanente y comunión fraterna *Sacerdos*.

En primer lugar, en la dimensión humana ofrecemos un artículo sobre la innovación de los sistemas alimentarios y el principio que ha de regirlo, es decir la dignidad de la persona humana.

En el apartado de la dimensión espiritual, les presentamos tres trabajos: dado que la humildad es la virtud que está a la base de toda autenticidad humana así como de la santidad cristiana, les ofrecemos precisamente un artículo sobre esta virtud en la vida y en el ministerio de los sacerdotes; otro sobre las virtudes teologales en relación con la vida consagrada –la cual hemos de promover y proteger como parte de nuestro ministerio sacerdotal-; y otro que consiste en la continuación –en su parte V- del ensayo sobre las características del padre espiritual según san Juan de Ávila, consumado maestro de la espiritualidad diocesana.

En la sección dedicada a la formación intelectual, incluimos tres artículos: uno sobre la teología racional, en su diferenciación –aunque al mismo tiempo son complementarias- de la teología simbólica y de la teología mística; otro que recoge las reflexiones del Cardenal Jean Daniélou sobre la Tradición y la Cultura en el ámbito universitario, campo en el que él fuera tan activo, tanto en el Instituto Católico de París como en otras universidades; y finalmente otro sobre algunas divergencias entre la redacción primera que saliera a la luz y la edición típica –y, por ende, la oficial- del número 99 de la encíclica *Evangelium vitae*.

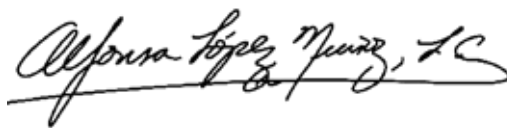
El apartado de la dimensión pastoral lo componen dos trabajos: uno sobre las “reservas mentales” en los contrayentes del sacramento del matrimonio por influencia de la mentalidad secularizante que permea desde hace ya tiempo nuestra sociedad; ello con la posibilidad de la exclusión implícita del matrimonio mismo o de algún elemento o propiedad esencial, según el canon 1101 §2 del Código de Derecho Canónico; y un segundo trabajo que señala las características de nuestro mundo moderno.

Como tema de actualidad, ofrecemos dos trabajos: uno sobre el feminismo radical y cómo este, aunado al psicologismo, termina por dejar de considerar a la mujer como verdadero sujeto moral; y otro, a cuatro manos sobre “la tradición contra sí misma”, a propósito de la reciente ordenación de obispos por parte de la Fraternidad San Pío X, y desgraciadamente, su consecuente excomunión ipso facto.

Finalmente, en el apartado del “Testimonio”, en esta ocasión nos permitimos recordar algunos extractos del Mensaje del Papa León XIV para la XL Jornada Mundial de la Juventud.

Esperando este material les pueda ser útil de cara a su formación permanente y a su labor pastoral, nos despedimos de ustedes asegurándoles un lugar en nuestra oración.

Centro Sacerdotal Logos



P. Alfonso López Muñoz, L.C.



DIMENSIÓN HUMANA

- Innovación de los sistemas alimentarios: primero la persona** 10
Mons. Fernando Chica Arellano



DIMENSIÓN ESPIRITUAL

- La Humildad en la vida y el Ministerio Sacerdotal** 33
† Mons. José Rafael Palma

- Las virtudes teologales y la vida consagrada** 42
P. Alberto Mestre, L.C.

- Características del padre espiritual según San Juan de Ávila (Parte V)** 59
P. Antonio Rivero, L.C.



DIMENSIÓN INTELECTUAL

- La teología racional** 62
P. Ignacio Andereggen

- Jean Daniélou: Cultura y Universidad, de la traición a la oportunidad** 72
P. Marcelo Bravo Pereira, L.C.

- Un misterio sin resolver. Profundización acerca de las divergencias en el número 99 de la encíclica *Evangelium Vitae*** 82
Jorge María Randle



DIMENSIÓN PASTORAL

El desarrollo de “reservas mentales” en los contrayentes por influencia de la mentalidad secularizante. La posibilidad de exclusión implícita del matrimonio mismo o de algún elemento o propiedad esencial (can. 1101 §2 CIC) **89**
P, Roberto Aspe, L.C.

Una caracterización del mundo moderno **100**
P. Fernando Pascual, L.C.



ACTUALIDAD

Cuando la mujer deja de ser sujeto moral: feminismo, psicologismo y el caso Lindsay Clancy **102**
María Pía Hirmas

La tradición contra sí misma **106**
Daniele Trabucco y Gianfranco Amato



TESTIMONIO

El testimonio cristiano nace de la amistad con el Señor (extractos del Mensaje del Papa León XIV para la LX Jornada Mundial de la Juventud). **109**

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



Con un fraterno saludo, deseo comentarles que la Comisión di Sostegno allo Studio del Ateneo Pontificio Regiina Apostolorum **suele conceder un 40 o 50 por ciento de beca a los estudiantes de los países de América Latina (en italiano” Riduzione delle Tasse Accademiche”: RTA).**

Las inscripciones están abiertas hasta el 28 de octubre (18.00 de Roma). Las clases de los programas online comienzan el martes 6 de octubre.

Le invitamos cordialmente a completar su inscripción **a la mayor brevedad posible.** Esto permitirá finalizar oportunamente los trámites de admisión y planificar de la mejor manera su itinerario formativo.

Con cordiales saludos en Cristo,
P. José Fernández San Román, L.C.
Decano de la Facultade de Teología
E-mail: jose.fernandez@upra.org



INFORMES

Irene Tognella

WhatsApp: (+39) 339 826 74 27
itognella@upra.org



¡Lanzamiento de oportunidades de formación teológica para América Latina!

La Facultad de Teología lanza nuevos programas **ONLINE EN ESPAÑOL**, accesibles desde cualquier lugar:



Licenciatura en Teología Dogmática o Teología Espiritual

- 1er año online en español
- 2º año presencial en Roma (en italiano)
- Martes y miércoles, 15:00–19:45 (hora Roma)

Más info:

[Licenciatura en Teología Dogmática con primer año en español - APRA](#)

[Licenciatura en Teología Espiritual con primer año en español - APRA](#)

Diploma bienal 100% online en Teología Dogmática o Espiritual

- 60 créditos ECTS en total
- Nivel de licenciatura
- Sin examen final
- Martes y miércoles, 15:00–19:45 (hora Roma)

Más info:

[Dogmática: Diploma bienal de Teología Dogmática a distancia en lengua española - APRA](#)

[Espiritual: Diploma bienal de Teología Espiritual a distancia en lengua española - APRA](#)

Diploma bienal 100% online en Teología Moral especialidad Matrimonial

- 36 créditos ECTS en total
- Nivel de licenciatura
- Sin examen final
- Martes y miércoles, 15:00–19:45 (hora Roma)

Más info:

[Diploma bienal 100% online en Teología Moral](#)

Diploma annuale in Teologia Spirituale

- Online o presencial en Roma
- En italiano, 40 créditos ECTS

Más info:

[Diploma annuale in Teologia Spirituale - APRA](#)

[Consulta el programa completo 2026–2027
\(provisional\) de la Facultad de Teología:
Vínculo de descarga:
Ordo-Accademico-2026_2027-TEOLOGIA.pdf](#)

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.

INFORMES

Irene Tognella

WhatsApp: +39 3398267427

itognella@upra.org



Innovación en los sistemas alimentarios: primero la persona



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

El siglo XXI está marcado por una transformación estructural y sistémica de los sistemas agroalimentarios globales que no tiene precedentes en escala, velocidad o profundidad. No se trata únicamente de una modernización incremental de prácticas agrícolas, sino de una reconfiguración integral de la manera en que la humanidad produce, procesa, transporta, financia, comercializa y consume alimentos. La convergencia entre biotecnología avanzada, edición genética de precisión, inteligencia artificial aplicada a la predicción de rendimientos y gestión de riesgos climáticos, digitalización de cadenas de suministro mediante tecnologías de trazabilidad, plataformas financieras verdes orientadas a inversiones sostenibles, agricultura celular, desarrollo de proteínas alternativas y nuevos modelos de negocio basados en datos masivos está redefiniendo las relaciones entre productores, mercados, Estados y consumidores. A ello se suma la creciente integración entre agricultura, energía y sistemas digitales, configurando un panorama tecnológico interdependiente que trasciende las fronteras tradicionales del sector agroalimentario.

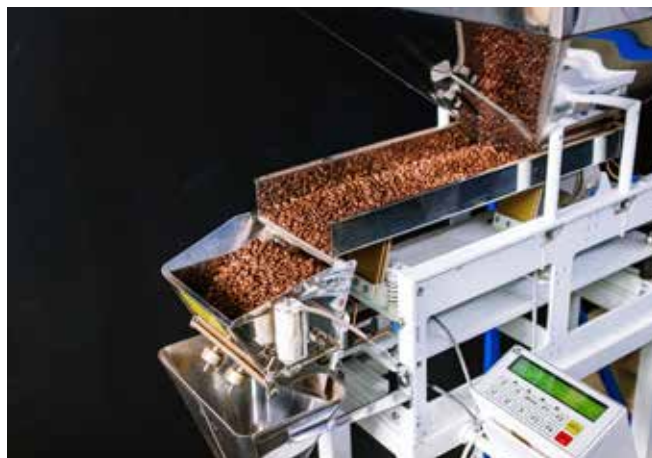
Esta transformación ocurre, además, en un contexto de presiones múltiples y simultáneas. El cambio climático altera patrones de precipitación y aumenta

la frecuencia de fenómenos extremos; la degradación de suelos y la pérdida de biodiversidad comprometen la base ecológica de la producción; los conflictos armados y la volatilidad de precios interrumpen cadenas de suministro; y la urbanización acelerada modifica los patrones de consumo y distribución.

Frente a estos desafíos, la innovación aparece como herramienta indispensable para sostener la producción y garantizar la resiliencia de los sistemas alimentarios. La promesa tecnológica es real: cultivos resistentes a sequías prolongadas, sistemas de riego inteligente que optimizan el uso del agua, algoritmos que reducen pérdidas postcosecha, plataformas digitales que conectan directamente productores con mercados y mecanismos financieros que canalizan recursos hacia prácticas más sostenibles.

Sin embargo, esta revolución tecnológica coexiste con una paradoja ética inquietante que interpela la conciencia jurídica y moral de la comunidad internacional. Nunca en la historia humana se produjo tanta comida ni existió tal capacidad científica para alimentar a la población mundial y, sin embargo, centenares de millones de personas continúan padeciendo hambre o inseguridad alimentaria

¹ La Santa Sede denunció con esmero este fenómeno hace ya bastantes años. Sus palabras, audaces y proféticas, no han perdido su vigencia: «Debéis escuchar aquí los gritos de dolor de millones de personas ante el escándalo provocado por la “paradoja de la abundancia”, que constituye el obstáculo principal para la solución de los problemas de la humanidad que afectan a la nutrición. La producción mundial de alimentos, como sabéis bien, es muy abundante y bastaría para satisfacer con holgura las necesidades de la población, aunque esté aumentando en número, a condición de que los recursos que pueden permitir el acceso a una nutrición conveniente sean repartidos en función



grave. La abundancia global convive con carencias estructurales; la sofisticación tecnológica se superpone a la persistencia de la desnutrición; la innovación de frontera contrasta con la vulnerabilidad cotidiana de comunidades rurales y urbanas empobrecidas. Esta paradoja no puede explicarse únicamente por déficits productivos, sino por fallas en la distribución, desigualdades estructurales, conflictos, pobreza persistente y decisiones políticas que condicionan el acceso efectivo a los alimentos¹.

La innovación, en este contexto, se presenta como una realidad ambivalente. Por un lado, promete eficiencia, aumento de rendimientos, reducción de pérdidas, adaptación climática y optimización logística. Por otro, puede intensificar la concentración de poder económico en manos de grandes corporaciones tecnológicas y agroindustriales, ampliar brechas digitales entre productores con y sin acceso a infraestructura tecnológica, reforzar dependencias respecto de insumos patentados o plataformas privadas, y desplazar modelos productivos tradicionales que cumplen funciones sociales y culturales insustituibles. El riesgo no reside en la tecnología en sí misma, sino en la arquitectura institucional, económica y normativa que determina quién controla la innovación, quién se beneficia de ella y bajo qué reglas opera.

La cuestión de fondo, por tanto, no es si debemos innovar –pues la innovación es parte constitutiva de la creatividad humana y respuesta legítima a desafíos reales–, sino cómo orientar, regular y gobernar la innovación para que contribuya efectivamente a la realización del derecho humano a la alimentación

de las necesidades reales. No puedo menos de estar de acuerdo con las palabras con que comienza vuestro proyecto de Declaración mundial sobre la alimentación: “El hambre y la desnutrición son inaceptables en un mundo que dispone de los conocimientos y los recursos necesarios para acabar con esta catástrofe humana” (n. 1). Con todo, la paradoja sigue arrastrando todos los días consecuencias dramáticas. Por una parte, nos impresionan las imágenes de una parte de la humanidad condenada a morir de hambre a causa de calamidades naturales que se agravan, a causa de desastres provocados por el hombre, a causa de los obstáculos puestos a la distribución de los recursos de alimentación, y a causa de las restricciones que se han impuesto al comercio de los productos locales, privando a los países más pobres de los beneficios del mercado. Por otra parte, asistimos a la negación de la solidaridad: la destrucción de cosechas enteras, las exigencias egoístas que implican los modelos económicos vigentes, el rechazo de la transferencia de tecnología, y las condiciones impuestas a la concesión de ayudas para la alimentación, incluso en los casos donde es evidente la urgencia»: JUAN PABLO II, *Discurso en la apertura de la Conferencia Internacional sobre la Nutrición*, 5 de diciembre de 1992. El Papa Francisco lo ha recordado también con claridad y audacia: «Es bien sabido que la producción actual es suficiente y, sin embargo, hay millones de personas que sufren y mueren de hambre: esto, queridos amigos, constituye un verdadero escándalo. Es necesario, pues, encontrar la manera de que todos puedan beneficiarse de los frutos de la tierra, no sólo para evitar que aumente la diferencia entre los que más tienen y los que tienen que conformarse con las migajas, sino también y, sobre todo, por una exigencia de justicia, equidad y respeto a todo ser humano»: FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la XXXVIII Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO)*, 20 de junio de 2013, n. 1. Y en otra ocasión el Pontífice afirmó con suma lucidez: «Dejémoslo claro, la falta de alimentos no es algo natural, no es un dato ni obvio, ni evidente. Que hoy en pleno siglo XXI muchas personas sufran este flagelo, se debe a una egoísta y mala distribución de recursos, a una mercantilización de los alimentos. La tierra, maltratada y explotada, en muchas partes del mundo nos sigue dando sus frutos, nos sigue brindando lo mejor de sí misma; los rostros hambrientos nos recuerdan que hemos desvirtuado sus fines. Un don, que tiene finalidad universal, lo hemos convertido en privilegio de unos pocos. Hemos hecho de los frutos de la tierra –don para la humanidad– “commodities” de algunos, generando, de esta manera, exclusión. El consumismo –en el que nuestras sociedades se ven insertas– nos ha inducido a acostumbrarnos a lo superfluo y al desperdicio cotidiano de alimento, al cual a veces ya no somos capaces de dar el



adecuada. Este desplazamiento del debate desde la mera adopción tecnológica hacia su encuadre ético-jurídico es esencial. La innovación no puede evaluarse únicamente por su capacidad de incrementar la productividad o reducir costos, sino por su impacto en la dignidad humana, en la equidad distributiva, en la sostenibilidad ecológica y en la cohesión social.

En este sentido, el derecho humano a la alimentación ofrece un marco normativo particularmente relevante. No se limita a garantizar la ausencia de hambre, sino que exige disponibilidad suficiente, accesibilidad económica y física, adecuación cultural y nutricional, y sostenibilidad a largo plazo. Constituye, además, una obligación jurídica para los Estados, que deben respetar, proteger y realizar progresivamente este derecho mediante políticas coherentes y marcos regulatorios adecuados. La innovación agroalimentaria debe, por tanto, analizarse a la luz de estas obligaciones: ¿fortalece la disponibilidad sostenible?, ¿mejora la accesibilidad para los grupos vulnerables?, ¿respeta la diversidad cultural y ecológica?, ¿evita la regresividad en el disfrute del derecho?

Pero el análisis no puede agotarse en el plano jurídico positivo. La transformación de los sistemas agroalimentarios tiene también una dimensión antropológica y moral profunda. La manera en que producimos y consumimos los alimentos expresa nuestra concepción del ser humano, de la naturaleza y de la comunidad. En este punto, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ofrece una contribución singular. Sus principios –dignidad humana, destino universal de los bienes, bien común, solidaridad y subsidiariedad– permiten iluminar el debate sobre innovación desde una atalaya que integra técnica y ética, eficiencia y justicia, progreso científico y responsabilidad social.

Este artículo propone, por ello, una lectura articulada entre el marco jurídico internacional del derecho a la alimentación y los principios normativos de la Doctrina



Social de la Iglesia, con el fin de ofrecer criterios éticos y jurídicos para discernir el papel de la innovación en la transformación agroalimentaria contemporánea. Se trata de explorar cómo la creatividad científica puede integrarse en un horizonte de justicia estructural, evitando tanto la tecnofobia paralizante como el tecnocratismo acrítico. Solo mediante esta integración –entre derecho, ética y ciencia– será posible orientar la transformación agroalimentaria hacia una auténtica promoción de la dignidad humana y del bien común global.

1. El derecho a la alimentación en la Doctrina Social de la Iglesia

Aunque el lenguaje técnico de los derechos humanos pertenece a la modernidad jurídica, la raíz moral del derecho a la alimentación se encuentra profundamente arraigada en la tradición bíblica y en la reflexión teológica cristiana. La Revelación no formula un “derecho” en términos contemporáneos, pero sí establece con claridad una exigencia de justicia que vincula inseparablemente la relación con Dios y la responsabilidad frente al hambre del prójimo. El profeta Isaías identifica el ayuno auténtico con «partir tu pan con el hambriento» (*Is 58,7*), mientras que el Evangelio de Mateo sitúa el juicio escatológico en la

justo valor, que va más allá de los meros parámetros económicos. Pero nos hará bien recordar que el alimento que se desecha es como si se robara de la mesa del pobre, del que tiene hambre. Esta realidad nos pide reflexionar sobre el problema de la pérdida y del desperdicio del alimento a fin de identificar vías y modos que, afrontando seriamente tal problemática, sean vehículo de solidaridad y de compartición con los más necesitados»: FRANCISCO, *Discurso a la sesión anual de la Junta Ejecutiva del Programa Mundial de Alimentos (PMA)*, 13 de junio de 2016, n. 1.



respuesta concreta a la necesidad alimentaria del otro: «Tuve hambre y me disteis de comer» (Mt 25,35). En esta perspectiva, la privación de alimento no es solo una carencia material, sino una herida en la comunión humana y, por tanto, una ruptura del orden querido por Dios.

Este principio encuentra formulación magisterial sistemática en el Concilio Vaticano II. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* declara que «Dios destinó la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos». El texto no niega la propiedad privada, pero establece que su ejercicio debe orientarse al bien común y que nadie puede usar sus bienes en contradicción con ese destino universal. Este principio constituye la base teológico-moral que, en términos contemporáneos, fundamenta la exigencia de acceso universal a los bienes indispensables para la vida, entre ellos el alimento².

San Pablo VI desarrolló esta línea en *Populorum Progressio*, afirmando que la propiedad privada «no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto»³. En el contexto de las desigualdades globales y de la persistencia del hambre en países en desarrollo, el Pontífice insistió en que la justicia exige reformas estructurales que permitan el acceso efectivo a los recursos productivos. La cuestión alimentaria no puede resolverse exclusivamente mediante caridad asistencial, sino mediante transformaciones económicas y políticas que hagan posible una distribución más equitativa de los recursos.

Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in Veritate*, integró esta reflexión con una consideración explícita

del progreso técnico y científico. Señaló que el desarrollo auténtico debe conjugar justicia social y progreso tecnológico, evitando que la técnica se emancipe de la ética⁴. En materia alimentaria esto implica que los avances científicos en agricultura y producción no pueden desligarse de su impacto en la dignidad humana y en la equidad global. El progreso técnico es moralmente ambivalente: puede servir al bien común o reforzar estructuras de exclusión.

El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* sintetiza esta tradición al afirmar que el acceso a los bienes necesarios para la vida constituye una exigencia primaria de justicia⁵. En este sentido, el hambre no puede interpretarse como una fatalidad natural inevitable, sino como consecuencia de decisiones políticas, económicas y estructurales que generan exclusión. La doctrina social insiste en que la pobreza extrema y la inseguridad alimentaria son, en gran medida, producto de estructuras desordenadas que requieren corrección institucional⁶.



² Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 69.

³ PABLO VI, Encíclica *Populorum Progressio*, n. 23.

⁴ Cf. BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, nn. 21-33.

⁵ Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, nn. 171-184.

⁶ «El silencio de quienes mueren de hambre grita en la conciencia de todos, aunque a menudo sea ignorado, acallado o tergiversado. No podemos seguir así, ya que el hambre no es el destino del hombre sino su perdición. ¡Fortalezcamos, pues, nuestro entusiasmo para remediar este escándalo! No nos detengamos pensando que el hambre es sólo un problema que resolver. Es más. Es un clamor que sube al cielo y que requiere la veloz respuesta de cada nación, de cada organismo internacional, de cada instancia regional, local o privada. Nadie puede quedar al margen de luchar denodadamente contra el hambre. Esa batalla es de todos»: LEÓN XIV, *Discurso con ocasión de la visita a la sede central de la FAO para la Jornada Mundial de la Alimentación y la celebración del LXXX aniversario de fundación de la Organización*, 16 de octubre de 2025.



El magisterio del Papa Francisco ha profundizado en esta dimensión estructural del problema. En *Laudato Si'*, el Pontífice denuncia el «paradigma tecnocrático» que absolutiza la técnica y subordina la ética a criterios de eficiencia y rentabilidad⁷. Este paradigma, aplicado a los sistemas agroalimentarios, puede convertir el alimento en mera mercancía desligada de su función vital y social. La crítica no se dirige contra la tecnología en cuanto tal, sino contra su desvinculación de una antropología que reconozca la centralidad de la persona y la interdependencia ecológica.

En *Fratelli Tutti*, Francisco vincula explícitamente la cuestión alimentaria con la fraternidad universal. El derecho a la alimentación aparece como condición mínima para una comunidad humana basada en la solidaridad y el reconocimiento mutuo⁸. El hambre es descrita no solo como carencia material, sino como expresión de una cultura del descarte que margina a los más vulnerables. Esta lectura conecta directamente con el principio del bien común, entendido como el

conjunto de condiciones sociales que permiten a todas las personas alcanzar su pleno desarrollo⁹.

La Doctrina Social de la Iglesia articula así varios principios convergentes que sostienen teológicamente el derecho a la alimentación. La dignidad humana, fundamento de toda la enseñanza social, exige condiciones materiales que permitan la realización integral de la persona. El destino universal de los bienes establece la prioridad del acceso común sobre la acumulación excluyente. La solidaridad implica responsabilidad activa hacia quienes sufren inseguridad alimentaria¹⁰. La subsidiariedad exige que las comunidades locales participen en las decisiones que afectan sus sistemas productivos y alimentarios. Y el cuidado de la creación integra la dimensión ecológica, recordando que la producción de alimentos debe respetar los límites naturales.

Desde esta perspectiva, el derecho a la alimentación no aparece como un injerto externo introducido por la modernidad jurídica, sino como una formulación normativa coherente con una tradición teológica que, desde sus orígenes, ha vinculado justicia, bienes materiales y responsabilidad comunitaria. El lenguaje contemporáneo de los derechos humanos traduce en categorías jurídicas exigibles una intuición moral que la tradición cristiana ha sostenido durante siglos: que nadie puede ser privado de los bienes indispensables para vivir con dignidad.

2. El derecho humano a la alimentación: normativa jurídica civil

El derecho a la alimentación adecuada ocupa un lugar central en la arquitectura contemporánea de los



⁷Cf. FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato Si'*, nn. 101-136.

⁸Cf. FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, n. 189.

⁹Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centesimus Annus*, n. 11.

¹⁰Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 38.

¹¹ ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, art. 25. El texto puede ser consultado virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights> Esta Declaración constituye un hito en la historia de los derechos humanos. Elaborada por representantes de todas las regiones del mundo con diferentes antecedentes jurídicos y culturales, el documento fue adoptado y proclamado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en París, el 10 de diciembre de 1948 en su Resolución 217 A (III), como un ideal común para todos los pueblos y naciones. La Declaración establece, por primera vez, los derechos humanos fundamentales que deben protegerse en el mundo entero y ha sido traducida a más de 500 idiomas.



derechos humanos. Su reconocimiento explícito en el artículo 25 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*¹¹ y su desarrollo normativo en el artículo 11 del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC) no constituyen meras declaraciones programáticas, sino el punto de partida de una construcción jurídica progresiva que ha dotado a este derecho de contenido sustantivo, exigibilidad creciente y densidad interpretativa. El derecho a la alimentación no es un apéndice marginal del derecho al nivel de vida adecuado, sino uno de sus núcleos estructurales, en la medida en que el acceso a alimentos suficientes y adecuados es condición indispensable para la vida, la salud, la autonomía personal y la participación social¹².

La evolución doctrinal impulsada por el *Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (CDESC) ha sido decisiva en este proceso interpretativo. El 12 de mayo de 1999, el CDESC adoptó la Observación General n. 12, que constituye el documento más

completo y autorizado sobre el contenido del derecho a la alimentación. Allí se puntualiza que «el derecho a la alimentación adecuada se ejerce cuando todo hombre, mujer o niño, ya sea sólo o en común con otros, tiene acceso físico y económico, en todo momento, a la alimentación adecuada o a medios para obtenerla»¹³. Esta formulación incorpora elementos fundamentales: la permanencia temporal –«en todo momento»–, la doble dimensión de acceso físico y económico, y la centralidad de la autonomía, pues el derecho no se reduce a la provisión directa de alimentos, sino que incluye la posibilidad de producirlos o adquirirlos dignamente. La alimentación adecuada no puede depender de contingencias arbitrarias ni de asistencias episódicas, sino que debe estar garantizada de forma estable y segura.

Desde esta perspectiva, el derecho a la alimentación trasciende la mera lucha contra el hambre aguda o la desnutrición extrema. No se agota en la garantía mínima de supervivencia biológica, sino que exige condiciones que permitan una vida digna y saludable, en coherencia con el artículo 11 del PIDESC, que lo vincula al derecho a un nivel de vida adecuado. La adecuación, concepto clave en la interpretación del Comité, integra múltiples dimensiones interrelacionadas. Incluye la suficiencia calórica, es decir, la disponibilidad de energía alimentaria necesaria para sostener la actividad humana; la calidad nutricional, que abarca el equilibrio de macronutrientes y micronutrientes esenciales; la inocuidad sanitaria, que exige ausencia de contaminantes y cumplimiento de estándares de seguridad alimentaria; la aceptabilidad cultural, que reconoce la diversidad de prácticas alimentarias y el valor identitario de la comida; y la sostenibilidad

¹² *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, art. 11. El texto se puede consultar virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights> El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) es un tratado multilateral general que reconoce Derechos económicos, sociales y culturales y establece mecanismos para su protección y garantía. Fue adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la Resolución 2200 A (XXI), el 16 de diciembre de 1966, y entró en vigor el 3 de enero de 1976. Se compromete a las partes a trabajar para la concesión de los derechos económicos, sociales y culturales de las personas, incluidos los derechos laborales y los derechos a la salud, la educación y un nivel de vida adecuado. A enero de 2025, el Pacto tiene 173 Estados Partes.

¹³ COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 12: El derecho a una alimentación adecuada* (art. 11, párr. 6), 12 de mayo de 1999. El texto se puede consultar virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.refworld.org/legal/general/cescr/1999/en/87491> Esta Observación General fue adoptada por el XX



ambiental, que impone una mirada intergeneracional sobre los modos de producción¹⁴.

Esta complejidad conceptual refleja la interdependencia e indivisibilidad del derecho a la alimentación con otros derechos humanos. Sin una alimentación adecuada, el derecho a la salud se ve comprometido¹⁵; sin seguridad nutricional, la educación y el desarrollo cognitivo de la infancia resultan gravemente afectados; sin acceso económico a los alimentos, el principio de igualdad y no discriminación pierde efectividad real. El derecho a la alimentación actúa, por tanto, como presupuesto material para el ejercicio efectivo de otros derechos fundamentales, configurando una base mínima para el desarrollo integral de la persona.

La estructura obligacional derivada del PIDESC profundiza esta comprensión. Conforme a la doctrina consolidada del CDESC, las obligaciones estatales se articulan en tres niveles clásicos: respetar, proteger y realizar¹⁶. La obligación de respetar exige que el Estado se abstenga de adoptar medidas que priven arbitrariamente a las personas de su acceso a alimentos o a los medios para obtenerlos. Esto incluye, por ejemplo, evitar desalojos forzosos de tierras agrícolas sin alternativas adecuadas, conforme a la Observación General n. 7 sobre desalojos forzosos¹⁷,



o la adopción de políticas que destruyan medios de subsistencia sin compensación ni garantías.

La obligación de proteger impone al Estado el deber de regular la conducta de terceros –especialmente actores empresariales– para prevenir que interfieran en el disfrute del derecho. Esta dimensión se ha reforzado en el marco de los *Principios Rectores de las Naciones Unidas sobre las Empresas y los Derechos Humanos*¹⁸, que subrayan el deber estatal de prevenir abusos por parte de empresas privadas. En el ámbito alimentario ello puede traducirse en marcos regulatorios sobre calidad e inocuidad de alimentos, normas antimonopolio que eviten concentraciones

período de sesiones del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y se contiene en el documento E/C.12/1999/5. El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CDESC) se creó en virtud de la Resolución 1985/17 del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) de 28 de mayo de 1985 para llevar a cabo las funciones de control asignadas al ECOSOC en la Parte IV del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC). El Comité es un órgano compuesto de 18 expertos independientes que supervisa la aplicación del PIDESC por sus Estados Partes. El Comité trata de entablar un diálogo constructivo con los Estados Partes, determinar si las normas del Pacto se están aplicando y evaluar cómo se podría mejorar la aplicación y el cumplimiento del Pacto para que todas las personas puedan disfrutar plenamente de estos derechos.

¹⁴ Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 12: El derecho a una alimentación adecuada* (art. 11, párrs. 7-12).

¹⁵ Cf. *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, art. 12. El texto se puede consultar virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>; Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, *Observación General n. 14 sobre el derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud*. El texto se puede consultar virtualmente en el siguiente enlace: <https://www.refworld.org/es/leg/coment/cescr/2000/es/36991>

¹⁶ Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 12: El derecho a una alimentación adecuada* (art. 11, párr. 15).

¹⁷ Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 7: El derecho a una vivienda adecuada (párrafo 1 del artículo 11 del PIDESC): los desalojos forzosos*. El texto se puede consultar en el siguiente enlace: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/1449.pdf>



excesivas en mercados agrícolas, regulación de semillas y patentes que no limiten indebidamente el acceso de agricultores a recursos productivos, y mecanismos efectivos de supervisión y sanción frente a prácticas abusivas.

La obligación de realizar, por su parte, incluye tanto facilitar como proveer. Facilitar implica adoptar políticas públicas que fortalezcan la capacidad de las personas para alimentarse por sí mismas, como apoyo a la agricultura familiar, inversión en infraestructura rural, acceso al crédito, extensión agrícola y sistemas de protección social adecuados. Proveer, en sentido estricto, se activa cuando individuos o grupos, por razones ajenas a su voluntad —conflictos armados, desastres naturales, crisis económicas severas—, no pueden acceder por sí mismos a alimentos adecuados. En tales casos, el Estado debe garantizar asistencia directa, sin discriminación y con pleno respeto a la dignidad de las personas.

Este entramado obligacional se ve reforzado por principios transversales del derecho internacional de los derechos humanos. El principio de no discriminación, recogido en el artículo 2.2 del PIDESC, tiene carácter inmediato y exige que las políticas alimentarias no excluyan a grupos vulnerables por motivos de género, origen étnico, discapacidad, condición socioeconómica o situación migratoria. El principio de progresividad (art. 2.1 PIDESC) impone la adopción de medidas deliberadas y concretas hacia la plena realización del derecho, mientras que la prohibición de regresividad obliga a justificar rigurosamente cualquier medida

que implique retrocesos en los niveles alcanzados de protección¹⁹.

El derecho a la alimentación está, además, estrechamente vinculado con la dignidad humana, fundamento axiológico del sistema internacional de derechos humanos²⁰. La dignidad no es un concepto meramente retórico, sino el reconocimiento jurídico de que cada persona posee un valor intrínseco que exige condiciones materiales mínimas para su desarrollo integral. Alimentarse no es simplemente ingerir calorías; es participar en una práctica social, cultural y relacional que expresa pertenencia, identidad y humanidad. Por ello, el derecho a la alimentación no puede interpretarse como una concesión asistencial o caritativa, sino como una exigencia jurídica inherente a la condición humana.

Finalmente, el artículo 15 del PIDESC introduce una dimensión adicional de gran relevancia para el debate



¹⁸ *Los Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos: puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para 'proteger, respetar y remediar'* fueron elaborados por el Representante Especial del Secretario General para la cuestión de los derechos humanos y las empresas transnacionales y otras empresas. El Representante Especial adjuntó los *Principios Rectores* a su informe final al Consejo de Derechos Humanos (A/HRC/17/31), que también incluye una introducción a dichos Principios y un resumen del proceso que llevó a su elaboración. El Consejo de Derechos Humanos hizo suyos los Principios Rectores en su Resolución 17/4, de 16 de junio de 2011. El texto se puede consultar en: https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr_sp.pdf

¹⁹ Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 3: la índole de las obligaciones de los Estados Partes* (párrafo 1 del artículo 2 del Pacto). El texto puede consultarse virtualmente en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/1452.pdf>

²⁰ Cf. ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos, Preámbulo*. El texto puede encontrarse en el enlace: <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>



contemporáneo: el derecho a gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones. Esta disposición reconoce que la ciencia y la innovación forman parte del patrimonio común de la humanidad y que sus avances deben orientarse al bienestar colectivo. En el ámbito agroalimentario, ello implica que los desarrollos tecnológicos –desde nuevas variedades de cultivos hasta sistemas digitales de gestión agrícola– deben contribuir al fortalecimiento del derecho a la alimentación y no convertirse en instrumentos de exclusión o concentración indebida de poder. La Observación General n. 25 del CDESC ha precisado que el acceso equitativo a los beneficios del progreso científico es componente esencial de este derecho²¹.

El derecho a la ciencia, sin embargo, no opera en un vacío ético ni jurídico. El propio artículo 15 reconoce la necesidad de proteger los intereses morales y materiales derivados de las producciones científicas. Esta tensión entre acceso universal y protección de intereses privados exige un equilibrio cuidadoso,

particularmente en el ámbito de la propiedad intelectual aplicada a semillas, biotecnología y datos agrícolas. La interpretación sistemática del PIDESC obliga a armonizar ambos derechos de manera que la protección de innovaciones no obstaculice el disfrute efectivo del derecho a la alimentación.

En suma, el derecho humano a la alimentación presenta una densidad normativa considerable. Integra dimensiones sustantivas complejas, genera obligaciones diferenciadas para los Estados, se articula con otros derechos fundamentales y se proyecta hacia el ámbito del progreso científico. Su realización efectiva exige no solo políticas sociales adecuadas, sino también marcos regulatorios coherentes que orienten la innovación tecnológica hacia la promoción de la dignidad humana y del bien común.

3. Innovación agroalimentaria

La transformación agroalimentaria contemporánea no puede comprenderse adecuadamente si se la reduce a una sucesión de avances técnicos aislados. Nos encontramos ante una mutación sistémica que reconfigura simultáneamente los procesos productivos, las estructuras de mercado, los marcos regulatorios, las relaciones de poder y los modelos culturales asociados a la alimentación. Esta transformación puede analizarse, con fines metodológicos, en tres dimensiones interrelacionadas: innovación tecnológica, innovación institucional e innovación social. Sin embargo, dichas categorías no operan de manera autónoma, sino que se entrecruzan en un entramado complejo donde ciencia, regulación, finanzas y poder económico interactúan de forma constante.



²¹Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 25 relativa a la Ciencia y los derechos económicos, sociales y culturales* (art. 15, párrs. 1b, 2,3 y 4 del Pacto). El texto se puede consultar en el siguiente enlace: <https://docs.un.org/es/e/c.12/gc/25>

²² Cf. J.A. DOUDNA – E. CHARPENTIER, «The new frontier of genome engineering with CRISPR-Cas9», *Science* 346/6213 (2014), 1077-1086. En este trabajo las autoras analizan cómo el sistema bacteriano CRISPR-Cas9 se transformó de un mecanismo de inmunidad adaptativa en una herramienta versátil y precisa para la ingeniería genómica en diversos organismos.

²³ Cf. FAO, *Thinking about the future of food safety: A foresight report*, Roma 2022. El texto se puede consultar en: <https://doi.org/10.4060/cb8667en>; OECD, *Innovation, Productivity and Sustainability in Food and Agriculture: Main Findings from Country Reviews and Policy Lessons*, OECD Food and Agricultural Reviews, OECD Publishing, Paris 2019. Se puede consultar en: <https://doi.org/10.1787/c9c4ec1d-en>.



La innovación tecnológica constituye, sin duda, la dimensión más visible. Incluye desarrollos en biotecnología avanzada, como la edición genética de precisión y otras herramientas de ingeniería genómica²²; la agricultura de precisión basada en sensores remotos, imágenes satelitales y análisis masivo de datos; la inteligencia artificial aplicada a la predicción de rendimientos, gestión de plagas y optimización del uso de insumos; la automatización agrícola mediante robótica; el desarrollo de proteínas alternativas de origen vegetal o microbiano; y la agricultura celular orientada a la producción de carne cultivada en laboratorio²³. Estas tecnologías prometen incrementar la eficiencia productiva, reducir pérdidas postcosecha, mejorar la resiliencia frente al cambio

climático y optimizar el uso de recursos naturales escasos como el agua y el suelo.

La digitalización ocupa un lugar central en este ecosistema. Plataformas de gestión agrícola basadas en datos permiten monitorear en tiempo real variables climáticas, estado del suelo y necesidades nutricionales de cultivos. Las empresas tecnológicas han desarrollado sistemas integrados que combinan semillas patentadas, insumos específicos y servicios digitales de asesoramiento agronómico, generando modelos de negocio basados en la captura y monetización de datos agrícolas²⁴. Este fenómeno se conoce como «dataficación» de la agricultura²⁵. Los beneficios principales del mismo son los siguientes: optimización de recursos (permite aplicar agua, fertilizantes o pesticidas solo donde es estrictamente necesario, reduciendo costos y desperdicios); aumento de la productividad (el análisis de datos históricos y climáticos ayuda a predecir el mejor momento para la siembra y la cosecha); sostenibilidad (al reducir el uso de químicos y optimizar el riego, se minimiza el impacto ambiental); mejora en la calidad (el monitoreo constante permite obtener productos más sanos y seguros). En resumen, la dataficación convierte el campo en una fuente masiva de información que, analizada con *Big Data* o Inteligencia Artificial, permite pasar de una gestión basada en la intuición a una *agricultura de precisión* basada en hechos reales. Sin

²⁴ Cf. S. WOLFERT ET AL., «Big Data in Smart Farming – A review», *Agricultural Systems* 153 (2017), 69-80.

²⁵ La *dataficación* en la agricultura es el proceso de convertir las actividades, condiciones y recursos del campo en datos digitales para mejorar la toma de decisiones. Consiste en transformar aspectos físicos del cultivo (como la humedad del suelo o la salud de las plantas) en información procesable mediante tecnología. El proceso se apoya en tres pilares fundamentales para recolectar información en tiempo real: sensores y dispositivos IoT (miden la humedad, temperatura y nutrientes directamente en el suelo); imágenes satelitales y drones (capturan mapas térmicos y visuales para monitorear el crecimiento y detectar plagas de forma temprana); maquinaria conectada (los tractores y cosechadoras modernas registran datos sobre el rendimiento de cada metro cuadrado de la parcela).

²⁶ Son muchos los que subrayan la importancia de definir correctamente la propiedad y el control de los Datos. El debate central gira en torno a quién es el “dueño” de la información generada en el campo. Existe una tensión entre los agricultores, que consideran los datos como un producto de su trabajo y tierra, y las empresas de maquinaria o software, que reclaman derechos sobre los datos procesados por sus plataformas. Por otra parte, aunque muchos datos agrícolas no son personales (como la humedad del suelo), la recopilación masiva puede revelar información sensible del agricultor o sus empleados. Los desafíos incluyen el cumplimiento del Reglamento General de Protección de Datos en el sector agroalimentario y la necesidad de consentimiento explícito para usos secundarios. Asimismo, surge la duda de si los agricultores tienen derecho a migrar sus datos históricos de una plataforma a otra sin perder información o si quedan cautivos de un proveedor tecnológico debido a formatos de datos cerrados. Igualmente, en sistemas que usan Inteligencia Artificial y modelos predictivos para riego o fertilización, se cuestiona quién es legalmente responsable si una recomendación errónea causa la pérdida de la cosecha: ¿el desarrollador del software, el fabricante del sensor o



embargo, el proceso plantea importantes interrogantes jurídicos sobre propiedad, acceso y control de la información productiva²⁶.

Junto a la dimensión tecnológica, la innovación institucional desempeña un papel decisivo. Los sistemas agroalimentarios están cada vez más regulados por marcos normativos que integran criterios ambientales, climáticos y sociales. La incorporación de estándares de sostenibilidad en políticas agrícolas, la creación de mecanismos de financiación climática orientados al sector agrario, los esquemas de certificación ambiental y social, y los sistemas de trazabilidad digital que garantizan la transparencia de cadenas de suministro constituyen ejemplos de innovación institucional²⁷. Asimismo, instrumentos como la taxonomía verde de la Unión Europea²⁸ o los bonos verdes agrícolas reconfiguran los flujos financieros hacia actividades consideradas sostenibles. Estos desarrollos regulatorios no son neutros. Definen qué prácticas reciben incentivos, qué modelos productivos son considerados legítimos



y qué actores acceden a recursos financieros preferenciales²⁹. La innovación institucional, por tanto, puede contribuir tanto a fortalecer la sostenibilidad como a consolidar estructuras de mercado existentes si no se diseñan salvaguardas normativas adecuadas.

La tercera dimensión, la innovación social, suele recibir menor atención mediática, pero reviste gran

el agricultor que aceptó la sugerencia? También conviene decir que la protección de infraestructuras críticas agrícolas frente a ciberataques es un reto estratégico emergente para evitar la manipulación de datos que podría comprometer el suministro alimentario. Existe también el riesgo de que grandes corporaciones utilicen datos agregados de miles de granjas para obtener ventajas competitivas injustas en los mercados de futuros o precios de insumos, planteando interrogantes sobre el derecho a la competencia.

