

# ECCLESIA

---

Revista de cultura católica

## SUMARIO

EDITORIAL - Dos acontecimientos de la Iglesia católica ..... 3

### ARTÍCULOS

MONS. JUAN ANTONIO REIG PLA, ¡Muestra que eres Madre! *Monstra te esse Matrem* ..... 7

PEDRO MENDOZA MAGALLÓN, L.C. , Pablo y las virtudes teologales..... 25

MARCELO BRAVO PEREIRA, L.C., Biblia y salvación de los no cristianos: *status quaestionis* ..... 39

JAIME RODRÍGUEZ, L.C., El “diálogo” como *locus theologicus*. Una aproximación desde el pensamiento de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI 49

JUAN GONZÁLEZ, La Libertad de Dios y la Indiferencia de su libertad en Francisco Suárez..... 65

### NOTAS

MAURO GAGLIARDI, La cristología en la *Summa Theologiae* de santo Tomás ..... 93

VIVIANA BEATRIZ LIMÓN OLAVARRIETA, <i>El proceso de revisión del carisma y elaboración de los nuevos Estatutos de la Federación Regnum Christi: una experiencia sinodal</i> .....	105
---	-----

## RECENSIONES – RESEÑAS

ANNA MARIA CÀNOPI, <i>La Santa Messa. Commento spirituale al rito</i> (Louis Desclèves, L.C.) .....	119
FABRIZIO LIBORIO, <i>Alle origini della bioetica. La medicina pastorale: autori, testi e principali temi, presentazione di Maurizio Pietro Faggioni</i> (Fernando Pascual, L.C.) .....	119
GIULIA BUSSI, <i>Decidere bene. Un'educazione alla decisione in tempi difficili</i> (Fernando Pascual, L.C.) .....	121
BARBARA VOLPI, <i>Docenti digitali. Insegnare e sviluppare nuove competenze nell'era di internet</i> (Fernando Pascual, L.C.) .....	123
NOAM MIZRAHI, <i>Pesher Habacuc. La clave de la profecía de los Rollos del Mar Muerto</i> (Jesús Villagrasa, L.C.) .....	124
STEFANO FONTANA, <i>Capire Benedetto XVI. Tradizione e modernità ultimo appuntamento</i> (Fernando Pascual, L.C.) .....	125
GIANLUIGI PASQUALE, <i>Etica filosofica</i> (Fernando Pascual, L.C.) .....	127

## Dos acontecimientos de la Iglesia católica

**H**emos vivido en estos últimos meses dos importantes acontecimientos en la vida de la Iglesia católica: la muerte de Benedicto XVI, y el X aniversario de la elección del Papa Francisco.

### 1. La muerte del Papa Benedicto

El 31 de diciembre de 2022 fallecía Benedicto XVI, en el Monasterio Mater Ecclesiae (dentro del Vaticano). La noticia, en cierto sentido, no fue sorpresa, por la frágil salud y la elevada edad del Papa emérito.

Sin embargo, la muerte de quien ha sido Sucesor de Pedro siempre significa, para toda la Iglesia, un momento particular. Permite, por un lado, considerar con más atención el legado de las enseñanzas y gobierno de un papa. Por otro, aviva la esperanza en la resurrección de la carne y la fe en la comunión de los santos.

Ya en el año 2013, tras la renuncia al ministerio petrino de Benedicto XVI, hubo numerosos análisis y reflexiones sobre su importante papel en la teología y en la vida de la Iglesia católica. Su muerte ha avivado todavía más el interés por el legado de Ratzinger al pueblo de Dios.

En ese sentido, son de especial ayuda dos libros-entrevista que permiten un buen acercamiento a la biografía de Ratzinger antes del papado y tras la elección a la cátedra de Pedro: *La sal de la tierra* (1996) y *Luz del mundo* (2010). Esos volúmenes surgieron gracias a los diálogos con Peter Seewald, periodista que luego publicó una biografía titulada *Benedicto XVI. Una vida* (2020).

No es el caso de intentar un resumen de las muchísimas aportaciones a la Iglesia y al mundo de Benedicto XVI, que se consideró a sí mismo como «un simple y humilde trabajador de la viña del Señor» (según las palabras que él mismo pronunciara tras ser elegido papa, el 19 de abril de 2005).

Quizá una breve mirada a su testamento espiritual, escrito el 29 de agosto de 2006 y hecho público inmediatamente tras su muerte, ilustran algo de su corazón de creyente y de pastor.

En ese testamento, destaca con viveza la dimensión de la gratitud. Benedicto XVI da gracias a Dios, a sus padres, a su hermana y a

su hermano, a sus amigos, a sus profesores y alumnos. A continuación, se hace manifiesta su humildad, al pedir perdón a quienes haya podido agraviar.

Luego, brilla con fuerza una invitación a conservar la fe y a evitar el riesgo de la confusión. Avisa, en concreto, sobre los peligros que surgen al interpretar con filosofías equivocadas algunos datos de la ciencia, así como lanza una voz de alarma ante errores de propuestas teológicas que se apartan de la fe verdadera.

En esta parte de su testamento encontramos un grito y una exhortación. Al inicio, el Papa escribe: «¡Manténganse firmes en la fe! ¡No se dejen confundir!» Un poco más adelante añade: «Jesucristo es verdaderamente el camino, la verdad y la vida, y la Iglesia, con todas sus insuficiencias, es verdaderamente su cuerpo».

El testamento espiritual termina pidiendo perdón a Dios y pidiendo oraciones por su alma, como quien se reconoce necesitado del auxilio divino y de la compañía de los hermanos en la fe.

«Por último, pido humildemente: recen por mí, para que el Señor, a pesar de todos mis pecados y defectos, me reciba en la morada eterna. A todos los que me han sido confiados, van mis oraciones de todo corazón, día a día».

En Galilea, Cristo preguntó por tres veces a Simón Pedro si le amaba, y por tres veces le pidió que apacentara sus ovejas. Benedicto XVI, como sacerdote, como arzobispo, como cardenal, como papa, y como papa emérito, dedicó su vida a esa tarea encomendada por el Maestro.

La Iglesia entera lo ha despedido, representada en la Plaza de San Pedro en los funerales que presidió el Papa Francisco, con mucho amor y gratitud. Ahora podemos nuevamente seguir en ese sano esfuerzo de profundizar en lo mucho que Ratzinger-Benedicto XVI ha legado a los católicos que caminamos en el tiempo, iluminados por el misterio de la Pascua que culmina en la esperada Jerusalén celestial.

## 2. Diez años de la elección del Papa Francisco

El 13 de marzo de 2013, tras las intensas semanas que vivió la Iglesia por la renuncia de Benedicto XVI, el cardenal Jorge Mario Bergoglio fue elegido como obispo de Roma. Contaba en ese momento con 76 años, y cumple ahora 10 años en su servicio a Roma y a toda la Iglesia.

Desde el inicio, Francisco quiso dar una orientación fuertemente pastoral a su servicio petrino, como quedó plasmado, sobre todo, en la exhortación *Evangelii gaudium* (fecha el 24 de noviembre de

2013). Asimismo, dio un relieve especial al tema de la misericordia, lo cual se hizo evidente en sus primeras alocuciones públicas, y luego se plasmó en la convocatoria de un año especial dedicado precisamente a la misericordia (de diciembre de 2015 a noviembre de 2016).

Sus encíclicas también han marcado su ministerio papal. Tras la publicación de *Lumen fidei* (2013), escrita en buena parte por el Papa Benedicto y asumida y completada por el Papa Francisco, fueron publicadas otras dos encíclicas, *Laudato si'* (2015) y *Fratelli tutti* (2020), que han tenido una gran importancia no solo para la vida de la Iglesia.