²⁷ Cf. COMITÉ DE SEGURIDAD ALIMENTARIA MUNDIAL (CSA), *Directrices voluntarias sobre los sistemas alimentarios y la nutrición*, FAO, Roma 2021. Se puede consultar en: <https://www.fao.org/cfs/home/activities/vggs/es/>. El Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (CSA) aprobó las Directrices voluntarias sobre los sistemas alimentarios y la nutrición en su 47.º período de sesiones plenarias, en febrero de 2021. Las Directrices son un instrumento normativo negociado específico, intergubernamental y multilateral, para uso de gobiernos, instituciones especializadas y otras partes interesadas con vistas a la elaboración de políticas apropiadas, inversiones responsables y disposiciones institucionales para combatir las causas del hambre y la malnutrición en todas sus formas desde una perspectiva centrada en los sistemas alimentarios. Las Directrices ofrecen un amplio abanico de recomendaciones para fomentar la coherencia en las políticas y reducir la fragmentación de las mismas entre los sectores pertinentes, como salud, agricultura, educación, medio ambiente, género, protección social, comercio y empleo, todos los cuales influyen en los sistemas alimentarios y la nutrición. El objetivo que persiguen es fomentar la elaboración de políticas, leyes, programas y planes de inversión nacionales coordinados y multisectoriales que posibiliten dietas inocuas y saludables a través de sistemas alimentarios sostenibles.

²⁸ La *Taxonomía Verde* de la Unión Europea (Reglamento UE 2020/852) es un sistema de clasificación común que define qué actividades económicas pueden considerarse medioambientalmente sostenibles. Su propósito principal es proporcionar un lenguaje estándar para inversores, empresas y responsables políticos, evitando el “greenwashing” (lavado de imagen verde) y canalizando el capital hacia proyectos alineados con los objetivos climáticos de la UE. Para que una actividad se considere alineada con la taxonomía, debe contribuir sustancialmente al menos a uno de los siguientes seis objetivos, sin perjudicar significativamente a los demás: mitigación del cambio climático; adaptación al cambio climático; uso sostenible y protección de los recursos hídricos y marinos; transición hacia una economía circular; prevención y control de la contaminación; protección y restauración de la biodiversidad y los ecosistemas. A partir del 1 de enero de 2026, entrarán en vigor cambios clave derivados del *Acta Delegada renovada* de 2025 y el reglamento



relevancia estructural. Incluye experiencias de agroecología basadas en principios ecológicos y saberes locales³⁰, cooperativas campesinas que fortalecen la capacidad de negociación de pequeños productores, mercados territoriales que acortan cadenas de valor, sistemas participativos de garantía y modelos de economía solidaria que priorizan el bien común sobre la maximización de beneficios. Estas iniciativas no siempre implican tecnologías punteras, pero constituyen innovaciones en la organización social y en la gobernanza alimentaria.

La agroecología, por ejemplo, no es únicamente un conjunto de prácticas agrícolas, sino un enfoque sistémico que integra dimensiones ecológicas, sociales y culturales, promoviendo diversidad biológica, autonomía campesina y resiliencia territorial³¹. En diversos informes internacionales se ha reconocido su potencial para contribuir a la seguridad alimentaria y a la sostenibilidad ambiental³². Del mismo modo, la gobernanza participativa en sistemas alimentarios locales permite incorporar a productores y consumidores en procesos de toma de decisiones,

fortaleciendo la subsidiariedad y la rendición de cuentas.

Sin embargo, estas tres dimensiones de innovación operan en un contexto caracterizado por una creciente concentración corporativa en sectores estratégicos como semillas, agroquímicos y plataformas digitales agrícolas. En las últimas décadas, fusiones y adquisiciones han reducido significativamente el número de empresas dominantes en el mercado



de simplificación (*Omnibus*) adoptado por la Comisión Europea. Son los siguientes: simplificación administrativa, es decir, se han reducido los indicadores clave de rendimiento (KPI) y se ha introducido un nuevo umbral de materialidad para optimizar el cumplimiento, especialmente para instituciones financieras. En segundo lugar, alineación normativa: las obligaciones de divulgación se han ajustado para ser más coherentes con otras normativas como la Directiva de Informes de Sostenibilidad Corporativa (CSRD). Este marco es legalmente vinculante para grandes empresas y participantes de los mercados financieros. Aunque no obliga a invertir exclusivamente en actividades verdes, sí exige transparencia total sobre qué porcentaje de sus inversiones o ingresos provienen de actividades que cumplen estos criterios técnicos. El Reglamento UE 2020/852, de 18 de junio de 2020, se puede consultar virtualmente en: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/HTML/?uri=CELEX:32020R0852>

²⁹ Los bonos verdes agrícolas son instrumentos financieros de deuda diseñados específicamente para recaudar capital destinado a financiar o refinanciar proyectos del sector agropecuario que generen beneficios ambientales positivos. Funcionan como un préstamo donde el emisor (empresa agrícola, banco o gobierno) recibe dinero de inversores con la promesa de devolverlo con intereses, asegurando que los fondos se apliquen a prácticas sostenibles. De acuerdo con los estándares establecidos por la *International Capital Markets Association*, los bonos verdes deben cumplir con cuatro criterios clave: deberían usarse para «proyectos verdes»; los emisores de bonos verdes deben comunicar varias cosas a los inversores, incluidos los objetivos de sostenibilidad ambiental, el proceso mediante el cual se determina que los proyectos son proyectos verdes y los criterios de elegibilidad para proyectos verdes; debe haber un proceso formal para administrar los fondos que se invierten en proyectos verdes; debe haber procedimientos de informe claros y detallados. De conformidad con el marco de la *International Capital Markets Association*, los proyectos agrícolas se califican expresamente como proyectos verdes e incluyen: gestión sostenible de los recursos naturales y el uso de la tierra (incluida la agricultura sostenible, la cría de animales sostenible, los aportes agrícolas inteligentes para el clima como la protección biológica de los cultivos o el riego por goteo, la pesca y la acuicultura; la actividad forestal sostenible, incluyendo la forestación o reforestación y la conservación o restauración de paisajes naturales).

³⁰ Cf. M.A. ALTIERI, *Agroecology: The Science of Sustainable Agriculture*, Westview Press, Boulder 1995

³¹ Cf. HIGH LEVEL PANEL OF EXPERTS ON FOOD SECURITY AND NUTRITION (HLPE), *Agroecological and other*



global de semillas comerciales y agroinsumos³³. Esta concentración no solo tiene implicaciones económicas, sino también políticas, al aumentar la capacidad de influencia normativa de actores privados en procesos regulatorios nacionales e internacionales.

La acumulación de patentes sobre variedades vegetales, técnicas biotecnológicas y algoritmos de gestión agrícola puede generar nuevas asimetrías de poder, particularmente en países en desarrollo con capacidades regulatorias limitadas. El régimen internacional de propiedad intelectual, especialmente el *Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio* (ADPIC) de la Organización Mundial del Comercio, exige protección de innovaciones biotecnológicas

y variedades vegetales, lo que puede restringir prácticas tradicionales de intercambio y reutilización de semillas³⁴. Aunque existen mecanismos flexibles, como sistemas *sui generis* de protección, la implementación concreta varía considerablemente entre Estados.

Además, el control de plataformas digitales agrícolas introduce una dimensión inédita de dependencia tecnológica. Los agricultores que adoptan sistemas integrados de semillas, insumos y servicios digitales pueden quedar vinculados contractualmente a proveedores específicos, reduciendo su autonomía productiva. La concentración de datos en manos de pocas empresas plantea interrogantes sobre soberanía de datos, competencia leal y acceso equitativo a información estratégica³⁵.

Estas dinámicas afectan de manera diferenciada a pequeños productores, agricultores familiares y comunidades rurales en contextos de vulnerabilidad. La brecha digital, la falta de infraestructura tecnológica y el acceso desigual a financiación pueden excluir a amplios sectores del beneficio potencial de la innovación tecnológica. De este modo, la modernización puede coexistir con procesos de marginación estructural si no se adoptan políticas correctivas. En cambio, situar desde la ética tanto la tecnología como la innovación es clave para encarar las crisis actuales, ayudando a los agricultores más



innovative approaches for sustainable agriculture and food systems that enhance food security and nutrition. A report by the High Level Panel of Experts on Food Security and Nutrition of the Committee on World Food Security, Rome 2019. El texto se puede consultar en: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/ff385e60-0693-40fe-9a6b-79bbef05202c/content>

³² Cf. FAO, *The 10 Elements of Agroecology. Guiding the transition to sustainable food and agricultural systems*, Roma 2018. Se puede consultar en: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/3d7778b3-8fba-4a32-8d13-f21dd5ef31cf/content>

³³ Cf. P.H. HOWARD, *Concentration and Power in the Food System: Who Controls What We Eat?*, Bloomsbury Academic, London 2021.

³⁴ Cf. ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL COMERCIO (OMC), *Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de propiedad intelectual relacionados con el comercio*, art. 27.3 (b). El texto se puede consultar en: https://www.wto.org/spanish/docs_s/legal_s/27-trips.pdf El Acuerdo sobre los ADPIC (Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio), también conocido como TRIPS por sus siglas en inglés, es el tratado internacional más completo y vinculante sobre propiedad intelectual. Administrado por la Organización Mundial del Comercio (OMC), establece las normas mínimas de protección que cada país miembro debe garantizar para diversas formas de propiedad intelectual. Fue negociado durante la Ronda de Uruguay y firmado en Marrakech en 1994, entrando en vigor el 1 de enero de 1995. Protege el derecho de autor, marcas, indicaciones geográficas, diseños industriales, patentes, esquemas de trazado de circuitos integrados y secretos comerciales. A diferencia de tratados anteriores, el de los ADPIC incluye mecanismos de solución de diferencias para asegurar que los países cumplan con sus obligaciones.



postergados a hacer frente al cambio climático, aumentar la producción de alimentos y apoyar a quienes trabajan en la cadena de valor alimentaria³⁶. Lo que hay que facilitar, asimismo, es la circulación internacional de bienes y conocimientos, para que sea justa y equitativa, eliminando las desigualdades para que los afectados por la pobreza y el subdesarrollo no carezcan de oportunidades para mejorar sus vidas³⁷.

En agricultura, el progreso tecnológico ha dado lugar a innovaciones admirables, algunas de las cuales exigen una reflexión detenida por los riesgos que entrañan. Pensemos, por ejemplo, en la mecanización creciente típica de la agroindustria hasta los retos más recientes de los organismos genéticamente modificados o el cultivo en laboratorio de alimentos, en particular de la carne. Sobre la primera cuestión, el Papa Francisco señaló que «mirando el mundo advertimos que este nivel de intervención humana, frecuentemente al servicio de las finanzas y del

consumismo, hace que la tierra en que vivimos en realidad se vuelva menos rica y bella, cada vez más limitada y gris, mientras al mismo tiempo el desarrollo de la tecnología y de las ofertas de consumo sigue avanzando sin límite. De este modo, parece que pretendiéramos sustituir una belleza irremplazable e irrecuperable, por otra creada por nosotros³⁸. Pidió también que se analizara y ponderara al máximo el impacto medioambiental de toda iniciativa económica, a la vista de esa *ecología integral* que exige que todo ser humano sea custodio de la creación y no un usuario ávido o indiferente. Una forma viable y eficaz de avanzar puede consistir en ofrecer ampliamente y a bajo coste herramientas de agricultura de precisión que respondan a las exigencias del progreso y a la elevación social, en el marco de un respeto al medio ambiente más fácilmente garantizado. Su Santidad reiteró igualmente la necesidad de promover *la ciencia con conciencia*³⁹ para que la innovación se ponga al servicio de los más pobres y del medio ambiente, porque sólo así se puede esperar la existencia armoniosa del ser humano en el jardín donde vive, un jardín que ha de *cultivar y custodiar*⁴⁰.

En relación a los *organismos genéticamente modificados* (OGM), el magisterio social de la Iglesia ha adoptado siempre una actitud cautelosa y prudente. El progreso técnico es apreciado por sus resultados, también en lo que se refiere al aumento de los rendimientos agrícolas, pero al mismo tiempo no oculta las cuestiones éticas que plantea, tanto en lo que se refiere a la valoración de determinadas prácticas⁴¹, como a los efectos sociales que la introducción de los

³⁵ Cf. UNITED NATIONS CONFERENCE ON TRADE AND Development (UNCTAD), *Digital Economy Report 2021: Cross-border data flows and development: For whom the data flow*, United Nations 2021. Se puede consultar en: https://unctad.org/system/files/official-document/der2021_en.pdf

³⁶ Cf. FRANCISCO, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Alimentación 2021*, 15 de octubre de 2021.

³⁷ Cf. FRANCISCO, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Alimentación 2016*, 14 de octubre de 2016. En este mismo clima de ponderación y equilibrio se mueve Benedicto XVI cuando afirma que «podría ser útil tener en cuenta las nuevas fronteras que se han abierto en el empleo correcto de las técnicas de producción agrícola tradicional, así como las más innovadoras, en el caso de que éstas hayan sido reconocidas, tras una adecuada verificación, convenientes, respetuosas del ambiente y atentas a las poblaciones más desfavorecidas»: *Carta encíclica Caritas in Veritate*, n. 27.

³⁸ FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 34.

³⁹ Cf. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la ceremonia de apertura del 42º Período de Sesiones del Consejo de Gobernadores del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA)*, 14 de febrero de 2019.

⁴⁰ Cf. Gn 2,15.

⁴¹ Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, nn. 458-459.



OGM, sujetos a la protección de patentes, provoca en términos de concentración de la propiedad de la tierra y de exclusión de los agricultores más pobres. En este sentido, la referencia más concisa y esclarecedora la hallamos en los números 130-136 de la encíclica *Laudato si'*, en los que el Romano Pontífice afirma que, aunque es difícil emitir un juicio general sobre la cuestión, es necesario asegurar una discusión científica y social que sea responsable y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nombre [...]. Es preciso contar con espacios de discusión donde todos aquellos que de algún modo se pudieran ver directa o indirectamente afectados (agricultores, consumidores, autoridades, científicos, semilleras, poblaciones vecinas a los campos fumigados y otros) puedan exponer sus problemáticas o acceder a información amplia y fidedigna para tomar decisiones tendientes al bien común presente y futuro⁴².

Estas cuestiones se están introduciendo cada vez más en los debates de la FAO y en otras Organizaciones Intergubernamentales. Una implicación paulatina y estructurada de los actores no estatales en los proyectos de la FAO está generando estrategias que para algunos parecen favorecer el *agronegocio* y no los pequeños agricultores, que disponen de menos recursos económicos para poner en marcha formas de colaboración.

Junto a los debates sobre los OGM, se han ido incorporando progresivamente los relativos al *enriquecimiento de los cultivos* y la *biofortificación*, que proponen soluciones no sólo para aumentar la producción agrícola, sino también para modificar sus valores nutricionales en favor de las necesidades alimenticias de las poblaciones locales. Esta cuestión compleja también exige alterar el estado natural de los productos de la tierra, aunque con métodos y técnicas menos invasivas o a veces naturales, como el injerto,



en aras de un mayor beneficio de las comunidades locales. No obstante, la Iglesia considera que los planteamientos éticamente pertinentes de la precaución y la reflexión prudente exigen que se promueva un debate amplio e integrador sobre estas cuestiones, para que no resulten ser una opción técnica más fruto de una mentalidad tecnocrática, sino que se pongan verdaderamente al servicio de la humanidad.

El desafío ético y jurídico no reside, por tanto, únicamente en evaluar la bondad intrínseca de una tecnología específica, sino en analizar la arquitectura de gobernanza que la acompaña. Las reglas sobre propiedad intelectual, competencia, acceso a datos, regulación ambiental, estándares comerciales y participación comunitaria determinan en gran medida el impacto distributivo de la innovación. La gobernanza define quién decide, quién se beneficia y quién asume los riesgos.

En consecuencia, la reflexión sobre innovación agroalimentaria debe desplazarse desde una narrativa centrada exclusivamente en eficiencia y productividad hacia un análisis integral que incorpore distribución de

⁴² FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 135.

⁴³ Cf. FAO, *Climate Change and Food Security: Risks and Responses*, FAO, Rome 2015. El texto puede consultarse en el siguiente enlace: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/a4fd8ac5-4582-4a66-91b0-55abf642a400/content> Este informe de la FAO aborda cómo el calentamiento global amenaza la disponibilidad, acceso, utilización y estabilidad de los alimentos. Los efectos nocivos del cambio climático afectan a la disponibilidad de los alimentos, provocan sequías, generan malas cosechas, afectan a la pérdida de ganado y provocan enfermedades transmitidas por alimentos. Las respuestas a dichos efectos incluyen adaptación agrícola y resiliencia.



poder, justicia social y sostenibilidad ecológica. Solo mediante una arquitectura normativa que subordine la innovación al bien común y a la realización progresiva del derecho a la alimentación podrá evitarse que la transformación tecnológica se convierta en un factor adicional de desigualdad estructural.

4. Innovación al servicio del derecho a la alimentación

Desde una perspectiva normativa positiva, la innovación no debe ser concebida como una amenaza intrínseca al derecho a la alimentación, sino como un instrumento potencialmente poderoso para su realización progresiva. El análisis jurídico no parte de una oposición entre técnica y derecho, sino de la pregunta sobre cómo orientar la creatividad científica y la transformación productiva hacia el fortalecimiento de los cuatro elementos estructurales del derecho a la alimentación: disponibilidad, accesibilidad, adecuación y sostenibilidad.

En primer lugar, la innovación tecnológica puede contribuir de manera significativa a la disponibilidad de alimentos. Como ya se ha mencionado, el desarrollo de variedades resistentes a sequías prolongadas, salinidad creciente o nuevas plagas asociadas al cambio climático puede estabilizar rendimientos en contextos de alta vulnerabilidad ambiental⁴⁴. La mejora genética –sea convencional o mediante técnicas de edición precisa– puede reducir pérdidas productivas y ampliar la base alimentaria en regiones expuestas a fenómenos extremos. Asimismo, las herramientas de agricultura de precisión que optimizan el uso de

insumos pueden incrementar la productividad sin expandir la frontera agrícola, reduciendo presiones sobre ecosistemas frágiles.

Desde la perspectiva del derecho a la alimentación, estas innovaciones adquieren relevancia cuando fortalecen la capacidad estructural de los Estados para garantizar un suministro suficiente y estable de alimentos. El CDESC ha señalado que los Estados deben adoptar medidas para mejorar métodos de producción, conservación y distribución de alimentos, aprovechando el progreso científico⁴⁴. En este sentido, la ciencia orientada a incrementar la resiliencia climática no es un lujo tecnológico, sino una herramienta coherente con obligaciones jurídicas internacionales.

En segundo lugar, la innovación puede mejorar la accesibilidad económica y física. La modernización de cadenas logísticas mediante sistemas digitales



⁴⁴ Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 12: El derecho a una alimentación adecuada*, (art. 11, párr. 14).

⁴⁵ Cf. FAO, *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. Aprovechar los sistemas alimentarios para lograr una transformación rural inclusiva*, FAO, Roma 2017. El texto se puede consultar en: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/eba0d9b5-3dac-4cb0-b6dc-1262dda3e07e/content> En este informe se presentan estrategias con las que es posible aprovechar el potencial de los sistemas alimentarios para que impulsen un desarrollo económico inclusivo y la prosperidad rural en los países de ingresos bajos. Se analizan las transformaciones estructurales y rurales que se están produciendo, las oportunidades que ofrecen y las dificultades que plantean a millones de pequeños productores de alimentos. Asimismo, se muestra la manera en que un enfoque de planificación “agroterritorial”, centrado en conectar ciudades y pueblos con las zonas rurales circundantes, combinado con el desarrollo agroindustrial y de la infraestructura, puede generar oportunidades de ingresos en todo el sector alimentario y respaldar la transformación rural sostenible e inclusiva.

⁴⁶ Cf. WORLD BANK, *The State of Social Safety Nets* 2018. El texto se puede consultar en: <http://hdl.handle.net/10986/29115>



de trazabilidad, optimización de transporte y reducción de intermediación puede disminuir pérdidas postcosecha y costos de distribución⁴⁵. En contextos urbanos, plataformas digitales pueden facilitar la conexión directa entre productores y consumidores, reduciendo precios y fortaleciendo circuitos cortos de comercialización. En regiones remotas las tecnologías móviles pueden ampliar el acceso a información de mercados, fortaleciendo la capacidad de negociación de pequeños agricultores.

La accesibilidad económica implica que el costo de una dieta adecuada no comprometa otras necesidades esenciales. En este ámbito, la innovación financiera –incluyendo seguros agrícolas indexados al clima, sistemas de microcrédito digital y transferencias monetarias electrónicas– puede reforzar la protección frente a shocks económicos y climáticos. La digitalización de sistemas de protección social permite identificar con mayor precisión a poblaciones vulnerables y canalizar transferencias dirigidas, reduciendo filtraciones y mejorando la eficiencia administrativa⁴⁶. Tales mecanismos pueden contribuir a cumplir la obligación estatal de facilitar y,

cuando sea necesario, proveer acceso a alimentos adecuados.

En tercer lugar, la innovación puede fortalecer la adecuación nutricional. Programas de biofortificación que incorporan micronutrientes esenciales en cultivos básicos han demostrado potencial para reducir deficiencias nutricionales en poblaciones vulnerables⁴⁷. La mejora en técnicas de almacenamiento y conservación puede disminuir la pérdida de nutrientes durante transporte y distribución. Además, los sistemas de información nutricional basados en datos pueden orientar políticas públicas hacia dietas más saludables y sostenibles.

La adecuación también incluye la dimensión cultural. En este punto la innovación social desempeña un papel crucial. Iniciativas que promueven mercados territoriales, circuitos cortos y recuperación de variedades locales permiten integrar tecnología con respeto a prácticas alimentarias tradicionales. El derecho a la alimentación no exige homogeneización de dietas, sino respeto a la diversidad cultural dentro de estándares de calidad y seguridad.

En cuarto lugar, la sostenibilidad ambiental constituye un componente inseparable del derecho a la alimentación. La obligación de garantizar acceso «en todo momento» implica una perspectiva intergeneracional. Innovaciones orientadas a prácticas regenerativas –agricultura de conservación, manejo integrado de suelos, reducción de emisiones en producción ganadera– pueden contribuir a preservar la base ecológica necesaria para la producción futura⁴⁸. La integración de la tecnología digital con principios agroecológicos ofrece posibilidades de sinergia que trascienden la dicotomía entre alta tecnología y prácticas tradicionales.

⁴⁷Cf. HARVESTPLUS, *Biofortification Progress Briefs*. August 2014. Se trata de 40 artículos técnicos publicados inicialmente en 2014 para presentar los avances en biofortificación a nivel mundial. Estos informes proporcionan evidencia científica y operativa sobre cómo mejorar la nutrición a través de la agricultura. Se pueden consultar virtualmente en el siguiente enlace: https://www.harvestplus.org/wp-content/uploads/2014/09/Biofortification_Progress_Briefs_August2014_WEB_2_0.pdf

⁴⁸ Cf. FAO, *Save and Grow: A policymaker's guide to sustainable intensification of smallholder crop production*, FAO, Roma 2011.

⁴⁹ Cf. COMITÉ DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, *Observación General n. 25 relativa a la Ciencia y los derechos económicos, sociales y culturales* (art. 15, párrs. 1b, 2,3 y 4 del Pacto). El texto se puede consultar en el siguiente enlace: <https://docs.un.org/es/e/c.12/gc/25>



El marco jurídico internacional no es hostil a la innovación científica. Por el contrario, el artículo 15 del PIDESC reconoce el derecho de toda persona a gozar de los beneficios del progreso científico y sus aplicaciones. La Observación General n. 25 del Comité DESC subraya que los Estados deben promover el acceso equitativo a dichos beneficios y asegurar que el progreso científico contribuya al bienestar humano⁴⁹. Esta disposición impone una doble exigencia: fomentar la investigación y el desarrollo orientados al interés público, y evitar que los beneficios del conocimiento se concentren de manera excluyente.

La clave reside en la orientación normativa de la innovación. La ciencia, en cuanto expresión de la creatividad humana, posee una potencialidad intrínseca para ampliar capacidades y reducir vulnerabilidades. Sin embargo, su contribución al derecho a la alimentación depende de marcos regulatorios que garanticen acceso equitativo, participación comunitaria y evaluación de impacto en derechos humanos. El progreso técnico desvinculado de consideraciones distributivas puede generar avances productivos sin traducirse en mejoras efectivas para quienes padecen inseguridad alimentaria.

La digitalización, por ejemplo, puede reforzar sistemas de protección social, pero también generar exclusión si no se acompaña de políticas de acceso universal a conectividad y alfabetización digital. La biotecnología puede incrementar rendimientos, pero debe evaluarse en función de su impacto en autonomía de agricultores y diversidad genética. La innovación financiera puede movilizar recursos hacia agricultura sostenible, pero requiere salvaguardias para evitar especulación desestabilizadora.

En consecuencia, la innovación al servicio del derecho a la alimentación no es una categoría abstracta, sino una construcción jurídica y política



concreta. Implica orientar investigación, regulación y financiamiento hacia la realización progresiva del derecho, asegurando que los beneficios científicos se traduzcan en mejoras reales para las poblaciones más vulnerables. El derecho internacional ofrece el marco normativo para esta orientación; la responsabilidad recae en los Estados y en la comunidad internacional para asegurar que la transformación agroalimentaria contribuya efectivamente a la dignidad humana y al bien común.

5. Innovación como riesgo estructural: poder, exclusión y gobernanza

Si la innovación posee un potencial transformador significativo para fortalecer el derecho a la alimentación, también encierra riesgos estructurales que no pueden ser ignorados. El análisis jurídico y ético exige reconocer que la tecnología no opera en el vacío, sino en contextos institucionales y económicos caracterizados por desigualdades históricas, asimetrías de poder y dinámicas de concentración. En determinadas condiciones la innovación puede convertirse en factor de profundización de brechas sociales, territoriales y ambientales.

⁵⁰ Cf. ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL COMERCIO (OMC), *Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de propiedad intelectual relacionados con el comercio*, art. 27.3 (b). El texto se puede consultar en: https://www.wto.org/spanish/docs_s/legal_s/27-trips.pdf

⁵¹ Cf. FAO, *The State of the World's Biodiversity for Food and Agriculture*. J. Bélanger & D. Pilling (eds.). FAO Commission on Genetic Resources for Food and Agriculture Assessments. FAO, Rome 2019. El texto se puede consultar en: <https://doi.org/10.4060/CA3129EN>

⁵² Cf. P.H. HOWARD, *Concentration and Power in the Food System: Who Controls What We Eat?*.



Uno de los riesgos más evidentes reside en la concentración de patentes y derechos de propiedad intelectual en sectores estratégicos como semillas, biotecnología y plataformas digitales agrícolas. Como ya se ha mencionado, el régimen internacional de propiedad intelectual, particularmente el *Acuerdo sobre los ADPIC* establece obligaciones de protección de innovaciones biotecnológicas y variedades vegetales⁵⁰. Si bien dicho régimen incluye flexibilidades, su implementación puede restringir prácticas tradicionales de reutilización, intercambio y mejora local de semillas por parte de agricultores familiares⁵¹. La apropiación privada de recursos genéticos y conocimientos asociados plantea interrogantes sobre equidad distributiva y acceso efectivo a insumos productivos esenciales.

La concentración empresarial en el mercado global de semillas y agroquímicos ha reducido la competencia y aumentado la dependencia de agricultores respecto de un número limitado de proveedores⁵². Esta concentración no solo afecta precios, sino también la diversidad genética disponible, con implicaciones directas para la resiliencia alimentaria. La homogeneización de cultivos comerciales puede incrementar vulnerabilidad frente a plagas y fenómenos climáticos extremos.

La digitalización, por su parte, introduce nuevas formas de exclusión. El despliegue de plataformas de

agricultura de precisión y sistemas basados en datos requiere infraestructura tecnológica, conectividad y alfabetización digital. En contextos rurales de bajos ingresos la falta de acceso a estas condiciones puede generar una brecha digital que excluya a pequeños productores del beneficio potencial de la innovación⁵³. La captura y control de datos agrícolas por grandes empresas tecnológicas también plantea interrogantes sobre soberanía de datos y autonomía productiva.

Las tecnologías intensivas en capital pueden, además, desplazar modelos campesinos tradicionales. La mecanización avanzada, la integración vertical de cadenas de valor y la exigencia de estándares tecnológicos específicos



⁵³ Cf. UNITED NATIONS CONFERENCE ON TRADE AND DEVELOPMENT (UNCTAD), *Digital Economy Report 2021: Cross-border data flows and development: For whom the data flow*, United Nations 2021. Se puede consultar en: https://unctad.org/system/files/official-document/der2021_en.pdf

⁵⁴ Cf. HIGH LEVEL PANEL OF EXPERTS ON FOOD SECURITY AND NUTRITION (HLPE), *Land tenure and international investments in agriculture. A report by the High Level Panel of Experts on Food Security and Nutrition of the Committee on World Food Security*, Rome 2011. El texto se puede consultar en: https://www.fao.org/fileadmin/user_upload/hlpe/hlpe_documents/HLPE-Land-tenure-and-international-investments-in-agriculture-2011.pdf

⁵⁵ «El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el cómo, en vez de considerar los porqués que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo. Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de una libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes a las cosas. El proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un a priori del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos. Esta visión refuerza mucho hoy la mentalidad tecnicista, que hace coincidir la verdad con lo factible. Pero cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto, el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre,



pueden favorecer a explotaciones de gran escala en detrimento de agricultores familiares. Este fenómeno puede contribuir a procesos de concentración de tierras y erosión de economías rurales locales⁵⁴.

Desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia, el riesgo principal no es la técnica en sí misma, sino la absolutización del paradigma tecnocrático⁵⁵. *Laudato Si'* advierte contra una lógica que reduce la realidad a objeto de manipulación y subordina la ética a criterios de eficiencia y rentabilidad⁵⁶. Cuando la maximización del beneficio económico se convierte en criterio supremo, la dignidad humana corre el riesgo de quedar subordinada al cálculo instrumental. En el ámbito alimentario, esto puede traducirse en la priorización de cultivos rentables para exportación



sobre producción destinada a satisfacer necesidades locales básicas.

La innovación no es neutral. Está inscrita en relaciones de poder y en estructuras económicas que determinan su orientación y sus beneficiarios. Por ello, su evaluación ética y jurídica exige considerar no solo resultados productivos agregados, sino también impactos distributivos, ambientales y culturales. El derecho a la alimentación no puede reducirse a indicadores globales de producción; requiere analizar quién accede efectivamente a los alimentos y bajo qué condiciones.

Asimismo, la dimensión ambiental es inseparable de esta evaluación. Tecnologías que incrementan rendimientos a corto plazo pueden generar degradación de suelos, pérdida de biodiversidad o dependencia de insumos químicos si no se acompañan de salvaguardas adecuadas⁵⁷. El principio de sostenibilidad intergeneracional, implícito en la noción de adecuación del derecho a la alimentación, exige examinar efectos a largo plazo sobre la base ecológica de la producción.

En consecuencia, la gobernanza de la innovación se convierte en cuestión central. Las decisiones sobre regulación de patentes, competencia, acceso a datos, financiamiento agrícola y estándares ambientales determinan si la transformación tecnológica

según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser. Incluso cuando el hombre opera a través de un satélite o de un impulso electrónico a distancia, su actuar permanece siempre humano, expresión de una libertad responsable. La técnica atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte. Pero la libertad humana es ella misma sólo cuando responde a esta atracción de la técnica con decisiones que son fruto de la responsabilidad moral. De ahí la necesidad apremiante de una formación para un uso ético y responsable de la técnica. Conscientes de esta atracción de la técnica sobre el ser humano, se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser»: BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 70.

⁵⁴ Cf. FRANCISCO, *Laudato Si'*, nn. 101–136.

⁵⁵ Cf. FAO, *Save and Grow: A policymaker's guide to sustainable intensification of smallholder crop production*, FAO, Roma 2011.

⁵⁶ «El respeto de la dignidad de la persona humana, más allá de toda circunstancia, ha de situarse en el centro del compromiso por el bien común y de todo ordenamiento jurídico. En efecto, el respeto de la dignidad de todos y de cada uno es la base indispensable para la existencia misma de toda sociedad que pretenda fundarse en el derecho justo y no en la fuerza del poder. Es sobre la base del reconocimiento de la dignidad humana como se sostienen los derechos humanos fundamentales, que preceden y sustentan toda convivencia civilizada. Cada persona individual y, al mismo tiempo, cada comunidad humana tiene, por tanto, la tarea de la realización concreta y efectiva de la dignidad humana, mientras que corresponde a los Estados no sólo protegerla, sino también garantizar las condiciones necesarias para



contribuirá a reducir o a ampliar desigualdades. El desafío no es detener la innovación, sino someterla a marcos normativos que aseguren su coherencia con la dignidad humana y el bien común.

6. Criterios éticos para discernir la legitimidad de la innovación

Ante esta ambivalencia estructural, la Doctrina Social de la Iglesia y el Derecho a la Alimentación ofrecen un marco normativo sólido para el discernimiento ético. No propone soluciones técnicas concretas, pero sí principios que permiten evaluar la legitimidad moral de procesos innovadores en el ámbito agroalimentario.

El primer criterio es la primacía de la dignidad humana. Toda innovación debe evaluarse en función de su impacto en las personas, especialmente en aquellas que se encuentran en situación de mayor vulnerabilidad. La dignidad no es un concepto

abstracto, sino una exigencia concreta de condiciones materiales que permitan el desarrollo integral de la persona⁵⁸. Si una tecnología incrementa la productividad, pero agrava la exclusión social, su legitimidad ética resulta cuestionable.

El segundo principio es el destino universal de los bienes. El conocimiento científico y los recursos naturales no pueden convertirse en instrumentos de exclusión sistemática. La apropiación privada es legítima, pero subordinada al bien común⁵⁹. En términos contemporáneos, esto implica que el régimen de propiedad intelectual y la gestión de recursos genéticos deben equilibrar incentivos a la innovación con acceso equitativo.

El tercer criterio es la subsidiariedad. Las comunidades locales y los agricultores deben participar en decisiones que afecten a sus sistemas productivos y alimentarios. La innovación impuesta sin participación puede generar resistencia legítima y erosionar la autonomía comunitaria⁶⁰. La subsidiariedad no implica aislamiento, sino articulación entre niveles locales, nacionales e internacionales respetando competencias y capacidades⁶¹. «La subsidiariedad garantiza la capacidad y la aportación original de la persona, preservando sus aspiraciones en la dimensión espiritual y material y teniendo en justa consideración la promoción del bien común y la tutela de los derechos de la persona»⁶².

El cuarto principio es la solidaridad. La innovación debe orientarse a reducir desigualdades estructurales, no a consolidarlas. Esto exige políticas públicas que

que florezca en la promoción integral de la persona humana: “en la actividad política hay que recordar que más allá de toda apariencia, cada uno es inmensamente sagrado y merece nuestro cariño y nuestra entrega”»: DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración «Dignitas infinita» sobre la dignidad humana, 2 de abril de 2024, nn. 64-65.

⁵⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 69.

⁶⁰ Cf. PÍO XI, *Carta encíclica Quadragesimo Anno*, n. 79.

⁶¹ Cf. I. CAMACHO, «Subsidiariedad y comunidad mundial (ODS 16, 17)», en J.M. LARRÚ (coord.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 297-328.

⁶² Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje al Señor Jacques Diouf, Director General de la FAO, con motivo de la Jornada Mundial de la Alimentación 2012*, 16 de octubre de 2012.

⁶³ Cf. S. MORA ROSADO, «La solidaridad como criterio de inclusión y equidad (ODS 5,8,9,10)», en J.M. LARRÚ (coord.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, 267-296.

⁶⁴ FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 67.



faciliten el acceso a tecnologías apropiadas para pequeños productores y que compensen brechas estructurales⁶³.

El quinto criterio es el cuidado de la casa común. La sostenibilidad ecológica no es un añadido opcional, sino un componente esencial de la justicia social. La producción alimentaria debe respetar límites ambientales y promover resiliencia de ecosistemas⁶⁴. Estos principios permiten un discernimiento prudencial que evita tanto la tecnofobia –rechazo indiscriminado de la innovación– como el tecnocratismo –aceptación acrítica basada exclusivamente en eficiencia económica–. El juicio ético requiere integrar datos científicos, análisis jurídico y reflexión moral en un proceso deliberativo informado.

7. Conclusión: integrar la ética en la transformación agroalimentaria

La posición eclesial frente a la transformación tecnológica no se ha circunscrito a la crítica o a la aceptación pasiva. Más bien se ha orientado hacia una ética de la innovación que promueva el bien común global. Ello implica reconocer la legitimidad del progreso científico cuando se pone al servicio de la persona y se somete a criterios de justicia distributiva y sostenibilidad. Es decir, las enseñanzas de la Iglesia no condenan la tecnología y la innovación en cuanto tales, sino su deriva como único método de comprensión de la realidad social, llegando incluso a su deshumanización. Al respecto conviene recordar que la Santa Sede reconoce las hazañas y logros de la tecnología y la ciencia y tiene en cuenta las inmensas posibilidades que ofrecen. La tecnología ha sido descrita por el Papa Francisco como una «gran ayuda para la humanidad»⁶⁵. De hecho, «al mismo tiempo que reconocemos los beneficios de la ciencia y la tecnología, vemos en ellas una prueba de la creatividad del ser humano y también de la nobleza de su vocación a participar responsablemente

en la acción creadora de Dios»⁶⁶. En *Laudato Si'* se destaca asimismo cómo los avances técnicos permiten remediar innumerables males que afligen al ser humano y mejorar la calidad de vida de las personas⁶⁷. Ahora bien, no debemos ignorar el gran riesgo que puede correr la humanidad si se absolutiza la ciencia o la técnica se extralimita: el hombre puede caer en la tentación de sentirse omnipotente y olvidar la fragilidad de su ser. Se trata de una advertencia que no es nueva en el Magisterio de la Iglesia, pues ya la había formulado San Pablo VI: «Los progresos científicos más extraordinarios, las proezas técnicas más sorprendentes, el crecimiento económico más prodigioso si no van acompañados de un auténtico progreso social y moral se vuelven en definitiva contra el hombre»⁶⁸. Esta misma idea no dejó de ser reafirmada por el Papa Francisco en relación con los avances en inteligencia artificial, respecto a los cuales argumentó sin ambages: «Grandes posibilidades de bien acompañan al riesgo de que todo se transforme en un cálculo abstracto, que reduzca las personas a meros datos, el pensamiento a un esquema, la experiencia a un caso, el bien a un beneficio, y sobre todo que acabemos negando la unicidad de cada persona y de su historia, disolviendo la concreción de la realidad en una serie de estadísticas»⁶⁹.

Teniendo en cuenta estos planteamientos debemos ser conscientes de que la ciencia debe realizarse en el marco de la ética y del importante sentido de la responsabilidad moral que debe animar siempre la acción humana. Una responsabilidad que ha de ejercerse tanto hacia la naturaleza, que no debe verse comprometida por intervenciones técnico-científicas que pueden ser fuente de riesgo para los ecosistemas, como hacia nuestros hermanos y hermanas que viven en condiciones desfavorecidas, que no pueden perder su derecho a acceder a los beneficios de las nuevas tecnologías. El progreso técnico solamente será realmente eficaz si se inscribe en una perspectiva

⁶⁵ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en los «Minerva Dialogues» organizado por el Dicasterio para la Cultura y la Educación*, 27 de marzo de 2023.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cf. FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 102.

⁶⁸ PABLO VI, *Discurso en el 25° Aniversario de la FAO*, 16 de noviembre de 1970, n. 5.

⁶⁹ FRANCISCO, *Mensaje para la 58 Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. Inteligencia artificial y sabiduría del corazón para una comunicación plenamente humana*, 24 de enero de 2024.



más amplia, en la que el hombre ocupe el lugar central y se procure tener en cuenta todas sus necesidades y aspiraciones⁷⁰. De ahí que la tecnología, cuando está estrechamente vinculada a la innovación, sea clave para encarar las crisis actuales. Por tanto, puede ayudar a muchos pequeños productores reforzando su capacidad para hacer frente al cambio climático, aumentando la producción de alimentos y apoyando a quienes trabajan en la cadena de valor alimentaria. Lo que hay que facilitar, sin embargo, es la circulación internacional de bienes y conocimientos, para que sea justa y equitativa, eliminando las desigualdades para que los afectados por la pobreza y el subdesarrollo no carezcan de oportunidades para mejorar sus vidas. La Iglesia se esfuerza por contribuir a este proceso promoviendo marcos regulatorios que garanticen acceso equitativo a tecnologías esenciales, defendiendo derechos de agricultores a conservar y reutilizar semillas tradicionales, apoyando modelos agroecológicos que integren ciencia y saber local, y denunciando prácticas empresariales que vulneren derechos humanos. Asimismo, no se cansa de fomentar espacios de diálogo entre científicos, legisladores y comunidades rurales para construir consensos éticos sobre la orientación del progreso técnico.

Una ética cristiana de la innovación no se basa en la nostalgia por modelos productivos pasados, sino en la convicción de que la creatividad humana es don orientado al bien común. Integrar ciencia, justicia social y sostenibilidad ecológica constituye el horizonte normativo de esta propuesta. En cambio, «si el mundo de la técnica más refinada no se armoniza con el lenguaje sencillo de la naturaleza en un equilibrio saludable, la vida del hombre correrá riesgos cada vez mayores, de los que ya vemos actualmente signos preocupantes»⁷¹.

La innovación es ineludible. Forma parte de la historia humana y de la respuesta legítima a desafíos complejos como el cambio climático, la volatilidad de

mercados y el crecimiento demográfico. Sin embargo, su orientación no es automática ni moralmente neutra. Puede convertirse en instrumento poderoso para realizar el derecho a la alimentación o en mecanismo de profundización de desigualdades estructurales.

La Doctrina Social de la Iglesia no ofrece soluciones técnicas específicas, pero sí principios normativos sólidos que permiten orientar la transformación agroalimentaria hacia la justicia. Desde la primacía de la dignidad humana, el destino universal de los bienes, la solidaridad, la subsidiariedad y el cuidado de la creación, es posible integrar innovación tecnológica en un marco de responsabilidad social y ecológica. La Iglesia desea contribuir a un debate sereno e informado sobre estas cuestiones apremiantes, subrayando ante todo la necesidad de evaluar las ramificaciones de la innovación a la luz del desarrollo integral de la persona y de la sociedad. Esto significa tener en cuenta el bienestar de la persona humana no solo desde el punto de vista material, sino también intelectual y espiritual; significa salvaguardar la dignidad inviolable de toda persona humana y respetar la riqueza cultural y espiritual y la diversidad de los pueblos del mundo. En esencia, es necesario evaluar los beneficios y los riesgos de la tecnología y de la innovación precisamente según este criterio ético superior⁷².

Por consiguiente, el desafío contemporáneo no consiste en elegir entre tradición y tecnología, sino en articular creativamente ambas dimensiones en un horizonte de justicia estructural. Solo cuando la revolución tecnológica se inscribe en este marco ético y de derechos humanos, podrá convertirse en auténtico instrumento de fraternidad, sostenibilidad y vida plena para todos.

(publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica*,
40 No.2 (2026), 157-187)

⁷⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje con motivo de la Jornada Mundial de la Alimentación 2009*, 16 de octubre de 2009.

⁷¹ JUAN PABLO II, *Homilía en el jubileo del mundo agrícola*, 12 de noviembre de 2000.

⁷² Cf. LEÓN XIV, *Mensaje a los participantes en la Segunda Conferencia Anual sobre inteligencia artificial, ética y gobernanza empresarial*, 17 de junio de 2025.



La Humildad en la vida y el ministerio sacerdotal



† José Rafael Palma Capetillo
Obispo Auxiliar de Xalapa

*“Cuánto más grandes somos en humildad, estamos
más cerca de lo grande”*

(Ramindranath TAGORE)

1) ¡Somos de barro! ¡Somos obra de Dios en sus manos!

Un elemento sumamente importante e imprescindible en el discernimiento vocacional es nuestra actitud de confianza en Dios. Somos creaturas ante el Creador; él nos hizo, somos suyos. En realidad, como ministros de Cristo necesitamos ser siempre humildes para reconocer la llamada de Dios y reforzar diariamente nuestra respuesta al servicio de los demás.

Toda misión, asumida por cada discípulo de Cristo, no debe ejercerse con una actitud de superioridad o autoritarismo (cf 1Pe 5,3), que irritaría o confundiría a los fieles y, quizá, los alejaría del rebaño. Siguiendo las huellas de Cristo, buen pastor, tenemos que formarnos en un espíritu de servicio humilde y fiel¹.

La humildad nos hace sensatos, verdaderamente humanos y abiertos a la reconciliación con Dios y con los hermanos. Si hacemos bien nuestro servicio, no hemos hecho más que lo que teníamos que hacer (cf

Lc 17,10). ¿Te das cuenta de lo que significa revestirte de Cristo, para ‘lavar los pies a los demás hermanos’, como él lo hizo con sus discípulos? (cf Jn 13,2-14).

“La humildad verdadera no viene con alboroto, ni desasosiega el alma, ni la oscurece; viene con quietud, con suavidad y con luz” –decía santa Teresa de Jesús. La virtud de la humildad indica el reconocimiento de la propia realidad como *humus*, que implica algo ‘perteneciente a la tierra’². Es una alusión bíblica respecto a la creación de hombre y la mujer, creados por Dios ‘del barro de la tierra’. Frente a Dios, el hombre no es sino barro, polvo y ceniza³. La humildad corresponde a la sencillez de corazón, la ‘pobreza de espíritu’ y la modestia. En este sentido, la virtud de la humildad es, ante todo, una disponibilidad espiritual, más que una clasificación social o situación económica. La humildad es la actitud del ser humano para reconocer su total dependencia del Creador y la consiguiente disposición de servir desinteresadamente a Dios y a los demás seres humanos⁴.

2) La humildad es gratitud

La humildad no consiste tanto en hacerse menos, sino en no hacer sentirse menos a los demás. Al respecto, san Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios Espirituales*, nos invita a comenzar la revisión de la

¹ Cf CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 876.

² Giacomo ROSSI, *Diccionario enciclopédico de teología moral*, artículo acerca de la Humildad, 475-476.

³ Cf Gn 2,7; 18,27; Is 40,6-8.

⁴ Cf Karl RAHNER, *Diccionario teológico*.



vida dando gracias a Dios, porque nos ha creado y nos ha hecho administradores de los bienes del universo. El siguiente paso es reconocer nuestras miserias y pecados, para pedir perdón a Dios⁵.

Ante todo, la humildad es gratitud, primordialmente hacia Dios, quien nos ha dado todo lo que somos y tenemos; y es también agradecimiento hacia el prójimo, por lo mucho (o poco) que nos ofrece. Además, la humildad, va acompañada de la sensatez y la sabiduría de aceptar los errores y estar dispuesto a perseverar en el esfuerzo por corregirlos. Así, tanto el que yerra como el que tiene éxito deben mantener una actitud humilde, que consiste en reconocer lo que uno ha recibido y lo que los demás son, tienen o pueden hacer. Ordinariamente, resulta más común y peligrosa la tendencia a presumir y despreciar a los otros⁶.

El antiguo testamento tiene ocasionalmente profundas exhortaciones a la humildad, por ejemplo: *“Cuánto más grande seas, más debes humillarte, y ante el Señor hallarás gracia”* (Ecclo 3,17-24). Algunas oraciones bíblicas, sobre todo de los salmos,

manifiestan hermosos significativos sentimientos de humildad ante Dios. Así se expresa la condición de la creatura humana y la experiencia de la grandeza y majestad de Dios⁷. De acuerdo al mensaje del antiguo testamento, las personas realmente pobres y oprimidas, que aceptan su situación con paciencia y confianza, son también pobres en sentido espiritual – es decir de los *anawim*, en hebreo –, de los humildes que se someten con alegría y paz a la voluntad de Dios. A ellos les será enviado el mesías, el cual será también objeto de desprecio, pero se mantendrá humilde⁸. Para los tiempos mesiánicos, Dios quiere un ‘pueblo humilde y pobre’ (Sof 3,12).

En el nuevo testamento, el humilde reconoce que todos los talentos naturales y sobrenaturales los ha recibido de Dios. Como lo hace el apóstol Pablo, quien afirma: *“Por gracia de Dios soy lo que soy”* (1Cor 15,10). Tal reconocimiento humilde ante Dios requiere la necesaria cooperación⁹. El humilde sólo alude ante los demás a sus propias cualidades si tiene un buen fin, por ejemplo, para aumentar la alabanza a Dios y el servicio a los demás: *“Así brille la luz de ustedes delante de los seres humanos para que vean sus buenas obras y glorifiquen a su Padre del cielo”*¹⁰; así el Señor asegura la consistencia de su obra. Cristo invita a aprender de él que es *“manso y humilde de corazón”* (Mt 11,29). Y les dice a sus apóstoles: *“El que se exalta será humillado, y el que se humilla será exaltado”* (Mt 23,12). Esta humillación es como la máxima expresión de humildad, de la que el mismo Jesús nos dio ejemplo.

“El alma realmente grande se inclina decididamente hacia los pequeños. El amor no podía dar un salto más atrevido que el dado por Dios en la encarnación y en el llamamiento hecho a los pecadores para restablecer la amistad con él. En el evangelio, Cristo pone ante



⁵ San Ignacio de LOYOLA señala 5 pasos para el examen de conciencia: a) Dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios recibidos; b) pedir la gracia de reconocer los pecados y poder decirlos; c) revisar la conciencia desde la hora que se levantó hasta el examen presente... de pensamiento, palabra y obra; d) pedir perdón a Dios Nuestro Señor de las faltas; e) proponer enmienda con su gracia. (San Ignacio de LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 43).

⁶ Cf Karl HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana*, 546.

⁷ Cf salmo 8, Ex 3,5-6; 33,19-23.

⁸ Cf Is 11,4 y cap 53; Zac 9,9-10.

⁹ Véase: Parábola de los talentos, cf Mt 25,14-30.

¹⁰ Mt 5,16; cf 2Cor 1,12-15.



nuestros ojos la humildad: Desde su nacimiento, su vida fue de anonadamiento, destierro, persecución, vida oculta de Nazaret, perfecta obediencia a los seres humanos (a sus padres, al César, a las autoridades religiosas), respeto y amabilidad en el trato con los pecadores y publicanos, y profesión de servidor ante los mortales: *‘Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve’*¹¹.

3) La humildad de María, ejemplo para todo

La humildad se da de manera sobresaliente en María Santísima, a pesar de los grandes privilegios que Dios le concedió. La Virgen santísima demuestra su humildad en todo momento y, al mismo tiempo, es reconocida como la más grande y bendita entre todas las mujeres. Ante el arcángel Gabriel, María acepta ser la *“esclava del Señor”* (Lc 1,38) y de esa manera tan exacta proclama su libertad de hecho y de espíritu ante cualquier otra esclavitud y su total fidelidad a Dios.

También la virgen santísima dice en voz alta, ante su prima Isabel, que *“Dios ha puesto sus ojos en la humildad de su esclava”* (Lc 1,48), se hace pequeña, acepta ser una *esclava* del Señor, reconoce ser nada (o nadie), y Dios la hace su hija predilecta, una reina de cielos y tierra, la elegida como madre del redentor, y madre espiritual de la humanidad entera.

La santísima Virgen reconoce su pequeñez en la que Dios se ha fijado; esa es su humildad, ya que pertenece a los *anawin*, es decir, a los pobres de Yahwéh, al resto fiel de Israel. Cuando ella reconoce que es *“la esclava del Señor”*, acepta su insignificancia como creatura humana delante de Dios y esa modestia de María es recompensada. Jesús señaló que hay que hacerse pequeño para entrar al reino de los cielos: *“Le presentaban a Cristo unos niños para que los tocara; pero los discípulos les reñían. Mas Jesús, al ver esto, se enfadó y les dijo: ‘Dejen que los niños vengan a mí, no se lo impidan ustedes, porque de los que son como éstos es el reino de Dios. Yo les aseguro: El que no reciba el reino de Dios como niño, no entrará en él’*. Y abrazaba a los niños, y los bendecía poniendo las manos sobre ellos” (Mc 10,13-15). De manera que hacerse pequeño no es sólo una recomendación de Jesús, sino un mandato; es en realidad un requisito fundamental para entrar al reino de los cielos. Así lo comprendió y vivió profundamente nuestra madre del cielo.

Todas las obras de Dios se manifiestan en signos sencillos muy conocidos, con los cuales estamos familiarizados de alguna manera, son cosas que usamos diariamente y muchas veces, pero una vez dedicados a Dios nos demuestran la grandeza de la obra de Dios. Así son todos los signos sacramentales, tanto en la forma como en la materia, ya que cada expresión verbal es plenamente comprensible y los signos son algo tomado de la misma naturaleza, creada por el Señor y transformada por el ser humano. Algo semejante sucedió con María, considerada *“el primer sagrario que recibió a Cristo”*.

San Francisco de Asís termina una página sobre la santa misa con esta exhortación: *“Contemplan, hermanos, la humildad de Dios y abran ante él sus corazones; humíllense también ustedes para que él les exalte. No se reserven para ustedes nada de sí mismos; para que les reciba plenamente aquél que plenamente se entrega por ustedes”*¹². La humildad de Cristo a la que se refiere san Francisco se da de manera particular en su nacimiento, cuando él aparece

¹¹ Cf Bernhard HÄRING, *La Ley de Cristo III*; cf Lc 22,27.

¹² San FRANCISCO de ASÍS, *Carta al capítulo general*, 2.



en la figura de un niño pequeño, inocente e indefenso, que era buscado como el *nuevo rey* que había nacido. Y sobresale también la humildad de Jesús que se ha quedado en un pedacito de pan, pequeño, frágil, conocido por todos –que hasta un niño pequeño se puede llevar a la boca o hasta un mendigo cuenta con él como alimento a veces único–, pero que una vez consagrado se transforma en el manjar espiritual más excelente para la vida eterna.

En María se cumple plenamente lo que Jesús habría de predicar, que: *El que se humilla será enaltecido* (cf Mt 23,12). ¡Cuánto tenemos que aprender de la Virgen María!, pero sobre todo de su humildad de corazón, ya que su actitud transparente y llena de amor nos deja una grande lección para todo servicio realizado en el nombre del Señor. María, con su obediencia la palabra divina (cf Lc 1,38), por su actitud de servicio y de reconocimiento de *“la pequeñez de su esclava”*, refleja una plena fidelidad a los planes de Dios. María –la *“llena de gracia”*, de alegría, de paz interior y de amor– nos señala un camino de verdadera sencillez y servicio con amor.

4) Juan el Bautista con humildad prepara el camino

Juan el Bautista es el precursor, que vino a preparar el camino del Señor. Él reconoce –tomando las palabras del profeta Isaías– que es *“la voz que clama en el desierto...”* (Jn 1,23; Lc 3,4; cf Is 40,3), porque reconoce que es el instrumento dócil y fiel de Dios, quien nos revela la verdad; además, Juan se ubica en el desierto, que es el lugar del silencio, del recogimiento, del encuentro con Dios.

Juan el Bautista ofrece un bautismo de penitencia, en preparación para el bautismo que Jesús nos dejó. Cristo, con su presencia, santificó las aguas del río Jordán y todo signo semejante. Y en el momento del bautismo de Jesús, Juan dice que no merece hacerlo (Mt 3,13-17); por humildad se siente indigno hasta de *“desatar la correa de sus sandalias”* (Mc 1,17; Mt 3,11) –que es un oficio propio de un esclavo–.

Juan el Bautista vive una profunda pobreza evangélica en su forma de vida y da testimonio de una humildad notable como virtud; por eso Cristo lo



enaltece diciendo: *“Entre los nacidos de mujer no hay ninguno mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él.”* (Lc 7,28). En efecto, Juan el Bautista no sólo anuncia como profeta que algún día vendrá el redentor, sino presenta al ‘Cordero’ sin mancha que vino a quitar los pecados del mundo. Lo realiza con humildad y valentía, como debemos siempre proclamar la verdad.

Juan es un ejemplo elocuente de la enseñanza íntegra de Cristo acerca de la verdadera humildad de corazón. Todos podemos aprender de Juan el Bautista. Cuando se refería a Jesús, en su labor profética, Juan decía: *“Qué él crezca y que yo disminuya”* (Jn 3,30). ¡Qué valioso ejemplo de humildad en el servicio a los hermanos!

5) “Señor, no soy digno”. La indignidad como signo elocuente de humildad

Antes de recibir la comunión, repetimos las palabras de aquel centurión lleno de fe: *“Señor, yo no soy digno de que entres en mi casa”*. En efecto, no somos dignos de muchas cosas que el Señor nos regala diariamente y de diversas maneras. Así aprendemos a vivir la verdadera humildad de corazón. Y por más fieles y bondadosos que seamos –incluso como ministros de Cristo– no podemos decir propiamente que merecemos la Eucaristía, sino que la necesitamos y le agradecemos este alimento celestial. En este sentido, la sagrada Eucaristía no es propiamente un premio por nuestras buenas obras u otros méritos, sino ante todo es nuestro principal y más nutritivo alimento sacramental, que nos fortalece interiormente y nos



da vida. No somos dignos; pero, en lo que nos toca, tenemos que estar lo más dignamente preparados¹³. No somos dignos –reconocemos con humildad–, pero el Señor nos da la dignidad de los hijos de Dios para acercarnos humilde y confiadamente a su mesa

Por eso decimos en la presencia de Jesús antes de comulgar: *“Señor, no soy digno de que entres a mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarme”* (Lc 7,1-10). Así aumenta nuestro anhelo de participar algún día del banquete eterno para contarnos entre los dichosos invitados a la mesa del Señor (cf Mt 22,2-14).

Por otra parte, recordamos que Dios Padre nos ama como hijos y así nos trata siempre, aunque alguna vez nos hayamos alejado de él. En la parábola del ‘hijo pródigo’, Jesús nos deja algunas grandes lecciones acerca de la verdadera e inagotable humildad del que se alejó para regresar a la casa paterna. La confianza y la estabilidad de vida se pueden perder por varios motivos, pero también es posible recuperarlas. El hijo pródigo volvió a casa por interés, ¡porque tenía hambre! En medio de su dolor y miseria se acordó de la bondad de su padre y del pan en abundancia que había en su casa. El hijo ‘despilfarrador’ se levantó para volver a la casa de su padre, a la cual ya no le llamaba ‘su casa’... Según él, ya no merecía ser llamado ni tratado como hijo, ya que había malgastado su herencia. Le iba a pedir a su padre que le diera trabajo y lo dejara al menos alimentarse, aunque no recibiera sueldo... Sin embargo, la parábola demuestra que el hijo es siempre hijo, aunque haya sido rebelde, derrochador, o malviviente, ¡es hijo!... En realidad, es el amor del padre el que no cambia, lo espera con los brazos abiertos, y siempre tiene un lugar para cada uno de sus hijos. En nuestra relación con Dios la dignidad de hijos siempre puede ir creciendo y dando mayores frutos. El hijo que se alejó, con sensatez y humildad ya no se sentía digno y objetivamente había perdido todo; sin embargo, el padre miró con amor a su hijo, lo perdonó y le reconoció de nuevo su lugar

en la casa, en la vida familiar, en el trabajo y en la realidad que le tocaba vivir.

6) La actitud humilde del apóstol Pablo

Tanto en su labor apostólica como en sus escritos, el apóstol Pablo demuestra una humildad ante Dios y ante los demás.

El apóstol Pablo dice con una humildad sobresaliente: *“Yo soy el último de los apóstoles, indigno del nombre de apóstol, por haber perseguido a la Iglesia de Dios. Mas, por la gracia de Dios soy lo que soy; y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí”* (1Cor 15,9-10). Pablo, en su sabiduría, reconoce lo que significó en su vida el grave error de haber sido perseguidor de los cristianos; sin embargo, se dio cuenta de que la gracia transformó totalmente su vida, le dio luz, fuerza y experimentó intensamente el perdón de Dios. El encuentro con Cristo lo hizo un hombre nuevo.

También la conocida expresión de Pablo *“por la gracia de Dios soy lo que soy”* (1Cor 15,10) es una proclamación elocuente de la acción de Dios que hace cambiar totalmente a la persona humana. Por propia iniciativa no lo logra nadie, y tardaría demasiado en alcanzar una meta tan alta; sin embargo, con la gracia de Dios se logra un cambio profundo, más pronto de lo que se espera. *“Y la gracia de Dios no*



¹³ En gracia (habiendo recibido oportunamente el sacramento de la reconciliación por nuestros pecados graves), participando devotamente en cada celebración y manteniendo con respeto el ayuno eucarístico. “Quien vaya a recibir la santísima Eucaristía ha de abstenerse de tomar cualquier alimento y bebida al menos desde una hora antes de la sagrada comunión, a excepción del agua y de las medicinas” (CODIGO de DERECHO CANÓNICO, cán 919).



ha sido estéril en mí” (1Cor 15,10), **añade el apóstol Pablo al reconocer** que Dios lo convirtió en una tierra fértil para que la verdad de su palabra renovara cada vez más su mente y su corazón. La defensa de la fe estaba muy bien sembrada en el corazón del apóstol, ya que él tenía el firme propósito de no dejar que nadie se fuera del camino que él mismo seguía antes de su conversión. Hasta que vio a Jesús, “*a quien él perseguía*” incansablemente (Hech 9,1-18), y por la gracia de Dios, que lo tiró por tierra y le abrió de nuevo los ojos hacia la verdad, pudo encontrar a quien es ‘el camino, la verdad y la vida’ (Jn 14,6). El apóstol de las naciones tuvo que superar la ceguera espiritual en la que había caído, la incompreensión y la burla, la desconfianza y el rechazo de quienes lo habían conocido antes. Por su formación, era un hombre preparado, que dominaba las tres lenguas más usadas en aquel tiempo —el hebreo, el latín y el griego—, lo cual, con la gracia de Dios, puso al servicio del nuevo ministerio que se le confió. Pablo acepta que no merece nada, incluso acepta su ‘indignidad’ (1Cor 15,19) como apóstol, pero es consciente de que Cristo lo eligió, transformó su vida y lo revistió de la dignidad de servidor, misionero y pregonero fiel de la palabra divina.

Jesús se identificó con los más pobres y los más necesitados, con los enfermos y los más insignificantes (cf Mt 25,31-45); es decir, con los que parecen menos útiles y valiosos a los ojos de los demás. Ten presente que: “*Cuando hagas un favor no esperes recompensa*

ni agradecimiento; en cambio, cuando te hagan un favor no dejes de agradecerlo siempre que puedas; así se vive la caridad” —decía santa Teresa de Calcuta—).

Los seres humanos quedamos frustrados o a veces anclados en el pasado al repetir: ‘no merezco’ tal o cual cosa, y en cierto modo tenemos razón. Sin embargo, no olvidemos que Dios no nos trata como merecen nuestros pecados, sino nos trata con amor eterno. La actitud más noble y provechosa en cada ser humano es ser agradecido con Dios y con el prójimo. La memoria del pasado por lo que hemos perdido, el recordar una y otra vez los errores cometidos, el seguir rumiando el daño que nos han hecho o lo que nosotros hemos hecho mal, no es solamente una pérdida de tiempo, sino también un freno para reconocer con humildad lo que Dios ha hecho y sigue haciendo por nosotros.

El premio o castigo por nuestras obras es una medida sabia y prudente que Dios tiene para motivarnos y corregirnos oportunamente y permitir una mejor convivencia entre todos los seres humanos.

7) Humildad y obediencia

El Concilio Vaticano II, al referirse a las características y compromisos del sacerdocio¹⁴, habla de la conexión de la humildad con la obediencia.

Desde la formación sacerdotal se aprende a demostrar una actitud de colaboración y de disponibilidad al asumir las responsabilidades que nos encomiendan. Así podemos ir aprendiendo a estar abiertos a la actualización y al cambio cuando la autoridad de la Iglesia nos los requiera.

Obedecer humildemente es la clave de la fidelidad en el amor, es la disponibilidad del que acepta cumplir en todo, hasta en los más pequeños detalles —como lo hizo san José—, la voluntad de Dios. La obediencia, como toda virtud auténtica, no es ciega, sino una visión más clara y amplia de nuestros deberes, cumplidos con espíritu de responsabilidad, de colaboración, de esfuerzo y de esperanza. La “*obediencia hasta la muerte en cruz*” (cf Ef 2,16), de la que Cristo nos dio ejemplo, hace alusión a la actitud humilde y confiada,



¹⁴ Cf *Presbyterorum ordinis*, 15.



y anuncia las múltiples dificultades y el precio de la obediencia. Cristo nos enseñó a decir, como en la oración del huerto de los olivos: *“Padre, no se haga mi voluntad, sino la tuya”* (Mt 26,36-46), lo cual es una expresión muy significativa de la apertura a los mandatos del Señor. En efecto, obedecer cuesta, pero siempre da paz y fortaleza.

La obediencia *“por el reino de los cielos”* hace madurar a todo ministro de Jesús en la fe, en la vocación, en el cumplimiento de la misión y en la capacidad de entrega. La Iglesia subraya una característica fundamental de la obediencia evangélica, vivida en espíritu de fe y humildad. Se pide a cada sacerdote que no viva una obediencia ofuscada ni sumisa, sino que signifique siempre una verdadera colaboración, sin apagar las buenas iniciativas; fieles al espíritu de la ley y lo mandado, tiene que mantenerse la virtud de la mansedumbre, colocada como una de las bienaventuranzas, es decir, del camino para seguir a Cristo y vivir una verdadera entrega a su evangelio

Algunas aplicaciones

La humildad es la condición fundamental para recibir la gracia divina¹⁵, y nos dispone a la auténtica reconciliación, ya que el humilde reconoce su condición de creatura y está abierto a una relación personal, íntima y profunda con el Creador. La humildad sana y libera profundamente nuestra conciencia. Cuanto más profunda es la humildad, mayor es la fe; pues el humilde, ante todo, está dispuesto a dejarse enseñar por Dios. Por eso, el humilde consigue contemplar la hermosura y grandeza de las verdades divinas¹⁶.

*“La humildad es como un colirio que purifica la mirada al pecador para que pueda reconocer los valores y virtudes que ha lesionado”*¹⁷ –dice san Agustín–. La humildad es condición indispensable para conocerse a sí mismo, para el dolor de los pecados y la penitencia. Sólo el humilde soporta el verdadero conocimiento de su propia culpabilidad, la reconoce y trata de superarse. La verdadera conversión se da

en la humildad. Si reconocemos nuestras miserias podremos encontrarnos con la misericordia de Dios.

En cambio, el orgullo oscurece el espíritu, hace al ser humano caer en el engaño, en la obstinación por el mal, en la negación al cambio radical y definitivo. La rebeldía defiende parcialmente algunos intereses, pero definitivamente aleja del camino de Dios.

En la enseñanza de Cristo encontramos numerosas motivaciones claras y profundas para vivir la humildad, sobre todo previniéndonos de la actitud altanera, farisaica, superficial, que nos alejaría de la humildad.

Son indicaciones generales, pero que de modo muy significativo nos debe interesar a los sacerdotes como ministros de Cristo:

- ¡Cuidado con la levadura de los fariseos, que es la hipocresía! (Lc 12,1)
- Sepulcros blanqueados, que por fuera parecen bonitos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia! (Mt 23,27)
- Cuando hagas limosna, no lo vayas trompeteando por delante como hacen los hipócritas en las sinagogas y por las calles, con el fin de ser honrados por los demás; en verdad les digo que ya recibieron su paga (Mt 6,2)
- Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar en las sinagogas y en las esquinas de las plazas bien plantados para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su paga. (Mt 6,5)
- Jesús notó cómo los invitados elegían los primeros puestos (Lc 14,7)

Así Jesús nos exhorta a vivir la humildad de corazón, como él nos ha dejado ejemplo de humildad y de servicio (cf Jn 13,2-16), y nos advierte de no ser ni presumidos ni buscar siempre el protagonismo, ni sentirnos superiores a los demás, sino hacerlo todo

¹⁵ Cf Bernhard HÄRING, *La ley de Cristo* III, 87-88.

¹⁶ Cf *La oración de Jesús en agradecimiento al Padre*, Mt 11,25.

¹⁷ San AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos* 141,7; PL 37,1837.



con sencillez y generosidad. Tenemos que aprender a “*ser como los niños*” (Mt 18,1-5).

A) Lee con atención el siguiente texto sobre el evangelio, que refleja la grandeza del amor de Cristo, con el cual Pedro tuvo una experiencia muy profunda de humildad y vida nueva¹⁸:

“La generosidad impetuosa de Pedro no lo libra de los peligros vinculados a la debilidad humana. Por lo demás, es lo que también nosotros podemos reconocer, basándonos en nuestra vida. Pedro siguió a Jesús con entusiasmo, superó la prueba de la fe, abandonándose a él. Sin embargo, llega el momento en que también él cede al miedo y cae: traiciona al Maestro (cf Mc 14,66-72). La escuela de la fe no es una marcha triunfal, sino un camino salpicado de sufrimientos y de amor, de pruebas y de fidelidad, que hay que renovar todos los días. Pedro, que había prometido fidelidad absoluta, experimenta la amargura y la humillación de haber negado a Cristo; el jactancioso aprende a costa suya la humildad. También Pedro tiene que aprender que es débil y necesita perdón.

Cuando finalmente se le cae la máscara, y entiende la verdad de su corazón débil de pecador creyente, estalla en un llanto de arrepentimiento liberador. Tras este llanto ya está preparado para su misión”.

“En una mañana de primavera, Jesús resucitado le confiará esta misión. El encuentro tendrá lugar a la orilla del lago de Tiberíades. El evangelista Juan nos narra el diálogo que mantuvieron Jesús y Pedro en aquella circunstancia. Se puede constatar un juego de verbos muy significativo. En griego, el verbo *filéo* expresa el amor de amistad, tierno, pero no total, mientras que el verbo *agapáo* significa el amor sin reservas, total e incondicional”.

“La primera vez, Jesús pregunta a Pedro: ‘Simón..., ¿me amas’ (*agapás-me*) con este amor total e incondicional? (cf Jn 21, 15). Antes de la experiencia de la traición, el Apóstol ciertamente habría dicho: ‘Te amo (*agapô-se*) incondicionalmente’. Ahora que ha experimentado la amarga tristeza de la infidelidad,

el drama de su propia debilidad, dice con humildad: ‘Señor, te quiero (*filô-se*)’, es decir, ‘te amo con mi pobre amor humano’. Cristo insiste: ‘Simón, ¿me amas con este amor total que yo quiero?’. Y Pedro repite la respuesta de su humilde amor humano: *Kyrie, filô-se*, ‘Señor, te quiero como sé querer’. La tercera vez, Jesús sólo dice a Simón: *Fileís-me?*, ‘¿me quieres?’. Simón comprende que a Jesús le basta su amor pobre, el único del que es capaz, y sin embargo se entristece porque el Señor se lo ha tenido que decir de ese modo. Por eso le responde: ‘Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te quiero (*filô-se*)’.”

“Parecería que Jesús se ha adaptado a Pedro, en vez de que Pedro se adaptara a Jesús. Precisamente esta adaptación divina da esperanza al discípulo que ha experimentado el sufrimiento de la infidelidad. De aquí nace la confianza, que lo hace capaz de seguirlo hasta el final: ‘Con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios. Dicho esto, añadió: Sígueme’ (Jn 21, 19)”.

B) Reflexiona y responde brevemente:

- 1)¿Hasta qué punto es clara tu voluntad de hacer siempre lo que Cristo ha mandado hacer a la Iglesia?
- 2)Ante las pruebas y sufrimientos de cada día, ¿recuerdas más a la lamentación y la crítica destructiva y caes en desánimo? ¿O más bien acudes a la oración, la consulta, la paciencia y la caridad?, ¿en qué lo notas?
- 3)¿Te muestras ordinariamente agradecido con Dios, o más bien te quejas de lo que te sucede y de la manera como los otros se comportan?
- 4)¿Cómo fomentas en tu vida las actitudes de humildad, de servicio y de caridad para con el prójimo?

Bibliografía

- BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 24 mayo 2006
- CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA

¹⁸ Texto tomado de: BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 24 mayo 2006.



- CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*
- HÄRING, Bernhard, *La ley de Cristo III*, Editorial Herder, Barcelona 1973
- HÖRMANN, Karl, *Diccionario de moral cristiana*, Editorial Herder, Barcelona 1979
- RAHNER, Karl, *Diccionario teológico*, Editorial Herder, Barcelona 1989
- ROSSI, Giacomo, *Diccionario enciclopédico de teología moral*, artículo acerca de la *Humildad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1980
- San AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*

Contenido

- 1) ¡Somos de barro! Somos obra de Dios en sus manos
 - 2) La humildad es gratitud
 - 3) La humildad de María, ejemplo para todos
 - 4) Juan el Bautista con humildad prepara el camino
 - 5) “Señor, no soy digno”. La indignidad como signo elocuente de humildad
 - 6) La actitud de humildad del apóstol Pablo
 - 7) Humildad y obediencia
- Algunas aplicaciones
 - Lectura bíblica
 - Cuestionario
 - Bibliografía
 - Contenido



Las virtudes teologales y la vida consagrada



P. Alberto Mestre, L.C.
Doctor en Teología
Licenciado en Filosofía

«Es Él, Cristo, quien nos da las virtudes en esta vida; Él, que en lugar de todas las virtudes, necesarias en este valle de lágrimas, nos dará una sola virtud, Él mismo» (San Agustín, Enarrationes in Psalmos, 83)

Introducción

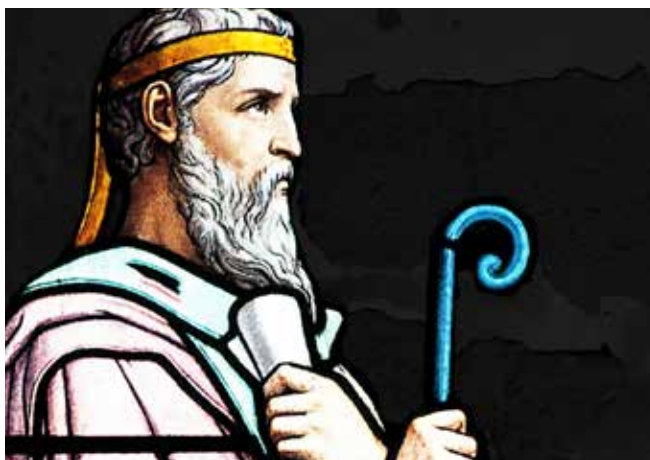
San Ireneo de Lyon afirmaba que «la gloria de Dios es que el hombre viva». El verbo vivir tiene muchas connotaciones, pero las primeras que vienen a la mente son de vitalidad, dinamismo, color, acción, y en el ser humano hay muchos aspectos que se privilegian: la realización, la plenitud, la madurez, y todo esto en gran armonía. Cada persona, así como cada bautizado, y de modo particular cada persona consagrada, está llamada a esta profunda armonía, a esta plena vida interior. El arquitecto principal es Cristo, quien lleva a cabo este magnífico edificio del hombre vivo en Cristo, a través del Espíritu Santo.

Virtud y vida (ábside de la Basílica de San Clemente en Roma)

El arte paleocristiano tiene muchas representaciones de esta vida que procede de Dios, del Cristo vivo, del Espíritu Santo vivificante; por ejemplo, hay un mosaico antiguo encontrado en el ábside de la basílica romana de San Clemente que representa el triunfo del Crucifijo y, por lo tanto, ofrece, al mismo tiempo, una representación evocadora del misterio de la vida cristiana.

La cruz de Cristo es el árbol de la vida, que en su propia difusión extiende ramas con espléndidos giros y da frutos con extraordinaria fecundidad en la historia de la Iglesia. Doce palomas aparecen en la cruz/árbol, símbolo de los doce Apóstoles. De las raíces de la cruz/árbol brotan, como un manantial, cuatro arroyos de agua, símbolo de los cuatro Evangelios y de la gracia del Espíritu Santo, que ofrecen de beber a los ciervos y a todos los animales del jardín que representa a la Iglesia. En la parte inferior del jardín hay hombres ocupados en las labores de la vida cotidiana; después, en las ramas floridas encontramos santos dedicados a la contemplación, junto a espléndidas aves y ángeles.

La cruz representa una fuente de vida para los cristianos, y el propósito de sus acciones, que parecen insertarse armoniosamente en el plan divino, están orientados a la contemplación del amor de Dios Padre. En este sentido, es de su mano providente, presente en la cruz, donde todo comienza, y a Él, a través de la cruz de Cristo, todo regresa. En toda esta maravillosa explicación, es mucho más fácil comprender cuál es la acción moral del cristiano, cuáles son las fuentes privilegiadas que alimentan su dinamismo de crecimiento, siempre en busca de su propia perfección y de todo lo que le rodea; cuál es la misión de la Iglesia para la vida del mundo. Aquí se ofrecen muchas preguntas de envergadura que esta representación trata de responder. Y no debemos olvidar nunca que este nuevo “árbol de la vida” está destinado no solo a los bautizados, sino a todos los hombres, a toda la creación, a todo el cosmos. Todo



este dinamismo se realiza en plena colaboración con la acción humana, que a su vez se convierte en la plena realización del ser humano. Este es un tema central de la vida moral cristiana¹.

Evidentemente se trata de una colaboración asimétrica, donde se evita el pelagianismo, por un lado, y el quietismo, por el otro. No, no queremos hablar de esto, sino de la necesidad de cooperación, de colaboración por parte del ser humano, como decía san Agustín: «quien te hizo sin ti, no te justifica sin ti»².

La vida humana no se realiza a sí misma. Nuestra vida es una pregunta abierta, un proyecto incompleto que aún no se ha completado y realizado. La pregunta fundamental de todo hombre es: ¿cómo se realiza este devenir hombre? ¿Cómo se aprende el arte de vivir? ¿Cuál es el camino hacia la felicidad? Evangelizar significa: mostrar este camino, enseñar el arte de vivir. Jesús dice al comienzo de su vida pública: «He venido a predicar el Evangelio a los pobres» (Lc 4,18); esto significa: tengo la respuesta a tu pregunta fundamental; Te muestro el camino de la vida, el camino de la felicidad, de hecho: Yo soy este camino. La pobreza más profunda es la incapacidad para la alegría, el tedio de la vida considerada absurda y contradictoria³.

Este arte de vivir, que comenta Joseph Ratzinger, es precisamente la vida cristiana a la que todos los seres humanos están llamados, pero que en gran medida está más allá de las posibilidades del hombre para lograrlo en plenitud, y por este motivo es necesario que Cristo sea nuestro guía, pero también nuestro camino en la verdad.

En este artículo profundizamos en la relación de la vida consagrada, de cada bautizado, con las virtudes que brotan de Cristo. Es un cristocentrismo moral de las virtudes que resumimos con la palabra griega: *Xristós*. Este cristocentrismo moral suscita en el cristiano, y también en todo ser humano, una atracción vital, donde las acciones sublimes, propias de las virtudes, forman disposiciones muy útiles para la vida cotidiana. A esta disposición de acción excelente la cristalizamos con el término griego: *aretai*. El tercer punto se refiere a una virtud central en la vida del bautizado en general, y en la del consagrado y de la consagrada en particular: la virtud infusa de la caridad. Este punto se especifica con la palabra *dinamis*. Si en las virtudes teologales la virtud reina es la caridad, la *phrónesis* es una de las virtudes morales. Este es el tema que explicará el cuarto punto. Por último, la palabra griega *dioratikós* representa el tema del quinto punto, explicando la “teologalidad” íntima de la persona consagrada.

Estos cinco puntos pueden ser representados por una figura geométrica como la pirámide, que tiene cuatro lados y un lado que es la base. La base sería el primer punto, es decir, el fundamento cristocéntrico, donde descansa toda la figura. Sobre esta base se levantan los otros lados: las virtudes, la virtud particular de la caridad, la virtud moral de la *phrónesis* y la teologalidad. La cumbre final en la cima de la pirámide solo puede ser Cristo mismo, y el Espíritu de Cristo, pero nunca en forma abstracta, sino como dice el Papa Benedicto XVI: «La verdad [Cristo]: nunca es abstracta, sino que está integrada en el camino humano y cristiano de cada creyente»⁴.

¹ Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 9.

² SAN AGUSTÍN, *Sermón CLXIX*, 13.

³ J. RATZINGER, Discurso pronunciado sobre el tema “La nueva evangelización” en una Conferencia de Catequistas y Profesores de Religión pronunciado el 10 de diciembre de 2000, en Zenit.org (24 de abril de 2005).

⁴ BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 29.

1. Un cristocentrismo moral de las virtudes

Cuando leemos en el Evangelio que «Cristo es el camino, la verdad y la vida», nos viene a la memoria la representación de Cristo como legislador, porque tenemos una tendencia a verlo todo desde la perspectiva jurídica, que es una visión propia de la visión legalista, de una moral de la obligación, de un cierto voluntarismo moral. Pero, aunque la norma, el precepto y la ley forman parte de la vida cristiana, no son el centro, ni siquiera la parte más importante. Cristo no es solo un legislador para nosotros; es la fuente, el origen y el ejemplo que nos conduce de la mano hacia la meta de la vida moral, que es Él mismo⁵.

Los santos percibieron esta forma de vida en Cristo de una manera muy clara. Por ejemplo, San Buenaventura reconoce que los preceptos son importantes, pero la Palabra de Dios, el testimonio y la gracia forman una parte muy importante del camino de la vida cristiana. No hay oposición entre el precepto y los ejemplos y dones, son realidades que se ayudan mutuamente, en una colaboración beneficiosa⁶.

La imitación de Cristo se entiende de dos maneras: una, centrada en el Verbo Encarnado y desarrollada por San Buenaventura, especialmente en el *Breviloquium*; y otro, vinculado a la Palabra inspirada, que se analiza principalmente en el *Comentario al Hexaemeron*. En la primera obra encontramos una triple perspectiva del Verbo Encarnado: a través de los símbolos, a través de la doctrina y a través de los ejemplos. Cristo es el maestro y el médico principal en el campo moral, pero el ejemplo es mucho más fuerte que las meras palabras. Con su ejemplo, Cristo nos conduce «de virtud en virtud» hacia la culminación de las virtudes, que es la caridad de la cruz, un amor que no tiene límites, que nos cuesta comprender, pero que se convierte en una realidad ineludible. La vida de Cristo, es decir, sus gestos, sus palabras, su testimonio, son ejemplo y único modelo de virtudes y



perfecciones. Para Buenaventura, no se trata tanto de imitar las acciones concretas de Jesús, sino de imitar sus virtudes. La virtud se convierte entonces en el término medio en la relación ejemplar de Cristo con nosotros. Pero su influencia como Verbo Encarnado sigue siendo, en cierto sentido, predominantemente externa porque él es un modelo.

Por otra parte, como en el *Comentario al Hexaemeron*, prevalece la contemplación del Verbo inspirado, y su influencia es más interior. Aquí se trata de la presencia interior de Cristo en el hombre a través del Espíritu.

Estamos en un aspecto central, también tratado en el *Itinerarium Mentis in Deum*, donde encontramos una meditación sobre los acontecimientos cristificantes⁷ del Monte de la Verna, en el que Francisco recibe los estigmas: «El amante se transforma en el amado». El Verbo inspirado, consciente en una participación íntima en las verdaderas virtudes de Cristo. La imitación de Cristo se transforma entonces en una participación de las virtudes mismas, tanto en la acción como en el sufrimiento⁸.

La acción moral expresa el Verbo encarnado en el mundo: es la revelación de la salvación por medio

⁵Cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 177.

⁶ «Él nos sostiene no solo con preceptos, sino también con documentos, ejemplos y dones de gracia» (SAN BUENAVENTURA, In III *Sent. Dist.* 24).

⁷ Sobre el tema de la «cristificación» o «conformidad», se profundiza en: A. MESTRE, *Discernimento e conformità*, IF Press, Roma 2022.

⁸ Cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo. Hacia un cristocentrismo de las virtudes*, 177-178.

de Cristo. Del encuentro con Cristo nace este “fuego de amor” (*incendium amoris*) que nos mueve a ser virtuosos. En el contacto íntimo del mundo con el Verbo inspirado, encontramos el origen de un ardor por caridad (*origo inflammationis caritatis*): la verdadera conversión que nos hace cruciformes⁹.

2. Vida cristiana y vida consagrada

La vida cristiana se convierte en una experiencia de colaboración del hombre con el Espíritu Santo, que no es otro que el Espíritu de Cristo; es una actividad cooperativa en la que el ser humano se conforma a Dios. La conformidad con Dios, la conformidad de la voluntad humana con la Voluntad divina por la misma gracia del Espíritu Santo es uno de los aspectos que hacen del hombre un ser eminentemente espiritual, porque ordena de manera más plena todos sus actos y hábitos hacia el fin último, que es Dios¹⁰. El hombre espiritual es el que sigue al Espíritu, no solo porque es instruido por el Espíritu mismo en cuanto a lo que debe hacer, sino porque su propio corazón es movido por el Espíritu Santo¹¹.