Por lo que se refiere a las exhortaciones apostólicas, además de la ya mencionada *Evangelii gaudium*, contamos con las siguientes: *Amoris laetitia* (2016), *Gaudete et exsultate* (2018), *Christus vivit* (2019), *Querida Amazonia* (2020).

Sería largo recorrer la larga lista de otros documentos de Francisco en estos 10 años, entre los que destacan un buen número de *Motu proprio*, varias cartas apostólicas, y otras cartas y mensajes de diverso tipo, especialmente los que salen a la luz con motivo de las diversas jornadas mundiales que la Iglesia celebra desde las últimas décadas.

Junto a estos documentos, tienen un papel especial las audiencias generales, que han ido exponiendo diversos temas de gran importancia. Podríamos simplemente recordar el penúltimo ciclo, dedicado al discernimiento (desde el 31 de agosto de 2022 hasta el 4 de enero de 2023).

Una de las tareas que el Papa Francisco había asumido desde el inicio de su pontificado se refería a la reforma de la curia. Como resultado de un largo proceso de elaboración se llegó a la constitución apostólica *Praedicate Evangelium* (19 de marzo de 2022), que renovaba profundamente la organización de la Curia romana.

Otra tarea del Papa, en continuidad con una idea concretada tras el Concilio Vaticano II por Pablo VI, se plasmó en los sínodos, ordinarios y extraordinarios. Se ha llegado así a un paso novedoso en el camino de la Iglesia, al ponerse en marcha un amplio sínodo sobre la sinodalidad, iniciado en 2021 y que prevé su conclusión en 2024. Tal sínodo se presenta como una consulta que aspira a ser universal, al pedir la participación de todas las iglesias locales en las diferentes fases preparatorias.

A todo lo anterior se podrían añadir la lista de viajes internacionales y en Italia, las visitas ocasionales a personas concretas o a centros de atención de quienes viven situaciones de dificultad, los consistorios para crear nuevos cardenales, las beatificaciones y ca-

nonizaciones, las audiencias en el Vaticano a autoridades públicas y a particulares de muy variadas procedencias.

No resulta fácil hacer una síntesis de estos 10 años de quien, venido desde “muy lejos”, se puso al servicio de la Iglesia como obispo de Roma. Lo importante, ante este papado como ante cualquier otro, es descubrir la acción del Espíritu Santo que guía a la Iglesia en la transmisión de las enseñanzas del Maestro, como las han ido exponiendo, a lo largo de los siglos, los diferentes concilios y todos aquellos papas y obispos que se han mantenido fieles al depósito de la fe.

**Ecclesia\***

\* Este editorial ha sido preparado por el P. Fernando Pascual, L.C., profesor de filosofía del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* y director de *Ecclesia*.

# ¡Muestra que eres Madre! *Monstra te esse Matrem*

Carta pastoral, septiembre de 2022

Mons. Juan Antonio Reig Pla

Obispo emérito de Alcalá de Henares (España).

## 1. Introducción

En la fiesta de la Candelaria, la Purificación de la Virgen, de 1996, se me comunicó que el Papa Juan Pablo II me había elegido como obispo de la diócesis de Segorbe-Castellón. Tenía 48 años y estaba inmerso en una multitud de actividades docentes y pastorales que ocupaban mi mente y mi tiempo. Siempre, pensaba, me faltaba tiempo para perfeccionar mis acciones y proyectos. En medio de esta vorágine de trabajos acumulados, en el comienzo del mes de febrero, me llegó a través de Nunciatura la decisión del Papa de la familia.

Ocupado en tantas iniciativas, referidas a la pastoral familiar y de la vida, recién comenzado el *Pontificio Instituto Juan Pablo II* para estudios sobre el matrimonio y la familia en Valencia, estando entusiasmado con las iniciativas del Santo Padre, no podía rehusar su decisión aunque, además de la sorpresa, me sentía pequeño y abrumado ante la tarea que se me confiaba. Ya en la misma Nunciatura de Madrid solicité, antes de responder a la solicitud del Papa, ir a la capilla y encomendar mi respuesta a la intercesión de la Virgen y decirle: ¡Madre, en ti confío!

De regreso a Valencia, me dediqué a dejar ordenadas mis tareas y a concluir, en lo posible, los trabajos emprendidos. Mientras tanto me solicitaban que diera a conocer mi lema episcopal para preparar el escudo, confeccionar el báculo y editar los subsidios litúrgicos para la consagración episcopal en la Catedral de Segorbe. Recuerdo que busqué en los salmos y en los evangelios y cartas apostólicas alguna referencia breve a la familia o a la dignidad de la vida humana. Mientras tanto, en mi interior, como un susurro, aparecía una llamada a nombrar a la Virgen María y su influencia en mi vida cristiana y sacerdotal.

Yo soy de un pueblo, Cocentaina, que se honra de tener a la Virgen María como patrona. La tenemos representada en un icono

bizantino bellísimo que lleva escrito el siguiente título: *Mare de Deu* (Madre de Dios). En el rostro de la Virgen, en 1520, mientras celebraba la santa Misa, el sacerdote Mossen Onofre observó que aparecían como gotas de sudor que se derramaban copiosamente. Finalizada la santa Misa y avisados los testigos y notarios pertinentes constataron que de los ojos de la Virgen se desprendieron hasta veintisiete lágrimas de sangre. Fue un 19 de abril y en mi pueblo conservamos tanto el icono como las actas notariales que dan fe de este hecho prodigioso.

En respuesta a este acontecimiento se edificó el Santuario de la Virgen del Milagro, que custodia una comunidad de Hermanas Clarisas y que es el centro neurálgico de la fe de los cristianos de Cocentaina. Es costumbre en mi pueblo visitar diariamente el Santuario y confiar a la Madre las preocupaciones y tareas del día. En esa misma tradición fui educado y por ello siempre la figura de la Virgen me ha acompañado durante toda mi vida y a ella he confiado siempre mi ser y mi vida. Es más, como tardé en venir a este mundo, mi madre y mi padre, que procedían de familias numerosas, al poco de nacer me presentaron a la Virgen, la *Mare de Deu* y me consagraron a ella. Con el tiempo he comprendido la importancia de introducir a los niños con signos y gestos en la tradición cristiana y católica. Estos gestos y símbolos son como huellas que se graban en el alma y garantizan la seguridad de la fe y la pertenencia a la Iglesia, el pueblo de Dios que peregrina rumbo al cielo.

Entre las ocupaciones y las prisas de última hora, me exigieron con urgencia que dijera el lema episcopal y los signos que se hacían presentes en el escudo del nuevo obispo. Ante la urgencia, me acuerdo que me vino de manera espontánea a la mente uno de los versículos del canto bellísimo que cantamos en el Seminario: *Ave maris stella* (Salve, estrella del mar). Se trata de un himno a la Virgen del siglo IX. En una de las estrofas dice: *Monstra te esse Matrem* (Muestra que eres Madre). Con esta expresión vinieron a mi mente todos los acontecimientos de mi vida y mi confianza en la Virgen, algo que aprendí desde niño.

Con este lema inicié el ministerio episcopal y hoy, tras más de veinticinco años, puedo decir que fue la mejor de las elecciones, pues siempre me he sentido acompañado por la Virgen María y nunca he quedado defraudado. Con ella comienzo los días y con ella los acabo y siempre he experimentado la seguridad de quien nos acompaña como Madre y nos asiste en todas nuestras necesidades personales y también como pueblo. Así dice el salmista: «Como un niño en brazos de su madre» (*Sal* 130).

Ahora, a punto de finalizar el ejercicio del ministerio episcopal como titular de la Diócesis Complutense, no puedo menos que,



volviendo al amor primero (Ap 2,4), proponeros, queridos sacerdotes, religiosos y fieles de la Diócesis de Alcalá de Henares, seguir a María como el camino más seguro y más llano para ser fieles discípulos de Cristo y de la Iglesia. María, lo digo con convicción, es desde el testamento de Cristo en la cruz (Jn 19,26-27), la Madre que allana todos los senderos como dice el mismo himno *Ave Maris Stella: Iter para tutum* (prepara el camino seguro).