Seguir al Espíritu Santo permite esta gran asimilación a Dios, y es aquí donde encontramos en el versículo del Evangelio de San Juan 3,8, la narración del encuentro de Jesús con Nicodemo, un diálogo del que surge una gran cantidad de información que será comentada en detalle por Santo Tomás de Aquino: es el Espíritu Santo quien infunde y actúa, y en este sentido podemos decir que el “hombre espiritual” es aquel que participa de alguna manera de las propiedades del Espíritu Santo. Así que partamos de esta premisa que es explicado de la siguiente manera por el Aquinate:

«El viento sopla donde quiere y oís su voz, pero no

sabéis de dónde viene ni a dónde va: así es todo el que ha nacido del Espíritu Santo». Ciertamente es el Espíritu Santo. Y esto no es sorprendente, porque así como [Jesús] dijo: «El que ha nacido del Espíritu es espíritu», en el hombre espiritual se encuentran las propiedades del Espíritu, así como en las brasas incandescentes se encuentran las propiedades del fuego¹².

La analogía del fuego es de gran ayuda, resulta en una participación muy íntima, como lo es todo lo relacionado con la gracia, con el Espíritu, convirtiéndose en algo muy real, eficaz y con consecuencias considerables para la vida práctica de cada día. Por eso, no es extraño que la primera característica destacada sea precisamente la de la libertad¹³, tan explícita en la Sagrada Escritura, y, por lo tanto, propio del Espíritu que es libre en la búsqueda de la realización del bien en el ser humano.

La libertad es, por tanto, una primera propiedad privilegiada, Él goza de libertad sobre todo: «El Señor



⁹ L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo. Hacia un cristocentrismo de las virtudes*, 177-178.

¹⁰ Para esta parte me ayudaré del artículo: A. MESTRE, «La Nueva Ley y la conformidad con la Voluntad de Dios», *Alpha Omega* 32 (2020), 501-526.

¹¹ SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super ad Romanos*, 8,14, lect. 3, n. 635 (ed. R. Busa, *Opera Omnia*, vol. 5, 469): «Sed quia ille qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a spiritu sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a spiritu sancto movetur, ideo plus intelligendum est in hoc, quod dicitur quicumque spiritu dei aguntur».

¹² SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super Evangelium Johannis*, 3, 8, lect. 2, n. 456 (ed. R. Busa, *Opera Omnia*, vol. 6, 252-253).

¹³ Aquí encontramos cómo Nuestro Señor Jesús sugiere a Nicodemo cuatro cualidades del Espíritu: «La primera es su poder [...] porque por el poder de su libre albedrío, inspira “cuando quiere y donde quiere” iluminando los corazones



es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2Cor 3,17); una propiedad que ofrece dos aspectos de gran trascendencia espiritual: la justicia y la libertad del pecado: porque el Espíritu Santo conduce a la justicia: «Tu buen Espíritu me lleva a la tierra de la justicia» (Sal 142,10), y me libera de la esclavitud del pecado y de la ley: «La ley del Espíritu que me ha liberado de la vida en Cristo» (Rm 8,2).

De las cuatro cualidades principales: libertad, mansedumbre, procesión y acción; la primera, la libertad, es la que aparece con más insistencia en algunos autores, como sucede con Santo Tomás, que encuentra en esta cualidad un centro de reflexión muy fructífero, correlacionando a menudo varios textos del Nuevo Testamento, como por ejemplo cuando destaca la relación entre el versículo de Jn 3,8: «El que ha nacido del Espíritu es espíritu», y el de 2Cor 3,17: «El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu, allí hay libertad».



Una exégesis similar se encuentra en su comentario a la carta de san Pablo a los Corintios, donde aparece un primer sentido de “Espíritu” que se puede entender en un sentido personal, y es necesario comprender cómo el Espíritu Santo, autor de la Ley, es el Señor, es decir, el que obra según su libertad. Y en este sentido la exégesis se basa en los textos: «El Espíritu sopla donde quiere» (Jn 3,8) y «Distribuye sus dones como quiere» (1Co 12,11). Santo Tomás también introduce estos otros textos de San Pablo diciendo: «Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad»; es decir: puesto que el Espíritu es el Señor, puede darnos la libertad de usar la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento libremente y sin velos, algo que no pueden hacer los que no tienen el Espíritu Santo¹⁴.

A esta interpretación se puede añadir otra, en la que el protagonista es el propio Cristo, pero desde una perspectiva muy peculiar que refleja la íntima relación de las personas divinas entre el Espíritu Santo y Cristo.

En un segundo sentido, se puede entender al “Señor” de Cristo mismo; entonces se puede leer así: el Señor, es decir, el Cristo, es espiritual, es decir, el espíritu de poder (*spiritus potestatis*), y por esta razón «donde está el Espíritu del Señor», está la ley de Cristo entendida en el Espíritu (*spiritualiter intellecta*), no solo escrita en el corazón por la fe, luego también está la libertad, sin ningún obstáculo que provenga del velo¹⁵.

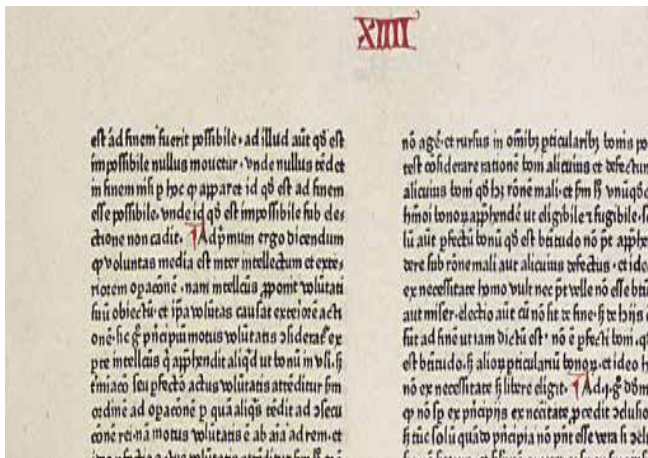
Nos encontramos con un tema que está muy cerca del corazón de muchos autores espirituales y de manera privilegiada en Santo Tomás: es la doctrina de la libertad en el Espíritu del Señor, que es uno de los centros de moralidad en la *Suma Teológica*¹⁶, doctrina

[...]; la segunda es la señal de Él, “oís su voz”, [esto se puede entender en dos sentidos:] la voz con la que habla interiormente en el corazón del hombre y que solo los justos y los santos oyen [...], y aquella con la que habla en las Escrituras por medio de predicadores [...] que es su poder [...] porque por el poder de su libre albedrío, su inspiración es escuchada por los fieles y por los pecadores; la tercera es su origen desconocido: si escuchas bien su voz, “no sabes a dónde va”, entonces es necesario comprender: ya que conduce a un fin que se nos escapa, es decir, a la bienaventuranza eterna» (traducción y paréntesis son míos). SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super Evangelium Johannis*, 3, 8, lect. 2, n. 456 (ed. R. Busa, Opera Omnia, vol. 6, 252-253).

¹⁴ Cf. SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super II ad Corinthios*, 3, 17, lect. 3, n. 111 (ed. R. Busa, Opera Omnia, vol. 6, 403).

¹⁵ SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Super II ad Corinthios*, 3, 17, lect. 3, n. 111 (ed. R. Busa, Opera Omnia, vol. 6, 403).

¹⁶ Un texto esclarecedor se encuentra en S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 232: «Tres grandes cumbres dominan la moral de



que encontramos precisamente en el tratado de la Ley Nueva o la Ley del Evangelio¹⁷.

Hablar de la Ley del Espíritu, o de la Nueva Ley, o de la Ley de Cristo, o incluso de la Ley del Evangelio (que en realidad son la misma cosa), no es más que profundizar en el amor divino, el amor que fluye de Dios hacia el ser humano, porque el Espíritu Santo es amor. Por eso, la evangelización es colaborar para encontrar y reconocer este amor a Jesús, que se convierte en la historia que se manifiesta en la realidad de la vida a través de las acciones ante el ser humano. Podemos decir que la vida cristiana, así como la vida de la persona consagrada, comienza y continúa la experiencia del amor de Dios a lo largo de toda su vida¹⁸.

Todas las acciones humanas, a partir del fascinante dinamismo que las empuja hacia una plenitud siempre esperada y nunca del todo dibujada, deben ser vistas dentro de un misterio, en el que encuentran su contexto de sentido y su interpretación. Por eso, para comprender, es necesario partir de la experiencia, en cuyo centro está el acto de amor como fuente de sentido y como vocación fundamental de vida. «El hombre no puede vivir sin amor. Sigue siendo un ser incomprensible para sí mismo, su vida carece de sentido si no se le revela el amor, si no encuentra el amor, si no lo experimenta y lo hace suyo, si no participa vivamente en él». Y, por otra parte, la experiencia del hombre solo se revela plenamente a sí mismo por Cristo Redentor, el cual, manifestando el misterio divino del amor, revela también del hombre al hombre y le manifiesta su vocación suprema. Se establece así una fecunda circularidad hermenéutica entre la experiencia y la Revelación, en la que se ilumina el misterio de la acción y a esta luz puede surgir de nuevo «ese profundo asombro sobre el valor y la dignidad del hombre que se llama Evangelio, es decir, la Buena Noticia»¹⁹.

La Buena Nueva del amor de Dios por el hombre, como presencia del amor del Padre en la creación; como encuentro personal con Jesús: encarnación, sacrificio y redención, con el “alimento” privilegiado de la Eucaristía; como guía interior del Espíritu Santo, se enciende a lo largo de la historia humana a todos estos niveles, en una sinergia entre la acción humana

Santo Tomás y la hacen tocar de alguna manera el cielo: el camino de las Bienaventuranzas que culminan en la visión de Dios, el camino de las virtudes teologales que nos hacen presentes a Dios, y al final, la Ley del Evangelio, que es el punto culminante de toda legislación que surge de la sabiduría de Dios y se comunica al hombre».

¹⁷G. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964, 515-516: «Esto permite a Santo Tomás, en algunas de las cuestiones más bellas de la Suma, precisar las leyes fundamentales de la libertad cristiana; las tres cuestiones sobre la Ley del Evangelio nos presentan la libertad en su perfección redescubierta: en la medida en que pertenece como potencia a la naturaleza del hombre, en la medida en que está dirigida por sus hábitos adquiridos y, sobre todo, por las virtudes infusas, educada a través del tiempo por la economía histórica revelada, el libre albedrío está informado por la gracia del Espíritu Santo, bajo la cual la moción puede adherirse a Dios. Esta adhesión, verdadero fin para el que fue creada, se realiza participando en la vida de Cristo a través de los sacramentos de la Iglesia; su camino más perfecto en este mundo consiste en la sumisión a los consejos evangélicos, en los que el hombre alcanza su plenitud cuando acepta por amor la obediencia a los impulsos del Espíritu Santo».

¹⁸ Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 9.

¹⁹ L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 9.



y la acción divina. Y es en esta sinergia donde el ser humano descubre que está hecho de tal manera que no se da cuenta, no se desarrolla y no puede encontrar su propia plenitud «si no es a través de una entrega sincera de sí mismo». Y al mismo tiempo llega a reconocer profundamente la propia verdad en el encuentro con los demás. Los rostros concretos que hay que amar se hacen indispensables para experimentar el valor de la vida, que subsiste allí donde hay vínculo, comunión, fraternidad. Por otro lado, cuando uno afirma pertenecerse solo a sí mismo y vivir como islas, no hay vida²⁰.

Desde lo más profundo de cada corazón, el amor crea vínculos y ensancha la existencia cuando hace que la persona salga de sí misma hacia el otro. Estamos hechos para el amor y hay en cada uno de nosotros «una especie de ley del 'éxtasis': salir de uno mismo para encontrar en los demás un aumento del ser». Por lo tanto, en todo caso, el hombre también debe decidirse una vez a saltar de sí mismo²¹.

El Papa Francisco profundiza y propone aspectos muy concretos para vivir este amor con “rostros concretos” en la misma encíclica *Fratelli Tutti*, por ejemplo: la hospitalidad (n. 90),

Las personas pueden desarrollar ciertas actitudes que presentan como valores morales: fortaleza, sobriedad, laboriosidad y otras virtudes. Pero para orientar adecuadamente los actos de las diversas virtudes morales, es necesario considerar también en qué medida producen un dinamismo de apertura y de unión con las demás personas. Este dinamismo es la caridad que Dios infunde²².

Esta es precisamente la autenticidad de la vida cristiana y, por tanto, de la vida consagrada, que solo puede pasar por una verdadera experiencia vivida de las virtudes, no solo morales, sino sobre todo infusas, fundamentos indispensables para la construcción de la vida en común, tanto a nivel mundial como a nivel local, como, por ejemplo, en una comunidad



de vida consagrada. La virtud es incompatible con la apariencia, porque en ese preciso momento ya no se trata de una virtud, sino de otra cosa totalmente diferente. De modo privilegiado sucede esto, como decía San Buenaventura, con la virtud de la caridad, que, sin ella, las demás virtudes no cumplen los mandamientos «tal como Dios los entiende»²³.

El Papa Francisco añade:

La estatura espiritual de una existencia humana está definida por el amor, que en última instancia es «el criterio para la decisión final sobre el valor o el desvalor de una vida humana». [...] Todos los creyentes debemos reconocer esto: el amor es lo primero, lo que nunca se debe poner en riesgo es el amor, el mayor peligro es no amar (cf. *1Cor* 13,1-13). Tratando de aclarar en qué consiste la experiencia de amar, que Dios hace posible con su gracia, Santo Tomás de Aquino la explicó como un movimiento que centra la atención en el otro «considerándolo como uno consigo mismo». La atención afectiva que se presta al otro provoca una orientación a buscar gratuitamente su bien. Todo esto parte de una estima, de un aprecio, que al final es lo que se esconde detrás de la palabra “caridad”: ser amado es “querido” para mí, es decir que lo considero de gran valor. Y «del amor por el cual uno agrada a una persona determinada derivan gratificaciones hacia ella». Por lo tanto, el amor implica

²⁰ Cf. PAPA FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti* (2020), n. 87.

²¹ PAPA FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti*, n. 87.

²² PAPA FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti*, n. 91.

²³ Cf. PAPA FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti*, n. 91..

algo más que una serie de acciones beneficiosas. Las acciones derivan de una unión que se inclina cada vez más hacia el otro, considerándolo precioso, digno, agradable y bello, más allá de las apariencias físicas o morales. El amor por el otro, por lo que es, nos empuja a buscar lo mejor para su vida. Solo cultivando este modo de relacionarnos haremos posible una amistad social que no excluya a nadie y una fraternidad abierta a todos²⁴.

Nos sentimos atraídos por este amor desde adentro, y se convierte en una necesidad personal de crecimiento, de desarrollo. De niños nos vamos abriendo a los demás poco a poco, y debe ser un camino que nos acompañe siempre. La familia se convierte en una gran escuela en este sentido, al igual que las instituciones que promueven valores en el mundo. Esta apertura progresiva del amor, como dice el Papa Francisco, es el verdadero fundamento de la convivencia universal²⁵.

Es el fundamento del principio del bien moral y del bien común, que no busca otra cosa que el progreso de todos aquellos valores fundamentales que ayudan a vivir plenamente la dignidad de la persona. No solo los individuos están llamados a esta tarea, sino todas las instituciones que participan en la vida social. Dios no está al margen de esta búsqueda continua.

No podemos dejar de decir que el deseo y la búsqueda del bien de los demás y de toda la humanidad implican también trabajar por la maduración de las personas y de las sociedades en los diferentes valores morales que conducen al desarrollo humano integral. En el Nuevo Testamento se menciona un fruto del Espíritu Santo (cf. *Gal* 5,22), definida por el término griego *agathosyne*. Indica el apego al bien, la búsqueda del bien. Más aún, se trata de proporcionar lo más valioso, lo mejor para los demás: su maduración, su crecimiento en una vida sana, el ejercicio de valores y no solo el bienestar material. Existe una expresión latina similar: *benevolentia*, es decir, la actitud de

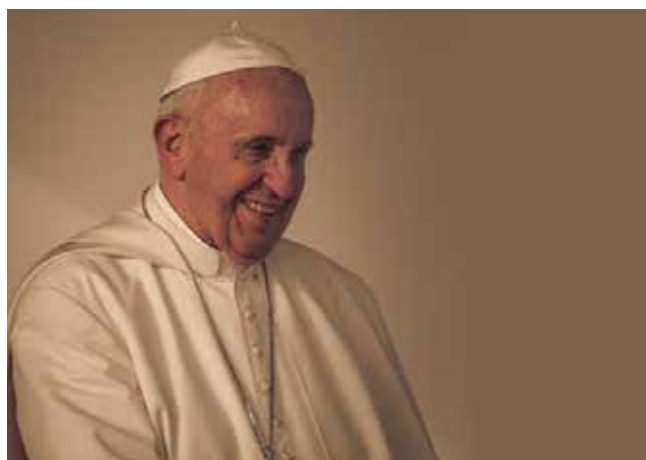
querer el bien del otro. Es un fuerte deseo de bien, una inclinación hacia todo lo que es bueno y excelente, lo que nos impulsa a llenar la vida de los demás con cosas bellas, sublimes, edificantes²⁶.

Por lo tanto, la caridad no es una realidad abstracta, sino muy concreta, en la que la persona singular está en el centro, con problemas específicos, con dificultades particulares. La caridad que llega a cada persona, a cada realidad social, es precisamente el centro de la doctrina social de la Iglesia, la solicitud de Cristo por cada hombre y cada mujer, en todas las etapas de la vida.

3. Caridad y *dinamismo moral* en la persona consagrada

«El contenido del encuentro con Cristo es una experiencia de amor, que da a la vida un nuevo horizonte y con él una orientación decisiva»²⁷. La caridad es la madre y forma de las virtudes.

Para Buenaventura, la cumbre de la virtud cristiana es la cumbre de la imitación de Cristo, y lo que nos hace llegar a ser “deiformes” es la virtud de la caridad. En ella, el hombre participa de la generosidad sobrehumana del Creador. Para él, la caridad es la raíz, la forma y la meta de todas las demás virtudes. Aunque sigue la línea agustiniana de la prioridad de la



²⁴ PAPA FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti*, nn. 92-94

²⁵ Cf. PAPA FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti*, nn. 95-109.

²⁶ PAPA FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti*, n. 112.

²⁷ Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 11.



caridad y el reconocimiento de su carácter de fuente, Buenaventura no subyuga todas las demás virtudes en ella: la moral humana tiene una autonomía propia que debe ser respetada. La caridad no debe confundirse con las otras virtudes y, siendo específicamente diferente de ellas, no renuncia a ser practicada. Pero tiene una prioridad: en ella actúa el aspecto más profundo y esencial de la imitación de Cristo. Es el fuego del amor (*incendium amoris*) característico de la caridad donde crecen las virtudes. Para Buenaventura, la caridad es la madre y la forma de las demás virtudes. Ella es “madre”, no para engendrarlos, sino porque los protege y los alimenta, elevándolos a una forma sobrenatural. Y se convierte en su “forma” porque corrige su intención hacia Dios, amado por sí mismo sobre todas las cosas; Y es precisamente la intención la que da forma a los actos. La caridad, como forma última de las virtudes morales, informa también los actos, orientándolos hacia el amor gratuito de Dios²⁸.

a. Justo, porque la caridad no renuncia a ser practicada, está destinada a la acción con pasos específicos y con dinamismo propio

La vida cristiana, la vida consagrada, que no es otra cosa que el camino de la vida de amistad con Cristo, es decir, la búsqueda de la perfección cristiana, implica tres etapas que el Evangelio nos transmite



así²⁹; es decir, podemos narrar nuestra vida cristiana en tres declaraciones del Nuevo Testamento: primero, «No fuimos nosotros los que *amamos* a Dios, sino Él que nos *amó*» (1Jn 4,10); luego, «El que me *ama*, guardará mi palabra» (Jn 14,23); y, finalmente, «El que hace la voluntad de mi Padre [por *amor*], tendrá vida eterna» (Mt 7,21).

Es una experiencia vital, no son afirmaciones abstractas, conceptos universales del cristianismo, sino una verdad vivida, existencial, que toca las fibras más íntimas del ser humano. Descubrir el amor verdadero, auténtico y total de Cristo se convierte en el centro de todo este camino que es la vida, la vida cristiana, la vida consagrada. Un amor que tenga protagonismo, que sea irreductible, desinteresado. En términos clásicos, sería el “*exitus*” de Dios Padre que quiere darse a conocer, que se da, y por eso crea; luego espera la correspondencia, si la hay, con el “*reditus*”, es decir, la persona quiere corresponder libremente, y es aquí donde entra la observancia de la Palabra de Dios, con la interiorización de los mandamientos y con la aceptación de la Alianza en el Antiguo Testamento, con la experiencia de la vida en el Espíritu Santo. A esta correspondencia la llamamos “moral”, donde a través de actos, hábitos, disposiciones, virtudes, etc., la persona busca colaborar con Dios. Desgraciadamente, hoy en día, este segundo paso ha quedado oscurecido, porque la moral ha sido en gran medida una mera adaptación de los actos de la persona a normas, preceptos y leyes preestablecidos, reduciendo la moral a un legalismo comportamental, a un voluntarismo moral y a una moral de la obligación, una reducción de la que no es fácil salir.

El cristianismo no tiene nada que ver con este legalismo, no se reconoce en este voluntarismo moral, y no se reduce a una moral de la obligación, donde la norma se convierte en el punto de partida. El punto de partida del cristianismo es el amor de Dios por el hombre, un amor que explica la historia de cada ser humano, y que Dios no deja de agradecer con total

²⁸ L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 177-178.

²⁹ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti. “I due precetti della carità”*, ESD, Bologna 1999. Véase también: J. RIVERA, *Espiritualidad Católica*, CETE, Madrid 1982.



felicidad, o en palabras más bíblicas, “la vida eterna” con Él.

Basta mirar el bagaje cultural cristiano, donde encontramos inmediatamente, en innumerables ejemplos en la arquitectura, las pinturas, las esculturas, la literatura, en las obras misioneras, etc., a lo largo de la historia, el mensaje cristiano, la Nueva Noticia para todos los hombres.

b. El dinamismo del amor

Podemos identificar tres momentos dinámicos del amor que pertenecen propiamente a la caridad:

De hecho, se sabe que el amado está en el amante por consecuencia natural y, por lo tanto, el que ama a Dios lo tiene en sí mismo, como dice Juan: «el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él» (1Jn 4,16). Entonces es propio del amor transformar al amante en amado, de modo que si amamos las cosas viles y pasajeras, también nos volvemos viles y transitorios, nos volvemos viles e inconstantes, porque, como dice el profeta: «Se volvieron tan abominables como lo que amaban» (Os 9,10). Por lo tanto, si amamos a Dios, también nos hacemos divinos, como dice el Apóstol: «El que se une al Señor forma un solo espíritu con él» (1Cor 16,10) o como dice San Agustín: «Como el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma»³⁰.

Hay tres movimientos, tres dinanismos que llevan

al hombre a hacer las cosas, son como el motor de la vida, nos empujan; son como la sal, que da sabor; y el color, la belleza de vivir. En teología, en antropología teológica, se les llama *los dinanismos del amor*.

Estos tres dinanismos del amor se pueden resumir de la siguiente manera: el primer dinamismo es “Yo amo...”; la segunda es “el amado está en el amante”; y, finalmente, la tercera es “el amante se convierte en el amado”.

El primer dinamismo: “Yo amo...”, también podemos explicarlo como “el amante ama a la amada”. El *amante [es decir, el que ama] ama al amado [es decir, el que recibe amor]*. Es el dinamismo más primario, nuestro corazón funciona así, me gusta algo, sé lo que es importante para mí, reconozco el valor de una determinada realidad, y así es como mi corazón se dirige hacia ella espontáneamente. La vida está llena de este amor. Hay muchos ejemplos de este amor: conozco algo que me atrae, como los juegos, o paso horas y horas navegando por internet porque me fascina descubrir nuevos sitios. O, por ejemplo, sé que en ciertas escuelas se enseñan valores, es una escuela muy confiable, competente, y por eso trato de darlo a conocer a otras personas; conozco un gran equipo de fútbol que es muy bueno, y lo apoyo; etc.

Este dinamismo también funciona en el plano espiritual, en la vida interior. Conocer la Biblia es conocer a Cristo, no es solo conocimiento intelectual, por supuesto, sino que una “primera noticia” es indispensable. Y entonces, si no conozco a Cristo, ¿cómo puedo amarlo?

El segundo dinamismo que hemos presentado es: “el amado está en el amante”, es decir, lo que amo, lo que deseo, lo que quiero, etc., está en cierto modo en la persona que ama. Es un dinamismo muy particular, pero también muy humano, porque lo que amo, lo que deseo, lo que quiero, ya sea un objeto o una persona, está en cierto modo en mí.

El mundo del marketing es muy consciente de este principio y lo utiliza a su favor. Esa máquina, ese objeto, que aparece en una fotografía, en un anuncio,

³⁰ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti. “I due precetti della carità”*, 201.



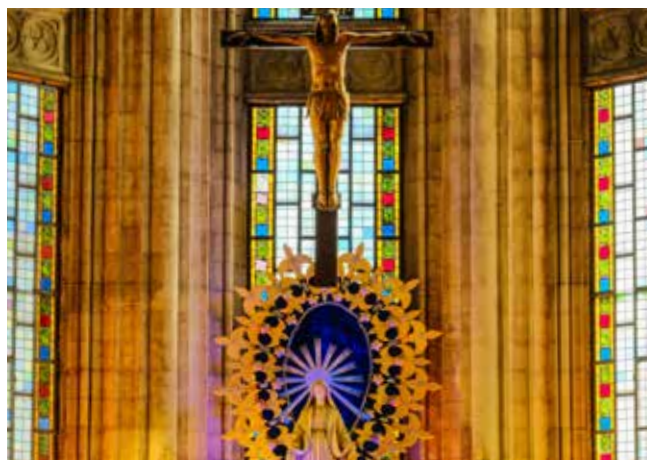
ha quedado impreso en mí, en mi imaginación, en mi memoria, con su diseño, su color, su brillo, etc.

Esto sucede a *nivel humano*, el amado está presente en la persona que ama, está presente en la imaginación, en la memoria, incluso en los esfuerzos que se hacen; por ejemplo, el esposo que trabaja mucho y lo hace porque ama a la familia; la esposa que se queda en casa, o incluso trabaja, hace tantos esfuerzos, porque ama y tiene a la familia en sí misma, la siente por dentro, lo que la hace muy feliz y plenamente realizada.

En el ámbito espiritual, de hecho, se sabe que el amado está, por tanto, en el amante, y por eso el que ama a Dios lo tiene en sí mismo, como dice san Juan: «El que permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios permanece en él» (1Jn 4,16). Si amo a Dios, Él habita, en cierto modo, en mí, es una prenda de su presencia, de su ayuda, se compromete conmigo. También podemos afirmar que «Dios que me ama, es decir, amándose, habito, en cierto modo, en Él». Existe esta circularidad beneficosa entre el amante y el amado.

Una magnífica realidad que el cristianismo siempre ha profundizado de una manera increíble con el misticismo. Los santos, los místicos, no solo son conscientes de esto, sino que hay una experiencia vivida. Como dice San Pablo: «Con Cristo he sido crucificado, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20); o como dice el poema de Santa Teresa de Jesús: «Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero; que muero porque no muero. Vivo ya fuera de mí; después que muero de amor; porque vivo en el Señor, que me quiso para sí; cuando el corazón le di; puso en él este letrado: que muero porque no muero»³¹.

El tercer dinamismo es *“el amante se transforma en aquel a quien ama”*. La persona que ama, desea, quiere algo, quiere a alguien, se convierte en eso. «Es propio del amor transformar al amante en amado, de modo que si amamos las cosas viles y pasajeras, también



nos volvemos cobardes y volubles, porque, como dice el profeta Oseas, *“se hicieron tan abominables como lo que amaban”* (Os 9,10)³². Aquí el profeta Oseas reconoce este dinamismo cuando se aman las cosas viles y efímeras, y de esta manera la transformación moral que se produce es destructiva. De otro modo, se vuelve constructivo cuando elegimos cosas buenas y duraderas, de esta manera la persona se construye por dentro. Los ideales (no los idealismos) son una motivación hacia la mejor parte de nosotros. Un apotegma clásico dice: «los ideales se convierten en idealismos a base de golpes de pereza», pero también es cierto que los ideales se hacen realidad sobre la base de las virtudes.

Por eso, dice el Apóstol: «El que se une al Señor forma con Él un solo espíritu» (1Cor 16,16); como el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma.

La virtud infusa de la caridad no es fruto del ejercicio humano, ni siquiera mediante un esfuerzo extraordinario y meritorio, sino un don divino. La caridad es una amistad del hombre con Dios y a partir de ella, fundada en la coparticipación en la bienaventuranza eterna, se muestra que excede la capacidad de la naturaleza y, por tanto, no puede adquirirse con las facultades naturales, sino que se debe a la infusión del Espíritu Santo³³. «No fuimos nosotros los que amamos a Dios, sino que fue Él quien nos amó a nosotros» (1Jn 4,10).

³¹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid 1997, 654.

³² SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti*. “I due precetti della carità”, 201.

³³ Cf. S.Th., II-II q. 24, a. 2.

Para obtener la caridad se requiere nuestra disponibilidad; para aumentarla necesitamos dos cosas: necesitamos escuchar atentamente la Palabra de Dios, «porque la Palabra del Señor es como el fuego» (Sal 119), inflama (Sal 105) y hace arder el corazón (Lc 24,32); para lograrlo también hay que estar continuamente realizando cosas buenas. Dos disposiciones, por lo tanto, son necesarias para aumentarla: el desapego del corazón de las cosas terrenales y el mantenimiento de una paciencia inalterada en la adversidad³⁴.

No es indiferente adquirir la caridad, porque es la fuente de tantos beneficios; produce el perdón de los pecados, ilumina el corazón, da al ser humano la alegría perfecta, es decir, la alegría y la paz, procura la paz y la serenidad perfectas y, además, confiere al hombre una gran dignidad.

No en vano, el amor de Dios, como primer precepto, nos exige «recordar los bienes recibidos»: es decir, tener la suficiente reflexión para mirar las cosas, especialmente los bienes (aunque por desgracia solo pensamos en los males), que no son principalmente mis obras, porque «¿qué es lo que tenéis que no se recibe?»³⁵. Hemos recibido todo de Dios, y esto produce amor: «Ahora todo viene de ti; nosotros, habiéndola recibido de tu mano, te la hemos devuelto (*dedimus tibi*)», 1Cro 29,11-14.

La buena disposición se nutre también de la consideración de la excelencia divina: «Dios es más grande que nuestro corazón» (1Jn 3,20) [cf. Sir 43,32]; la renuncia a las cosas mundanas y terrenas, que para la persona consagrada concierne no solo a la actitud, sino también a las cosas materiales tratadas como propias, en cambio para el laico consiste fundamentalmente en la actitud, y en la

medida de las posibilidades también sobre las cosas concretas; por último, a la buena disposición se ayuda fundamentalmente evitando los pecados. He aquí un programa de vida no solo para el cristiano, sino para todo hombre que quiera vivir en paz.

Esta buena disposición conduce a la actitud de dar y entregarse a Dios, con todo el corazón (aquí estamos en el ámbito de las intenciones), el alma (y aquí estamos en el área de la voluntad), la mente (donde se excluye todo deseo de pecar) y la fuerza (es decir, con las capacidades con las que estamos disponibles)³⁶.

Precisamente, los actos y disposiciones habituales son los medios preciosos que el ser humano utiliza para corresponder a Dios. Y es precisamente de esto, de las disposiciones habituales para hacer el bien, es decir, de las virtudes, de lo que hablaremos ahora.

4. *Phrónesis* y virtudes teologales en la persona consagrada

Un enfoque adecuado a las virtudes de la vida consagrada, que respete el reconocimiento de la



³⁴ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti*. "I due precetti della carità", 207ss.

³⁵ Pero en realidad existe una cosa que es propiamente mía, absolutamente mía, es la única cosa que es mía, que me pertenece, y en esto Dios no tiene nada que ver con ella, no tiene rastro, es verdaderamente mi obra, puedo decir esto con todas las palabras: esto es mío y no necesito devolverlo, está hecho con mis manos, es mi propiedad, me pertenece, y esto es el pecado.

³⁶ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli spirituali, commenti ai dodici comandamenti*. "I due precetti della carità", 207ss.

³⁷ Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 11



originalidad y de la unidad de la racionalidad práctica, como principio de comprensión del dinamismo de la acción moral cristiana, debe tener en cuenta la profundización de la experiencia moral originaria, el estudio del camino de la construcción del sujeto moral cristiano (y a menudo del sujeto consagrado), la clarificación del modelo de la vida buena, el estudio de las virtudes cardinales y de la acción excelente³⁷.

En el análisis de la experiencia moral, sin embargo, no es necesario buscar fenómenos sorprendentes y curiosos para descubrir la lógica finalista en el comportamiento de los seres vivos, especialmente de los seres humanos. Basta con mirar las actividades más cotidianas. De hecho, hay tres que nos parecen de especial importancia: la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Estas actividades tienen una característica común: son actividades inmanentes, que se perfeccionan a sí mismas³⁸.



El comportamiento moral muestra, como experiencia moral originaria, la autorrealización, es decir, el crecimiento o la degradación. La acción moral puede “construir al hombre”, es precisamente lo que quiere decir San Gregorio de Nisa cuando dice que a través de nuestra acción «somos nuestros propios padres»³⁹.

La experiencia moral original muestra un rastro de múltiples aspectos que intervienen en una organización superior que se integra conectando todos los elementos activados. Como sucede en el cuerpo humano, donde todos los órganos, sistemas, hormonas, etc., están llamados a trabajar de forma holística⁴⁰ es decir, en un sentido integral y global.

Uno de estos elementos son las virtudes, el *dinamismo* que facilita la acción, pero son precisamente las virtudes realidades que hoy no tienen aceptación. En esta descalificación, arrinconamiento y olvido de las virtudes, la doctrina psicoanalítica de Sigmund Freud (hoy más conocida como “psicodinámica”) jugó un papel privilegiado, a través de su propia visión antropológica donde el hombre se mueve fundamentalmente por pulsiones, de modo privilegiado y principalmente inconscientes, frente a las cuales no hay mucho que hacer. En este sistema no hay lugar para la voluntad, la elección, la libertad. Son los impulsos de agresión y sexualidad los que rigen al ser humano, solo queda sufrirlos y resistirlos en el mejor modo posible.

En esta visión negativa y pesimista de la interioridad humana, quedan pocos elementos presentes en

³⁸ Tomamos el término de Ramón Lucas, cf. R. LUCAS LUCAS, *L'uomo, spirito incarnato*, Paoline, Milano 1993. El concepto de inmanencia, como concepto clave para entender el fenómeno de la vida, domina desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Schelling. Se desarrolla particularmente en Tomás de Aquino (e.g. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, IV, 11). A este respecto, me parece excelente la observación de Sofia Vanni Rovighi: «L'unità della sostanza [...] si inferisce dall'unità di azione» (S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, Volume terzo, La natura e l'uomo, La Scuola, Brescia 19826, 81).

³⁹ SAN GREGORIO DE NISSA, *De vita Moysis*, II, 3: PG 44, 328.

⁴⁰ El holismo es una teoría que afirma que las partes de un todo están íntimamente interconectadas (cf. *Oxford Dictionary of English*). Del griego ὅλος, *hòlos*, es decir, “total”, “global”. En biología se utiliza para indicar que, asumiendo la organización de los seres vivos según niveles jerárquicos (desde el nivel atómico-molecular hasta los ecosistemas), cada nivel superior muestra valores de funcionalidad y auto-organización superiores a los que resultarían de la simple suma de los elementos de los que se compone y que constituyen el nivel inmediatamente anterior. Por lo tanto, el ser vivo, y en particular el ser humano, como tal, debe ser considerado como una unidad-totalidad compleja, no reducible a un simple ensamblaje de sus partes constituyentes. Cf. S.A. SABBADINI, *Pellegrinaggi verso il vuoto: Ripensare la realtà attraverso la fisica quantistica*, Lindau, Torino 2015. (La traducción es mía).



la formación de la persona. ¿En qué consistiría la formación de la persona si no hay posibilidad de vivir las virtudes?

En el horizonte filosófico actual hay autores que están recuperando y redescubriendo estos elementos perdidos, casi como si estuviéramos hablando de un naufragio del que poseemos algunos restos tan solo. Un ejemplo de ello es el filósofo Alasdair McIntyre, que escribió *After virtue*⁴¹ (*Después de la virtud*), reconociendo que hoy vivimos con fragmentos de una realidad, algunos antiguos, como la de la sabiduría de Aristóteles, pero conscientes de que hoy no hay acuerdo sobre el tema de las virtudes, de su valor, y solo tenemos fragmentos, que no tienen una organización completa.

La definición clásica presentaba la virtud como un “buen hábito operativo”. Entendiendo como “hábito”, *habitus*, una disposición a realizar cualquier acción. Esta disposición es operativa, es decir, apta para la acción, apoyada en la voluntad, como facultad; y, finalmente, se trata de un “buen” hábito operativo, es decir, dirigido al bien, que es su fin adecuado.

Ya con este marco, podemos presentar cómo unir dos virtudes, cada una reina de su grupo: la caridad de los teólogos, la prudencia de las disposiciones. La virtud teologal de la caridad presenta el fin último, es decir, el amor que queremos ofrecer a Dios; por otro

lado, la prudencia ofrece los medios adecuados para lograr este fin.

La persona consagrada vive esta relación virtuosa que se enriquece mutuamente, en continuo crecimiento, progreso que a menudo es imperceptible para la persona misma. De hecho, ambas contribuyen a un sano discernimiento que hace que la persona progrese hacia la armonía.

Un ejemplo esclarecedor entre la relación de estas dos virtudes y el discernimiento en acción se puede encontrar en este pasaje que trata el tema de la oración:

El otro eje de la vida cristiana, el de la acción, parece a primera vista ser lo opuesto a la oración. Pero es una visión superficial de las cosas. La acción no es menos importante que la oración, y esto incluso en el tipo de vida exclusivamente contemplativa, tanto porque la persona solitaria está a menudo muy ocupada con todo tipo de actividades indispensables para su subsistencia, como por la naturaleza misma del discernimiento espiritual, que constituye un terreno común entre la oración y la acción. De hecho, lo que realmente importa, tanto en la oración como en la acción, es estar realmente bajo la moción del Espíritu. Ahora bien, esta sensibilidad al Espíritu se aprende tanto en la oración como en la acción. Lo que se ha aprendido en el momento de la oración facilitará el descubrimiento de la acción de Dios en el momento de la acción; simétricamente, lo que se ha aprendido de la actividad de Dios en el corazón de la acción facilitará la escucha del Espíritu en el momento de la oración. En ambos casos, lo que importa es estar en un estado de espera y asumir una actitud de escucha, de “auscultación”, de examen atento de los signos del Espíritu Santo.

A este nivel de profundidad, más que una interacción fundamental entre la oración y la acción, es paradójicamente su misma distinción la que queda abolida. Ambas son asumidas y se dejan guiar por igual por la misma sensibilidad interior.

⁴¹ A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 19842 (ed. revisada y corregida) [Duckworth, London 19942] (*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, 19932).



En un momento dado, el discernimiento espiritual significará «atención interior al movimiento del Espíritu que nos impulsa a la oración»; en otro momento será «atención a lo que el mismo Espíritu impulsa a obrar concretamente». Aquí tocamos un punto en el que, en cada creyente, el contemplativo y el apóstol están unidos⁴².

El discernimiento espiritual⁴³ de los impulsos del Espíritu Santo necesita la virtud de la prudencia y de la caridad, que iluminan de modo privilegiado en las opciones de la vida cristiana, y de modo particular, en la vida consagrada.

5. La “teologalidad” íntima de la persona consagrada: *dioratikós*

Hace años, tres días después de llenar el *Boston Symphony Hall*, el violinista Joshua Bell, uno de los más famosos y valorados del mundo, accedió a colaborar en un “experimento” que fue propuesto por el periódico *The Washington Post*. Se presentó en la entrada de una estación de metro de la capital norteamericana vestido de forma sencilla, y, eso sí, con su *stradivarius* de 1713 valorado en 3,5 millones de dólares. Más de mil personas pasaron ante el músico durante 43 minutos, que duró este concierto en particular, solo 27 dejaron unas monedas. En total, 32 dólares. «La belleza pasa desapercibida», tituló el periódico unos días después, comentando este experimento.

Puede suceder que ésta sea la actitud del cristiano de hoy, acostumbrado a tantos dones, a tantas gracias de Dios desde el bautismo, que no sea capaz de reconocer en todo su esplendor el increíble don de Dios al hombre. Agitados por los acontecimientos de cada día, inconscientemente pasamos frente a las cosas más bellas y valiosas sin darnos cuenta.

En la vida cristiana, Cristo, y su Espíritu que nos



acompaña continuamente en el camino de la vida, es el gran tesoro que tenemos en nuestras manos.

El cristiano que vive de la fe tiene el derecho de motivar su conducta moral a la luz de su fe. Y cuando el contenido de esta fe es Cristo, el cristiano tomará las opciones decisivas de su vida desde la perspectiva de Cristo, es decir, desde la perspectiva de la fe⁴⁴.

Es una fe vivida, una fe concreta que toca la vida cotidiana. Una fe que permite ver más allá, integrando todos los elementos humanos y sobrenaturales.

La sensibilidad a la inspiración del Espíritu Santo [...] no se da de antemano, sino solo en el corazón mismo de la lectura de la Palabra. Es la Palabra, de hecho, la que da la capacidad de discernir. En la tradición patristica griega se dice que la Palabra convierte al lector en *dioratikós*, literalmente: «quien sabe mirar a través de las cosas, quien es capaz de discernir». El autor de la Carta a los Hebreos nos ha dejado una descripción expresiva e icónica de este extraordinario poder de la Palabra: «Porque la Palabra de Dios es viva, eficaz y más cortante que toda espada de dos filos; penetra hasta el punto de la división del alma y del espíritu, de las coyunturas y de la médula, y escudriña los sentimientos y pensamientos del

⁴² A. LOUF, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 1994, 35-36 (la traducción es mía).

⁴³ Un desarrollo sobre este tema se puede encontrar en el siguiente artículo: A. MESTRE, «El discernimiento espiritual como distinción prudencial vivida teologalmente», *Alpha Omega* 24 (2021), 71-108.

H.U. VON BALTHASAR, «Nine Propositions on Christian Ethics», en J. RATZINGER – H. SCHÜRMANN – H.U. VON BALTHASAR, *Principles of Christian Morality*, Ignatius Press, San Francisco 1986, 77. [Trad. española, «Nueve puntos sobre la ética cristiana» en *Principios de moral cristiana*. Compendio, Edicep, Valencia 1988, 71].



corazón. No hay criatura que pueda esconderse de ella, sino que todo está desnudo y descubierto a los ojos de aquel a quien debemos dar cuenta» (*Hb* 4,12-13). Este texto es capital. Es la palabra de Dios mismo, soberana, la que toca el corazón, lo hiere e, hiriéndolo, lo despierta, lo hace sensible y *diorático*. La frecuentación cotidiana de la Palabra de Dios en forma de *lectio divina* constituye el terreno por excelencia del discernimiento. Escuchando asiduamente la Palabra de Dios, cada creyente puede aprender a escuchar a su propio corazón, a percibir un eco de la Palabra que reverbera y resuena en él⁴⁵.