Al tener que indicar los signos para el escudo episcopal, unido a la maternidad de María, quise destacar también la maternidad de la Iglesia porque ambas han encaminado mi vida y de las dos he experimentado su maternidad. En la parte izquierda del escudo quise simbolizar cómo la Iglesia madre nos engendra como hijos de Dios a través de la iniciación cristiana mediante el Bautismo. Por eso aparece sobre las aguas bautismales el signo de la cruz, de donde se desprende como de un manantial la gracia redentora de los sacramentos de la iniciación cristiana que culminan con la Eucaristía. Esta está representada en el centro del escudo con el pan y el cáliz, acompañado por dos llamas de fuego sobre fondo blanco y rojo, tal como están en el escudo de San Juan de Ribera, en cuyo colegio de Valencia concluí mis estudios teológicos.

Lo primero que uno recibe para ser cristiano es el anuncio de Jesucristo que culmina con la fe y la incorporación a la Iglesia, cuerpo de Cristo, por medio del Bautismo. Sin embargo, en el origen de la obra redentora está la venida del Salvador (Encarnación) en la plenitud del tiempo, nacido de mujer, nacido bajo la ley (Gal 4,4). Por eso, en el lado derecho del escudo episcopal se representa al Espíritu Santo en forma de paloma (Mt 3,16) con los siete rayos que evocan la plenitud del Espíritu sobre el anagrama de María (Lc 1,35). María concibió por obra del Espíritu Santo y es la Madre virginal que acompaña el peregrinar de la Iglesia.

Con estos datos introductorios, referidos al comienzo de mi episcopado, os invito a comenzar este curso profundizando en lo que significa la maternidad de María y de la Iglesia en orden a mejorar la obra de la evangelización y el cuidado pastoral de nuestra querida diócesis. A ella le pedimos, repitiendo mi lema episcopal, que se muestre como Madre: *Monstra te esse Matrem!*

## 2. María en el misterio de Cristo

la clave con la que el *Catecismo de la Iglesia* nos enseña a comprender el misterio de María, Virgen y Madre, está contenida en estas palabras: «Lo que la fe católica cree acerca de María se funda en lo que cree acerca de Cristo, pero lo que enseña sobre María

ilumina a su vez la fe en Cristo»<sup>1</sup>. Así pues toda la doctrina sobre María está construida en referencia a Cristo con una doble dirección: todo lo que la Iglesia cree sobre María, lo cree como “consecuencia” de lo que cree de Jesucristo, pero María conduce a una fe más profunda en Cristo.

A la Virgen María hay que contemplarla, pues, siempre en su relación con Cristo-Señor. Ahora bien, ¿qué es lo que constituye en verdad esta relación? Su relación con Cristo arranca fundamentalmente de su *maternidad*. Ella es la madre de Jesucristo, el Hijo unigénito del Padre hecho hombre. Por tanto, hemos de comenzar nuestra reflexión desde la afirmación central del credo de nuestra fe: «El cual fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María virgen».

#### a. *María, Madre de Dios*

El título de Madre de Dios fue proclamado solemnemente en el Concilio ecuménico de Éfeso (431). Esta proclamación hemos de analizarla según la clave anunciada anteriormente en relación con Cristo.

Desde el inicio de la Iglesia, María es conocida como «la Madre de Jesús» (*Jn* 2,1; 19,23; cf. *Mt* 13,55, etc.) y a su vez es aclamada bajo el impulso del Espíritu Santo como «la Madre de mi Señor» desde antes del nacimiento de su hijo (*Lc* 1,43). En efecto, como enseña el *Catecismo*: «Aquel que ella concibió como hombre, por obra del Espíritu Santo, y que se ha hecho verdaderamente su Hijo según la carne, no es otro que el Verbo eterno del Padre, la segunda persona de la Santísima Trinidad. La Iglesia confiesa que María es verdaderamente Madre de Dios (*Theotokos*)»<sup>2</sup>. En definitiva, proclamar a María como Madre de Dios significa proclamar que Jesús de Nazaret y el Verbo Unigénito de Dios no son dos personas sino una sola e idéntica persona.

Para introducimos en este misterio resulta esclarecedor considerar la parte de los esposos en la generación ordinaria. En la concepción de toda persona se da la simultánea cooperación del acto generador cumplido por los esposos con el acto creador cumplido por Dios. El primero tiene como resultado (biológicamente) un cuerpo humano; el segundo crea un espíritu inmortal que forma e informa el cuerpo. Como resultado de esta unión viene a la existencia una nueva persona humana, de la cual Dios es el único *creador* y los esposos son los progenitores.

<sup>1</sup> CIC, n. 487.

<sup>2</sup> DS, n. 251; CIC, n. 495.

Penetrando ahora en el misterio de la concepción de Jesús hemos de decir que no hubo ninguna intervención de ningún hombre. María generó (biólogicamente) el cuerpo humano en el cual Dios infunde, en el mismo instante, el alma (humana) creada: de la unión del cuerpo engendrado por María y del alma creada por Dios se constituye una naturaleza humana concreta individual. Pero en el mismo momento en el que esta naturaleza comienza a ser, es asumida por la Persona del Verbo: es la misma Persona del Verbo quien la asume como su propia naturaleza. Esto es lo que significan las palabras: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros».

Como conclusión, podemos decir que María es la Madre, verdadera y propia, de este nuevo miembro de la raza humana, de este hombre nuevo nacido en el mundo. Ella es la Madre del Verbo, ya que este hombre nuevo no es otro que el Verbo. En la naturaleza humana Él ha sido engendrado por María. Por Ella ha sido generado en nuestra humanidad histórica, se ha insertado en la historia, en el tiempo; por ella el Verbo hecho carne es uno de nosotros.

La relación de maternidad entre el Verbo hecho carne y María es una relación única, singular, de la persona de María con la persona del Verbo, en su distinción de las dos otras personas divinas, ya que solo el Verbo se ha encarnado. Por esta relación María ha alcanzado una dignidad única. Toda maternidad es constituida por una relación interpersonal rica de conocimiento, amor, afecto, donación, confianza recíproca: esto es natural. Por eso hemos de pensar que todo esto estuvo presente en la relación entre Cristo y María. Pero en el caso de María se trata de un hijo que es Dios. Por ello esta maternidad está *llena de gracia* (Lc 1,28) y de santidad.

La gracia es ante todo el amor mismo eterno con el que el Padre ama a la criatura humana: de esta fuente brotan todos los dones que divinizan la persona humana en Cristo. Habiendo el Padre decidido enviar al Verbo en nuestra humanidad, en el mismo acto ha querido simultáneamente que fuese su Madre: por eso Ella ha sido enriquecida con la más alta santidad.

#### *b. La Virginitad de María*

Estrechamente unida al misterio de la divina maternidad está la fe en la virginitad de María. Maternidad y virginitad están de tal modo conectadas, que sería necesario hablar siempre de la maternidad virginal de María. Se trata, en efecto, de una virginitad real y perpetua.

Real, porque va referida verdaderamente a la entera persona de María, también a su cuerpo. Perpetua, es decir antes del parto de Jesús, durante el parto y después del parto.

*Antes del parto:* Jesús ha sido concebido en el cuerpo de María, sin intervención de hombre, por obra del Espíritu Santo. Dios milagrosamente ha hecho que la acción generadora de María, incapaz por su naturaleza (como en el caso de cualquier mujer) de dar origen por sí sola a un nuevo individuo humano, concibiera en cambio por sí sola el nuevo organismo humano, excluyendo cualquier intervención de parte de un hombre.

*Durante el parto:* Jesús ha sido dado a luz milagrosamente, sin producir en el cuerpo de María lo que inevitablemente el parto produce en el cuerpo de cualquier mujer.