Mirar a través de las cosas, es decir, ver la mano de Dios en los acontecimientos, ir más allá del horizontalismo de las cosas, de la vida, de las actividades, de todo lo que sucede, es propio de la visión teológica, a la que llamaremos “teologalidad”. Esta *teologalidad* se hace indispensable para la vida cristiana, es el modo de ver las cosas, el modo auténtico de ver la realidad. Los santos son precisamente estas personas, que con la mirada al cielo tenían los pies firmemente plantados en la tierra. Esta visión teologal es una visión virtuosa; la virtud de la caridad, la virtud de la prudencia y los dones del Espíritu Santo nos conducen hacia la sensibilidad de estar atentos a los impulsos del Espíritu, es decir, nos dirigen hacia el discernimiento espiritual que construye la persona consagrada en una realidad armónica, es decir, feliz, serena y en paz, en medio de las dificultades de la vida y de la vida religiosa.

Conclusión

Comenzamos este artículo con la explicación del ábside de la Basílica de San Clemente en Roma, y terminamos ahora con el ejemplo de la basílica⁴⁶ de la Sagrada Familia de Barcelona.

En el punto de encuentro de la nave central y el crucero de este templo, su arquitecto, Antonio Gaudí, quiso insertar una araña de medio centenar

de lámparas a través de un enganche, elemento que simboliza la unión entre Jesús y la Iglesia que recibe el Espíritu. De esta manera, la vid que se eleva desde la parte inferior de la cruz se convierte en un candelabro para indicar esta unión (ver *Jn* 15,1, 5ss: «Yo soy la vid verdadera [...] Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanezca conmigo y yo con él, dará mucho fruto. La gloria de mi Padre consiste en llevar mucho fruto y llegar a ser mis discípulos»). Vemos que esta vid, llena de frutos, nace al pie de la cruz de Jesús, situada cerca del punto central de la basílica, donde se unen la nave y el crucero. Por esta razón podemos relacionar el “árbol de la cruz”, que da la vida, con el “árbol de la vida” que el libro del Apocalipsis (22,2) coloca “en medio de la plaza” de la nueva Jerusalén. Este árbol da abundantes frutos. Así vemos que el árbol de la vida permanece directamente representado en la parte superior⁴⁷.

De la fachada del Nacimiento en forma de un enorme ciprés. Por su parte, la cruz victoriosa que corona la fachada de la Pasión es símbolo de la vida eterna que procede de la resurrección de Jesús. Hay una relación conceptual entre la cruz y la donación de la vida. Esta relación se expresa en las fachadas del Nacimiento y la Pasión y en el Calvario que se ubicará sobre el altar de la gran basílica⁴⁸.



⁴⁵ A. LOUF, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, 25. (La traducción es mía).

⁴⁶ «Es mejor llamarla -basílica-, que significa -salón real-, -casa del rey-. El Santo Padre [Benedicto XVI] declaró -basílica- a la Iglesia de la Sagrada Familia durante la solemne ceremonia de su dedicación el 7 de noviembre de 2010» (A. PUIG, *La Sagrada Familia según Gaudí*, El Aleph Editores, Barcelona 2011, 181, nota 9).

⁴⁷ Cf. A. PUIG, *La Sagrada Familia según Gaudí*, 114-115.

⁴⁸ Cf. A. PUIG, *La Sagrada Familia según Gaudí*, 114.



En la construcción del cristiano, y también de los consagrados y consagradas a Dios, encontramos la presencia de las tres Personas de la Santísima Trinidad, tal como aparece en la obra arquitectónica de la “Sagrada Familia” de Gaudí, el esquema trinitario suele estar presente: Padre, Espíritu Santo e Hijo, en este orden. Este orden particular no es el del Credo ni el de la fórmula litúrgica bautismal, donde encontramos la forma invariable: “Padre, Hijo y Espíritu Santo”. La razón de Gaudí para poner al Espíritu Santo entre el Padre y el Hijo es estrictamente teológica: «El Espíritu Santo permanece en el medio porque es la comunicación entre el Padre y el Hijo». Gaudí sigue las doctrinas trinitarias de la teología cristiana más coherente. Por ejemplo, Ireneo de Lyon afirma que «el Espíritu Santo es la comunicación de Cristo»⁴⁹; y Tomás de Aquino escribe que «el Espíritu Santo es el vínculo del Padre con el Hijo en cuanto que Él es amor»⁵⁰. Por otro lado, es poco probable que Gaudí tuviera en mente en algún momento la cuestión del *Filioque*, es decir, la fórmula introducida en el Credo niceno-constantinopolitano en la época carolingia, según la cual el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Si ese fuera el caso, el Espíritu Santo no ocuparía el segundo lugar.

En un fragmento sin testimonio explícito, Gaudí afirma haciendo referencia a la fachada de la Gloria: «Visión total dentro del pórtico: en el punto más alto, Dios Padre. Abajo, el gran rosetón del Espíritu Santo. Abajo, Jesús, con los instrumentos de la Pasión, juzgando a los hombres»⁵¹.

(publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica*,
40 No.2 (2026), 133-155)

⁴⁹ SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* 3, 24,1.

⁵⁰ S. *Th.*, I q. 37, a. 1, ad 3.

⁵¹ Cf. A. PUIG, *La Sagrada Familia según Gaudí*, 114-115.



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



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

Sigamos con los peligros de un corazón sensible de un director espiritual, según san Juan de Ávila.

Quinto peligro, la fácil condescendencia sin autoridad para no caer mal al dirigido, cediendo incluso “a flaqueza de flacos, disminuyendo la limpieza del trato de los ministros celestiales –referido al celibato- y hacer una novedad en la Iglesia, de la cual se ha de seguir mayor incentivo de codicia y de vida derramada, y de mayor negligencia y descuido”.

Nos cuenta el licenciado Luis Muñoz de Juan de Ávila lo siguiente: “no daba estos consejos acelerada y repentinamente, mas con gran madurez y advertencia”.

El Maestro Ávila era también exigente. Leamos este ejemplo narrado por su biógrafo Muñoz:

Acudía a la capilla de la Vera Cruz de san Francisco de Córdoba un hombre de exterior bueno; la continuación y el tiempo que gastaba en oración le dieron fama de santo; del ademán y elevamiento creían todos estaba arrobado. Estando en esta postura llegó el santo Maestro Ávila, y tocándole con la mano, en voz baja le dijo: “Hermano, déjese de eso, mire que le entiende Dios; deje ficciones, vaya a la verdad”.

Unido a este peligro está *el trueque de papeles*. El director parece un dirigido. Pero, ¿puede darse esta anomalía en la dirección de las conciencias? Sí,

puede darse. Unas veces la fuerte personalidad del dirigido, su sagacidad, su altanería, la confianza y seguridad de sus luces y carismas; otras veces, la bonhomía del director espiritual, su fácil conformidad con la voluntad del dirigido, su convencimiento, quizá, de que el Espíritu Santo, como sopla donde quiere, en estos casos inspira a su discípulo más que a sí mismo. El caso es que indebidamente las decisiones se cambian y el dirigido maneja al director.

¿Qué opinar al respecto? Sobre todo comentario. Eso no debe ser.

San Juan de la Cruz, el gran maestro de la dirección espiritual y místico, también español del siglo XVI, dice:

Adviertan estos tales (los directores de almas) y consideren que el Espíritu Santo es el principal agente y promovedor de las almas; que nunca pierde el cuidado de ellas y de lo que importa para que aprovechen y lleguen a Dios con más brevedad y mejor modo y estilo; y que ellos no son los agentes, sino instrumentos solamente para enderezar las almas por la regla de la fe y ley de Dios, según el espíritu que Dios va dando a cada uno. Y así su cuidado sea no acomodar al alma a su modo y condición propia de ellos, sino mirando si saben por donde Dios las lleva; y si no lo saben, déjenlas y no las perturben. Y conforme a esto, procuren enderezar el alma en mayor soledad y libertad y tranquilidad, dándoles anchura para que no aten el espíritu a nada,



cuando Dios las lleva por aquí... Dios está como el sol sobre las almas para entrar: conténtense los que las guían con disponerlas, según las leyes de la perfección evangélica, que consiste en la desnudez y vacío del sentido y del espíritu; y que no quieran pasar adelante en el edificar, que ese oficio sólo es del Señor, de donde descende toda dádiva excelente.

Sexto peligro, la curiosidad que quiere descubrir todo acerca del dirigido, presionando la conciencia del mismo. En el grado más grave es el afán de conocer y descubrir todo en torno al dirigido, aunque nada tenga que ver con la conciencia ni con su perfección. En los grados más leves se manifiesta como el andar rastreando culpas del pasado o gracias que no dan ninguna luz para aconsejar ni dirigir. Lo que suele ocurrir es que, cuando el dirigido advierte que el director se está inmiscuyendo en terreno innecesario, pierde su confianza y estima en el director. Por el contrario, si ve que sólo pregunta lo que debe y hasta corta datos inútiles, cobra más confianza y franqueza, y permite que luego el director tenga más libertad para preguntar lo que necesita saber verdaderamente.

Juan de Ávila tampoco tuvo este problema. No tenía por qué preguntar, pues contaba con el don de la discreción de espíritus:

es cosa certísima que tuvo con singular alteza el venerable Maestro Ávila este don de discreción de espíritus, y esta luz extraordinaria y grande... Tuvo en tan heroico grado esta gracia, que, viendo a cualquier persona, que le pedía consejo, para mejorar de vida o estado, o tratar de virtud, parece le leía el corazón, y así le aconsejaba con notable acierto lo que le convenía para su salvación, o el camino que había de tomar para servir a Dios.

Por tanto, todo lo que no atañe a la marcha del alma ha de quedar siempre fuera del trato de dirección. Tampoco, es verdad, la dirección espiritual debe degenerar en un larvado periodismo rápido e



insubstancial. Incluso las mismas cosas de dirección han de tratarse con circunspección. La curiosidad hace que la dirección desemboque en mera amistad, lleva a indiscreciones que hacen despreciable al director y odiosa la dirección, y puede ser ocasión de sentimentalismos y pasiones.

Y finalmente, la falsa prudencia, esa prudencia carnal de la que nos habla san Pablo "*Prudentia carnis mors est*" (Rom 8,16). Distinta es la verdadera prudencia.

San Juan de Ávila cuando comenta esta virtud –"lumbre de la prudencia"–, lo hace al hablar del discernimiento del Espíritu, justamente en la dirección o consejo espiritual, en el modo de ejercer la autoridad para gobernar¹. "Si no hay prudencia, cae el hombre en mil cosas que desagradan a Dios y es castigada su necesidad con necio castigo"². La humana prudencia no basta; es necesaria "la mayor lumbre celestial que de la contemplación de Dios resulta"³, la cual se encuentra o se debe encontrar en quienes rigen la Iglesia, y en nuestro caso, en todo director espiritual.

Existe, pues, una prudencia carnal que le hace proponerse al director fines mundanos y si se deja guiar por ella en otras actividades de su vida, terminará ejerciéndola también en la dirección de las almas, con gran detrimento de sus hijos espirituales.

¹ Cf. Carta 11.

² Carta 46, 22.

³ Carta 11, 837-838.



Es por esta prudencia carnal que el director usa al dirigido para obtener de él (o por medio de él) fama, poder, dinero, aplausos, etc. Por la prudencia carnal el director posee una preocupación inmoderada por las cosas temporales, buenas en sí, cayendo en un temor exagerado de que le falte lo necesario en la vida y conduciendo al alma a tener desconfianza en la acción providente de Dios o en moverlo a que haga todas las cosas por sí mismo olvidando las palabras de Cristo: “no andéis solícitos diciendo: qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos” (Mt 6, 31).

Hasta aquí las posibles desviaciones del corazón humano de carne y los respectivos remedios para curarlas. Pasemos ahora al segundo aspecto del “*amoris officium*” del director espiritual, bajo la inspiración del Maestro Ávila.

(Continuará)

La Teología racional



P. Ignacio Andereggen
Doctor en Filosofía
Doctor en Teología Espiritual

A continuación, reflexionaremos acerca de las tres formas de vida teológica: la primera es la teología simbólica, la segunda es la teología racional, y la tercera la teología mística.

Analizaremos la teología racional, con la ayuda del pensamiento de los Padres de la Iglesia, condensado en la obra de San Juan Damasceno *Sobre la fe ortodoxa*. Este gran Teólogo se inspira en los grandes Padres Capadocios: San Basilio, San Gregorio de Nisa y San Gregorio Nacianceno, y se inspira también directamente en Dionisio y San Máximo el Confesor.

Al principio de su obra trata acerca del conocimiento de Dios, es decir acerca de cómo nosotros conocemos a Dios, y lo hace de una manera que corresponde, más bien, a la teología racional. Pero esas tres formas de la teología en realidad están implicadas recíprocamente, nunca pueden estar totalmente separadas. Sin embargo, hay acentuaciones que dependen de las circunstancias, del nivel de desarrollo espiritual, de la subjetividad, de lo que Dios obra en cada uno, o sea, de la configuración que cada uno tiene de la gracia divina, porque la gracia es reflejo de la vida infinita de Dios, que no se puede acabar de una sola manera.

Recuerda San Juan Damasceno, que “a Dios, nadie lo ha visto jamás, el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, él lo reveló (Jn 1, 18)¹. Esta es una cita del Evangelio según San Juan, del prólogo, y condensa

todo lo que nosotros podemos conocer a partir de las cosas creadas. La teología simbólica tiene su culminación en Jesucristo –como hemos visto que decía Teresa Benedicta de la Cruz-, y en Él tenemos el punto de referencia para razonar, para iluminar nuestra mente, para comprender aquello que puede ser comprendido.

Por eso la teología en sentido propio tiene dos vertientes: una afirmativa y una negativa o por la remoción, como la tenía también la forma simbólica de la teología. Porque, por una parte, nos acercamos a Dios con la inteligencia, y, por otra, comprendemos cada vez mejor todo aquello que falta para entender a Dios. Por eso, también aquí, en la teología racional, la negación prevalece sobre la afirmación, en el sentido de fuente de conocimiento, no en el sentido de lo que vale en sí misma, porque la negación es más adecuada a la condición de la creatura.

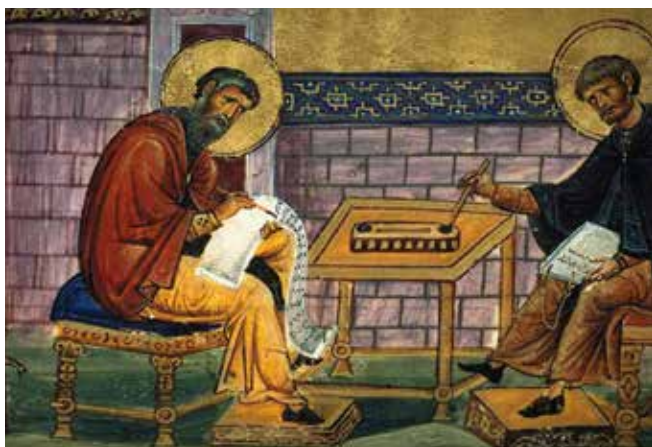
Continúa San Juan Damasceno:

Por tanto, la divinidad es inefable e incomprensible, porque *nadie descubre al Padre sino el Hijo, ni tampoco al Hijo sino el Padre* (Cf. Mt 11, 27). Asimismo, *El Espíritu Santo conoce aquello que es de Dios como el espíritu del hombre conoce lo que está en él* (Cf. I Co 2, 11)².

Esta afirmación de San Pablo en la Primera Carta a los Corintios es tomada por los autores espirituales

¹ SAN JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, I, 1, Ciudad Nueva, Madrid, 2003, pág. 33.

² *Ibidem*.



como base para la explicación de la teología en el sentido más pleno.

Después de la primera y dichosa naturaleza [de Dios], nadie jamás conoció a Dios, sino a quien él mismo lo reveló. No sólo digo esto de los hombres y de las potencias extra mundanas sino de los mismos querubines y serafines³.

Solamente Dios es proporcionado a Dios, solamente Dios se conoce a sí mismo. Todo conocimiento de Dios requiere una Revelación: por eso requiere una teología, en el sentido de hablar o manifestar a Dios. El primer teólogo, como decía Teresa Benedicta, es Dios mismo, que habla a través de todo el universo. Pero tiene subordinados algunos ministros que hablan en nombre de Él. El que condensa toda la teología es Jesucristo, porque es al mismo tiempo Dios y ministro en el sentido de la naturaleza humana.

Los ángeles, incluso los más elevados, no tienen capacidad para conocer lo que Dios es en sí; por eso necesitan recibir la Revelación de la gracia.

Dios, no obstante, no nos dejó en una completa ignorancia, porque el conocimiento sobre la existencia de Dios ha sido esparcido en todos por él de forma natural. Así también, por medio

de la naturaleza, la creación misma, su unión y gobierno, anuncia la grandeza de la divinidad⁴.

Esto es lo primero que los hombres conocen afirmativamente acerca de Dios: que es creador, que conserva el mundo, que lo gobierna, y por esto último se lo llama “providente”.

Además, a través de la Ley y desde el primero de los profetas, y después a través de su Hijo Unigénito, Jesucristo, Señor, Dios y Salvador nuestro, [Dios] manifestó su propio conocimiento conforme es accesible a nosotros. Así pues, todo lo que nos ha sido transmitido a través de la Ley, profetas, apóstoles y evangelistas lo aceptamos, celebramos y veneramos, no yendo en busca de nada más allá de estas cosas⁵.

Esta idea está al principio del libro *De los nombres de Dios*, de Dionisio⁶: no se puede conocer acerca de Dios algo más elevado que lo que Él mismo reveló. Y por eso la teología no es racional en el sentido de entender algo más allá de lo que se nos reveló, sino en el sentido de ejercitarse para entender mejor la Revelación misma. La filosofía no puede ir más allá de la Sagrada Escritura.

En efecto, al ser bueno Dios, es causa de todo bien, no por envidia ni por estar sometido a pasión alguna, *porque lejos está la envidia de la naturaleza divina, que por cierto es impasible y la única buena* (San Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 28, 11)⁷.

Esta frase de San Gregorio Nacianceno, utilizada con frecuencia por el Damasceno, es más interesante porque nos conecta con Aristóteles, quien dice que Dios no es envidioso, al principio de la *Metafísica*⁸, y ese es el fundamento del conocimiento metafísico mismo de Dios. Siempre hace falta que Dios se revele en el orden natural o en el sobrenatural. La teología simbólica era la primera capacidad para acoger esa

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cf. *De divinis nominibus*, I, 2.

⁷ SAN JUAN DAMASCENO, *Op. Cit.*, I, 1, pág. 33.

⁸ Cf. *Metafísica*, I, 2, 983^a3.

Revelación divina, ya a partir de las cosas sensibles y, después, en todas las otras, hasta llegar a una transformación del simbolismo mismo cuando se capta el sentido de las cosas, no como aquello a partir de lo cual se conoce Dios, sino como aquello que es conocido desde Dios.

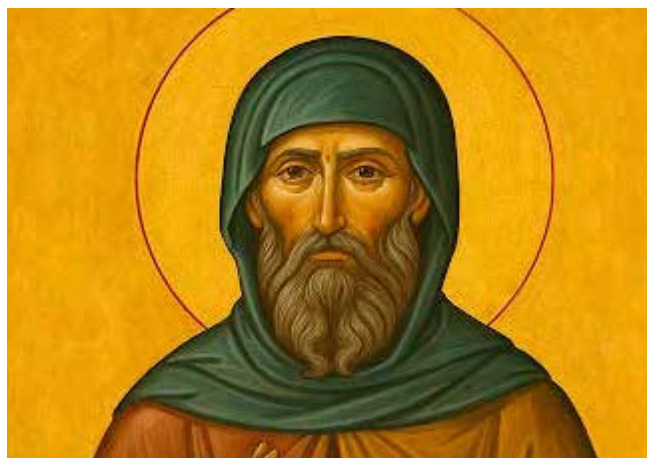
Aquí estamos todavía en un análisis de las creaturas para poder llegar al Creador, y por eso estamos en una forma más propiamente racional de teología.

Por tanto, como es conocedor de todas las cosas y cuida del provecho de cada uno, reveló lo que nos aprovechaba conocer, en cambio calló lo que no podíamos sufrir. Estas cosas son las que nosotros debemos amar, y en ellas debemos permanecer, sin quitar las fronteras eternas y sin transgredir la tradición divina⁹.

Es decir, la verdadera teología racional excluye toda extralimitación, todo ir más allá de los términos o de los límites que Dios ha establecido para nuestro conocimiento. Por eso, como decíamos antes, es más bien una profundización de aquello que ha sido revelado que una pretensión de ir más allá.

En el capítulo II, San Juan Damasceno distingue aquello que se puede expresar y aquello que no se puede expresar, lo que se puede conocer y lo que no se puede conocer, siguiendo la doble vía de la cual hablábamos:

Así pues, es necesario a quien desee hablar o escuchar sobre Dios que sepa con claridad cómo ni todo es inefable ni todo es inenarrable. Por una parte, están las cosas de la ciencia de Dios (teología), por otra las del gobierno del mundo (economía). Por tanto, ni todo es cognoscible, ni todo incognoscible. Sin embargo, una cosa es lo conocido y otra lo dicho, lo mismo que una cosa es hablar y otra conocer. Sin duda, no es posible explicar convenientemente muchas cosas sobre Dios, puesto que las comprendemos de modo oscuro. Pero por las cosas a nuestro alcance estamos obligados a hablar sobre las cosas que



están por encima de nosotros; así, por ejemplo, sobre Dios decimos que tiene sueño, cólera, negligencia, o manos y pies, y otras cosas semejantes¹⁰.

San Juan Damasceno establece de una manera racional el modo de ejercitarse de la misma teología simbólica. La teología simbólica necesita de la teología racional porque el hombre es racional y pues, a pesar de que en los símbolos esté expresada una realidad que es superior a lo racional mismo, sin embargo no puede ser asimilada por el hombre si no se ejercita a este nivel racional, porque los símbolos pueden llegar a confundirlo y acabar cayendo en esa indistinción, en esa confusión de la que hablábamos antes, en ese ir de una cosa a la otra que, en vez de hacer captar la perfección de Dios, hace captar una perfección inferior, o hace captar directamente una imperfección, lo inverso de la perfección.

Todo esto se refiere sea a Dios en sí mismo, sea a las creaturas que conducen a Dios y en cuanto conducen a Dios. Es decir, se refiere a la teología, que es aquello que concierne a Dios, o a la economía, que es aquello que concierne al camino para ir hacia Dios, es decir, las cosas del mundo en cuanto conducen a Él.

Ciertamente, conocemos y confesamos que Dios no tiene principio ni fin, es eterno y también perpetuo, increado, inmóvil, inmutable, simple,

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, I, 2, pág. 34-35.

no compuesto, incorpóreo, invisible, intangible, incircunscrito, infinito, incomprensible, ilimitado, inalcanzable, bueno, justo, omnipotente, creador de todas las creaturas, todopoderoso, soberano omnipotente, todo lo vigila, providente de todo, amo y juez. Dios es Uno, o sea, una esencia, y asimismo Dios se revela y existe en tres hipóstasis: Padre, Hijo y Espíritu Santo. También confesamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en todo son uno, fuera de la no generación, la generación y la procesión. Y que el Hijo Unigénito de Dios, y Dios él mismo, por sus entrañas de misericordia y por nuestra salvación, por la benevolencia del Padre y con la cooperación del Espíritu Santo, fue concebido sin semilla; de modo incorruptible fue engendrado por el Espíritu Santo de la santa Virgen y Madre de Dios, María, y nació hombre perfecto de ella. Y que él mismo es igualmente hombre perfecto y Dios perfecto, de dos naturalezas (divina y humana) y en dos naturalezas intelectuales, volitivas, activas y libres. Para decirlo simplemente, tiene estas dos naturalezas de modo perfecto en el límite y proporción convenientes a cada una: la divinidad y la humanidad; pero en una hipóstasis compuesta. En efecto, tuvo hambre y sed, padeció y fue crucificado, y aceptó la experiencia de la muerte y sepultura por tres días, y regresó a los cielos, de donde no sólo vino a nosotros, sino que volverá en un futuro. Y es testigo de esto la divina Escritura y todo el coro de los santos¹¹.

Este es el resumen de la teología que permanece a lo largo de toda la Tradición, que está condensada en el Credo y después reflejada en los escritos de los santos, a los que aquí San Juan Damasceno llama “el coro de los santos”. La Revelación está en todas partes, aunque se halla de una manera especial en la Sagrada Escritura, unida a esta Tradición.

Nuestra razón tiene que entender, tiene que penetrar en esta divina Revelación en todos sus aspectos, debe descubrir su estructura, conocer sus límites, ver con claridad sus partes: todo esto es propio de la teología racional, que es lo que normalmente llamamos

teología, sin la cual la teología simbólica queda incompleta, no trae fruto para el hombre. El hombre es racional, no puede quedarse en el nivel sensitivo. Si se queda a este nivel, los símbolos no se transforman para él, no le hacen acceder dinámicamente a la perfección divina.

Qué es la esencia de Dios, o cómo está en todas las cosas, o cómo el Hijo Unigénito, y también Dios, se anonadó a sí mismo y se hizo hombre a partir de sangre virginal, habiendo sido formado con otra ley divina que el modo natural de ser, o cómo caminó sobre las aguas con los pies secos, todo esto, tanto lo ignoramos como no lo podemos tratar. En efecto, no podemos decir, o en general entender algo sobre Dios, más allá de lo que nos ha sido divinamente comunicado, anunciado y manifestado por las divinas Palabras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento¹².

Esto es, entonces, el resumen de la teología racional. Se trata de ir a la Sagrada Escritura entendida en su plenitud, es decir, no solamente las palabras, sino lo que significan las palabras, y eso que ellas significan unido a la gracia, que es lo principal que las Escrituras transmiten. La Revelación se contiene en estas Escrituras y en toda la Tradición.

La Tradición está constituida principalmente por los escritos de los santos, que son los Padres de la Iglesia y los otros santos que escribieron después,



¹¹ *Ibidem*, pág. 35-36.

¹² *Ibidem*, pág. 36.

especialmente los Doctores de la Iglesia, y está formada también por muchos otros escritos que explican lo que dijeron los santos o lo que dijeron los Padres o Doctores de la Iglesia.

El crecimiento en la vida espiritual requiere el conocimiento de la Escritura y de la Tradición en sus aspectos simbólico y racional. Es decir, hay que pensar acerca de todo esto sin querer ir más allá, que es lo propio de la actitud racionalista de los modernos, pero sin quedarse más acá, es decir, sin quedarse, como decía Dionisio¹³, en una actitud infantil respecto de lo simbólico, es decir, en un mero conocimiento sensitivo que lo único que engendra es un estado subjetivo o un sentimiento, o incluso una especie de recaída en lo sensible. Se trata, en cambio, de que sea un punto de partida, de que esté insertado en un movimiento espiritual, que es un movimiento de perfeccionamiento. La gracia misma es dinámica, produce un movimiento que lleva a la perfección, porque es participación de la vida de Dios, que es perfecto, recibida en la humanidad, que es imperfecta. Por eso la gracia por sí misma implica ese dinamismo que se pone en acto en aquellos que no ponen impedimentos.

La teología racional forma parte de este dinamismo y, dentro de la teología racional, está también la filosofía, porque la teología incluye todas las verdades filosóficas.



Sin embargo, así como sucede con lo sensible, también lo racional puede ser impedimento para ir a Dios cuando la mente en vez de dejarse llevar por este movimiento que tiende hacia lo infinito se queda dentro de lo que entiende, o se queda dentro de las distinciones, de los análisis, de la captación de los confines de lo que entiende y no quiere ir más allá.

Por eso los autores espirituales desarrollan muy especialmente ese aspecto de purificación del entendimiento, que es necesario para que la teología racional y la filosofía no se vuelvan racionalistas. Lo encontramos siempre sobre la base de la misma Tradición, aunque temporalmente más adelante, en Francisco de Osuna, quién inspiró a Santa Teresa de Jesús su camino místico. En el tratado 21, capítulo IV, del *Tercer Abecedario Espiritual* nos habla de tres maneras de silencio, pues es necesario que haya *un silencio respecto de lo simbólico* en el sentido afirmativo del término y que haya *un silencio*, también, *respecto de lo racional*. Ese silencio garantiza el dinamismo del cual hablábamos antes:

Tres maneras de callar hay en el recogimiento, o tres maneras de silencio, dejando las otras que no hacen tanto al caso.

La primera es cuando cesan en el ánima todas las fantasías e imaginaciones y especies de las cosas visibles, y así calla a todas las cosas criadas; lo cual deseaba el santo Job cuando decía: *Ahora, durmiendo callase; y en mi sueño holgaría con los reyes y cónsules de la tierra que edifican para sí soledumbres* (Job 3, 13-14).

Dormimos a las cosas temporales y callamos dentro en nosotros, según dice San Gregorio, cuando dentro en el secreto de nuestra ánima nos retraemos a la contemplación del Creador; y los santos, que son llamados aquí reyes cónsules, edifican para sí soledumbres cuando ninguna cosa de este mundo desean ni son apremiados en el corazón por algunos tumultos de deseos desordenados; mas deshechan todos los ilícitos movimientos de la cama de su corazón

¹³ Cf DIONISIO AREOPAGITA, *Carta IX, al obispo Tito*, en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1990, pág. 406.



con la diestra mano de la santa consideración, despreciando todas las cosas transitorias y las desmedidas cogitaciones que de ellas nacen; y como desean solamente la morada eterna y no aman cosa de este mundo, gozan de gran tranquilidad en su ánima¹⁴.

El ejercicio cada vez más perfecto de las distintas formas de la teología lleva a lo que en la Tradición misma es reconocido como la teología más perfecta, que es la teología mística; esta teología mística es concebida cada vez más en el sentido afectivo, es decir, un conocimiento que está profundamente unido al amor, a la caridad, más aún, que surge de la caridad, y eso es lo propio del don de sabiduría del Espíritu Santo, como lo explica Santo Tomás¹⁵.

En la tradición se va reconociendo cada vez más claramente el papel del amor como guía de la vida espiritual, y eso hace que se lo descubra también en las otras formas de teología, es decir, en la teología racional y en la simbólica. Sin el amor, como dice aquí Francisco de Osuna, estas formas de teología terminan en una especie de desviación, en pensamientos desmedidos. El amor es el que garantiza el dinamismo espiritual del cual hablábamos antes, ese tender a la perfección, que es Dios. El tender mismo es el amor, o sea, el movimiento que va desde lo imperfecto de la situación del alma hacia esa perfección que le falta que está en la realidad divina.

El amor requiere un callar o un aspecto negativo de remoción, porque se trata de no quedarse con lo que se tiene, ni con lo simbólico en el sentido inicial del término, ni con lo que se contempla espiritual o inteligiblemente, que es un desarrollo en el fondo de lo simbólico mismo, es decir, es lo simbólico en otro nivel. Con ninguna cosa creada hay que estar quieto o en posesión, porque se trata de llegar a otra posesión, que es la posesión de lo infinito. Por eso el camino de la vida espiritual según las tres formas de teología tiene que ser proporcionado al crecimiento en el silencio.

El segundo callar que hay en el recogimiento es cuando el alma, quietísima en sí misma, tiene una manera de ocio espiritual, sentándose con María a los pies del Señor y diciendo: Oiré lo que hablará en mí el Señor Dios. Y a esta dice el Señor: Oye, hija, y mira e inclina tu oreja y olvida tu pueblo y la casa de tu Padre.

Bien se compara al oír esta segunda manera de callar, porque el oyente no tan sólo calla a lo demás, empero quiere que todo le calle a él para que así más entero se convierta al que la habla, mayormente si no sabe dónde está, como en el caso presente, según se dice en el Evangelio, oímos la voz de Dios, que es su inspiración, y no sabemos dónde va ni dónde viene, por lo cual nos conviene callar mucho y estar muy atentos a Él; así que tenemos dos maneras de callar: la una, cesando en nosotros la imaginación y los pensamientos que voltean en nuestra memoria; la otra es un olvido aun de nosotros mismos, con una total conversación de nuestro hombre interior a solo Dios¹⁶.

Aquí se desarrolla cada vez más el sentido de la vida interior, que es la vida mística o secreta, como un diálogo interpersonal con Dios. Es decir, es esa teología de la cual hablaba Teresa Benedicta siguiendo o interpretando a Dionisio: es Dios el que habla y el hombre el que escucha. Son personas que entran en comunicación; más bien es el hecho de que el hombre

¹⁴ FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, BAC, Madrid, 1998, pág. 554.

¹⁵ Cf. *STh* I-II, q. 45, a. 2.

¹⁶ FRANCISCO DE OSUNA, *Op. Cit.*, pág. 554-555.

se asimila a la vida personal de Dios. Así como el Hijo escucha lo que dice el Padre, y por eso nadie conoce al Padre sino el Hijo¹⁷, así también el que crece en el conocimiento de Dios escucha cada vez más y no quiere que las otras cosas hablen, porque si hay muchos sonidos al mismo tiempo no se entiende lo que el otro está diciendo.

Y aquí explica Francisco de Osuna en qué consiste este callar:

El primer callar es el de las cosas a nosotros; el segundo es el de un sosiego quietísimo en que nosotros callamos a nosotros mismos y nos ordenamos a Dios con una sujeción receptiva y muy aparejada; lo cual se figura en los santos animales de Ezequiel, de los cuales se dice: Como fuese hecha una voz sobre el firmamento que estaba encima de la cabeza de ellos, deteníanse en pie y sujetaban sus alas (Ez 1, 25). La voz, según dije, es la divina inspiración que se recibe en el oído del ánima sin expresión de palabra, sino con sola la presencia de Dios que se da a sentir; y por esto dice Job que furtiva y calladamente oyó la palabra escondida que le fue dicha y recibió las venas o rastros de su ruido pequeño¹⁸.

Es decir, este silencio es un silencio vivo, es un silencio de una persona. No es el silencio de la mera ausencia o de la privación; es el silencio de una presencia viva que prevalece sobre todo lo otro, sobre todas las realidades del mundo circundante que perturban la conexión con esa realidad infinita que es la de Dios.

Esta voz inspirada es hecha sobre el firmamento, que es la parte más alta de la razón, que se junta inmediatamente a Dios por amor¹⁹.

Aquí aparece aquello que se desarrolla en toda la Tradición cristiana como lo más elevado de la vida mística: la unión con Dios por amor que ilumina la inteligencia.



Se refiere nuevamente Osuna a esa visión de Ezequiel:

Los animales santos y alados, que son los contemplativos, se dice estar entonces en pie, porque, cuando esta voz se hace en el ánima, ella se levanta a cosas grandes y está suspensa cuasi transportada en Dios, como los Apóstoles cuando lo vieron subir al cielo; y de esta manera fue mandado a Ezequiel que se levantase sobre sus pies para que Dios le hablase (Ez 2, 1); así que el estar en pie es una admiración callada, según dice San Gregorio, que nos hace estar colgados de Dios como lo había Job escogido para su ánima, en la cual casi cesa toda operación de las potencias, para que disminuyéndose así el alma reciba la sabiduría²⁰.

Esta es la culminación de las formas anteriores de teología, es decir, de la teología simbólica y de la teología racional: que el alma esté callada para recibir el influjo de Dios.

Sujetar las alas es aplicar las fuerzas más altas para recibir el influjo divino que se infunde en el ánima; en lo cual, según dice la glosa, tienen los contemplativos por ningunas sus fuerzas; aplicanlas, empero, a Dios callando, para que faltando en sí mismos se hallen en Él, como aquel

¹⁷ Cf. Mt 11, 27.

¹⁸ FRANCISCO DE OSUNA, Op. Cit., pág. 555.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

que decía: *no quiso ser consolada mi ánima, acordéme de Dios y deleitéme, ejercitéme y faltó mi espíritu* (Sal 76, 3-4).

El tercer callar de nuestro entendimiento se hace en Dios, cuando se transforma en Él toda el ánima y gusta abundantemente la suavidad suya, en la cual se adormece como en celda vinaria, y calla, no deseando más, pues que se halla satisfecha, antes se duerme aun a sí misma, olvidándose de la flaqueza de su condición, por se ver tan endiosada y unida a su molde, y vestida de su claridad como otro Moisés después de haber entrado a la niebla que estaba encima del monte, lo cual más de verdad aconteció a San Juan cuando después de la cena se echó sobre el pecho del Señor, y por entonces calló todo lo que sintió²¹.

Es decir, *el término del silencio es la vida perfecta*. El silencio no es un fin en sí mismo, sino que es el estado necesario para alcanzar la perfecta comunicación con Dios, que es una asimilación a Él, un endiosamiento o divinización. Esta divinización consiste en el estar asimilados a Dios y tener el gozo de Dios, que es un gozo de la vida personal, y está simbolizado en el hecho de que San Juan se acostó sobre el pecho de Jesús.

Acontece en esto tercero estar tan callado el entendimiento y tan cerrado, o por mejor decir ocupado, que ninguna cosa entiende de cuantas le dicen, ni juzga cosa de las que pasan acerca de él, porque no las entiende aunque las oye; según lo cual me contó en gran secreto un viejo a quien yo confesaba, el cual había más de cincuenta años que se ejercitaba en estas cosas, y díjome, entre otros misterios, que le acontecía muchas veces oír algunos sermones y cosas de Dios de las cuales ninguna palabra entendía; tan acallado y ocupado estaba su entendimiento de dentro, que ninguna cosa criada podía formar en él; y decíale yo que entonces se debía ir a retraer, a lo cual respondía que las voces le eran como sonidos de órganos, en las cuales había placer su ánima aunque no las entendía, y como que contrapunteaba sobre ella

y alababa al Señor por una manera que se puede sentir, empero no se puede dar a sentir a otro²².

Aquí encontramos la perfecta transformación de la teología simbólica: cuando se encuentra la perfección del alma el silencio cesa, y las palabras y todos los otros símbolos, incluso cuando no se entienden en un sentido inmediato, transportan la presencia divina, y, como le sucedía a este viejo que dice Francisco de Osuna, que oía sermones y no los entendía -porque, probablemente, no sabía ni filosofía ni teología-, sin embargo todos esos sermones le hablaban de Dios y le hacían sentir la presencia de Dios como si fuera una especie de melodía o canto, y por eso su alma “contrapunteaba” sobre ellas, es decir, sobre las palabras, “y alababa al Señor de una manera que se pueden sentir pero que no se puede dar a sentir a otro”. O sea que las palabras se le transformaban como en el sonido de un instrumento, de la guitarra cuando hace contrapunto; esto es algo que llena la inteligencia, que da gozo al alma por lo que la inteligencia capta, pero que no se puede expresar con palabras.

Todos los símbolos cambian de significado en cuanto hacen presente la realidad divina, en cuanto transmiten algo que está por encima del entendimiento. Por eso este callar no es el del mero escepticismo o el del racionalismo moderno, que va de un extremo a otro, del querer entender todo al no entender nada, sino que es el callar propio de aquel que capta de una



²¹ *Ibidem*, pág. 555-556.

²² *Ibidem*, pág. 556.

manera siempre creciente y más perfecta la misma perfección de Dios.

No dice aquesta letra que acalles tu inteligencia, sino tu entendimiento; porque, según dice Ricardo [de San Víctor], la comprensión de las cosas invisibles pertenece a la inteligencia pura, e inteligencia pura dice que es cuando el entendimiento está fijado en una suma verdad sin mezcla de imaginación; empero para venir a esto es menester, según él mismo dice, que *aprendas a congregar los derramamientos de Israel en tu entendimiento acallándolo y estudies restriñir las vagueaciones de la memoria y te acostumbres a morar íntimamente dentro de ti mismo* (Ricardo de San Víctor, *Beniamin Minor*, c. 84, PL 196, 59-60) y olvidar todas las cosas de fuera, si te trabajas por la contemplación de las cosas celestiales y suspiras fuera, si te trabajas por la contemplación de las cosas celestiales y suspiras por la noticia experimental de las cosas divinas²³.

Francisco de Osuna expresa algo que está en todas las épocas de la historia, que está en la condición de la naturaleza caída o en las consecuencias del pecado original, y es esta “extrañación” del entendimiento, este “extrañamiento”, que quiere decir ponerse extraño o ponerse afuera, derramarse en las cosas exteriores: eso puede hacerlo no solamente la imaginación, sino también el entendimiento, porque puede estar todo concentrado en las actividades prácticas, olvidando



la contemplación, olvidando que todo lo práctico sirve para este sentimiento de dios, que es el que se descubre plenamente en la Revelación y es una noticia experimental de las cosas divinas.

No solamente el entendimiento es extraño, sino que la memoria divaga, dice Francisco de Osuna. Es decir, el hombre no está concentrado en sí mismo; la persona pierde su centro personal. El derramamiento hacia las cosas exteriores de la imaginación y de la razón produce cada vez más crecientemente que la persona no tenga el centro de su realidad en sí misma sino en las cosas exteriores, y que se parezca cada vez más a las cosas exteriores, es decir, que en vez de perfeccionarse se deteriore interiormente, se deteriore como persona o pierda la capacidad de conocer en el modo más personal, que es conocer a partir del contacto con la realidad superior, con la realidad divina.

Según este doctor [Ricardo de San Víctor], la inteligencia ve las cosas invisibles de Dios, no como las ve la razón, que investigando y discurriendo por los efectos y causas viene a conocer las cosas ocultas y ausentes como si las viese; no de esta manera, sino como solemos ver las cosas corporales con la vista corporal visible y corporal y presencialmente, así la inteligencia pura para mientes a las cosas invisibles invisiblemente, y acata presencial y esencialmente las cosas espirituales, conociendo que no están ligadas ni presas con apariencias de fuera; de manera que cuando el hombre no cura de la imaginación, que revuelve cosas corporales, ni de la razón, que suele andar discurriendo de unas cosas corporales a otras para investigar las espirituales, sino que representa delante de sí a Dios, purísimo espíritu desasido de todas estas cosas que aparecen, y se detiene en aquel apurado acatamiento sin discurrir a otra cosa, entonces se dirá que usa la inteligencia²⁴.

Usar la inteligencia significa el término del uso de la razón, que es ir discurriendo a través de todas las cosas, incluso a través de las cosas reveladas, como

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, pág. 557.



hemos visto, hasta que *se para* en que Dios es puro espíritu, en que Él está por encima de todas las otras cosas, y esto hay que descubrirlo a partir de todas las otras cosas.

Este *pararse* en Dios como puro espíritu es el término del proceso simbólico y del proceso racional, y cuanto más ricos son los procesos simbólico y racional, tanto más este silencio ante Dios cobra significado, esta inteligencia que es pura inteligencia. Esto es lo que verdaderamente permite el desarrollo personal, porque el hombre tiene su parte principal en el espíritu, que está dirigido a Dios. Hasta que no encuentra la realidad puramente espiritual de Dios a través de todas las cosas, pero dejándolas todas de lado -en el sentido de descubrir esa presencia que está más allá-, hasta ese momento no se hace inteligente, esto es, pura inteligencia. Cuando no se hace inteligente está todavía en desarrollo, o está enfermo, si es que no tiene el dinamismo suficiente para seguir adelante.

Por eso la vida espiritual, la vida mística, requiere cada vez en mayor medida del desarrollo de todas las capacidades humanas, y ese desarrollo está centrado, principalmente, en la actividad de la inteligencia; y la actividad de la inteligencia pura es aquella que se encuentra con Dios como puro espíritu. Esta actividad de la inteligencia pura, sin embargo, no se alcanza sino por el amor. Porque en el fondo todo este proceso teológico es la comunicación de la vida trinitaria.

Así como en Dios el entendimiento está unido al amor, así también en el proceso que lleva a Dios el

entendimiento está unido al amor. Más aún, en esta vida prevalece el amor sobre el entendimiento porque todavía no tenemos el término, aún no tenemos la perfección de la inteligencia divina. En la vida eterna, en cambio, se reproduce el orden que hay en el mismo Dios, según el cual el Hijo por vía de entendimiento surge del Padre, y el Espíritu Santo por vía de amor surge del Padre y del Hijo. En esta vida se nos comunica en cierta manera, en primer lugar, el Espíritu Santo, para que con el amor que tenemos descubramos la inteligencia; porque el Espíritu Santo es el don de Dios, el punto de conexión entre las creaturas espirituales y Dios.

En consecuencia, no se puede tener un verdadero crecimiento en el conocimiento teológico, e incluso en el conocimiento filosófico, y tampoco se puede tener, en última instancia, un verdadero crecimiento personal en la inteligencia, si no se tiene la presencia del Espíritu Santo, es decir, si no se tiene la gracia por la cual se nos hace presente especialmente el Espíritu Santo, que guía nuestra vida espiritual y nos va configurando con el Hijo de Dios, con el conocimiento que el Hijo tiene del Padre, y nos va acercando a la realidad perfecta del Padre, del cual procede el mismo Hijo y el Espíritu Santo a través del Hijo, de manera tal que tengamos en el término, en la vida eterna, la misma vida perfecta de Dios participada, recibida y comunicada.

Jean Daniélou: Cultura y Universidad, de la traición a la oportunidad



Marcelo Bravo Pereira, L.C.
Doctor en Teología Dogmática
Licenciado en Filosofía

El libro *La culture trahie par les siens* reúne una serie de conferencias que el teólogo jesuita dirigió a intelectuales y académicos franceses y que fueron publicadas en 1972¹. Dada la relevancia de esta obra para comprender la situación cultural de nuestras universidades católicas y la misión de los académicos católicos en la universidad, me propongo ofrecer en las líneas que siguen un resumen comentado de este opúsculo. Aunque los capítulos presentan cierta heterogeneidad, el conjunto posee una unidad de fondo que intentaré poner de relieve a continuación².

Jean Daniélou (1905-1974) fue una figura clave durante y después el Concilio Vaticano II. Antes de ingresar a la Compañía de Jesús y comenzar su carrera eclesiástica se tituló con honores en la facultad de letras de la Sorbona. Durante un breve periodo fue secretario de su padre, Charles Daniélou, varias veces ministro en la Tercera República francesa. Desde temprana edad entró en contacto con los círculos intelectuales de París, entabló amistad con Emmanuel Mounier, tradujo al latín la ópera *Oedipus Rex* de Stravinski y compartió banco en la Sorbona

con un joven Jean-Paul Sartre. Ordenado sacerdote en 1938, dedicó su vida al apostolado intelectual, llegando a ser decano de la facultad de teología del Instituto Católico de París. Pablo VI lo convocó al Concilio Vaticano II en calidad de experto y más tarde, en 1969, lo creó cardenal. En 1972 ingresó en la *Académie Française*. Fue, en definitiva, un apóstol del mundo universitario y cultural, tanto entre estudiantes como entre profesores³.

Después de la experiencia del 68 y de la revolución cultural, Daniélou se convenció de que los intelectuales habían traicionado su misión cultural y en favor de la inteligencia. Consciente de la gravedad del asunto, no se conformó con constatar la traición, sino que la denunció abiertamente. Los intelectuales de su época –como los de ahora– se han dejado llevar por la «pereza de la inteligencia», que se manifiesta en la reducción de las propias competencias a ámbitos sectoriales del saber y en la huida de «los problemas fundamentales»; o bien, se han volcado hacia la política y los problemas de moda, porque «crear una obra de arte parece una cosa sin compromiso, ya que

¹ *La culture trahie par les siens*, Epi, Paris 1972. Tratándose de un breve opúsculo, evito las referencias a las páginas para no recargar el documento. Me sirvo de la edición original pues lamentablemente este texto nunca ha sido traducido al español. Existe una traducción en italiano: *La cultura tradita degli intellettuali*, publicada primero por Rusconi (Milano 1974) y luego por Lindau (Torino 2012). El libro consta de una introducción, una conclusión y cinco capítulos: 1. La búsqueda de una literatura, 2. El peligro cientista, 3. El desconcierto de las libertades. 4. El error modernista, 5. Cultura y religión.

² El presente artículo es fruto de una conferencia impartida a los miembros del Consejo académico de la Universidad Finis Terrae de Santiago de Chile (2024).

³ Más información se encuentra en mi libro *Tra l'eternità e il tempo. L'ufficio del teologo nella vita e nella proposta metodologica di Jean Daniélou*, Efestò, Roma 2024.



el compromiso comienza en el plano de la acción. Así pues, existe un desprecio por la inteligencia y la cultura, lo que explica la degradación de la vida del espíritu». Como consecuencia de esta renuncia, en favor exclusivo de la praxis, el ámbito de la literatura, del arte o de la filosofía queda abandonado: los intelectuales lo consideran intrascendente y lo descuidan, mientras se instala la convicción de que en estos campos cualquiera puede decir lo que sea, incluso sin formación ni competencia, especialmente si lo que se propone es extravagante o meramente novedoso.

Ante el vacío que deja este complejo de inferioridad que sufren los intelectuales, enmascarado de libertad de expresión o de preferencia por la praxis, la ciencia positivista se erige como el único saber posible y significativo, pretendiendo tener siempre la última palabra, con el peligro de volverse totalitaria. Una ciencia sin un fundamento filosófico sólido que la sostenga puede conducir a aberraciones y a la destrucción del hombre mismo, como estamos constatando en el presente.

Pareciera que el único valor compartido en nuestra sociedad es el de la libertad intelectual. Se trata, sin embargo, de una concepción de libertad vacía de contenido, según la cual «todas las certezas se ponen en tela de juicio y la única tarea es demoler». En nuestros días, y en particular en muchos ambientes universitarios, a cualquier intento de establecer límites se opone una defensa intransigente de las libertades, sin advertir que «la libertad debe comportar siempre

una cierta responsabilidad y de que no se puede afirmar que la libertad de decir o hacer lo que se antoje sea uno de los derechos esenciales del hombre». Esta noción hueca de libertad termina por dar credibilidad a ciertos intelectuales políticamente polarizados, dándoles una autoridad excluyente sobre las grandes cuestiones —a las que los intelectuales han renunciado—, abriendo así el camino a nuevas formas de totalitarismo. En palabras de Daniélou: «el objetivo es político: crear desorden, para que la alternativa sea que un partido totalitario tome el poder. Utilizan la libertad que se les da para trabajar en la destrucción de esa libertad». Esto es evidente en muchas universidades y escuelas que han sido literalmente «tomadas» y «secuestradas» por ideologías progresistas y totalitarias.

Estos intelectuales «traidores» se han dedicado a manipular la «generosidad de los jóvenes», instrumentalizados para fines que van en contra de la humanidad. De manera sistemática y progresiva se ha ido contagiando la cultura y, en particular, la universidad, haciéndola incapaz de reaccionar ante los totalitarismos. Según Daniélou, a inicios del siglo XX la enfermedad era del corazón —«a este mundo le falta caridad»—; después de 1968, fue el turno de la inteligencia —«la falta de objetividad, crisis de la verdad». Podríamos añadir que, en el siglo XXI, la crisis se ha desplazado al terreno de la emotividad y los sentimientos. La cultura *woke* se está manifestando como un verdadero cáncer, que domina con «lágrimas de hierro», impidiendo cualquier reacción saludable.

A todo esto, se añade el olvido de Dios, que para Daniélou constituye la más profunda perversión de la inteligencia: «Olvidar a Dios es la perversión de la inteligencia, si ser inteligente es conocer la realidad». Al olvidarse de Dios emergen como hongos las falsas trascendencias, representadas por ideologías que pretenden ocupar el lugar del sentido último de la existencia.

La responsabilidad ética de los intelectuales

Frente a las transformaciones técnicas y científicas, parece que la responsabilidad del intelectual se ha reducido al mero ámbito político, como se ha dicho. Pero no debería ser así. El intelectual tiene una responsabilidad ética propia, precisamente en cuanto

intelectual. Hoy asistimos a un preocupante desprecio por la inteligencia y la cultura, lo cual implica, como advierte Daniélou, una degradación de la vida del espíritu.

Esta responsabilidad se ejerce, ante todo, en relación con la verdad, en sus dimensiones especulativa, técnica y práctica. Vale la pena recordar que, para el pensamiento clásico, «en la jerarquía de los valores, la inteligencia implicaba la mayor responsabilidad». Sin embargo, en nuestra época, la filosofía –como también el arte y la literatura– ha sido relegada a una simple cuestión de opinión, despojándola así de su verdadera naturaleza.

Actitudes contrarias a la auténtica inteligencia

Tres son las tendencias que amenazan la autenticidad del pensamiento: el positivismo, el historicismo y el subjetivismo.

El positivismo pretende reducir la verdad exclusivamente a lo que puede ser conocido a través de las ciencias positivas. Esta mentalidad, todavía hoy dominante, ha llevado a una visión reduccionista del ser humano, limitado a su sola dimensión científica, ignorando la cuestión esencial de su identidad y su destino. Ahora bien, como acertadamente señalaba Ortega y Gasset, las ciencias no explican quién es el hombre⁴. El subjetivismo convierte al individuo en la única referencia de sí mismo. Paradójicamente, esta postura desemboca en un moralismo que, al negar todo fundamento objetivo, termina por reducir la moral a una mera afirmación de la voluntad, y la moral, cuando es arbitrio de un grupo o de un individuo, puede convertirse en totalitarismo. Finalmente, el historicismo sostiene que los juicios morales carecen de validez universal y no son más que reflejos de las sociedades en que surgen, lo cual imposibilita cualquier criterio firme para discernir la verdad.

La búsqueda de una literatura que responda al misterio del hombre

Junto con la crisis de la verdad, asistimos también a una pérdida del sentido profundo de la cultura



literaria, filosófica y artística. Estas expresiones han sido, históricamente, vehículos privilegiados para adentrarse en el misterio del hombre, ya que el arte, en su concreción sensible, tiene la capacidad de hacer visible lo invisible y de expresar lo que no se puede con conceptos. Sin embargo, en una época dominada por el cientificismo, la cultura científica ha asumido un papel hegemónico que necesita ser equilibrado. «La cultura científica –advierte Daniélou– necesita un contrapeso porque se le escapa todo un ámbito: las profundidades del alma, la interioridad, la existencia personal, la trascendencia del destino».

Frente a este desequilibrio, es esencial preservar la distinción entre los distintos órdenes del conocimiento. Pascal lo formuló con claridad al hablar del *esprit de géométrie*, que busca la claridad y la exactitud; el *esprit de finesse*, que capta la complejidad de lo humano; y el *esprit de prophétie*, que se abre a la trascendencia. Mantener esta triple dimensión es crucial para evitar que la inteligencia quede atrapada en una visión reduccionista de la realidad.

En este contexto, al escritor le corresponde una misión de primer orden: aprehender y expresar la realidad en toda su densidad, para arrancar al hombre contemporáneo de ese hastío existencial en el que parece instalado, y contrarrestar el rechazo casi visceral de su propia condición, que lo lleva a la angustia o a la náusea.

⁴ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Rialp, Madrid 19757, 24-25.

Esta náusea –indica Daniélou– es, en última instancia, una forma de resentimiento contra la creación, una envidia hacia Dios, una pretensión de hacerlo mejor, que en realidad delata la incapacidad de salir de nosotros mismos, de abrirnos y, en particular, de dejarnos sorprender, uno de los defectos más característicos de la inteligencia actual.

Frente a esta crisis, se impone la necesidad de recuperar una inteligencia que no solo aspire a conocer, sino que sea capaz de maravillarse ante la realidad. Solo entonces la cultura podrá volver a cumplir su papel de mediadora entre el hombre y el misterio que lo habita.

El peligro del cientificismo

La ciencia ha ofrecido aportes fundamentales al desarrollo de la cultura, entre ellos el amor por la objetividad y el rigor en la búsqueda del conocimiento. Esta misma objetividad, bien comprendida, puede convertirse en una puerta de acceso a la metafísica: en su impulso por conocer la estructura de la realidad, la razón científica puede intuir la necesidad de una explicación más profunda. Sin embargo, el ateísmo de raíz existencialista, lejos de acoger esta apertura, pretende imponer la absurda conclusión de que el mundo carece de sentido.

Uno de los límites constitutivos de la ciencia es que se ocupa de describir las leyes que rigen los fenómenos, pero no de explicar sus causas últimas. El científico auténtico, en fidelidad a la honestidad intelectual, reconoce este límite y se muestra dispuesto a abrir su horizonte a una explicación metafísica capaz de dar razón del sentido y la finalidad de la realidad. A esta actitud es a lo que hoy se alude con la expresión «razón abierta»: una razón que, sin renunciar al rigor científico, reflexiona sobre sus propios fundamentos y se abre a la universalidad de la comprensión metafísica.

La crisis de la cultura contemporánea aparece precisamente cuando este límite se niega y se atribuye a la ciencia un poder ilimitado sobre la naturaleza. Desde esta perspectiva reduccionista, se considera real únicamente aquello que puede ser captado por

los métodos de las ciencias positivas. De este modo, se analizan e identifican estructuras, pero se clausura la pregunta por el contenido que las fundamenta y les confiere sentido.

Uno de los efectos más problemáticos de esta mentalidad es la aplicación indiscriminada de los métodos científicos a ámbitos que les son ajenos. Se pretende explicar quién es el hombre exclusivamente desde la biología, la sociología o la psicología. Pero, al final, cuando se han agotado todos los intentos de reducción, queda siempre un elemento irreducible, aquello que el filósofo Vladimir Jankélévitch llamaba el «no sé qué» y el «casi nada». Escribe Daniélou: «Nos parece imposible dar una explicación de la persona humana análoga a la que podemos dar de un hecho científico, es decir, que pueda reducirse a la determinación de todas sus coordenadas». En última instancia, hay algo en la persona humana que escapa a toda explicación científica totalizante, y ese algo es lo que llamamos libertad. El ser humano, por su misma naturaleza, trasciende sus propios condicionamientos. Es en esta distancia frente a lo puramente material donde se encuentra el fundamento de su dignidad, una verdad que no puede captarse mediante el análisis empírico, sino a través de la palabra y la credibilidad que esta encarna.

La verdadera inteligencia no consiste en aplicar un único método de conocimiento a toda la realidad, sino en saber discernir cuál es el método adecuado para cada tipo de objeto. «Mientras solo analicemos estructuras –advierte Daniélou–, nunca encontraremos



la libertad». Dios y la espiritualidad, de hecho, no son objeto del método propio de las ciencias, y cualquier intento de reducirlos a esta perspectiva acaba por desnaturalizar lo que en ellos es esencial.

Frente al desafío del cientificismo, se hace imprescindible recuperar una comprensión integral del conocimiento, que permita a la razón ir más allá de sus límites empíricos y abrirse a la totalidad de lo real. Solo así la inteligencia podrá cumplir su vocación, sin quedar aprisionada en una visión reduccionista del hombre y del mundo.

El desconcierto de la libertad

La relación entre orden y libertad ha sido siempre un desafío fundamental para el pensamiento humano. Una libertad sin disciplina resulta tan problemática como un orden opresivo, pues la falta de estructura conduce inevitablemente al caos y obstaculiza cualquier desarrollo auténtico. «La libertad sin disciplina no es mejor que un orden opresivo, y la servidumbre produce a veces resultados más fructíferos que la anarquía».

El problema se agrava cuando desaparecen los valores que le dan sentido a la libertad. Si no existen referencias objetivas, la lucha contra la opresión pierde toda justificación. «De hecho —escribe Daniélou—, lo único que justifica la lucha contra la opresión es el hecho de referirse a razones para protestar contra esa opresión; pero donde ya no hay valores, ya no hay razón para resistirse a nada». La cuestión de fondo no es, entonces, simplemente la oposición entre libertad y autoridad, sino la formación de hombres capaces de

ejercer su libertad de forma plena y responsable.

El gran desafío educativo no consiste en imponer un sistema de pensamiento, sino en formar personas verdaderamente libres. Daniélou lo expresa con claridad: «lo que buscamos, sobre todo en la educación, es formar jóvenes que no sean adoctrinados —ni siquiera por nosotros—, sino que sean seres libres, capaces de autodeterminarse, y capaces de elegir libremente y orientarse hacia los verdaderos valores». La libertad no es un fin en sí misma, sino una condición para alcanzar la verdad y el bien.

Sin embargo, el pensamiento contemporáneo parece haber tomado una dirección opuesta. Se ha instalado la idea de la autocreación del hombre y de su autonomía absoluta, concebida como principio supremo. En este esquema, la libertad no se somete a nada, sino que se erige como valor absoluto, ajena a todo contenido que pueda orientarla. Es la libertad entendida como afirmación radical de sí misma, sin referencia a ningún orden objetivo.

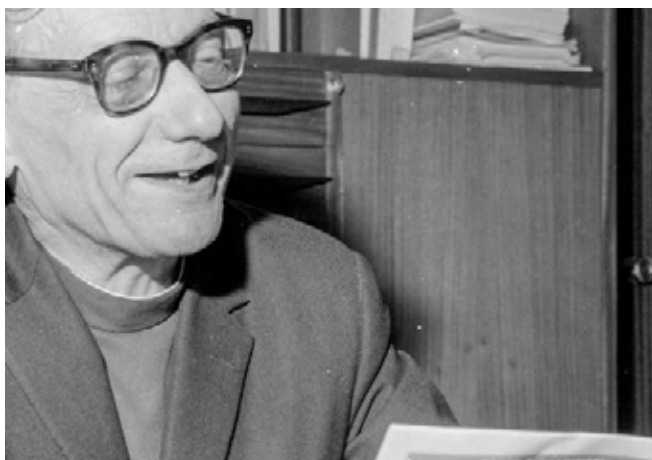
Pero una libertad autosuficiente es, en última instancia, una contradicción. La verdadera libertad no puede reducirse a una autodeterminación sin límites; necesita orientación, apertura al otro, reconocimiento de lo real. «Solo hay una cosa a la que una libertad puede subordinarse sin degradarse, y es la libertad del otro». La paradoja es clara: para que la libertad sea posible, debe aceptar límites. Es solo en la renuncia voluntaria a una parte de su poder donde puede realizarse plenamente, permitiendo que el otro también se desarrolle como ser libre y responsable. Para Daniélou, la verdadera libertad consiste en «limitar mi libertad para que florezca la libertad del otro».

En definitiva, la libertad no puede ser un absoluto autosuficiente. Su ejercicio requiere disciplina, orientación y referencia a valores objetivos. Solo así puede convertirse en una fuerza creadora, y no en una fuente de desorden y destrucción.

El error modernista

Uno de los problemas candentes en el siglo XX fue el modernismo. Daniélou reconoció en algunas de





sus obras que este movimiento fue una respuesta equivocada a exigencias legítimas. La *Nouvelle Théologie* –de la que él formó parte–, y más adelante el Concilio Vaticano II, asumió estas exigencias y permitió un desarrollo teológico que respetara a la vez las fuentes de la revelación, la atención a los signos de los tiempos y la apertura a nuevas propuestas filosóficas, superando de este modo el problema modernista.

En el libro que estamos comentando el error modernista es visto desde la perspectiva de la historicidad y de la aplicación del método histórico a la religión y a la teología. Si bien el recurso a la historia tiene un valor fundamental, su uso indebido puede llevarnos al escollo del historicismo. «La importancia de la historicidad –reconoce Daniélou– es especialmente grande para el judaísmo y el cristianismo». Por este motivo, el historiador –Daniélou fue uno de los expertos en la teología de los orígenes cristianos– juega un papel crucial debido a «la asociación inexorable entre la ciencia histórica y la fe cristiana». Esta relación no es sencilla ni fácil, más bien genera tensiones constantes. Es «irritante» –la palabra es suya– para el cristiano, que debe confrontar su fe sobrenatural y trascendente con el método histórico, que podría poner en crisis la historicidad de algunos textos sagrados; y lo es también para el historiador, quien se enfrenta a la dificultad de tener que estudiar hechos históricos, como los descritos en el evangelio, que, sin embargo, trascienden la historia porque poseen una dimensión divina.

El hecho religioso no puede reducirse a un simple constructo histórico, como afirmó el modernismo. «La historia no es solo un método: es también una realidad». En esta realidad en devenir, vemos cómo la religión, con sus características comunes, está profundamente arraigada en contextos geográficos, económicos, culturales y sociológicos, lo que obliga al historiador a distinguir entre los elementos que son puramente accidentales y los que son permanentes. En este recorrido, Daniélou reconoce una constante religiosa que atraviesa culturas y periodos históricos:

El espíritu humano brilló tanto en el pensamiento de un Platón o de un Sankara, el corazón humano manifestó tal profundidad en un Buda o en un Marco Aurelio, la santidad resplandeció tan venerablemente en un Hallaj o en un Francisco de Asís, que la idea de que pueda haber progreso en este orden parece irrisoria.

Por tanto, la evolución de las verdades religiosas no implica una alteración de la religiosidad en sí misma, sino más bien una comprensión más profunda de ella. «Dios no era diverso en el Paleolítico que en 1972» –reconoce Daniélou–, y lo mismo podemos decir del 2026, aunque las representaciones humanas de Dios hayan evolucionado, así como los ritos con los que el hombre ha intentado entrar en comunión con Él y la ascesis mediante la cual ha procurado experimentar su presencia.

El uso de la historia conlleva ciertos peligros. En primer lugar, «no es la única ciencia» y, por lo tanto, debe distinguirse de otras disciplinas. Utilizar la historia como un método único y definitivo de demostración, para Daniélou, es un error. Esta es una advertencia para los cristianos que podríamos correr fácilmente el riesgo de convertir la historia en apologética. «La historia no justifica a nadie». Creer que el juicio de la historia es definitivo o que la historia absolverá a alguien, no es más que un sofisma. La historia no es juez, sino imputado. Confundir la reconstrucción histórica con la realidad es un error que no debemos cometer. Hay una profundidad en la historia que no siempre alcanzamos a penetrar, y «el historiador como tal no tiene nada que hacer en ese ámbito, porque le

supera. Por eso no debe identificar la realidad con lo que investiga».

El historicismo se presenta en diversas formas. En su vertiente sociológica, se reduce la naturaleza a una proyección de las infraestructuras técnicas y económicas que constituyen la única realidad. El historicismo estructuralista, por su parte, «hace hincapié no tanto en la evolución como en la heterogeneidad radical de los distintos tipos de civilización». Finalmente, el historicismo existencialista de Heidegger y Bultmann sostiene que «la experiencia del ser es histórica en el sentido de que es totalmente inaccesible y solo adquiere inteligibilidad a través del sentido que le da cada individuo».

Frente a estas posturas, Daniélou nos recuerda que la cultura es memoria. «La historicidad sigue a un orden ontológico diversificado» y la cultura es precisamente aquello que permite a una época mantener presente la flexibilidad suprema que la humanidad ha tenido en el pasado. «Los sistemas son un reflejo de la época, y en la siguiente quedan obsoletos y son sustituidos por otros. Pero hay una verdad permanente en muchas cosas que se han dicho». Desde esta perspectiva, el desafío radica en discernir entre lo pasajero y lo esencial, evitando que la historia se convierta en un instrumento de justificación ideológica o en un obstáculo para el acceso a la verdad.

Cultura y religión

En el siglo XX, especialmente entre los protestantes liberales —Thomas Altizer, William Hamilton y los así llamados teólogos de la muerte de Dios—, surgió la idea equivocada de que la mentalidad moderna y el cristianismo compartían un mismo objetivo: criticar la religión y dar fundamento al laicismo. Esta visión de la secularidad dio pie a cuestionamientos sobre el lugar del cristianismo en una sociedad post-religiosa. Daniélou, por el contrario, reconoce el valor fundamental de la dimensión religiosa en la vida del hombre y, precisamente por eso, ocupa un lugar preeminente en el cristianismo. La religión consiste en «el hecho de que el hombre está, por su propio ser,



en relación con Dios, y la aceptación de esta relación es constitutivo de la plenitud de su ser, de modo que su ausencia hace de él un ser mutilado e incompleto». La religión no es un añadido ni un accidente: «la religión forma parte de lo creado». Dios vino a salvar al hombre, y a todo el hombre; hecho a imagen y semejanza de Dios, está llamado a esta relación. El cristianismo se inserta en esta dinámica religiosa. No se reconoce como una más entre las religiones, pero contrariamente a cuanto afirman los teólogos de la muerte de Dios, antes mencionados, no rechaza la dimensión religiosa, sino que la acoge, purifica y transfigura.

«Este conocimiento de Dios —escribe Daniélou— forma parte de la expresión humana universal. No es una cosa entre otras cosas. Es la profundidad de todas las cosas, es aquello por lo que todas las cosas despiertan la sed sin saciarla plenamente». No se trata de un conocimiento puramente especulativo porque involucra a toda la persona y está implicado en el drama de la redención. La negación de esta dependencia y «el rechazo de Dios puede convertirse en ideología y adquirir así un carácter colectivo». Precisamente en un contexto laicista, las personas se ven atrapadas en un entorno del cual Dios está ausente. Si los cielos narran la gloria de Dios —escribió Daniélou en un artículo de 1959—, la ciudad moderna canta la gloria del hombre y de sus logros tecnológicos, dificultando así la elevación de la mirada hacia lo

⁵ Cf. J. DANIELLOU, «La religione tra le macchine», *Ecclesia* 2 (1959), 70.

alto⁵. En un mundo como este, el reto que se impone a los intelectuales es encontrar nuevas experiencias, lenguajes y contextos que hagan nuevamente posible el encuentro con Dios. De ello depende el futuro de la humanidad: «La religión no es un extra opcional, una interpretación posible entre otras interpretaciones. Es un elemento constitutivo de un humanismo completo». Una sociedad que no ora es una sociedad mutilada y antihumana.

«La ausencia de Dios –continúa Daniélou– ya sea en el pensamiento de un individuo o en la vida de una sociedad, siempre crea un vacío, es un obstáculo para la realización, delata una indigencia». Por ello, cualquiera que sea la calidad humana individual de un ateo y la validez de los motivos que pueda presentar para defender su posición, «el ateísmo como forma de pensamiento es siempre algo con lo que no se puede transigir». Podría haber ateos humanistas, pero el ateísmo es siempre inhumano. Las religiones pueden entenderse como expresiones diversas de la búsqueda de Dios, articuladas de modos distintos según el genio religioso de cada cultura, y marcadas también por límites, errores y elementos supersticiosos que requieren discernimiento y purificación. La cuestión decisiva que hoy se impone es cómo se configura y se manifiesta esa búsqueda en la cultura contemporánea. Uno de los errores más graves de la modernidad ha sido, precisamente, el desprecio de la dimensión religiosa inscrita en la naturaleza humana y la consiguiente hostilidad hacia la religión, en particular hacia el cristianismo.

«Toda religión –continúa Daniélou–, al ser una búsqueda de Dios, tiene su verdad. Pero esta búsqueda, al ser un esfuerzo humano, siempre contiene su parte de error». Esto vale también para nuestro contexto presente, que, junto a elementos de valor, también alberga nuevas idolatrías que se manifiestan en forma de ideologías o totalitarismos.

El cristianismo no viene a eliminar el genio religioso de la humanidad, sino a asumirlo y purificarlo, permitiéndole realizarse plenamente. Es lo que la Iglesia está llamada a hacer en la *misio ad gentes*: asumir, purificar y transformar lo que hay de bueno, de santo, de verdadero. Daniélou lo expresa en su libro de manera clara:

Es muy importante decir que cuando el Evangelio es proclamado a un pueblo que ya tiene una religión y es aceptado por él, no solo no destruye esa religión, que es el modo propio de ese pueblo de buscar a Dios, sino que le permite realizarse a su manera. La purifica de sus errores y resalta sus virtudes.

El cristianismo no erradica al hombre religioso, sino que lo transfigura, ofreciéndole una comprensión más profunda de la realidad.

La feliz certeza

La religión habla el lenguaje de los pequeños y está dirigida a los pobres en el espíritu. Sin embargo, eso no significa que los intelectuales no puedan acceder a ella. De hecho, el intelectual que se abre al misterio de Dios tiene una función indispensable como mediador entre la fe y la razón. El fideísmo actual, al abandonar la metafísica o entregarse a falsas metafísicas, renuncia a demostrar que la fe es razonable y puede sostenerse ante la crítica de la razón. «Al hacerlo, renuncia a demostrar que la fe es algo que se ajusta a la razón, algo de lo que se puede rendir cuentas, que resiste la crítica de los adversarios. Acaba siendo una decisión arbitraria, no arraigada en la naturaleza humana como tal». Esta es una de las grandes debilidades de la cultura contemporánea: al rechazar la metafísica, queda atrapada inevitablemente en las redes de pseudo metafísicas, nihilistas o totalitarias.

En el cristianismo católico, en particular, la desafección por la metafísica ha sido en parte





consecuencia de la imposición, por parte del Magisterio, de una forma de especulación escolástica presentada como la única posible pero incapaz de dialogar con las nuevas corrientes intelectuales y alejada de los «gozos y esperanzas» (*Gaudium et spes*) de la masa de cristianos. Esta actitud de rigidez doctrinal pudo haber sido necesaria y comprensible a causa de la amenaza modernista, pero en el fondo iba en contra de la grande tradición cristiana de apertura a la verdad allí donde se encontrase. La *philosophia perennis* no avanza en modo dialéctico, negando o aniquilando las formas anteriores. «Aristóteles no volvió obsoleto a Platón, ni Kant a Santo Tomás. No hay revoluciones copernicanas en metafísica». «Esto es lo que puede llamarse la *philosophia perennis* –afirma Daniélou–, que ya ha alcanzado por sus propios medios un cierto número de afirmaciones válidas en el pensamiento antiguo, y que ha confirmado y perfeccionado estas adquisiciones a la luz de la revelación en los grandes filósofos judíos, como Filón, cristianos como Gregorio de Nisa y Agustín, y musulmanes como Avicena».

La fe no destruye la inteligencia; al contrario, la libera de sus incertidumbres y estimula la reflexión metafísica, «permitiéndole lanzarse con alegría y audacia a su maravillosa tarea de explorar el ser». Si los cristianos renuncian a este ámbito, no solo traicionan su propia tradición, sino también la vocación racional del ser humano. «El rechazo de la metafísica es un corolario del ateísmo». Esta afirmación de Daniélou debería quedar grabada en nuestros corazones. El



ateísmo necesita afirmar que el mundo es absurdo o que es solo materia carente de sentido, salvo el que la mente quiera imponerle. La incoherencia, sin embargo, se encuentra en aquellos cristianos que, en el plano de la razón, terminan negando lo que su fe proclama. Vale la pena cerrar estas reflexiones con el texto de Daniélou:

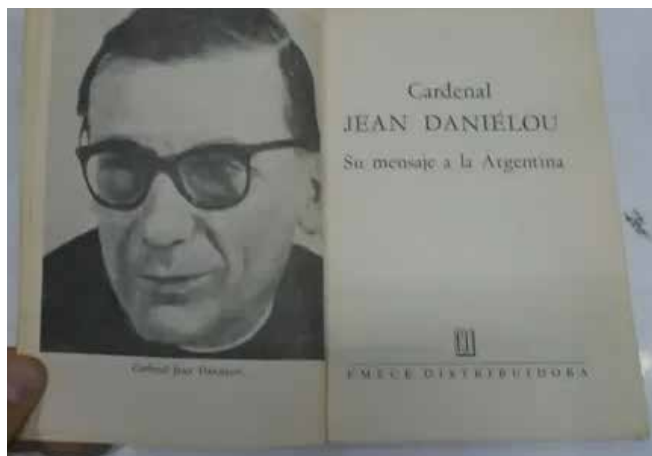
Pero que sean cristianos quienes denuncien la metafísica y rechacen toda ontología es algo que carece de sentido. Es una blasfemia contra una creación que su propia fe, por otra parte, reconoce. Se trata de una especie de contradicción interna. Es esta contradicción la que los instala en una suerte de conciencia desdichada, en la que solo son capaces de contestar y nunca de atestiguar⁶. Es ella la que expresa su esterilidad, pues solo se crea desde la gozosa certeza.

Pequeña inteligencia, pequeña luz que ilumina nuestra noche, reflejo creado de la luz increada, te bendicimos como un don de Dios. Ya a través de su creación nos conduces hacia Aquel que es su fuente.

Daniélou, en su libro, manifestaba su preocupación por la sorprendente superficialidad de la perspectiva de los cristianos de su época. Después de 1972, año de la publicación del libro, muchos intelectuales cristianos continuaban atrapados en formas culturales del pasado o se han limitado a criticar las instituciones, sin discernimiento y sin propuestas realmente evangélicas y eclesiales. Nos parece que esta superficialidad ha llegado a nuestros días. La falta de puntos de referencia a nivel intelectual es significativa y alarmante. Si en la década de los Setenta todavía podíamos contar con maestros como el mismo Daniélou, Jacques Maritain o Henri de Lubac –por citar solo a los franceses–, en el presente es difícil encontrar pensadores católicos relevantes. Vivimos todavía de la herencia de Joseph Ratzinger, Juan Pablo II y de pocos más.

La culture trahie par les siens es, por lo tanto, un llamado a promover un pensamiento que, sin perder

⁶ Es interesante el juego de palabras en francés: «ils ne sont capables que de contester et jamais d'attester».



su arraigo con la revelación cristiana, pueda no solamente oponerse a las ideologías, sino proponer nuevas formas de diálogo con la postmodernidad.

Jean Daniélou observaba que el hombre de su tiempo se debatía entre «una naturaleza sin sujeto y una libertad sin objeto». A cincuenta años de su «denuncia», estos problemas siguen siendo una provocación, y es precisamente en estos puntos donde el cristianismo tiene mucho que decir. Afirmar que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios es ante todo «una visión positiva de su inteligencia». La Iglesia debe continuar a defender la dignidad de la inteligencia. «Si la Iglesia traicionara esta elevada idea del hombre que le es propia –afirma Daniélou–, si se alinea con los positivismos, relativismos e historicismos de hoy, perdería su misión mundial. Dejaría de ser lo que debe ser».

Por tanto, es necesario abandonar «falsas humildades» que no son más que formas de eludir la responsabilidad propia. La opción preferencial por los pobres, que ha estado en el centro de la atención del Magisterio reciente, no significa de ningún modo un abandono de los areópagos culturales modernos. «Que hayamos cometido errores no significa que estemos exentos de nuestros deberes», sentencia Daniélou. Sería completamente absurdo afirmar que la Iglesia no tiene nada que decir a los intelectuales o que los intelectuales no tienen un lugar en la misión de la Iglesia. «Al contrario, nos corresponde a nosotros hacer que el cristianismo aporte a esta civilización del mañana el humanismo que necesita y reclama».

Existe todo un patrimonio que parece derrumbarse. No se trata de mantenerlo a toda costa por nostalgia. «Este patrimonio nos puede inspirar para crear nuevas cosas. Pero para conservar los valores tenemos que apuntalar aquello que les da fundamento, es decir, la fe. Sería una inmensa ilusión creer que podemos mantener la apariencia de una civilización cristiana en un mundo en el que la fe ha desaparecido».

La fe es el nivel en el que se coloca la lucha de la Iglesia en el presente. Sin embargo, «no hay dogma que no haya sido cuestionado por algún teólogo». La fe es vital para la civilización cristiana, para la construcción de un auténtico humanismo cristiano postmoderno y enraizado en su patrimonio milenario. La promoción de la fe es promoción de la cultura que sostiene cualquier futuro. Daniélou concluye su libro de este modo:

Una ciudad terrena y una cultura terrena totalmente impermeables a los valores cristianos ya no permitirán que los hijos de mañana se hagan cristianos, porque si los valores humanos dependen de la fe, también la fe depende de los valores humanos. Una falsa filosofía puede impedir que la fe arraigue, porque destruye los fundamentos que la hacen posible.

El mayor servicio que los intelectuales podemos dar a la fe es llevar a cabo el diálogo fecundo entre fe y razón, entre cultura cristiana y principios fundamentales de nuestra civilización.

(publicado en *Ecclesia. Revista de cultura católica*, 40 No.2 (2026), 189-202)

Un misterio sin resolver.

Profundización acerca de las divergencias en el número 99 de la encíclica *Evangelium vitae*



Jorge María Randle
Licenciado en Teología Moral,
Maestro en ciencia en Educación

Introducción

El año 2025 marcó, entre otras cosas, el 30º aniversario de la publicación de la carta encíclica *Evangelium vitae*. Me gustaría llamar la atención acerca de un punto, que no por encontrarse casi al final de la encíclica carece de importancia y que, normalmente, brilla por su ausencia. Me refiero a las dos variantes que han existido de una parte del texto que compone el número 99.

El número 99 es particular y tiene una historia con tintes curiosos. Es uno de los pocos puntos (si no el único) que contiene un párrafo de estilo personal, de tono ameno y coloquial y que, poco después de su publicación, sufrió una llamativa censura¹. No es frecuente en las cartas encíclicas encontrar textos con estas características: personal, cordial, cercano... y mucho menos, censurados. ¿Qué pasó? ¿Qué fue lo que motivó el cambio o por qué se hizo público un texto tan trascendente si no era del todo correcto?

Este texto ha dado de que hablar aunque quizás no lo suficiente². De hecho, es difícil encontrar comentarios que se concentren en el problema sobre el cual quiero tratar, o sea: la variación de contenido, sus posibles motivaciones y las consecuencias, sobre todo pastorales, que de allí derivan.

Lo que propongo es analizar la estructura y contenido del texto, la naturaleza de la silenciosa censura de la primera versión y, finalmente, elaborar algunas hipótesis explicativas de un cambio que todavía sigue siendo misterioso.

1. Estructura y contenido del texto

El punto 99 trata distintos temas relacionados entre sí. Por un lado, exhorta a las mujeres (en general)^{3a} a promover un nuevo feminismo que reconozca y exprese el «verdadero espíritu femenino»⁴, que se supone pacificador y reconciliador.

¹Uso este término para suscitar interés, aunque soy plenamente consciente de que no se trató de una censura propiamente dicha sino del reajuste de un texto aparentemente confuso (o menos preciso de cuanto se esperaba).

² Los artículos que se han concentrado sobre el tema hacen hincapié en la versión original. Discuten el contenido y las implicancias de tipo pastoral. Después de la "corrección", no dejó de ser un pasaje relevante, pero con menos resonancia y fuerza que el anterior.

³ Todo el párrafo se dirige a las mujeres. La aclaración de que aquí se trata de un texto que tiene como objeto la mujer en general es para resaltar la tonalidad y contenido del tercer párrafo dirigido a las mujeres en particular. O sea, la primera parte dialoga con todas las mujeres, la segunda con un grupo concreto: aquellas que han abortado.

⁴Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Evangelium vitae*, n. 99a. La referencia al feminismo ha suscitado no pocas controversias. Las reacciones al texto en cuestión han sido muy variadas: desde aquellos que lo recibieron con serenidad de espíritu, pasando por aquellos que se han dado por aludidos o directamente acusados al constatar su "feminismo" con tintes "machistas", hasta los que pusieron el grito en el cielo por lo que parece darse a entender con la expresión "nuevo feminismo". De hecho, el párrafo siguiente habla de maternidad, que para algunas corrientes feministas corresponde al estereotipo de una sociedad de sesgo patriarcal y machista.

El segundo párrafo explora con mayor profundidad aquello que parece considerar como nota del «verdadero espíritu femenino». Lo relaciona con la vocación de la mujer a ser testigo del «amor auténtico». Amor que se caracteriza por ser don de sí y recepción del otro, tanto al interno de la relación conyugal como en el resto de las relaciones interpersonales y, especialmente, en la maternidad. Según señala el texto, la dualidad del don y la acogida trasciende la relación con el propio hijo y se extiende a todo hombre⁵.

La experiencia de la maternidad favorece el ejercicio de esta misión universal pero no en cuanto nota exclusiva de la mujer madre. Es característica del ser mujer: el don de sí y la aceptación del otro por lo que es, por su dignidad intrínseca⁶ y no por características más secundarias o superficiales.

El tercer párrafo, si bien se relaciona con el discurso de los párrafos anteriores (o sea, la exhortación a vivir un nuevo feminismo y la misión fundamental de la mujer), toma una nueva dirección. Ya no se dirige a las mujeres de manera global, sino a una fracción del grupo, cambiando el estilo y el alcance del texto.

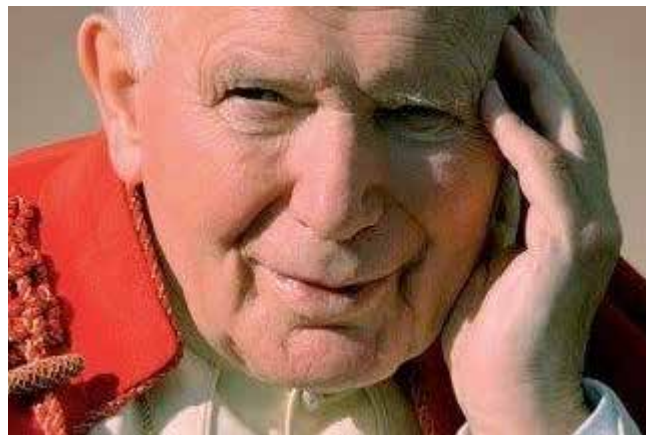
Para facilitar la lectura y el análisis que propongo, transcribo el texto actual por completo:

Una reflexión especial quisiera tener para vosotras, mujeres que habéis recurrido al aborto⁷. La Iglesia sabe cuántos condicionamientos pueden haber influido en vuestra decisión, y no duda de que en muchos casos se ha tratado de una decisión dolorosa e incluso dramática. Probablemente la herida aún no ha cicatrizado en vuestro interior. Es verdad que lo sucedido fue y sigue siendo profundamente injusto. Sin embargo, no os dejéis vencer por el desánimo y no

abandonéis la esperanza. Antes bien, comprended lo ocurrido e interpretadlo en su verdad. Si aún no lo habéis hecho, abríos con humildad y confianza al arrepentimiento: el Padre de toda misericordia os espera para ofreceros su perdón y su paz en el sacramento de la Reconciliación. Podéis confiar con esperanza a vuestro hijo a este mismo Padre y a su misericordia. Ayudadas por el consejo y la cercanía de personas amigas y competentes, podréis estar con vuestro doloroso testimonio entre los defensores más elocuentes del derecho de todos a la vida. Por medio de vuestro compromiso por la vida, coronado eventualmente con el nacimiento de nuevas criaturas y expresado con la acogida y la atención hacia quien está más necesitado de cercanía, seréis artífices de un nuevo modo de mirar la vida del hombre⁸.