*Después el parto:* María no tuvo ninguna relación sexual, ni otros partos después de Jesús.

Es muy importante que captemos bien el significado profundo del don de la virginidad hecho por el Señor a María. Este significado se alcanza respondiendo a la siguiente pregunta: ¿por qué Cristo ha querido nacer de una virgen? Porque Él inaugura la nueva humanidad, la nueva creación. Porque Él inaugura con su concepción nuestro nuevo nacimiento como hijos de Dios.

Pero debemos hacernos una segunda pregunta: ¿qué significado tuvo para María haber consentido a esta llamada a la virginidad? La maternidad de María, por ser enteramente verdadera, comportaba una entrega total suya al Verbo encarnado: la virginidad es el signo y el efecto de esta entrega total.

De lo que acabamos de decir se puede llegar a la conclusión de que, en la doctrina de la fe y en nuestra experiencia cristiana, María no es una figura marginal: *no se puede, en efecto, ser cristiano sin ser mariano.*

En el origen de todo está la inescrutable decisión del Padre de comunicar su vida divina al hombre, en el Hijo mediante el don del Espíritu Santo (predestinación de Cristo: *Ef 1,5*). La realización de esta decisión es la encarnación del Verbo, el Verbo encarnado, en el cual todo subsiste y a imagen del cual cada uno de nosotros ha sido creado (*Col 1,15-17*).

En la misma decisión de enviar a su Hijo, está incluida la persona de María como predestinada a engendrar en la naturaleza humana al Verbo-Unigénito Dios. La experiencia de fe de la Iglesia ha profundizado progresivamente el misterio de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Dependiendo de este progresivo descubrimiento, la Iglesia vive también el progresivo descubrimiento del misterio de María dentro del misterio del Verbo encarnado: un descubrimiento que tuvo su "piedra miliar" en la definición dogmática de la divina y virginal maternidad de María.

En vista de esta singular misión, el Padre la preservó del pecado original, la colmó de la abundancia de dones de gracia («llena de gracia» *Lc 1,28*) y, en su designio salvífico «quiso que precediera a la encarnación la aceptación de parte de la madre predestinada, para que así como la mujer contribuyó a la muerte así también contribuyera a la vida»<sup>3</sup>.

En virtud de este consenso, Ella, «plasmada por el Espíritu Santo»<sup>4</sup>, se consagró totalmente a sí misma a la obra y a la persona de su Hijo, presentándolo al Padre en el templo (*Lc 2,23*) y sufriendo con fe al pie de la cruz (*Jn 19,25*). María, sirviendo bajo Él y con Él, sirvió al misterio de nuestra redención, participando en el misterio de la resurrección de Cristo de modo único y siendo asunta en cuerpo y alma en la Gloria, apenas terminado el curso de su vida<sup>5</sup>.

### 3. María, Madre nuestra

El Concilio Vaticano II nos enseña, en su Constitución dogmática sobre la Iglesia, que

la Santísima Virgen, predestinada desde toda la eternidad como Madre de Dios juntamente con la encarnación del Verbo, por disposición de la divina Providencia, fue en la tierra la Madre excelsa del divino Redentor [...] concibiendo a Cristo, engendrándolo [...] padeciendo con su Hijo cuando moría en la Cruz, cooperó en forma enteramente singular a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad con el fin de restaurar la vida sobrenatural de las almas. Por eso *es nuestra madre en el orden de la gracia* <sup>6</sup>.

Siendo, pues, nuestra «madre en el orden de la gracia», es necesario que profundicemos en la comprensión de esta conexión que “vincula” a María con nosotros y que es la base de la confianza que debemos tener en Ella.

#### a. Mujer, ahí tienes a tu hijo

Leemos en el evangelio de San Juan: «Estaban en pie junto a la cruz de Jesús su madre, María de Cleofás, hermana de su madre, y María Magdalena. Jesús, al ver a su madre y junto a ella al discípulo preferido, dijo a su madre: “Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Luego dijo al discípulo: “Ahí tienes a tu madre”» (*Jn 19,25-27*).

<sup>3</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (21 de noviembre de 1964), n. 56.

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n.56.

<sup>5</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n.59.

<sup>6</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 61.

Es precisamente en el calvario, en el momento de la muerte de Cristo, cuando Él constituye y manifiesta la maternidad de María en relación a nosotros. ¿Por qué propiamente lo hace en este momento?

La respuesta es clara: es precisamente en el acto de ofrecimiento de sí mismo que Cristo cumple en la cruz cuando nosotros hemos sido salvados: hemos pasado de la muerte a la vida. Así lo dice la *Carta a los Hebreos*: «Porque por una ofrenda única ha hecho perfectos para siempre a aquellos que santifica» (*Hb* 10,14). Toda gracia nos viene exclusivamente del sacrificio de Cristo como del acto que nos ha merecido todo don: «La piedra que desecharon los arquitectos es ahora la piedra angular» (*Mt* 21,42). Porque «no hay salvación en ningún otro, pues no se nos ha dado a los hombres ningún otro nombre debajo del cielo para salvarnos» (*Hch* 4,12).

Es en virtud de la *centralidad* del sacrificio de la cruz que la celebración eucarística, sacramento de aquel sacrificio, representa la fuente y el culmen de toda nuestra vida<sup>7</sup>. Y, por tanto, del sacrificio de la cruz, eucarísticamente siempre presente en la Iglesia, proviene el que nosotros seamos generados de nuevo: «Antes erais tinieblas, ahora sois luz en el Señor» (*Ef* 5,8).

El hecho de que Cristo en su sacrificio sobre la cruz sea la única causa de nuestra generación a la vida divina, no significa necesariamente que Él no haya querido asociar a nadie en esta obra admirable. Todo lo contrario: una de las características constantes de la Providencia divina, del modo como el Señor gobierna todas las cosas, es la de llamar también a criaturas humanas a cooperar en su gobierno providente. Un ejemplo que pone en evidencia lo que estoy diciendo es la creación de una nueva persona humana. Dios Padre no ha querido cumplir este acto sin la cooperación de sus criaturas humanas: Él da origen a una nueva persona a través de la cooperación de los esposos.

También esto ocurre en el acto divino de nuestra regeneración a la vida divina. Cristo ha querido que cooperase también la Virgen María: «Por esto Ella ha llegado a ser nuestra madre en el orden de la gracia»<sup>8</sup>. ¿En qué modo ha cooperado la Virgen María? Para explicar este misterio podemos tomar el ejemplo de la maternidad en el orden natural.

La maternidad en el orden de la naturaleza se realiza en tres momentos fundamentales; la concepción, el parto, la educación. María es nuestra Madre en el orden de la gracia porque nos ha concebido en el misterio de la Encarnación, nos ha dado a luz en

<sup>7</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n.11.

<sup>8</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 61.

el suplicio de su estar al pie de la cruz y nos educa porque «Asunta al cielo [...] con su intercesión continúa a obtenernos las gracias de la salvación eterna»<sup>9</sup>.

María *nos ha concebido* en el misterio de la Encarnación. El Verbo, en efecto, se ha hecho carne en Ella como el «Primogénito de muchos hermanos» (Rm 8,9), cabeza de la humanidad renovada superando la herencia del viejo Adán. María, por tanto, concibiendo al Verbo en nuestra naturaleza, es Madre de la nueva humanidad. Dice San León Magno: «Mientras adoramos el nacimiento de nuestro Salvador, celebramos también nuestro nacimiento, porque el nacimiento de Cristo señala el origen del pueblo cristiano, la nati-vidad de la cabeza y la natividad del cuerpo»<sup>10</sup>. Cada uno de nosotros, como hijo en el Hijo, ha tenido su origen en el seno de María.

María *nos ha dado a luz* en el misterio del calvario. La compasión de María con la pasión del Hijo es su cooperación en nuestra generación de hijos de Dios.