Quizás haga falta leer el texto más de una vez. No es un texto fácil y condensa en muy pocos renglones elementos preciosos de doctrina pastoral. Se trata de un texto único e inigualable por su cercanía, profundidad y clarividencia.

Único: el estilo y tono del párrafo que nos ocupa



⁵En este sentido, maternidad no es un vocablo que expresa un evento exclusivamente físico o biológico. Por el contexto y por lo que Juan Pablo II ha dicho en distintas ocasiones (cf. Carta apostólica *Mulieris dignitatem*), el concepto de maternidad se aplica también a la esfera espiritual y, por este motivo, es una nota característica del ser femenino.

⁶La vocación de la mujer trasciende las limitaciones propuestas por distintas visiones ideológicas. Juan Pablo II no reduce el papel de la mujer (como muchos han criticado) a la maternidad como rol estereotipado... Es un concepto mucho más amplio y de mayor trascendencia.

⁷Por una parte, el texto tiene el mérito de dirigirse con misericordia a las mujeres que han recurrido al aborto. Esto no quiere decir que la única involucrada en esta decisión y acción sea la mujer. Detrás de un aborto hay muchos actores y muchas víctimas. Por otra parte, es una pena que no existan palabras similares dirigidas a los padres. Muchos hombres, relacionados con el aborto directa o indirectamente, sufren a la par de la mujer.

contrasta con el resto del documento. Se pasa, casi de manera abrupta, de un discurso formal y genérico –como es característico en este tipo de documentos pontificios– a una exhortación personalizada, de corazón a corazón, más propia de una “carta individual” que de una “carta encíclica”.

Inigualable: la tonalidad del texto, junto con la temática que aborda y el modo de tratar un problema tan delicado, hacen del punto 99c un texto sin paragón. Sobre el aborto se trata en varios puntos de la misma encíclica y en otros lugares del magisterio. No es ello lo que lo hace inigualable sino el cambio de foco y de interés. En este punto, la atención se dirige a la persona que abortó (relacionado también con la idea del nuevo feminismo y la vocación de la mujer manifiesta en la maternidad⁹) no para condenar sino para brindar esperanza.

Cercanía: lo que acabamos de decir nos lleva a una de las notas que hacen de este texto algo único e incomparable (al menos, por el momento): su cercanía. El estilo cambia de tal manera que hace

fácil imaginar un diálogo. La cercanía se manifiesta en la comprensión de la experiencia personal del aborto marcada por condicionamientos, dolores y esperanzas.

Profundidad: además de la cercanía que se evidencia en la comprensión de la experiencia individual del aborto, el texto tiene grandísima profundidad. No se detiene en el hecho como tal, en sus aspectos jurídicos o sociales. Va más allá de lo puramente moral. Explora las causas y las consecuencias de un acto humano. Reconoce influencias externas, presión ambiental y de contexto, y propone una “solución” a nivel moral, espiritual y psicológico¹⁰.

Clarividencia: a la cercanía y a la profundidad hay que sumar la clarividencia. De manera notablemente concisa el texto propone un camino de sanación que incluye: la reflexión honesta, la reconciliación y la apertura a una nueva vocación¹¹.

2. Al principio no era así: ¿una censura necesaria?

El párrafo que estamos comentando tiene una génesis curiosa, seguida de una metamorfosis, probablemente justificable, pero que no necesariamente soluciona un problema o da respuesta a una cuestión de fondo. El porqué, permanece hasta el día de hoy bajo un halo de misterio todavía por resolver.

El tercer párrafo del número 99 de la encíclica no fue siempre el mismo. Casi todo el texto ha permanecido invariable excepto algunas palabras aisladas¹² y la variante de un par de oraciones completas. Hoy leemos en la versión oficial del texto, lo siguiente:

Si aún no lo habéis hecho, abríos con humildad y confianza al arrepentimiento: el Padre de toda



⁸ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 99c.

⁹ Sobre este tema hay que tener siempre muchísimo cuidado. No es raro cruzarse con nuevos zelotes que proponen como alternativa al aborto un nuevo embarazo reparador.

¹⁰ Me animaría a decir que tiene un estilo programático. Las cosas que se aconsejan a aquellos que han recurrido al aborto, el orden utilizado, no es casual: tiene una finalidad terapéutica bien clara y sumamente efectiva. La herida posaborto no se sana solo con la gracia. La gracia es fundamental pero no actúa en el vacío, sino que se apoya en la naturaleza. En este sentido, hay que valerse de otros instrumentos para que la gracia divina pueda actuar sin mayores obstáculos.

¹¹ Theresa Burke, por ejemplo en *Forbidden Grief: The Unspoken Pain of Abortion*, habla de cómo el aborto influye en la definición de una nueva vocación. El aborto marca de tal manera que señala un antes y un después neto en la vida de las personas que lo han vivido. La nueva vocación puede alejarse aparentemente de la vocación común de la mujer a la maternidad.

¹² Quizás para evitar discusiones innecesarias.



misericordia os espera para ofreceros su perdón y su paz en el sacramento de la Reconciliación. Podéis confiar con esperanza a vuestro hijo a este mismo Padre y a su misericordia¹³.

El texto apunta a dos cuestiones importantes. Primero, la invitación al arrepentimiento, la confianza y la reconciliación con Dios. Tres elementos compatibles y complementarios entre sí, pero que no siempre van de la mano, no siempre ocurren de manera sincrónica, y siempre requieren un trabajo profundo. Segundo, la relación con el hijo abortado. Un tema crucial para todas y cada una de las personas que ha vivido el drama del aborto.

Son dos frases breves pero que condensan en sí dos tercios de los puntos centrales de una pastoral posaborto. Solo la invitación al arrepentimiento daría muchísimo para hablar. ¿A qué tipo de arrepentimiento se refiere? El texto parece sugerir que se trata del inicio de un recorrido. Trata el arrepentimiento como condición hacia la reconciliación con Dios. O sea, el principio de un proceso que se concluye en el sacramento de la reconciliación. Es una bellísima intuición pastoral que junto con el mérito conlleva también algunas limitaciones. Excluye, por ejemplo, a

todas aquellas mujeres que, arrepentidas, han sido ya “absueltas” de su falta y que todavía necesitan asumir haber sido perdonadas. El recorrido que inicia con el arrepentimiento no suele concluirse con el sacramento de la reconciliación. Lo trasciende¹⁴.

La exhortación a confiar los hijos abortados a «este mismo Padre y a su misericordia» requiere ser “desglosada” en varias partes porque se apoya en varias suposiciones: supone una cierta preocupación por parte de las mujeres respecto a la condición actual del niño abortado; supone la existencia actual de ese mismo niño que el texto reconoce como hijo; supone que cada mujer que abortó tiene en cuenta su maternidad fallida; supone la suficiente madurez espiritual y psicológica para entender y relacionarse con Dios en cuanto Padre y en cuanto misericordioso.

Desde un punto de vista morfológico, diría que, sin alterar demasiado el estilo del párrafo que continúa siendo cercano, profundo y clarividente, lo afecta profundamente. Se trata de un texto que vuelve a tomar tintes “doctrinales” más que pastorales. ¿No es contradictorio con lo que hemos afirmado anteriormente?

En parte sí... y en parte no. Este fragmento del número 99c no siempre fue así. Hubo una primera versión (también oficial), que decía: «Os daréis cuenta de que nada se ha perdido y podréis pedir perdón también a vuestro hijo, que ahora vive en el Señor»¹⁵.

Las diferencias de tonalidad y contenido respecto al texto actual saltan a la vista inmediatamente. ¿Cómo se explica este cambio? ¿Existe una razón que lo justifique?

3. Posibles hipótesis

El cambio en el número 99c podría justificarse de distintas maneras. Las opciones se reducen a cuatro

¹³ Texto en www.vatican.va.

¹⁴ Es conocida la tendencia de muchas personas a confesar de manera repetitiva el mismo pecado. Al decir al confesor una y otra vez lo mismo, no porque el pecado haya sido cometido otra vez, sino porque el pecado confesado (y su perdón) no se logra asimilar. Esta actitud indica la necesidad de trabajar con mayor detenimiento en aquello que predispone en la naturaleza la labor eficaz de la gracia.

¹⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 99 (San Pablo, Buenos Aires 1995, 1ª reimpresión, 181). La diferencia no fue percibida inmediatamente sino después de la publicación de la *Editio Typica* algunos meses después de que las primeras copias de la encíclica circulaban en distintas lenguas.

posibilidades: 1) que se haya tratado de un error de traducción; 2) que la confusión y la necesidad del cambio haya sido motivada por una falla logística; 3) que se haya tratado (o se trate todavía) de un problema magisterial o de doctrina; 4) que no se haya tratado de un error sino de una toma de conciencia *a posteriori* acerca de las repercusiones pastorales y doctrinales de la frase original.

a. Un error de traducción

Podría ser plausible como idea si se tiene en cuenta que la versión oficial corresponde a la *Editio Typica*. Es decir, las primeras versiones publicadas y que tuvieron mucha circulación estaban en inglés, castellano, italiano, polaco. Posteriormente, solo algunos meses después de la publicación de la encíclica, se hace la traducción al latín.

Todas las traducciones implican un riesgo¹⁶. En general, el riesgo principal es que se pierda algo del contenido original. Algo del tono, de los matices encerrados en cada palabra, etc. En el caso que nos ocupa, este problema no existe. Las primeras versiones, más allá de la lengua, dicen todas lo mismo. O sea, el texto original¹⁷ a partir del cual se realizaron las traducciones, contenía las mismas palabras. Con la *Editio Typica*, el texto de base pasa a ser el latino. De allí que, en el momento en el que se publican las nuevas versiones (en las mismas lenguas o en otras), encontramos un texto distinto no en cuanto a los giros o matices propios de una traducción revisada, sino respecto al contenido. Dice algo distinto desde un punto de vista conceptual. No se trata de un error de traducción, sino de una reescritura del texto.

b. Un problema de logística

Si no fue un problema de traducción: ¿puede haber sido un problema de logística? ¿Es al menos probable que las primeras versiones (traducciones a su vez de un texto oficial) se hayan filtrado sin los debidos permisos? Las probabilidades de que algo así sucediese son muy remotas y más semejantes a una



novela de misterio o conspiración que a la realidad de los filtros vaticanos.

La elaboración de una carta encíclica tiene varios pasajes. Antes de su publicación oficial se prepara el texto que, a su vez, es revisado y corregido más de una vez (y por distintas personas) hasta que finalmente es aprobado. Una vez aprobado se realizan las traducciones y solo en ese momento se publica.

O sea, la hipótesis de un problema logístico, de que la publicación se haya hecho antes de haber pasado los debidos órganos de control, es posible pero sumamente improbable.

c. Un problema magisterial

Si no es un problema de traducción o de logística, una tercera opción en la búsqueda de una explicación convincente sería encontrar una razón en un problema de magisterio. En este sentido, es iluminadora la única explicación con tintes más formales contenida en un documento vaticano. Se trata de la nota 98 del documento *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo* publicado en el 2007 por la Comisión Teológica Internacional. La nota comienza de una manera llamativa:

Es notable que la *editio typica* de la encíclica

¹⁶ Las limitaciones de cada traducción están muy bien expresadas por el aforismo de origen italiano que confiesa: “*traduttore traditore*”. El sentido es conocido: lo que se pierde cuando se dicen las cosas en otra lengua es comparable con una pequeña traición.

¹⁷ ¿Cuál fue la lengua de base a partir de la cual se hicieron las primeras traducciones? ¿Polaco, tal vez?

del papa Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, haya sustituido el texto del número 99: «Os daréis cuenta de que nada se ha perdido y podréis pedir perdón también a vuestro hijo, que ahora vive en el Señor» (una formulación que podía prestarse a una interpretación errónea) por este texto definitivo: «Infantem autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere» (cf. AAS 87 [1995] 515), que se traduce así: «Podéis confiar con esperanza a vuestro hijo a este mismo Padre y a su misericordia»¹⁸.

Llama la atención que el párrafo comience con la expresión «*es notable...*». En castellano la expresión encierra matices de perplejidad. El autor de esta nota ¿estaba igualmente sorprendido? Vale la pena recordar que la nota intenta aclarar algunos de los motivos de la sustitución de la frase en la encíclica *Evangelium vitae* en el contexto de la discusión acerca de la salvación de los niños muertos sin bautismo. Y aclara que la frase primigenia era «una formulación que podía prestarse a una interpretación errónea»¹⁹. Eso es todo. O sea, el contenido de la frase original no es errada, pero se presta a interpretaciones que se alejan de la verdad. ¿Cuáles son estas posibles interpretaciones? Habría que seguir hipotizando.

d. No fue un error

La cuarta hipótesis es la que puedo pensar, buscando dar una explicación a la diferencia de contenido, es que no se haya tratado de un error (ni en sentido doctrinal ni en sentido logístico) sino que haya sido una frase escrita por alguien que conocía bien el tema y con suficiente autoridad capaz de hacerla sobrevivir a todos los filtros vaticanos.

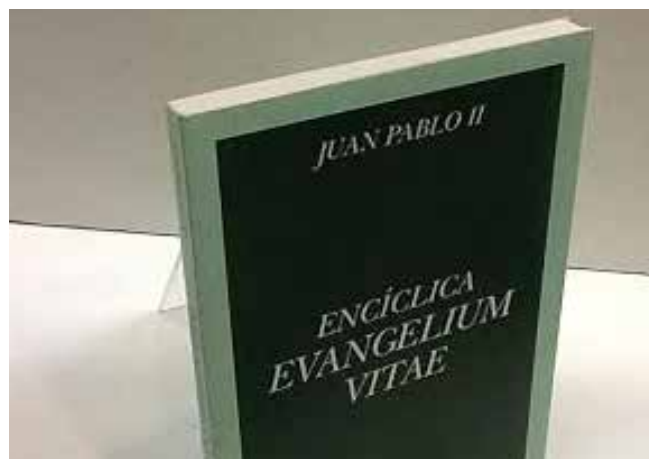
4. La riqueza de la diferencia y la necesidad de una conciliación

La diferencia entre las dos versiones es evidente y muy significativa. Intentar una comparación es en

sí mismo un desafío. Sobre todo, si se considera que no ha habido una explicación formal más allá de la frase contenida en una nota a pie de página en un documento publicado 12 años después de la *Evangelium vitae*.

La versión primigenia es, a mi modo de ver, más incisiva y apunta a la necesidad psicológica (y a la conveniencia pastoral) del sentirse perdonado (especialmente, por parte del “ofendido” principal: el hijo a cuya vida se decidió poner fin). La versión oficial, por otra parte, se concentra más en el tipo y lugar de existencia actual del hijo y la supuesta preocupación de la madre respecto a su salvación eterna. No deja de ser una cuestión de suma importancia y una preocupación real que experimentan muchas madres, pero que no parece ser el elemento que causa mayor dolor o dificultad en el proceso de sanación interior.

Aparentemente, la razón principal que motivó la variación fue evitar confusiones... Sin embargo, la nueva versión, quizás más en sintonía con otros puntos doctrinales (como la esperanza de salvación sin bautismo) deja sin responder muchas otras preguntas. Señalo algunas inconsistencias: si la invitación actual es la de confiar los niños a Dios Padre misericordioso se supone que esos niños viven. ¿Dónde viven, si no en el Señor?²⁰. Algunos autores (quizás con base en una intuición), buscaron justificar



¹⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La esperanza de salvación de los niños muertos sin bautismo* (2007), nota 98.

¹⁹ La misma construcción gramatical de la frase explicativa suscita miles de cuestionamientos. Primero, ¿por qué en una nota a pie de página? Segundo, ¿por qué entre paréntesis en una nota a pie de página?



el cambio apoyados en la idea de que se trataba de un ajuste necesario para evitar caer en una especie de sentimentalismo o pseudosacramentalismo. Claro está que el perdón sacramental es necesario. Pero el pecado no es solo "ofensa a Dios". Mi gran duda es por qué se decidió sustituir un texto por otro y no se buscó complementarlos.

De hecho, no se trata de textos contradictorios. Son textos que tienen un enfoque y contenido distinto, pero no opuesto. Los niños muertos a causa del aborto se asemejan mucho a los mártires... es más, su caso es prácticamente igual al de los santos inocentes.

Entiendo que se quiera evitar la afirmación categórica de que esos niños abortados ahora «viven en el Señor», pero ¿cómo se justifica la veneración de los santos inocentes o la de mártires más recientes?²¹ ¿Por qué ellos sí viven en el Señor y los otros no?

Lo que una persona que abortó quisiera escuchar es que su hijo está bien y que la ha perdonado. Reconocer la maternidad, reconocer la filiación, y buscar una reconciliación con el hijo que en su momento fue rechazado de la peor manera suele ser uno de los primeros pasos hacia la reconciliación con uno mismo y con Dios.

Conclusión

No me cabe duda de que quedan muchos enigmas por resolver: ¿quién escribió el texto original? ¿cuáles son las posibles interpretaciones erróneas que tuvieron en mente a la hora de cambiar el texto? ¿Por qué no hubo nunca una explicación formal? La diferencia entre los dos textos es suficientemente importante como para justificarla. ¿Por qué no se optó por conciliar las dos frases en vez de suplantarlas?

Yo soy de la idea de que la frase fue escrita y querida por Juan Pablo II. Esto justificaría su tono personal y cercano, y el que haya sobrevivido a tantos filtros sin ser alterada. La frase original, cancelada y de alguna manera, censurada, era expresión de una grandísima sensibilidad personal e intuición pastoral que abría la puerta a una reconciliación más profunda y eficaz.

(publicado en Ecclesia. Revista de cultura católica, 40 No.2 (2026), 229-238)

²⁰ Aquí existe la necesidad de resaltar dos cosas. Por un lado, las conclusiones a las que llega la Comisión Teológica Internacional respecto a la salvación sin bautismo basados en los motivos de esperanza respecto a la salvación sin bautismo. Por otro lado, el reciente reconocimiento como beato de un niño no nacido: el séptimo hijo de la familia Ulma fue martirizado estando todavía en el útero materno. La justificación para la beatificación es el martirio y el argumento del bautismo de sangre. Pero la idea del bautismo de sangre se aplicaba al caso en el cual un catecúmeno moría mártir antes de recibir "físicamente" el agua del bautismo.

²¹ El caso de la familia Ulma.



El desarrollo de “reservas mentales” en los contrayentes por influencia de la mentalidad secularizante

La posibilidad de exclusión implícita del matrimonio
mismo o de algún elemento o propiedad esencial (can.
1101 §2 CIC)



P. Roberto Aspe, L.C.*
Doctor en Derecho Canónico
Licenciado en Filosofía

“Vendrá un momento en el que los hombres no soportarán la sana enseñanza, sino que, arrastrados por sus propios deseos desordenados, se rodearán de maestros por el placer de oír novedades”¹

Quienes participan en la preparación de las parejas al matrimonio no pueden dejar de tomar en cuenta la influencia que tiene la falta de fe y la cultura secularizante en los futuros esposos, haciendo que desarrollen conceptos o ideas contrarios al matrimonio sacramental. El peligro de esta situación es que excluyan de manera implícita o explícita alguno de sus elementos o propiedades esenciales, haciéndolo inválido².

En este contexto, no es extraño que personas que fueron bautizadas, pero que no conocen ni practican su fe, se acerquen a la Iglesia para pedir el matrimonio, debido a que experimentan algún tipo de religiosidad, aunque carezcan del sentido de pertenencia eclesial. Con frecuencia son personas que viven en una cierta mundanidad espiritual, escondida detrás de apariencias de religiosidad, pero con una fe en la que sólo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que reconfortan e iluminan (cf. *Evangelii Gaudium*, nn. 93-94). Por lo mismo, no asisten regularmente a la Iglesia ni participan en la misa dominical ni frecuentan otros sacramentos³.

* P. Roberto Aspe, L.C., defensor del vínculo en el Tribunal Eclesiástico Metropolitano de México.

¹ 2 *Tim*, 4,3 (versión de la Conferencia del Episcopado Mexicano). Pablo advierte a Timoteo que la comunidad se apartará de la sana enseñanza al preferir maestros que halaguen sus propios deseos. Guardando las debidas distancias históricas, la Iglesia procurará siempre que la fe no sucumba a los embates de la cultura circundante, de la cual nuestra época tampoco está exenta.

² Entre estas convicciones contrarias a la fe católica se encuentran: la búsqueda de la autorrealización personal; las concepciones de tipo «machista» que minusvaloran a la mujer, dañando la paridad conyugal; la ideología de género; la mentalidad a favor del divorcio; la concepción del cuerpo como propiedad personal absoluta, a libre disposición para la obtención del máximo placer, especialmente en el ámbito sexual; la disociación entre el acto conyugal y la procreación; y la equiparación ética, y a veces también jurídica, de todas las formas de emparejamiento. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental*, 3 mar. 2020, n. 172; disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_sp.html (consulta: 10.08.2026).

³ Grace Davie, socióloga británica de la religión, describe este fenómeno con la frase *Believing without Belonging* (creer sin pertenecer): «For it appears that more and more people [...] want to believe but do not want to involve themselves in religious practice». G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell 1994, 107.



Este tipo de religiosidad es un fenómeno propio de nuestra época, presente en países de tradición católica en los que se perdió la transmisión de la fe a las nuevas generaciones, ocasionando serias lagunas en sus convicciones morales y religiosas. Estas carencias podrían ser muy dañinas para el futuro matrimonio y la familia, pues la falta de vivencia de la fe impedirá que los cónyuges crezcan en la amistad con Dios y transmitan la fe a sus hijos. Sabemos que la fe no es determinante para la validez del matrimonio; sin embargo, su ausencia podría comprometer gravemente la intención del contrayente, alterando el objeto de su consentimiento conyugal por querer un matrimonio restringido, ajustado a sus propias “necesidades”⁴.

En esta situación también ha influido decisivamente la rápida descristianización de la sociedad, presentando estilos de vida, conductas y maneras de pensar que no están en sintonía con el matrimonio tal como lo enseña la Iglesia católica, propiciando que se le atribuyan significados y contenidos distintos de los que constituyen su naturaleza propia, debido al desconocimiento, la minusvaloración o el rechazo de los valores que lo fundamentan.

Teniendo esto presente, la finalidad de este artículo es presentar la influencia que está teniendo la falta de

fe y las ideas culturales secularizantes en las personas que se acercan a las nupcias, con el fin de identificar las circunstancias que las podrían llevar a excluir el matrimonio mismo o alguno de sus elementos o propiedades esenciales, exponiéndolas a contraerlo inválidamente. Actualmente el riesgo es aún más sutil, porque los novios podrían asumir, casi sin advertirlo, ideas o comportamientos ampliamente aceptados por influjo de los presupuestos culturales, que los lleven a desarrollar reservas mentales y realizar así alguna exclusión que invalide su matrimonio.

1. ¿Qué aporta la fe al matrimonio?

El Papa Francisco decía que «*no estamos viviendo simplemente una época de cambios, sino un cambio de época*. Por tanto, estamos en uno de esos momentos en que los cambios no son más lineales, sino de profunda transformación; constituyen elecciones que transforman velozmente el modo de vivir, de interactuar, de comunicar y elaborar el pensamiento, de relacionarse entre las generaciones humanas, y de comprender y vivir la fe y la ciencia»⁵. En este mismo sentido, el Papa León XIV afirmó recientemente que la humanidad se encuentra en un cambio de época, en que «*las sociedades se están volviendo cada vez más secularizadas y son muchos los que buscan eliminar toda mención a Dios de la esfera pública y de la cultura popular*»⁶.

Las épocas de cambio no son nuevas para la humanidad; no obstante, se han caracterizado últimamente por la promoción de una cultura sin Dios, afectando la manera de comprender y vivir la fe, la familia y el matrimonio. Al respecto, el Papa Benedicto XVI decía en el discurso a los miembros de la Rota Romana del 26 de enero del 2013: «*En el contexto del Año de la fe querría detenerme, de modo particular, en algunos aspectos de la relación entre fe y matrimonio, observando cómo la actual crisis de fe, que afecta en diversos lugares del mundo, lleva consigo una crisis*

⁴ Este es un aspecto que puede comprometer la validez del matrimonio. Por lo mismo, el documento sobre la reciprocidad entre fe y sacramentos de la Comisión Teológica Internacional profundiza sobre la cualidad sacramental de los matrimonios contraídos por los «bautizados no creyentes». Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental*, 3 mar. 2020, nn. 143-ss.

⁵ FRANCISCO, *Discurso a la Curia romana con motivo de las fiestas navideñas*, 21 dic. 2019, AAS 112 (2020) 43.

⁶ LEÓN XIV, *Discurso a los miembros de la «Association Of Jesuit Colleges and Universities»*, 25 jun. 2026.



de la sociedad conyugal»⁷. Si consideramos la línea de reflexión del Papa en este discurso, se puede afirmar que la intención de los contrayentes católicos respecto a los bienes esenciales del matrimonio sufre un grave detrimento en ausencia clara y explícita de la fe.

La crisis de fe genera una crisis en la vida conyugal porque la perspectiva de una persona que está anclada solamente en un plano material influye determinantemente en su decisión de comprometerse por medio de un vínculo que dure toda la vida⁸. El verdadero amor conyugal está profundamente relacionado con la capacidad de oblación y con la apertura a la verdad y al amor a Dios, por esto, en una sociedad centrada en la autorrealización personal como bien supremo, donde existe una notable ausencia de fe, parece difícil comprender el matrimonio desde la donación personal y la entrega incondicional. Sin embargo, no es la ausencia de fe la que determina la invalidez del matrimonio, sino que, faltando esa fe como sólido fundamento en la vida de la persona, unida a un contexto secularizado contrario a los valores religiosos y humanos, la comprensión del matrimonio podría verse afectada, y con ella, viciarse la intención del contrayente. No es, por tanto, la falta de fe considerada aisladamente la que invalida el matrimonio, sino su incidencia en la intención conyugal.

En este contexto, ¿qué aporta la fe al matrimonio? La fe determina la antropología que se vive, puesto que la realidad sustancial del matrimonio es de índole antropológica. La falta de fe afecta la antropología y la misma realidad natural del matrimonio, debido a que queda expuesta a la influencia del pensamiento y de la cultura dominante. En este sentido, la ausencia de fe pone en duda incluso la existencia de un verdadero matrimonio natural, base imprescindible sobre la que se asienta el matrimonio sacramental. Es por esto que, ante una absoluta falta de fe en el contrayente, resulta más difícil garantizar su intención de celebrar un matrimonio natural; sin embargo, esto no equivale



a exigir la fe como requisito jurídico, pues ella no es un elemento esencial para la validez del consentimiento⁹.

2. Reservas mentales en relación con el matrimonio

El Papa Francisco en su Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* del 24 de noviembre de 2013 se refirió a la profunda crisis cultural que atraviesa la familia, en que el matrimonio tiende a ser visto como una mera forma de gratificación afectiva que puede constituirse de cualquier manera y modificarse de acuerdo con la sensibilidad de cada uno (cf. n. 66). El individualismo postmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas, y desnaturaliza de manera particular los vínculos familiares (cf. n. 67).

Posteriormente, el Papa abordó el tema del contexto humano y cultural en el que se forma la intención matrimonial en un discurso a los miembros de la Rota Romana. Recordó que existe una generalizada mentalidad mundana en los fieles debido a la crisis de valores y al abandono de la fe, que desemboca en un falso conocimiento del matrimonio. El desconocimiento de los contenidos de la fe podría provocar un error que determina la voluntad acerca de la unidad, la indisolubilidad y/o la dignidad sacramental del matrimonio (cf. can. 1099). Este error amenaza la estabilidad de la alianza conyugal

⁷ BENEDICTO XVI, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, 26 enero 2013, AAS 105 (2013) 168.

⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, 26 enero 2013, AAS 105 (2013) 168-169.

⁹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental*, 3 mar. 2020, n. 179.



y la orientación al bien del otro, porque impulsa a los contrayentes a desarrollar una *reserva mental* sobre la duración misma de la unión o de su exclusividad, que decaería cuando la persona amada ya no realizara las expectativas de bienestar afectivo del otro¹⁰.

Como ha sido declarado en una reciente sentencia, este tipo de *reserva mental* podría estar presente en ciertas costumbres que, por su propia naturaleza, ponen de manifiesto, sin ambigüedad alguna, que el contrayente realizó un acto positivo implícito de voluntad excluyente, aunque no lo hubiera expresado de palabra¹¹. Para evitar esto, en la preparación matrimonial es importante detectar si existen indicios en los novios que apunten a un concepto restringido del matrimonio. Hay que evaluar el contexto de valores y de fe, o de su carencia y ausencia, en el que se ha formado la intención conyugal, pues ésta estará influenciada por los valores, vivencias y/o creencias de los contrayentes. Las ideas fuertemente arraigadas hacen que las personas obren en un sentido específico, determinando su voluntad y afectando el objeto de su consentimiento matrimonial. Por esto es muy conveniente investigar cuáles han sido sus comportamientos, hábitos, convicciones y/o vivencias para identificar su *forma mentis* o su modo existencial de vivir¹². Su *modus vivendi* reflejará con bastante precisión su *forma mentis* y así se podrá conocer con bastante certeza cuál es el objeto del consentimiento con el que se están acercando a las nupcias¹³.

Este punto es fundamental para nuestro argumento, debido a que el objeto del consentimiento influye en la validez del matrimonio porque reflejará la intención del contrayente, determinando su voluntad. El consentimiento no es un acto genérico de voluntad, sino un acto de donación personal, jurídicamente cualificado e intrínsecamente determinado por su

objeto matrimonial. No se trata de un acto humano cualquiera, sino de un acto de la voluntad por el cual los contrayentes se entregan y se aceptan mutuamente para constituir el matrimonio (cf. can. 1057 §2)¹⁴.

Para que este acto se estructure jurídicamente en orden a un válido consentimiento, según el can. 1057 §1, debe tener tres elementos: (1) ser emitido por una persona jurídicamente hábil; (2) tener un objeto jurídico específico, esto es, la donación y aceptación mutua, de manera exclusiva, orientada a la formación de una comunidad de vida y amor, indisoluble por su misma naturaleza, ordenada al bien de los cónyuges, y a la procreación y educación de los hijos; y (3) realizarse según las formalidades indicadas en el derecho (manifestación externa y forma canónica)¹⁵.

Si llegara a faltar alguno de estos elementos constitutivos o el objeto del consentimiento estuviera alterado porque el contrayente excluyó el matrimonio mismo o alguno de sus elementos o propiedades esenciales (cf. can. 1101 §2), no habría consentimiento conyugal en sentido jurídico ni contrato matrimonial válido ni sacramento (cf. can. 1055 §2).



¹⁰ Cf. FRANCISCO, *Discurso a los miembros de la Rota Romana*, 23 enero 2015, AAS 107 (2015) 183-184.

¹¹ «Talis v.d. “riserva mentale”, a Papa Francisco citata, de facto manifestari potest in quibusdam moribus cuiuslibet nubentis qui suapte natura ulla sine ambiguitate actum positivum voluntatis implicitum et non simpliciter praesumptum, idest perfectum a subiecto sed minime expressum verbis in lucem ponunt». Coram Heredia, 11 oct. 2022, Prot. No 23.704, Sent. 153/2022, en *Revista Española de Derecho Canónico* 82 (2025) 284, n. 13.

¹² Es importante conocer la índole general y particular del contrayente, su emotividad, sus manifestaciones de afecto, la capacidad de relaciones interpersonales, la soledad o participación social, y también todo lo que diga relación con el otro cónyuge.

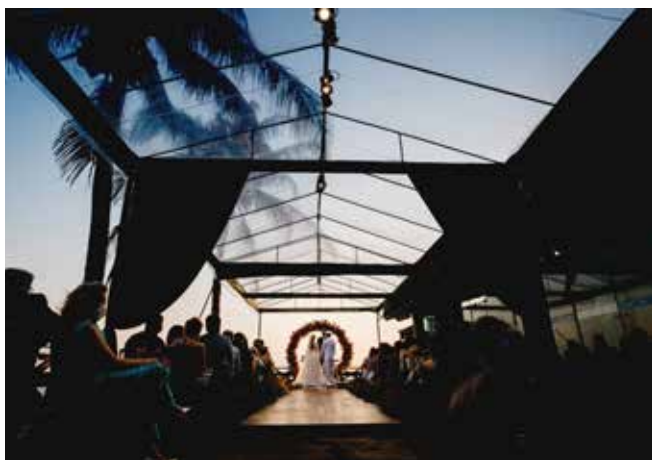
¹³ Cf. C. PEÑA, «Acto de voluntad implícito y simulación del consentimiento», *Revista Española de Derecho Canónico* 81 (2024) 310-313.



3. La exclusión del can. 1101 §2

No haremos una presentación exhaustiva de los supuestos normativos de este canon porque nuestra intención es presentar solamente algunas consideraciones que expliquen las causas que podrían propiciar una exclusión por influencia de la cultura secularizante.

La simulación es un acto que provoca un juicio falso en los demás. Aplicado específicamente al matrimonio, se trata de un acto de voluntad, no de la inteligencia, que altera el objeto del consentimiento conyugal, de manera que la intención del contrayente es diferente de la que ha manifestado externamente con sus palabras y gestos. Para la validez del matrimonio, lo importante es que la intención real del contrayente –el consentimiento interno de su voluntad– sea conforme con las palabras o signos empleados al momento de casarse (cf. can. 1101 §1). Con esto se presume que ha tenido la intención de comprometerse en matrimonio, asumiendo los derechos y obligaciones esenciales.



Para que la exclusión sea irritante, debe ser realizada mediante un acto positivo de voluntad, implícito o explícito. Los medios que usa la jurisprudencia para demostrar la simulación son: (a) la confesión del presunto simulante; (b) la declaración de testigos fidedignos que conocieron la simulación en tiempo no sospechoso; (c) las causas *simulandi* y *contrahendi* graves y proporcionadas al caso; y (d) las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes que hacen posible o al menos creíble la exclusión¹⁶.

Estos medios nos ayudan a comprobar si hubo o no simulación, puesto que no se deduce solamente de la confesión del simulante, como única prueba, sino que debe haber otras que la confirmen. Sin embargo, la falta de confesión no implica *ipso facto* que no exista la exclusión, puesto que su misma manera de vivir podría reflejar hechos que sirvan como evidencias para demostrar que sí tuvo la intención de excluir. Esta manera de análisis es comúnmente aceptada en el campo procesal, lo que confirma que los hechos son muchas veces más elocuentes que las palabras (*facta potiora verbis*), alcanzando incluso mayor fuerza probatoria, siempre y cuando sean muchos y unívocos¹⁷.

La disociación entre la voluntad real y la manifestación externa que implica la exclusión supone el dolo en muchas ocasiones, además de la conciencia en el sujeto de que está haciendo algo incorrecto, aunque desconozca los efectos que esto tiene para la validez de su matrimonio¹⁸. Actualmente se ha visto que algunos casos de inmadurez psicoafectiva, especialmente la que está enraizada en la estructura de la personalidad, podrían ser la causa de que el contrayente introduzca algún

¹⁴ El consentimiento conyugal es un acto humano específicamente cualificado jurídicamente por la naturaleza matrimonial de su objeto y de su título jurídico. Este acto solamente adquiere la condición jurídica de consentimiento matrimonial cuando concurren los elementos estructurales que el ordenamiento determina para constituir el matrimonio. Cf. P.J. VILADRIK, «Comentario al can. 1095», en *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, Pamplona 20189, 686-687.

¹⁵ Para la validez del consentimiento se requieren los requisitos señalados en el can. 124 §1 y especificados en los cann. 1055 §1 y 1056.

¹⁶ Cf. *Coram* Canestri, 7 jul. 1949, en RRD 41, 60; *coram* Felici, 21 jun. 1950, en RRD 42, 63; *coram* Heard, 28 jun. 1950, en RRD 42, 66; *coram* Staffa, 23 feb. 1951, en RRD 43, 18; *coram* Anné, 28 oct. 1961, en RRD 53, 106; *coram* Sabbatani, 11 ene. 1963, en RRD 55, 4; *coram* Pompedda, 14 feb. 1970, en RRD 62, 30; *coram* Mounier, 27 oct. 2006, ponente prot. N. 17.557 – sent. 136/06.

¹⁷ Cf. *Coram* Serrano Ruiz, 7 mayo 1999, en RRD 91, 364, n. 5.



aspecto directamente contrario e incompatible con la naturaleza misma del matrimonio¹⁹. Un individuo que sufre inmadurez psicoafectiva, como trastorno o anomalía de naturaleza psíquica²⁰, es muy proclive a realizar alguna simulación, porque está inclinado a adulterar el consentimiento²¹. Podría, por ejemplo, excluir totalmente el matrimonio al rechazar el *bonum coniugum* o al desdeñarlo como institución natural, es decir, no aceptando que se trata de un consorcio total de vida entre un hombre y una mujer, como unión estable para formar una familia²². Podría también excluirlo parcialmente optando por un matrimonio limitado, según su propio interés, descartando voluntariamente alguno de sus elementos o propiedades esenciales.

Por lo mismo, es fundamental conocer la intención real del sujeto, de modo que se le pueda advertir de alguna circunstancia que podría invalidar su matrimonio. Esta tarea se vuelve especialmente

compleja en ausencia de una declaración explícita de la persona, caso en el cual la identificación de su *forma mentis* podría ser el indicio principal para detectar una posible exclusión implícita.

Para conocer algunos elementos sobre este tema, comentaremos dos causas que tratan específicamente de estos casos.

4. Jurisprudencia sobre la exclusión

Las dos causas que vamos a comentar están relacionadas con la exclusión en el contexto de la mentalidad mundana y las ideas secularizantes de nuestra época.

La primera, *coram* Pinto del 13 de mayo de 2014, estableció la fórmula de dudas por la exclusión del *bonum sacramenti* y por el grave defecto de discreción de juicio en el varón. En esta causa, los peritos (psicólogos y psiquiatras) constataron una inmadurez psicoafectiva profunda en él, vinculada con una dependencia excesiva a la figura materna, rasgo que la sentencia relacionó con un patrón propio de la fragilidad de nuestra época, la cual no es ajena a la misma mentalidad secularizante que estamos analizando. Además, se comprobó que el mismo varón consideraba, desde antes de las nupcias, una disposición favorable a divorciarse en caso de que su matrimonio fracasara. Este aspecto igualmente se relacionó con la influencia del pensamiento actual sobre la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

¹⁸ Cf. F.R. AZNAR GIL, «La prueba del consentimiento matrimonial simulado. Indicaciones jurisprudenciales recientes», en *Revista Española de Derecho Canónico* 52 (1995) 566.

¹⁹ Estos elementos directamente contrarios podrían ser quien se casa sin amor conyugal o se casa con la intención de no instaurar una verdadera y propia convivencia matrimonial o de mantenerse completamente libre para eventuales relaciones extra-conyugales o de quien lo hace por motivos económicos y sin asumir algún compromiso ni responsabilidad verdaderamente conyugal. Cf. F.R. AZNAR GIL, «La prueba del consentimiento», 569.

²⁰ La inmadurez afectiva es relevante para efectos de nulidad cuando altera sustancialmente los elementos esenciales de la capacidad consensual y no cuando constituye una limitación del desarrollo de la madurez personal en relación con la edad cronológica. Por lo mismo, no es suficiente que se compruebe la inmadurez afectiva en sentido psiquiátrico o psicológico —llamada en ocasiones psicopatológica—, sino que es necesario determinar su incidencia en la formación del juicio práctico y del juicio crítico-valorativo en materia de derechos y deberes conyugales, ya sea durante el proceso volitivo de elección o en la disposición e idoneidad del individuo para asumirlos. Cf. *Coram* Stankiewicz, 30 oct. 1990, en RRD 82, 756, n. 7; *coram* Pinto, 31 jul. 1998, en RRD 90, 581, n. 6; *coram* Mounier, 18 jun. 1998, en RRD 90, 470, n. 8.

²¹ Cf. *Coram* Pinto, 13 mayo 2014, en RRD 106, 132.

²² Cf. L. GUTIÉRREZ MARTÍN, *Voluntad y declaración en el matrimonio*, Salamanca 1990, 66-67.



La sentencia menciona que la fragilidad del hombre actual sugiere que el grave defecto de discreción de juicio y la exclusión de la indisolubilidad se analicen de manera conjunta, aunque la jurisprudencia suela hacerlo de manera separada para evitar lo que técnicamente se denomina “capítulos incompatibles”, esto es, causas de nulidad que no admiten ser declaradas de forma simultánea²³. De esta manera, los hechos se pueden conocer mejor, tal como sucedieron en la realidad, puesto que la madurez en la decisión de casarse supone, no sólo la suficiente discreción de juicio, sino también, y mucho más, la congruencia entre las palabras y signos empleados para expresar el consentimiento interno del ánimo²⁴. Hay que considerar que la inmadurez afectiva – especialmente cuando implica un grave defecto de discreción de juicio– puede viciar la aceptación misma de la indisolubilidad: quien padece esta anomalía en la estructura de su personalidad tiende a adulterar el consentimiento, ya sea total o parcialmente²⁵. Este comportamiento simulador también puede encontrarse en personas que han vivido un apego patológico desordenado a la figura paterna o materna, pues, al poseer personalidades dependientes y gobernadas por otros, llegan a simular su verdadera intención al momento de casarse²⁶.

La sentencia señala igualmente que la fragilidad, la ansiedad y el hastío de la vida, signos de una perturbación psicológica que hoy se da con mayor frecuencia entre los jóvenes, aunque no constituyan una incapacidad para contraer, favorecen en gran medida la voluntad de excluir un verdadero matrimonio²⁷. Por ello es lícito hablar de una simulación que procede de



una voluntad desordenada, permaneciendo distintos los ámbitos de la incapacidad y la exclusión, ya que en la primera falta totalmente el elemento voluntario, mientras que en la segunda existe, aunque se encuentre contraído o disminuido por la ansiedad interna de ánimo²⁸. Esta es la razón por la cual en muchas ocasiones resulta difícil determinar si la nulidad la provocó una verdadera incapacidad o la adhesión positiva a un esquema o noción desviada de la doctrina del matrimonio, que llevó al contrayente a excluir alguna propiedad o elemento esencial²⁹.