María continúa *educándonos* en la vida de fe, porque a través de su continua intercesión nos obtiene la gracia que nos transforma en Cristo. Podemos por tanto decir que María es nuestra Madre en el orden de la gracia, Madre de cada uno de nosotros.

#### b. Ahí tienes a tu madre

La manifestación de María exige que nos consideremos sus hijos: «Ahí tienes a tu Madre», dice Jesús. Y el evangelio continúa: «y desde aquel momento el discípulo la recibió en su casa».

¿Qué significa realizar en nuestra vida una relación de filiación respecto de María? Ciertamente, cada uno de nosotros tiene su modo propio de vivir esta relación. Es el misterio de cada persona. Sin embargo, la Iglesia enseña que nuestra filiación mariana debe tener algunas actitudes fundamentales.

La *veneración* llena de afecto que hemos de manifestar de manera singular en relación con su persona. Esta veneración se expresa en primer lugar *en el culto* de la Iglesia y después en nuestra *devoción* privada: esta debe enraizarse siempre en el culto, siguiendo siempre la doctrina de la Iglesia.

La *confianza* total que debemos tener en Ella, sobre todo cuando estamos ante dificultades particulares: una confianza que se expresa en la oración constante y humilde.

La *acogida* a su obra educativa: «Se progresa más en poco tiempo de sumisión y dependencia de María que durante años de ini-

<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 62.1.

<sup>10</sup> LEÓN MAGNO, *Sermón de Navidad*, 6,2: PL, 54,213.

ciativas personales, apoyados en nosotros mismos»<sup>11</sup>. Introducir a María en la casa de nuestra vida para que tenga una dimensión mariana es el modo de que esta sea fuertemente cristiana.

#### 4. Algunas conclusiones para vida cristiana

hemos anunciado la clave para captar el misterio de María (su referencia a Cristo) y hemos profundizado en su maternidad virginal respecto a Dios (Madre de Dios) y su relación con nosotros (Madre nuestra). De todo ello se derivan muchas conclusiones de las cuales os invito a considerar algunas.

##### *a. María concibió a su Hijo desde la fe*

El modo de entrar María en el designio salvífico está descrito en el relato de la Anunciación (Lc 1,26-37). Ella ha sido elegida por Dios "llena de gracia" y responde desde la fe con total disponibilidad: «Aquí está la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38). Es Dios quien lleva la iniciativa y es Dios quien, mediante el anuncio del ángel, realiza la llamada para ser Madre del Verbo.

María ha puesto de manifiesto su virginidad al decir que no conoce varón. La concepción por obra del Espíritu Santo pone en evidencia que para Dios «no hay nada imposible» y que quien viene es el Hijo de Dios que toma carne de sus entrañas purísimas: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el niño que nazca será Santo y se llamará Hijo de Dios» (Lc 1,35).

La sombra que cubre a María evoca la nube que descendía sobre la tienda del Encuentro, donde estaba colocada el Arca de la Antigua Alianza (Ex 33,9). A María la llamamos Arca de la Nueva Alianza porque contuvo en su seno al Hijo de Dios, al Emmanuel: Dios con nosotros.

##### *La fe en un mundo secularizado*

En estos momentos en que la secularización ha hecho estragos en la sociedad y en la Iglesia, conviene recordar que Dios es fiel a la alianza que ha sellado con la sangre de su Hijo. Que no estamos solos, porque su sacrificio que nos redime está presente en la eucaristía, que nuestra respuesta no puede ser otra que la misma fe con la que María acogió al Redentor.

La crisis que estamos sufriendo en España y en occidente no es simplemente una crisis política o social. No vivimos una simple

---

<sup>11</sup> LUIS GRIGNON DE MONTFORT, *Tratado de verdadera devoción a la Santísima Virgen*, n. 15.



crisis moral. Todo esto ocurre, pero nuestra enfermedad es más grave: sufrimos una crisis de fe que nos impide ver la acción de Dios en nuestra historia. Por eso, la respuesta a esta situación no es otra que María, la virgen creyente que responde con docilidad extrema a la iniciativa de Dios.

### *María, tipo de la Iglesia*

Si no queremos convertirnos en una organización humana como tantas otras, que responden a los problemas sociales con sus propias capacidades, hemos de mirarnos en el espejo de María. La respuesta al misterio del hombre y a su deseo de infinito no está en las fuerzas humanas. Estas, bien encauzadas, tan solo pueden ser camino para encontrarnos con la verdadera salvación que viene de Dios. La Iglesia, como María, solo puede hacer presente a Cristo en la potencia de su resurrección siendo virginal. La Iglesia es Madre y nos engendra como hijos de Dios en el bautismo acogiendo como María el don del Espíritu Santo. El sacramento del Bautismo, como el resto de los sacramentos, es una acción salvífica que nos introduce en la nueva creación por obra de la gracia, por la acción del Espíritu Santo que nos borra el pecado de origen, nos reviste de Cristo y nos hace miembros de su cuerpo, la Iglesia. Recuperar la fe, el carácter salvífico de los sacramentos, es toda la tarea de la "nueva evangelización" que descansa en una lúcida "iniciación cristiana". Esta tiene como meta llevarnos al encuentro de Cristo para vivir de Él, para formar parte de su comunidad y alimentarnos con su Palabra y con los sacramentos, signos eficaces de salvación.

Como María, la Iglesia vive de la fe, de la Palabra de Dios y de la vida de Cristo (que mana de los sacramentos). Como ella necesitamos acoger de nuevo la sombra del Espíritu Santo, para que fecunde las entrañas virginales de la Iglesia, de tal manera que pueda dar a luz a Cristo y dar frutos de santidad.

### *b. No tienen vino*

María, como la sabiduría de los santos en la Iglesia, sabe que sin Cristo no hay salvación, que no es posible participar en el banquete nupcial de la definitiva alianza: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Ez 36,28). En las bodas de Caná se manifiesta la condición materna de María que sale al paso de la situación que viven los nuevos esposos, porque se ha acabado el vino y con ello se ha acabado la fiesta.

Con este lenguaje simbólico el evangelista san Juan expresa la necesidad de la redención del corazón para alcanzar la plenitud del amor humano. El agua de los rituales de los judíos, expresión de

las capacidades humanas, no es suficiente para la redención. Es necesario que el agua se convierta en vino (anticipación de la sangre de Cristo) para que el propósito de los esposos de un amor para siempre se haga posible.

A nosotros nos interesa destacar la decisión de María quien, a pesar de la respuesta de su Hijo –no ha llegado mi hora–, permanece en su determinación de cooperar con la salvación y arrancar de Jesús su primer milagro. La dirección de sus palabras es muy clara: «Haced lo que Él os diga». María conoce la necesidad y no duda de que *la respuesta es Cristo*. El cambio del agua en vino apunta a la hora de la cruz, en la que con el agua y la sangre que manan del costado de Cristo llegará la salvación que ahora continúa con el Bautismo y la Eucaristía, con la acción de la Iglesia que comunica la salvación lograda por Cristo.

### *Recurrir a María*

En estos momentos, también nosotros hemos de recurrir a María para que, viendo nuestra situación, la situación de la Iglesia, interceda ante su Hijo con las mismas palabras: ¡No tienen vino! En nuestro caso, la ausencia del vino es provocada por la crisis de fe y por habernos apartado del manantial de la vida. Por eso, junto al anuncio cristiano, necesitamos la conversión del corazón para seguir de nuevo las indicaciones de Cristo: ¡Haced lo que Él os diga! También nosotros necesitamos escuchar como Ella las palabras del ángel: «No temas [...] porque para Dios no hay nada imposible» (Lc 1,10.37), y las indicaciones de Cristo: «Llenad de agua las tinajas. Y las llenaron *hasta arriba*» (Jn 2,7). Con esta expresión, “hasta arriba”, se nos indica que la redención llevada a cabo por Cristo con su sangre es copiosa y la voluntad salvífica de Dios es universal. Así lo expresa san Pablo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4).

### *La respuesta es María*

Así pues, la respuesta a nuestra situación es María. De nuevo hemos de ser conscientes de que donde Ella se hace presente de nuevo es posible la fiesta. No es posible la fiesta, el deseo de infinito cumplido, donde no hay apertura a la divinidad, donde no se hace presente Cristo, el vencedor del pecado y de la muerte. Él nos trae la alegría de la salvación. Las “fiestas” de este mundo acaban siendo como las “fiestas de los locos” que buscan la exaltación de las emociones y no tienen más horizonte que la muerte. La alegría brota de la resurrección, de saber que la muerte ha sido vencida para siempre y nos abre a un horizonte de eternidad.

Adonde apunta el vino de las bodas de Caná es hacia el banquete definitivo anunciado por el profeta Isaías: «El Señor todopoderoso preparará para todos los pueblos en este monte un festín de manjares suculentos, un festín de vinos exquisitos [...] Arrancará de este monte el velo que cubre a todos los pueblos, a todas las naciones. Destruirá para siempre la muerte y enjugará las lágrimas de todos los rostros» (Is 25,6-8).

### *Como los primeros cristianos*

La Iglesia, disminuida y pequeña como la conocemos hoy, tiene una gran responsabilidad: anunciar, como los primeros cristianos, la resurrección de Cristo, la victoria definitiva sobre la muerte y crear como ellos pequeñas comunidades, un hábitat posible para la fe en medio de una sociedad postcristiana. Nuestras familias cristianas han de ser conscientes de que necesitan el calor de la comunidad pequeña donde escuchar la Palabra de Dios, participar conscientemente de la Eucaristía y aprender el servicio en el amor compartiendo los bienes. Este es el camino que los primeros cristianos recorrieron y que nosotros hemos de redescubrir.

Ante una sociedad planificada globalmente, ante procesos de ingeniería social que han provocado la soledad del individualismo y la decadencia del relativismo moral, cuyo único imperativo es "goza", la Iglesia ha de presentarse con mansedumbre y humildad como la casa donde se puede vivir. Nuestro programa es la pobreza de Belén, la modestia de Nazaret y la locura de la cruz donde ante la violencia venció el amor.

### *Catecumenado*

Caminar a la intemperie o vivir simplemente de las tradiciones que no cambian el corazón ya no resulta suficiente. La "nueva evangelización" necesita del *Catecumenado*, de un proceso de iniciación cristiana que provoque el cambio de mentalidad y de la vida, que lleve al encuentro de Cristo y desemboque en la comunidad de discípulos como la descrita en los Hechos de los Apóstoles: «Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la comunión fraterna, en la fracción del pan y en la oración [...] todos los creyentes vivían unidos y lo tenían todo en común» (Hch 2,42-44).

### *Renovación de la catequesis*

Todo esto requiere un replanteamiento de la catequesis de iniciación cristiana y una profundización en el significado salvífico de la eucaristía y de los demás sacramentos. De la catequesis no hemos de esperar solamente la comunicación de unos conocimientos

sobre las verdades cristianas. El anuncio cristiano reclama la fe, el encuentro personal con Cristo mediante la Iglesia-comunidad. El encuentro con Cristo es real cuando cambia el corazón y se produce por la gracia la conversión, el cambio de vida. Solo así se pueden celebrar fructuosamente los sacramentos que requieren una fe formada como respuesta a la salvación que ofrece Jesucristo en los siete signos eficaces de salvación.

### *Formación cristiana*

Con el encuentro personal con Cristo se requiere la *formación cristiana*. Hoy el analfabetismo religioso es alarmante. De ahí la necesidad de conocer todo el *Catecismo de la Iglesia Católica* para que, con una fe formada, podamos ser testigos de Cristo y cooperar en la renovación de la sociedad. Los católicos no podemos retirarnos a los "cuarteles de invierno". Lo propio de un cristiano es la inmersión en el mundo (sin ser del mundo) para ser como la levadura que transforma la masa (Mt 13,33) o como la sal de la tierra y la luz del mundo (Mt 5,13-14).

### *Doctrina Social de la Iglesia*

No es suficiente el cambio personal, la revitalización de las familias, la renovación de la comunidad cristiana. Todo ello es imprescindible. Sin embargo, hoy es urgente la presencia de los católicos allí donde se edifica la sociedad: el mundo del trabajo, las agrupaciones sociales, los medios de comunicación, las empresas, la política, etc. Hoy es necesario que los católicos se hagan presentes asociadamente en la vida pública con las señas de identidad de la moral social o *Doctrina Social de la Iglesia*. Descuidar la dimensión social del catolicismo no hace justicia a lo que significa el discipulado de Cristo. Así nos lo han recordado, desde León XIII hasta el Papa Francisco, todos los sucesores de Pedro. Ni el individualismo, ni la retirada a los "cuarteles de invierno" son expresión del sentido católico de la vida. Lo cual no significa que no necesitemos los ámbitos propios de la fe en la familia cristiana, en las iniciativas educativas y en la propia comunidad cristiana.

Es desde el seno de la comunidad cristiana, formado el sujeto personal cristiano y las familias cristianas, desde donde uno tiene que ser enviado a dar testimonio de Cristo, ordenar los bienes temporales según el designio de Dios. También en esto nos ha de ayudar contemplar a María como peregrina de la fe y como la mujer fuerte al pie de la cruz.

c. *María al pie de la cruz*

Estando al pie de la cruz María culmina su peregrinación en la fe siguiendo a su Hijo, y su maternidad en la obra de la salvación viene con este acontecimiento constituida y confirmada. María, como Madre del Hijo de Dios, se asocia con su presencia a la cruz redentora donde está muriendo su Hijo y coopera con su sufrimiento y oblación en la obra de nuestra redención.

*Sentido del sufrimiento*

Mirando de cerca a nuestra sociedad y a la cultura hegemónica que la envuelve, la presencia de María al pie de la cruz es una palabra fuerte que ofrece un sentido nuevo al sufrimiento humano. El sufrimiento, hoy como ayer, es un escándalo, una piedra de tropiezo para una cultura que se ha separado paulatinamente de Dios. En una sociedad utilitarista y hedonista el sufrimiento físico o moral es un sinsentido, algo de lo que hay que huir y rechazar en todos los sentidos. Un Dios clavado en la cruz es algo absurdo y que ninguna persona razonable puede aceptar.

María, en cambio, como mujer fuerte que resiste con paciencia y esperanza ante la cruz, guarda en su corazón un secreto que es una palabra que nuestra cultura debe escuchar. Sufrir, además de ser una expresión del límite de nuestra condición humana que hemos de combatir, puede ser la expresión sublime de un amor que es más fuerte que el sufrimiento y que la muerte.

El sufrimiento de María, asociado al de su Hijo, es un sufrimiento redentor, es la expresión de la victoria del Amor de quien da la vida por sus amigos (*Jn 15,13*). De María podemos decir: nadie tiene amor más grande que quien da en oblación la vida de su Hijo, de aquel que para Ella lo es todo. Esta novedad del cristianismo no hay que confundirla con una voluntad masoquista o estoica, que resiste ante el sufrimiento. Esta es una consecuencia del pecado y hemos de remediarlo con nuestras fuerzas. Pero más allá de la lucha legítima frente al sufrimiento, la fe y la gracia redentora de Cristo nos regalan una luz nueva, la luz del amor, de la compasión, de la misericordia de quien pone el corazón en la miseria humana asociándose como dice san Pablo a los sufrimientos de Cristo: «Ahora me alegro de sufrir por vosotros, y por mi parte completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (*Col 1,24*).