En definitiva, esta sentencia muestra la influencia que la actual mentalidad secularizante está teniendo en los fieles que se acercan a las nupcias, creando *reservas mentales* en que el matrimonio es visto como una mera forma de gratificación afectiva, que puede constituirse o modificarse de acuerdo con la sensibilidad de cada contrayente (cf. *Evangelii Gaudium*, n. 66). Esta *reserva mental* se puede

²³ Los capítulos incompatibles son aquellos que «dum simul accusari et reici possunt, dumtaxat alternativo modo nullitatem matrimonii declarandam sinunt». Coram Funghini, 24 mayo 1995, en RRD 87, 312, n. 2. Una sentencia afirmativa por capítulos incompatibles no sería nula, pero podría ser inexacta, injusta y seguramente apelable por el defensor del vínculo o por la parte convenida. Cf. G.P. MONTINI, «La funzione processuale del capo di nullità matrimoniale», *Ephemerides Iuris Canonici* 51 (2011) 466.

²⁴ Cf. Coram Pinto, 13 mayo 2014, en RRD 106, 131, n. 3.

²⁵ Cf. Coram Pinto, 13 mayo 2014, en RRD 106, 132, n. 3.

²⁶ Cf. Coram Pinto, 11 nov. 2011, en RRD 103, 429-430, n. 5.

²⁷ «Fragilitas, anxietas taediumque animi, signa certa alicuius psychologicae perturbationis, non vero incapacitatis ob gravem affectivam immaturitatem hodie saepius penes modernos iuvenes profusam». Coram Pinto, 9 jun. 2000, en RRD 92, 464-465, n. 8. El cursivo es nuestro.

²⁸ «Hodie loqui fas sit de simulatione e voluntate deordinata promanante, distinctis manentibus provinciis incapacitatis et simulationis caput nullitatis, cum in prima deficiat omnino voluntarium, in altera vero adsit sed contractum, seu interna animi anxietate deminutum». Coram Pinto, 9 jun. 2000, en RRD 92, 464-465, n. 8.

²⁹ Cf. Coram Pompedda, 6 dic. 1990, en RRD 82, 837, n. 10.



encontrar en costumbres y en formas de pensar que demuestran la inclinación del sujeto para realizar un acto implícito de voluntad excluyente en relación con el matrimonio.

La segunda causa que nos interesa analizar, *coram* Heredia del 11 de octubre de 2022, trata específicamente sobre el acto implícito de voluntad excluyente, motivado por una mentalidad mundana y la ausencia de fe. Esta causa se refiere a una mujer que excluyó el bien de la indisolubilidad y de la prole mediante un acto de voluntad no verbalizado, pero deducible de su comportamiento. Las conductas que lo demuestran son: (1) obsesión por su carrera de bailarina; (2) uso de anticonceptivos; (3) desinterés por la vida conyugal; y (4) ausencia de fe.

La sentencia, al evaluar la actitud de la mujer, concluye que: «Es claramente patente que su intención o voluntad había sido totalmente subordinada y condicionada al éxito de su llamada ‘carrera’ de bailarina, además de que su mentalidad práctica e intelectual era ajena a la fe católica y sobre todo ‘mundana’»³⁰. En otras partes de la sentencia aparecen expresiones similares, reafirmando que tenía una «nula formación cristiana y una mentalidad vana en demasía»³¹ y «parece muy mundana, con una mentalidad contraria a la perpetuidad del vínculo matrimonial»³².

Un aspecto relevante de esta sentencia es la afirmación de que la exclusión puede configurarse incluso cuando la persona desconoce la propiedad o el elemento que está excluyendo. Al respecto señala:

Para que exista el acto de voluntad, basta la conciencia, por parte del contrayente, de la existencia del elemento excluido, según el principio iusnaturalista «nada es querido si no es previamente conocido» [...] Si, por el contrario, el sujeto no conoce, es decir, ignora totalmente, sin el mínimo conocimiento, los elementos y propiedades esenciales del matrimonio (c. 1096),

el acto de voluntad no existe de ningún modo, ni siquiera implícito. Por tanto, el sujeto debe poner un acto positivo de voluntad, aunque sea implícito, y los hechos realizados en el campo de la simulación no pueden considerarse tales si tras ellos falta la voluntad excluyente. Ha de advertirse que la persona que conoce el objeto y lo quiere eficazmente como «querido en sí mismo», quiere simplemente, en el mismo acto, todas las cosas inseparablemente conectadas con tal objeto, como «querido en otro»³³.

Este texto parece conjugar tácitamente dos aspectos que en principio se oponen: (a) que la ignorancia total impide cualquier acto de voluntad excluyente, incluso implícito; y (b) que basta querer el objeto, como el sujeto lo concibe, para querer implícitamente todo lo que está inseparablemente unido a él. El punto que resuelve esta aparente oposición se encuentra en que no se requiere un conocimiento ni explícito ni reflexivo de la propiedad excluida, sino únicamente saber cuál es el objeto que la persona efectivamente quiso al contraer. Esta noción del objeto conyugal no supone una «ignorancia total», en el sentido que marca el can. 1096³⁴, sino un conocimiento parcial y desvirtuado de las propiedades del matrimonio, lo que permite que el sujeto pueda excluirlas, debido a que no las ignora absolutamente, sino que desea otras. Por esta razón, la sentencia distingue implícitamente entre ignorar



³⁰ *Coram* Heredia, 11 oct. 2022, en REDC 82 (2025) 334, n. 31.

³¹ *Coram* Heredia, 11 oct. 2022, en REDC 82 (2025) 325, n. 23.

³² *Coram* Heredia, 11 oct. 2022, en REDC 82 (2025) 332, n. 39.

³³ *Coram* Heredia, 11 oct. 2022, en REDC 82 (2025) 316, n. 14.



el matrimonio en su núcleo mínimo (cf. can. 1096) y desconocer o desvirtuar alguno de sus elementos o propiedades esenciales, pero conservando ese concepto mínimo –aquí cabe la exclusión implícita, por vía del *volitum in alio*–.

Por tanto, el acto de exclusión implícita es posible porque «la voluntad se dirige y quiere positivamente –no con voluntad presunta o interpretativa– un objeto que de suyo resulta incompatible con la verdad antropológica del matrimonio»³⁵. Esto puede ocurrir de manera concreta por el influjo de las ideas secularizantes de nuestra cultura actual, lo que hace que el contrayente acepte un concepto viciado de matrimonio, distinto del que propone la Iglesia. De este modo, al contraer, quiere positivamente –y no solo por error especulativo– todo aquello que resulta inseparable de «su» concepto de matrimonio. Cuando ese objeto querido es incompatible con algún aspecto esencial del matrimonio, se consuma el acto implícito de voluntad excluyente³⁶.

Esto ocurre concretamente cuando uno o ambos contrayentes rechazan el *bonum coniugum*, optando

por una unión carente de la paridad conyugal o de la igualdad entre los esposos, por influencia de condicionamientos culturales, educativos o religiosos³⁷. En estos casos, aunque desconozcan que el bien del cónyuge constituye un elemento esencial del matrimonio, estarían excluyendo, mediante un acto implícito de voluntad, la complementariedad interpersonal, la dignidad recíproca y el reconocimiento de los derechos fundamentales de cada uno –elementos constitutivos del matrimonio, incluso en su dimensión meramente natural–. Así lo confirma una causa *coram Civili*:

*El acto positivo de voluntad contra la ordenación del matrimonio al bien de los cónyuges se da cuando la volición del contrayente se dirige contra la exigencia, tanto humana como cristiana, de crecer continuamente en la comunión hasta alcanzar una unidad cada vez más plena de los cuerpos, los corazones, las mentes y las voluntades. Este progreso cotidiano no puede darse a menos que uno, reconociendo la dignidad del otro, se entregue al otro con amor íntegro, es decir, de suyo único y exclusivo. Ahora bien, la dignidad humana se apoya en los derechos fundamentales de la persona. Por tanto, quien con un acto positivo de voluntad pretende no reconocer los derechos fundamentales del otro, excluye el bien de los cónyuges*³⁸.

5. Conclusiones

La finalidad de este artículo ha sido presentar algunos riesgos que la falta de fe y la influencia de la cultura secularizante podrían tener en las parejas que se acercan al matrimonio, creando ideas o maneras de ser tan arraigadas en ellos que determinen el



³⁴Esto ocurriría si el varón, al contraer, buscara una mujer que fuera una esclava suya, para usarla como desahogo sexual o como una máquina para engendrar hijos. Cf. C. PEÑA, «Acto de voluntad implícito», 324.

³⁵ «Positivus voluntatis actus adversus ordinationem matrimonii ad bonum coniugum tunc habetur, cum nupturientis volitio directa est contra postulationem tum humanam tum christianam crescendi continenter in communione ad uberiores usque unitatem corporum, cordium, mentium et voluntatum. Haec quotidiana progressio fieri nequit nisi alter, alterius dignitatem agnoscens, alteri se det amore íntegro, scilicet ex se unico et exclusorio. Dignitas vero humana iuribus hominis fundamentalibus innititur. Qui ergo positivo voluntatis actu intendit iura fundamentalia alterius non agnoscere, bonum coniugum excludit». *Coram Civili*, 8 nov. 2000, en RRD 92, 613, n. 6.

³⁶Al respecto, DICASTERIO PARA LOS LAICOS, LA FAMILIA Y LA VIDA, *Itinerarios catecumenales para la vida matrimonial. Orientaciones pastorales para las Iglesias particulares*, Ciudad del Vaticano 2022.



objeto de su consentimiento y los pongan en riesgo de realizar alguna exclusión, implícita o explícita, que invalide el matrimonio. No se trata de una visión exhaustiva sobre esta problemática, sino que busca mostrar su complejidad, sabiendo que muchas veces la preparación prematrimonial será insuficiente para cambiar las reservas mentales que muchos contrayentes pueden haber desarrollado por la influencia de la cultura predominante y la falta de una formación en la fe.

La solución no es fácil porque se trata de una crisis profunda que golpea la institución matrimonial. En este sentido, es importante promover –como en muchos lugares ya se está haciendo– una renovada catequesis matrimonial, buscando nuevas formas de transmitir los valores de la familia, incrementando la fructífera práctica sacramental, acompañando debidamente a los nuevos esposos con matrimonios más experimentados, y acogiendo con caridad y comprensión a las personas que presentan vulnerabilidades o problemas conyugales en la comunidad parroquial. Hay que aprovechar todos los medios lícitos y buenos para fortalecer los valores familiares y mostrar la hermosura del matrimonio como

signo profético de la acción de Dios en la humanidad.

Un instrumento que podría ser de gran ayuda son los *Itinerarios catecumenales* que propuso el Papa Francisco, con el fin de acompañar a las parejas jóvenes en su camino al matrimonio³⁷. En palabras del mismo Papa:

«Esto permitiría evitar una preparación demasiado superficial, donde las parejas corran el riesgo real de celebrar un matrimonio nulo o con unos cimientos tan débiles que se “desmorone” en poco tiempo y no pueda resistir ni siquiera las primeras crisis inevitables. Estos fracasos traen consigo un gran sufrimiento y dejan profundas heridas en las personas. Se desilusionan, se amargan y, en los casos más dolorosos, acaban incluso por dejar de creer en la vocación al amor, inscrita por Dios mismo en el corazón del ser humano. Por tanto, existe ante todo el deber de acompañar con responsabilidad a quienes expresan la intención de unirse en matrimonio, para que sean preservados de los traumas de la separación y no pierdan nunca la fe en el amor»⁴⁰.

No olvidemos que el fracaso matrimonial tiene secuelas en la vida de los cónyuges, de la familia y de la sociedad. Esto nos estimula a buscar que los futuros esposos se acerquen a las nupcias con una decisión madura y consciente, es decir, con un conocimiento suficiente del objeto del matrimonio, habiéndolo estimado críticamente, evaluando si tienen la capacidad para asumir las obligaciones esenciales y haciéndolo con la necesaria libertad. Aun así, no todos llegarán bien dispuestos, pues muchas veces la preparación prenupcial aparece como un requisito más. Por eso, hay que estar siempre abiertos para acoger con caridad y paciencia a las parejas que tal vez no tienen las suficientes disposiciones o presentan

³⁷ FRANCISCO, «Prefacio», en DICASTERO PARA LOS LAICOS, LA FAMILIA Y LA VIDA, *Itinerarios catecumenales para la vida matrimonial*, 6.

³⁸ Cf. LEÓN XIV, *Discurso a los miembros de la Fundación «Centesimus Annus Pro Pontifice»*, 17 mayo 2025, AAS 117 (2025) 698.

³⁹ La falta de vinculación con la religión organizada no permite necesariamente concluir la ausencia de una dimensión espiritual, pues existen personas que viven una profunda vida espiritual sin mantener vinculación alguna con instituciones religiosas. Cf. R.C. FULLER, *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*, New York 2001, 2.

⁴⁰ LEÓN XIV, *Viaje apostólico a España. Vigilia de oración en el Estadio Olímpico “Lluís Companys”*, 9 jun. 2026.



carencias en su práctica religiosa o en su vida de fe. Hay que confiar en que la gracia del sacramento actuará de manera misteriosa en los esposos a lo largo de toda su vida conyugal, fortaleciendo sus ánimos e iluminando sus disposiciones en aquellas circunstancias en las que el cansancio, la fragilidad, el miedo o la rutina se hagan sentir y parezca que oscurecen el horizonte. Dios es siempre fiel.

Los problemas que actualmente observamos presentan retos enormes, pero también ofrecen buenas oportunidades si estamos atentos a la voz del Espíritu para discernir por dónde quiere llevar a su Iglesia (Jn 3,8). Hay que aprovechar la creciente necesidad de justicia, la exigencia de paternidad y maternidad, y el profundo deseo de espiritualidad, sobre todo en los jóvenes⁴¹. Hemos constatado que existe en ellos un fuerte sentido de vinculación con la dimensión religiosa, aunque no participen ordinariamente en la Iglesia. Hay que tener en cuenta que la falta de pertenencia o de asistencia eclesial no supone, en sí misma, ausencia de creencia o espiritualidad⁴². En palabras del Papa León XIV: «numerosos jóvenes y adultos están redescubriendo la fe cristiana, quizá después de una etapa de la vida en la que se habían apartado un poco de Dios»⁴³. Esto nos abre una puerta para la evangelización, sabiendo que puede haber buenas disposiciones para recibir el anuncio del Evangelio, sabiendo comunicarlo adecuadamente en los tiempos actuales, especialmente para fortalecer a los esposos y las familias.

Son tiempos de esperanza. Hay que continuar sembrando, aunque no se disponga con claridad de todos los medios o soluciones para resolver la problemática actual. Hay que aprender a construir sobre ruinas (cf. *Is* 58,12.61,4), sabiendo que, si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles (cf. *Sal* 127).

⁴¹ Cf. LEÓN XIV, *Discurso a los miembros de la Fundación «Centesimus Annus Pro Pontifice»*, 17 mayo 2025, AAS 117 (2025) 698.

⁴² La falta de vinculación con la religión organizada no permite necesariamente concluir la ausencia de una dimensión espiritual, pues existen personas que viven una profunda vida espiritual sin mantener vinculación alguna con instituciones religiosas. Cf. R.C. FULLER, *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*, New York 2001, 2.

⁴³ LEÓN XIV, *Viaje apostólico a España. Vigilia de oración en el Estadio Olímpico «Lluís Companys»*, 9 jun. 2026.



Una caracterización del mundo moderno



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

La famosa obra de E.F. Schumacher “Lo pequeño es hermoso” (“Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered”, publicada por primera vez en 1973) ofrece, en parte II, capítulo VI (El mayor recurso, la educación), un elenco de ideas que circulan y caracterizan lo que conocemos como “mundo moderno”.

Schumacher reconocía que no estaba ofreciendo una lista completa. Se limitó a las que consideraba como “ideas principales”, las cuales estarían en conexión con el siglo XIX y dominarían (según su opinión) en “las mentes de las gentes educadas”.

¿Cuáles son esas ideas? La primera se refiere a la evolución, vista como un proceso que habría permitido, de forma natural, el surgimiento de formas elevadas de vida desde formas más bajas.

La segunda idea se refiere a la competencia (o competitividad), relacionada con las ideas de la selección natural y la supervivencia del mejor dotado, que explicarían “el proceso natural y automático de la evolución y el desarrollo”.

La tercera idea supone que las expresiones o conquistas consideradas como las más elevadas de la humanidad (religión, arte, filosofía...) serían simplemente “una superestructura erigida para disfrazar y promover los intereses económicos, siendo toda la historia de la humanidad la historia de la lucha de clases” (algo defendido abiertamente por Marx y sus seguidores).

La cuarta idea surge desde Freud, que interpreta

las expresiones típicas del ser humano como “maquinaciones oscuras de una mente subconsciente”, y que pueden ser explicadas como el resultado de “deseos incestuosos no satisfechos durante la niñez y la temprana adolescencia”.

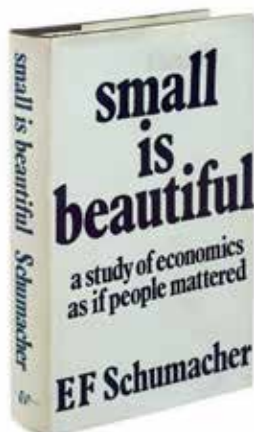
La quinta idea consiste en el relativismo, “que niega el absoluto, disuelve todas las normas y patrones y conduce a una indeterminación total de la idea de la verdad sustituyéndola por el pragmatismo”.

La sexta y última idea es el positivismo, “que establece que todo conocimiento puede obtenerse sólo a través de los métodos de las ciencias naturales y, por lo tanto, ningún conocimiento es genuino salvo que esté basado en hechos generalmente observables”. Esta idea excluye cualquier conocimiento objetivo sobre significados y propósitos en el mundo.

Después de varias décadas de la publicación del libro de Schumacher, sorprende constatar cómo esas ideas, en mayor o menor medida, siguen vigentes en no pocos pensadores de nuestro siglo XXI, y explican el hecho de la exclusión de la religión, de la metafísica y de la espiritualidad del alma en muchos ámbitos culturales.

Se podrían señalar otros aspectos de nuestro tiempo, como ciertas reivindicaciones en función del respeto a los derechos individuales, orientadas a contentar a quienes tienen percepciones subjetivas sobre lo que son, sienten y desean hacer.

Schumacher, desde luego, no se limitó a una presentación de ideas dominantes en algunos



ambientes, sino que quiso ofrecer caminos para acceder a un pensamiento auténticamente metafísico y una actitud de búsqueda de aquellas dimensiones que llevan a unificar los saberes más allá de la promoción de especializaciones excesivas.

En cierto sentido, Schumacher podría estar bastante de acuerdo con numerosas propuestas de John Senior, un profesor enamorado de la cultura cristiana y de los estudios humanísticos, que a partir de su experiencia docente en Dallas publicó dos obras muy estimulantes: “La muerte de la cultura cristiana” (1977) y “La restauración de la cultura cristiana” (1983).

Los individuos y las sociedades no pueden vivir de ideas que los impulsen al materialismo, la disgregación, la pérdida del sentido profundo, la sustitución de la buena metafísica por metafísicas materialistas o nihilistas.

Al revés, los individuos y las sociedades podrán regenerarse solo cuando descubran que hay un centro, un sentido, y que todo tiene su origen en Dios y se dirige hacia Dios, el único que puede satisfacer las aspiraciones más nobles de todo corazón humano.

**Artículo publicado por primera vez en 2019. Con permiso del autor, nos permitimos volver a publicarlo, pues nos parece que cuanto en él se expone sigue siendo más que actual, y, por desgracia, cada vez más actual.*



Cuando la mujer deja de ser sujeto moral: feminismo, psicologismo y el caso Lindsay Clancy



María Pía Hirmas.
Licenciada en Filosofía
Licenciada en Ciencias Religiosas
Maestra en Ciencias de la Familia

El reciente juicio de Lindsay Clancy ha puesto sobre la mesa una cuestión mucho más profunda que la responsabilidad penal de una mujer concreta. Ha revelado una dificultad cultural para hablar del mal cuando quien lo realiza es una mujer y, particularmente, una madre.

El 24 de enero de 2023, Lindsay Clancy estranguló a sus tres hijos pequeños —Cora, de 5, Dawson, de 3 y Callan, de 8 meses— y posteriormente intentó quitarse la vida. La cuestión central del proceso celebrado en Massachusetts en 2026 no fue si había matado a sus hijos —ese hecho no estaba en discusión—, sino si era penalmente responsable debido a su estado mental. La defensa sostuvo que padecía una psicosis posparto, que anulaba su responsabilidad; la fiscalía presentó peritos que cuestionaron esa interpretación y sostuvo que sus actos mostraban planificación y conducta intencional. El juicio terminó sin veredicto porque el jurado no alcanzó la unanimidad, ya que un solo miembro del jurado tuvo dudas sobre las pruebas de su supuesto estado mental psicótico.

Sería injusto utilizar este caso para negar la existencia de la enfermedad psiquiátrica posparto. La psicosis posparto existe, es poco frecuente y constituye una emergencia médica potencialmente gravísima. Tampoco corresponde a quien observa el caso desde fuera determinar cuál era exactamente

el grado de libertad interior de Lindsay Clancy en el momento de los homicidios. Y es que en definitiva, como hombres eso no nos toca juzgarlo, solo los actos externos: *De internis neque*

Ecclesia iudicat. La certeza jurídica es una certeza moral, no absoluta, pretenderlo es una extralimitación irrealista y menos por un jurado sin entrenamiento profesional.

Pero hay otra pregunta, distinta de la jurídica y psiquiátrica, que merece ser formulada: ¿qué nos dice la reacción cultural ante Lindsay Clancy acerca de nuestra concepción de la mujer, de la maternidad, del sufrimiento y de la responsabilidad moral?

Carrie Gress y la pérdida cultural de la maternidad

La filósofa católica Carrie Gress lleva años planteando precisamente esta cuestión. En *The End of Woman* sostiene que determinadas corrientes del feminismo moderno no se limitaron a reivindicar derechos legítimos de las mujeres, sino que fueron modificando el concepto mismo de feminidad e incluso con intenciones anticristianas desde sus orígenes. No será raro encontrar tintes paganos y de brujería asociados a este movimiento.

Según Gress, uno de los grandes errores fue tomar



como modelo de realización femenina una concepción de la autonomía elaborada sobre parámetros tradicionalmente masculinos y considerar sospechosas aquellas realidades específicamente vinculadas a la mujer: maternidad, receptividad, cuidado, fecundidad, dependencia recíproca y vida familiar. Ella resume su crítica diciendo que el feminismo partió de una pregunta equivocada: cómo hacer que las mujeres se parezcan más a los hombres.

Su tesis es más profunda que la defensa de la maternidad biológica. Para Gress, lo maternal constituye una dimensión de la femineidad que puede expresarse también psicológica y espiritualmente. Una religiosa, una maestra, una tía o una mujer sin hijos pueden poseer una

extraordinaria fecundidad maternal. Definir a la mujer desde lo materno no significa reducirla a tener hijos, sino reconocer una capacidad específicamente femenina para recibir, custodiar, nutrir y hacer crecer la vida de otros.

El problema aparece cuando una cultura comienza a presentar precisamente esa orientación hacia el otro como alienación.

El hijo se convierte entonces en una carga. El marido, fácilmente, en adversario. La renuncia, en opresión. El sacrificio, en patología. La dependencia mutua, en pérdida de autonomía. Y el «yo» termina ocupando el centro.

El feminismo es una expresión brutal del marxismo gramsciano, que ha provocado más muertes por aborto que los mismos sistemas de gobiernos totalitarios comunistas.

Del sufrimiento al victimismo

Aquí aparece una distinción fundamental: una cosa es reconocer a la mujer que sufre y otra convertir el sufrimiento en una identidad moral que la exime de responsabilidad. Cada vez más voces de expertas se levantan porque observan el feminismo como una trampa cultural que esconde y justifica mucha psicopatología, como por ejemplo la psiquiatra Hannah Spier y Janice Fiamengo, autora de *The Goddess That Failed*.

Las mujeres pueden ser víctimas reales de abandono, violencia, abuso, discriminación o injusticia. Negarlo sería absurdo y contrario al cristianismo. Pero de esta verdad no se sigue que la condición femenina confiera una especie de inocencia moral originaria.

Las estadísticas sobre infanticidio no dejan margen de duda de que la mujer es tan capaz de violencia como el hombre contra sus hijos.

El Supplementary Homicide Reports del FBI durante 32 años (1976–2007), tras una corrección publicada posteriormente, la muestra analizable fue de 15.691 agresores de filicidio. La distribución por sexo fue: 57,4 % hombres y 42,6 % mujeres. Es decir, aproximadamente 4 de cada 10 filicidios fueron cometidos por mujeres.

En menores de 1 año es casi igual: hombres 48,8 % y mujeres 51,2 %. De 1 año hasta 17 años: 55,4

% el padre y 44,6 % la madre. En la mayoría de edad, se dispara y es mayoritariamente el padre quien asesina.

Tenemos una gran dificultad para aceptar con la agenda feminista que la mujer puede matar por las razones más viles, como la envidia o el egoísmo, y sin tener que apelar a violencia doméstica o enfermedad mental, entendida como privada de juicio libre.

Gress ha criticado precisamente lo que considera una cultura feminista del victimismo: la interpretación de las relaciones entre hombres y mujeres mediante categorías de opresores y oprimidos. En esa visión,





sostiene, la mujer adquiere con facilidad la categoría previa de víctima y el varón la de potencial opresor.

La consecuencia antropológica es paradójica: la mujer aparentemente es exaltada, pero moralmente es empequeñecida.

Porque tomar en serio a una persona significa reconocer simultáneamente su dignidad, su sufrimiento, su libertad y su capacidad para hacer el bien o el mal.

Si cada comportamiento femenino destructivo necesita ser explicado inmediatamente mediante trauma, depresión, agotamiento, opresión social, marido, maternidad o medicamentos, corremos el peligro de sustituir la comprensión psicológica por la absolución moral automática.

Y eso no es verdadera compasión. El psicologismo no es la psicología, sino agenda contracultural empujada por grupos que tienen intereses oscuros de destruir la cultura cristiana occidental.

La buena psicología intenta comprender las condiciones interiores que influyen sobre la libertad. Puede descubrir una psicosis, una depresión grave, un trauma o cualquier trastorno capaz de disminuir enormemente —e incluso anular en determinados casos— la responsabilidad de una persona. Sin embargo, la psicología moderna tiene un defecto de origen, y es que se rehúsa a usar el concepto de libertad, libre albedrío, culpa, responsabilidad y todo lo que tenga una implicación ética.



El Catecismo enseña expresamente que la imputabilidad y responsabilidad pueden quedar «disminuidas e incluso suprimidas» por diversos factores psíquicos o sociales. Pero inmediatamente conserva el principio general de que la libertad hace al hombre responsable de sus actos en la medida en que éstos son voluntarios.

Es una antropología extraordinariamente equilibrada: ni determinismo psicológico ni voluntarismo ingenuo.

Ese psicologismo reduccionista, intramundano y biologicista nos lleva a que todo pecado se convierte en herida; toda culpa, en trauma; toda exigencia moral, en culpabilización, y toda corrección, en violencia.

Una cultura así puede terminar tratando al adulto como un eterno menor de edad.

¿Y dónde quedan los niños?

Este es quizá el aspecto más perturbador que el caso Clancy permite contemplar.

El movimiento de mujeres que la apoyan sin entender bien el caso y que hasta la endiosan, incluso algunas que tristemente han imitado su ejemplo, es abrumador. Ha hecho que toda la comunidad médica se cuestione el caso a profundidad.

Muchos hombres han terminado sus relaciones sentimentales a causa de las posturas que han visto en sus parejas. La niñez está en peligro grave si esto no se revisa con cuidado.

Durante décadas hemos escuchado que la realización personal constituye uno de los criterios fundamentales de una vida lograda. Pero matrimonio y maternidad introducen una lógica diferente: la del don, en la que tanto insistió en su Magisterio Juan Pablo II.

El problema, portanto, no es reivindicar una feminidad servil frente a una masculinidad privilegiada. Es recuperar una antropología en la que hombre y mujer existen para el don. Conviene distinguir ser servicial (por abundancia) de ser servil (por carencia).

El Catecismo describe el hogar cristiano como el lugar donde «la ternura, el perdón, el respeto, la



fidelidad y el servicio desinteresado son norma», y añade algo especialmente contracultural: la educación de la libertad requiere aprender la abnegación, el sano juicio y el dominio de sí.

Existe además una forma peculiar de paternalismo, escondida bajo cierto discurso aparentemente favorable a la mujer: el que la presenta como incapaz del mal, como si no estuviera igualmente herida por el pecado original. Tras la caída, hombre y mujer quedan sometidos a relaciones de dominio, como muestra Génesis 3, y sólo el servicio mutuo en la caridad supera esa dialéctica perversa, fruto del pecado. Si la mujer es más sensible y sufre más, es precisamente porque es guardiana de la vida, y esa misión no quedó borrada tras el pecado.

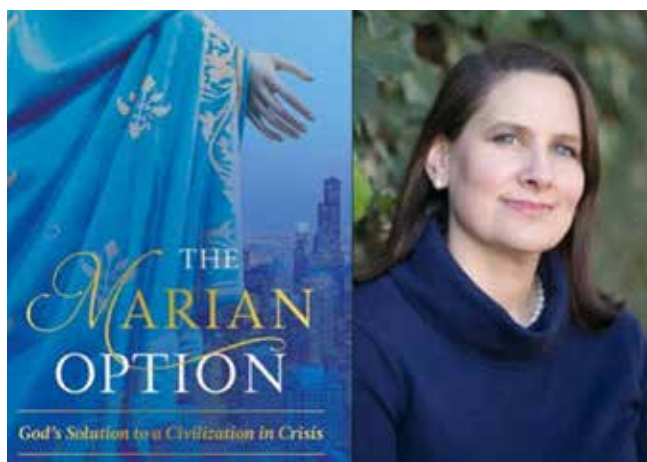
Lucha de sexos desigual

Si cuando un hombre abandona a sus hijos hablamos de irresponsabilidad, pero cuando una mujer lo hace buscamos inmediatamente una explicación que elimine cualquier dimensión moral; si la violencia masculina nos lleva a preguntar por las víctimas, pero la violencia femenina nos lleva principalmente a preguntar qué le hicieron a la agresora; si al hombre adulto lo consideramos responsable y a la mujer adulta necesitamos convertirla siempre en producto de sus circunstancias, no hemos alcanzado la igualdad moral.

Hemos regresado, por otra vía, a considerar a la mujer incapaz de plena agencia. Los opuestos se tocan: machismo y feminismo devalúan a la mujer.

Una auténtica defensa de la dignidad femenina debe poder afirmar dos cosas simultáneamente: una mujer puede sufrir profundamente y seguir siendo sujeto moral. Y también: una enfermedad mental real puede disminuir o incluso anular su responsabilidad en un caso concreto.

Determinar cuál de ambas situaciones, o qué combinación de ellas, existe corresponde a la investigación seria, no a una ideología previa.



De Eva a María: recuperar a la mujer como persona moral

El cristianismo ofrece una concepción mucho más elevada de la mujer. María no es grande porque carezca de voluntad, sino precisamente porque la posee y la entrega.

Su fiat sólo tiene sentido porque podía responder. No es pasividad psicológica. Es libertad ordenada al amor.

Quizá por eso Carrie Gress, *The Marian Option*, insiste tanto en recuperar a María frente a los modelos contemporáneos de feminidad. En su pensamiento, maternidad no significa simplemente reproducción biológica; significa una estructura de fecundidad, acogida y donación que alcanza su modelo más alto en la Virgen.

Nuestra cultura necesita recuperar esa dimensión sin idealizaciones ingenuas. La maternidad puede ser agotadora. Reconocer todo esto es justicia.

Carrie Gress termina su reflexión sobre la crisis de la feminidad reclamando una reconciliación de la mujer con la maternidad, con los hombres y, finalmente, consigo misma y con Dios. Una reseña académica de *The End of Woman* sintetiza precisamente ese llamamiento: volver a amar a los hijos, dejar de considerar al esposo como enemigo y recuperar la identidad femenina desde una perspectiva distinta de la lucha entre los sexos.

La Tradición contra sí misma: la paradoja irresuelta de la Fraternidad San Pío X



Gianfranco Amato y Daniele Trabucco
Doctores en Derecho Constitucional.

La historia de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X pone de manifiesto una de las contradicciones más profundas del tradicionalismo separado de Roma: la pretensión de custodiar íntegramente la Tradición católica mientras se quebranta, o al menos se suspende en la práctica, el principio vivo que, según la doctrina católica, garantiza la unidad, la transmisión y la interpretación auténtica de esa misma Tradición: la comunión jerárquica con el Romano Pontífice y con los obispos unidos a él. No se trata aquí de negar que después del Concilio Vaticano II se hayan producido abusos litúrgicos, desviaciones pastorales, confusiones doctrinales y concesiones al espíritu del mundo. Tales fenómenos existen y merecen una crítica seria y rigurosa. La cuestión decisiva es otra: si resulta lógicamente posible defender a la Iglesia frente a sus crisis situándose al mismo tiempo, en una posición estructuralmente irregular respecto de la autoridad visible de la propia Iglesia.

La primera aporía es de naturaleza **eclesiológica**. La Fraternidad afirma reconocer al Papa; sin embargo, su autoridad queda prácticamente neutralizada cada vez que entra en contradicción con el juicio teológico, litúrgico o disciplinar de la Fraternidad misma. El Papa es reconocido, por tanto, como principio formal de la unidad, pero es tratado, de hecho, como una autoridad condicionada: aceptable mientras confirme una determinada interpretación previa de la Tradición, pero susceptible de ser desobedecida cuando la corrige,

la limita, la desarrolla o la integra. De este modo, el primado petrino, que debería constituir un criterio objetivo de comunión, corre el riesgo de convertirse en una realidad meramente nominal: venerada en el plano de los principios, pero desactivada en el orden concreto de la vida eclesial.

Surge así una concepción paradójica del catolicismo, en la que la obediencia es proclamada como una virtud esencial de la Tradición, pero que queda simultáneamente subordinada a un juicio particular que determina cuándo la autoridad eclesial posee realmente carácter vinculante. El principio de comunión termina, de este modo, sometido al criterio de quien debería precisamente vivir dentro de esa comunión.

La segunda contradicción es de carácter **filosófico y teológico**. La Fraternidad tiende a concebir la Tradición como un depósito inmóvil, casi como una pieza arqueológica que debiera conservarse intacta bajo una urna, mientras que la doctrina católica la comprende como la transmisión viva del único contenido revelado a través de la continuidad orgánica de la Iglesia. La continuidad no se identifica con la inmovilidad, del mismo modo que el desarrollo auténtico no equivale a una ruptura.

Confundir todo desarrollo doctrinal con una concesión al error supone asumir, aunque sea invirtiéndola, una lógica semejante a aquella que se



pretende combatir. El modernista disuelve la verdad en el devenir histórico; el integrista separado de la comunión eclesial corre el riesgo, por el contrario, de sustraer la verdad a la vida histórica de la Iglesia y de congelarla fuera de su desarrollo orgánico. En ambos casos se pierde de vista la verdadera forma católica de la permanencia: no un inmovilismo arqueológico, sino una identidad viva que permanece precisamente porque es capaz de desarrollarse sin dejar de ser ella misma.

La tercera aporía es de naturaleza **canónica**. Una sociedad sacerdotal que pretende servir a la Iglesia no puede establecerse de manera permanente en una situación de ejercicio del ministerio al margen de un encuadramiento canónico ordinario y, posteriormente, convertir el estado de necesidad en principio permanente de autojustificación. En la tradición jurídica de la Iglesia el estado de necesidad pertenece al ámbito de lo excepcional; no constituye un ordenamiento eclesial paralelo.

Cuando la excepción se convierte en sistema deja de ser un remedio extraordinario y comienza a funcionar como una constitución alternativa. Desde esta perspectiva, la consagración de obispos sin mandato pontificio constituye el punto en el que una situación de tensión se transforma en una fractura de carácter estructural. El episcopado no es una mera función técnica destinada a garantizar la supervivencia institucional de un determinado grupo, sino que pertenece a la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia universal.

Existe, además, una contradicción de orden **sacramental**. La Fraternidad reivindica el máximo respeto por la Santa Misa, por el sacerdocio y por los sacramentos, y, sin embargo, expone a los fieles a una situación de incertidumbre eclesial, haciendo depender la licitud, y en determinados casos incluso la validez, de determinados actos sacramentales de dispensas, suplencias, concesiones o argumentaciones cuya interpretación sigue siendo objeto de controversia.

El fiel sencillo, atraído legítimamente por la belleza, la dignidad y el profundo sentido de sacralidad de la liturgia antigua, corre así el riesgo de ser conducido hacia una zona de ambigüedad eclesial, en la que el amor por la forma litúrgica tradicional convive con una comunión herida. Se crea entonces, aunque sea de manera no intencionada, la impresión de que la pureza de la forma ritual pudiera compensar la ruptura o el debilitamiento de la obediencia eclesial.

Pero la contradicción más decisiva es, en último término, de naturaleza **espiritual**. Se denuncia, con razón, la mundanización de la Iglesia; sin embargo, se corre el riesgo de sustituir la paciente obra de reforma dentro de la comunión eclesial por una lógica de autoelección, según la cual un sujeto particular termina considerándose depositario más seguro y fiel de la Tradición que la propia Iglesia docente en su configuración visible e histórica.

Este es el antiguo peligro de todo purismo religioso: llegar a amar tanto una determinada idea de la Iglesia que ya no se sea capaz de soportar a la Iglesia real, herida, pecadora y necesitada de continua purificación, pero que sigue estando fundada sobre Pedro. Porque la Iglesia no deja de ser Iglesia por estar herida, ni deja de ser católica porque atraviase períodos de crisis, confusión o decadencia. Su identidad no depende de la perfección histórica de sus miembros, sino de la fidelidad de Cristo, que la sostiene y la edifica sobre el fundamento apostólico.

La Tradición separada de la comunión corre, por ello, el riesgo de convertirse en memoria sin cuerpo, en doctrina sin forma eclesial, en altar sin plena obediencia. La Tradición católica no es simplemente aquello que ha sido recibido en el pasado, sino aquello que la Iglesia recibe, conserva, transmite, interpreta y



actualiza en la continuidad de su vida, bajo la guía de sus legítimos pastores.

Por eso, una Tradición que, para preservarse a sí misma, necesita contradecir el principio católico de la unidad, termina dando testimonio, paradójicamente, no de su propia fuerza, sino de una contradicción interna que amenaza con hacer imposible aquello mismo que pretende defender. Pues si para salvar la Tradición fuese necesario separarse del principio de comunión que pertenece a la estructura misma de la Iglesia, habría que preguntarse si aquello que se está preservando sigue siendo verdaderamente la Tradición católica en toda su integridad, o si, por el contrario, se ha convertido ya en una determinada interpretación particular de ella.

La paradoja final es, por tanto, inevitable: quien pretende defender la Tradición contra la Iglesia corre el riesgo de terminar defendiendo una concepción de la Tradición privada de una de sus dimensiones esenciales, precisamente aquella que la hace católica: la comunión visible, jerárquica y sacramental con la Iglesia de Cristo, fundada sobre Pedro y sobre el colegio de los Apóstoles.



Mensaje del Santo Padre León XIV para la XL Jornada Mundial de la Juventud.

Ciudad del Vaticano,
23 de noviembre de 2025

(Sobre el “testimonio”, extractos)

«Ustedes también dan testimonio, porque están conmigo» (Jn 15,27)

“El testimonio cristiano nace de la amistad con el Señor, crucificado y resucitado para la salvación de todos. Esta no debe confundirse con una propaganda ideológica, sino que es un verdadero principio de transformación interior y de sensibilización social. Jesús quiso llamar “amigos” a los discípulos, a quienes dio a conocer el Reino de Dios y les pidió que permanecieran con Él para formar su comunidad y enviarlos a proclamar el Evangelio (cf. Jn 15,15.27). Por eso, cuando Jesús nos dice: “Den testimonio”, nos está asegurando que nos considera sus amigos. Sólo Él conoce plenamente quiénes somos y por qué estamos aquí: conoce el corazón de cada uno de ustedes jóvenes, su indignación ante la discriminación y la injusticia, su deseo de verdad y belleza, de alegría y paz; con su amistad los escucha, los motiva y los guía, llamando a cada uno a una vida nueva”.

“La mirada de Jesús, que quiere siempre y solamente nuestro bien, nos precede (cf. Mc 10,21). No nos quiere como siervos, ni como “activistas” de un partido; nos llama a estar con Él como amigos, para que nuestra vida sea renovada. Y el testimonio surge espontáneamente de la alegre novedad de esta amistad. Es una amistad única, que nos da la comunión con Dios; una amistad fiel, que nos hace descubrir nuestra dignidad y la de los demás; una amistad eterna, que ni siquiera la muerte puede destruir, porque tiene su principio en el Crucificado resucitado”.

“Pensemos en el mensaje que nos deja el apóstol Juan al final del cuarto Evangelio: «Este mismo discípulo es el que da testimonio de estas cosas y el que las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero» (Jn 21,24). Todo el relato anterior se resume como un “testimonio”, lleno de gratitud y asombro, por parte de un discípulo que nunca dice su propio nombre, sino que se define como “el discípulo al que Jesús amaba”. Este apelativo es el reflejo de una relación: no es el nombre de un individuo, sino el testimonio de un vínculo personal con Cristo. Esto es lo que realmente importa para Juan: ser discípulo del Señor y sentirse amado por Él. Comprendemos entonces que el testimonio cristiano es fruto de la relación de fe y amor con Jesús, en quien encontramos la salvación de nuestra vida. Lo que escribe el apóstol Juan también vale para ustedes, queridos jóvenes. Cristo los invita a seguirlo y a sentarse a su lado, para escuchar su corazón y compartir de cerca su vida. Cada uno de ustedes es para Él un “discípulo amado”, y de este amor nace la alegría del testimonio”.

“Otro valiente testigo del Evangelio es el precursor de Jesús, Juan el Bautista, que dio «testimonio de la luz, para que todos creyeran por medio de él» (Jn 1,7). Aunque gozaba de gran fama entre el pueblo, sabía bien que era sólo una “voz” que señalaba al Salvador: «Este es el Cordero de Dios» (Jn 1,36). Su ejemplo nos recuerda que el verdadero testigo no tiene como objetivo ocupar el centro del escenario, no busca seguidores que se unan a él. El verdadero testigo es humilde e interiormente libre, ante todo de sí mismo, es decir, de la pretensión de ser el centro de atención.



Por eso es libre para escuchar, para interpretar y también para decir la verdad a todos, incluso ante los poderosos. De Juan el Bautista aprendemos que el testimonio cristiano no es un anuncio de nosotros mismos y no celebra nuestras capacidades espirituales, intelectuales o morales. El verdadero testimonio es reconocer y mostrar a Jesús, el único que nos salva, cuando Él se manifiesta”.