María confirma su maternidad estando al pie de la cruz ante su Hijo, el nuevo Adán, cabeza de la humanidad nueva. Ella, como nueva Eva, Madre de los regenerados por Cristo, continúa ejerciendo como madre de todos los que forman el cuerpo de su Hijo. Si

cuando escuchó de Jesús «ahí tienes a tu hijo», refiriéndose a Juan, aprendió a ver en él el rostro de Cristo, del mismo modo ella ve en cada hombre a su propio Hijo. Así podemos también afirmar que cada uno de nosotros es hijo de María y hemos de aprender a verla con el corazón de Jesús: como nuestra Madre.

### *Madre de misericordia*

María, asunta al cielo, continúa ejerciendo como Madre de la misericordia como repetimos al recitar la bella oración: *Salve Regina, mater misericordiae*. María es Madre de misericordia porque ha tenido la compresión más profunda de aquel abismo de misericordia que es el corazón de Dios, habiendo vivido al pie de la cruz una experiencia única e irrepetible. Pero sobre todo María ha vivido el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo, y por tanto ha sido penetrada hasta la raíz de su ser de la revelación de la misericordia del Padre.

«Sufriendo profundamente con su Unigénito y asociándose con entrañas de madre a su sacrificio, consintiendo amorosamente en la inmolación de la víctima que ella misma había engendrado» (LG, n. 58), María ha comprendido hasta qué límite se extendía la misericordia del Padre al dar a su Hijo. En su dolor comprendía la “seriedad” de aquella condisión de la miseria humana a la cual el Hijo de Dios había sido llevado por la compasión hacia el hombre; Ella ha devuelto al hombre a su dignidad. Y todo el “peso” infinito de la misericordia divina, Ella lo ha experimentado en sí misma, porque, en virtud de la resurrección de su Hijo, al término de su vida terrena no ha conocido la corrupción del sepulcro. En su ascensión al cielo, María ha entendido enteramente qué significaba aquella mirada que el Omnipotente había puesto sobre su miseria: ha sido completamente preservada de todo pecado y de la corrupción de la muerte.

María, habiendo experimentado la misericordia de Dios de modo excepcional, es ahora “Madre de misericordia” porque sabe compartir como nadie nuestra miseria: Madre de misericordia porque, *llena de misericordia* hacia toda miseria humana, con su intercesión nos obtiene la gracia que nos salva. Su intercesión es particularmente perseverante «porque se fundó, por parte de la Madre de Dios, sobre su especial aptitud para llegar a todos aquellos que aceptan el amor misericordioso de parte de una Madre. Es este uno de los misterios más grandes y vivificantes del cristianismo, tan íntimamente vinculado con el misterio de la encarnación»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> JUAN PABLO II, Carta encíclica *Dives in misericordia* (30 de noviembre de 1980), n. 9.5.

## 5. Conclusión

Con la explicación de mi lema episcopal "*Monstra te esse Matrem* – Muestra que eres Madre", referidos a María y a la Iglesia, os invito a comenzar un nuevo curso sintiendo el aliento y la protección de la que es "auxilio de los cristianos". Recientemente la celebramos como Virgen de la Victoria, recordando su intercesión en la victoria de Lepanto. En este próximo curso el Santo Padre, el Papa Francisco, nos invita a volver la mirada a Fátima con motivo de la *Jornada Mundial de la Juventud*. En ambas ocasiones se nos recuerda la importancia del Rosario con el fin de descubrir este tesoro de oración.

Con toda la Iglesia celebramos el trigésimo aniversario de la promulgación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, la base insustituible para la formación cristiana y para sentir con la Iglesia, profesando las verdades de nuestra fe.

Apoyados en María y acogiendo de nuevo el *Catecismo*, continuaremos las tareas iniciadas en la consulta sinodal de nuestra diócesis, creciendo en el anuncio cristiano, en la formación, en la revitalización de nuestras parroquias y movimientos en comunión con la vida consagrada y contando con la ayuda imprescindible de nuestros monasterios.

En nuestro corazón han de estar todos los pobres, enfermos, ancianos y cuantos viven sin el consuelo de la fe y sin el impulso de la esperanza. Que todos ellos puedan encontrar en nosotros, en las Delegaciones episcopales, en Cáritas, el Centro de Orientación familiar, etc., el espíritu de familia y la acogida fraterna para que, como nosotros, puedan descubrir en Cristo y en María la respuesta que necesitan.

### *XXV años del Seminario*

El próximo 18 de octubre se cumplirán veinticinco años de la inauguración del *Seminario Mayor de la Inmaculada y de los Santos Niños Justo y Pastor*. Teniendo en cuenta la juventud de nuestra querida diócesis complutense es un acontecimiento decisivo que ha contribuido a garantizar el presente y el futuro de la evangelización en esta porción del pueblo santo de Dios. A los formadores, a los sacerdotes que os habéis preparado para el ministerio sacerdotal en el Seminario y a los actuales seminaristas va dirigida mi gratitud y todo mi afecto. Todos los fieles de la diócesis nos alegramos de poder celebrar este acontecimiento y a todos os pido la oración y vuestra ayuda para que no nos falten vocaciones a la vida consagrada y sacerdotal.

La Virgen Inmaculada y los santos niños Justo y Pastor son todo un programa para nuestro Seminario. En María han de mirarse nuestros seminaristas para suplicar al Señor la pureza de corazón y aprender de ella la docilidad a la acción de la gracia. Como María, los sacerdotes ponemos nuestra total confianza en el Señor y queremos responder a su llamada con una entrega total de la que el celibato es el signo de un amor sin reservas para ser imágenes del Buen Pastor.

Los santos niños Justo y Pastor, patronos de la diócesis de Alcalá de Henares, son también una llamada a vivir la propia vocación con un carácter martirial. Si toda nuestra diócesis debe tener este carácter, de una manera especial se pide a los seminaristas y sacerdotes aprender de ellos la audacia de la fe y la fortaleza de los mártires para ser signos de la victoria del amor en esta sociedad postcristiana.

Concluyo estas pequeñas reflexiones pidiéndole de nuevo, como al comienzo de mi ministerio episcopal, que se muestre como Madre: *Monstra te esse Matrem!* Que todos podamos contar con su ayuda materna y edificar, con la ayuda de la gracia, una verdadera familia. Que todas nuestras familias, nuestras parroquias y movimientos, que todas las comunidades de vida consagrada, que nuestros seminarios e instituciones de formación sacerdotal, y que todos los fieles de la diócesis encontremos en María la respuesta a nuestra situación y el modo adecuado de ser cristianos en medio del mundo.

A ella nos dirigimos con la oración más antigua que nos ha entregado nuestra tradición: "*Sub tuum praesidium*".

Bajo tu amparo nos acogemos Santa Madre de Dios;  
no deseches las súplicas que te dirigimos en nuestras necesidades  
antes bien, líbranos siempre de todo peligro, oh virgen gloriosa y  
bendita.



# Pablo y las virtudes teologales

Pedro Mendoza Magallón, L.C.

Profesor ordinario de teología del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

**E**n el desarrollo de la vida espiritual las tres virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad, desempeñan un papel de primer orden, en cuanto que unen al creyente íntimamente a Dios y, por medio de ellas, la acción divina transforma y ordena todo su ser hacia Él. El *Catecismo de la Iglesia Católica* introduce la explicación de esta triada de virtudes de la siguiente manera:

Las virtudes humanas se arraigan en las virtudes teologales que adaptan las facultades del hombre a la participación de la naturaleza divina (cf. *2Pt* 1,4). Las virtudes teologales se refieren directamente a Dios. Disponen a los cristianos a vivir en relación con la Santísima Trinidad. Tienen como origen, motivo y objeto a Dios Uno y Trino.

Las virtudes teologales fundan, animan y caracterizan el obrar moral del cristiano. Informan y vivifican todas las virtudes morales. Son infundidas por Dios en el alma de los fieles para hacerlos capaces de obrar como hijos suyos y merecer la vida eterna. Son la garantía de la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser humano. Tres son las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad (cf. *1Cor* 13,13)<sup>1</sup>.

Pablo habla de estas virtudes. Al inicio de la carta a los Tesalonicenses, el Apóstol los alaba por el modo como ellos han acogido y están cultivando en su vida estas virtudes: «Tenemos presente ante nuestro Dios y Padre la obra de vuestra fe, el trabajo de vuestra caridad, y la tenacidad de vuestra esperanza en Jesucristo nuestro Señor» (*1Ts* 1,3)<sup>2</sup>. Hacia el final de esta carta el Apóstol, por medio de un lenguaje metafórico militar, los exhorta a seguir integrándolas en su vida y en su lucha diaria: «revistamos la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de salvación» (*1Ts* 5,8). En la primera carta a los Corintios, destaca entre ellas la excelencia de la caridad: «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe,

<sup>1</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1812-1813.

<sup>2</sup> En este pasaje cabe destacar los sustantivos que califican estas virtudes: la expresión «obra de vuestra fe» resalta el hecho de que la fe para ser auténtica debe traducirse en obras; con la expresión «el trabajo de la caridad» señala un trabajo que causa dolor, porque la caridad implica la donación de sí por el otro; con la expresión «tenacidad de la esperanza» indica que la perseverancia requiere, en ocasiones, la paciencia para esperar contra todo pronóstico.

la esperanza y la caridad, pero la más excelente de ellas es la caridad» (1Cor 13,13).

A lo largo del artículo ofrecemos una visión sintética del modo como Pablo presenta en sus escritos<sup>3</sup> estas tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad.

## 1. La fe

La fe es una virtud que caracteriza al cristiano; ella distingue y separa radicalmente a «fieles» e infieles («creyentes» y no creyentes). El *Catecismo de la Iglesia Católica* la presenta así:

La fe es la virtud teologal por la que creemos en Dios y en todo lo que Él nos ha dicho y revelado, y que la Santa Iglesia nos propone, porque Él es la verdad misma. Por la fe «el hombre se entrega entera y libremente a Dios» (DV 5). Por eso el creyente se esfuerza por conocer y hacer la voluntad de Dios. «El justo [...] vivirá por la fe» (Rm 1,17). La fe viva «actúa por la caridad» (Ga 5,6)<sup>4</sup>.

### a. Algunas notas distintivas de la fe

La fe, en la Primera carta a los Tesalonicenses, aparece, por un lado, en relación indiscutible con la Palabra de Dios; por otro lado, con la predicación de los evangelizadores: gracias a su predicación ha sido posible la acogida y vivencia de la Palabra por parte de quienes han escuchado el mensaje (cf. 1Ts 2,4.13).

Pablo señala a los tesalonicenses que la fe puede encontrar dificultades, provenientes de la acción del tentador: «Por lo cual también yo, no pudiendo soportar ya más, le envié [a Timoteo] para tener noticias de vuestra fe, no fuera que el tentador os hubiera tentado y que nuestro trabajo quedara reducido a nada» (1Ts 3,5). Pablo se refiere a su labor de evangelizador de la comunidad y, más concretamente, a la siembra de la fe en sus corazones, como a un «trabajo». Indica así que la fe implica no solo acoger la Palabra de Dios sino también corresponder con el esfuerzo personal, es decir,

---

<sup>3</sup> Consideramos como «escritos paulinos» las 13 cartas paulinas (7 protopaulinas y 6 deuteropaulinas) más la carta a los Hebreos, sin entrar en la discusión sobre la autenticidad de estos escritos.

<sup>4</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1814. A continuación, en el n. 1815, el *Catecismo* señala que el don de la fe «permanece en el que no ha pecado contra ella», luego recuerda que «la fe sin obras está muerta» (St 2,26) y, finalmente, indica que la fe «privada de la esperanza y la caridad no une plenamente el fiel a Cristo ni hace de él un miembro vivo de su Cuerpo». En el n. 1816, el *Catecismo* exige al discípulo de Cristo que «no debe solo guardar la fe y vivir de ella sino también profesarla, testimoniarla con firmeza y difundirla», ya que el «servicio y el testimonio de la fe son queridos para la salvación».

con las obras. Todo ello es necesario para perseverar sobre todo ante las pruebas y las tentaciones.

En la carta a los Filipenses, el Apóstol recalca el papel que desempeña la fe en la obra fundamental de la justificación. Él ha rechazado todos los privilegios judíos, considerándolos como pérdida, porque ha llegado a la convicción de que solo por la fe se realiza y se obtiene la anhelada justicia delante de Dios: «juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe» (*Flp* 3,8-9).

En las cartas pastorales, Pablo presenta diversas notas distintivas de la fe: la fe consiste en el conocimiento de la verdad (cf. *1Tim* 4,3), en una convicción personal acerca de la revelación de Dios (cf. *Tt* 3,8) y de la salvación alcanzada por Cristo (cf. *1Tim* 1,16; 3,16). Es engendrada por la gracia (cf. *1Tim* 1,14) y alimentada por el estudio asiduo de la Escritura, alcanzando al creyente la vida eterna (cf. *2Tim* 3,15) y uniendo a todos los hijos de Dios en el seno de la iglesia (cf. *Tt* 3,15).

En el capítulo 11 de la carta a los Hebreos el Apóstol ofrece una definición de la fe: «La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (*Heb* 1,1). Señala, de este modo, que en el acto de fe la inteligencia se abre a acoger y aceptar como verdaderas y válidas realidades que no se ven.

#### *b. Importancia y necesidad de la fe*

La fe da a la vida personal y apostólica del cristiano su sentido sobrenatural, su eficacia y su carácter cristiano, aun en sus menores manifestaciones. Así, todo en su vida encuentra una respuesta en la fe: cuando habla y obra, cuando cumple sus distintos deberes, cuando afronta los problemas que se le presentan tanto en el nivel personal como en su apostolado. En la medida en que su fe esté viva, fuerte y bien informada, el cristiano vive unido íntimamente a Dios y realiza su misión de apóstol conduciendo a los hombres a la salvación.

Pablo destaca la importancia de la fe cuando señala en la carta a los Romanos la función fundamental que desempeña al inicio de la vida cristiana, en su relación con la justificación. Para ello se sirve del caso de Abraham, justificado por su fe y no por la ley, la cual no existía en tiempos del patriarca: «En efecto, no por la ley, sino por la justicia de la fe fue hecha a Abraham y su posteridad la promesa de ser heredero del mundo» (*Rm* 4,13). Por tanto, la fe consiste en

un don de Dios otorgado a Abraham y que a su vez lo transforma en justo ante sus ojos. El Apóstol exalta la fe como garante de justicia, elevando la fe incluso por encima de la ley: «Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, independientemente de las obras de la ley» (3,28). Por tanto, la fe es un don de Dios que justifica al creyente y lo hace acreedor de sus promesas.

La fe juega un papel vital en la vida del cristiano y apóstol, pues ella es como el ambiente en que se desarrollan el apostolado y la predicación, en que se administran los sacramentos, en que se desenvuelven las virtudes morales y se realiza el plan divino de salvación (cf. *1Tim* 1,4; 2,7; 3,13; *2Tim* 1,13; 3,10).

De ahí la necesidad de que todo cristiano y apóstol sea un hombre de fe. Esta virtud es necesaria no solo para penetrar en el conocimiento de los misterios divinos, sino también para poder instruir en ellos a los demás, para transmitirles la enseñanza de la fe (cf. *1Tim* 4,6). De manera particular, el ministro y el apóstol ha sido escogido y llamado por Dios para predicar la fe. Por eso Pablo se presenta como apóstol y doctor de los gentiles en la fe y en la verdad (cf. *1Tim* 2,7). El objeto de su mensaje es el evangelio, presentado por él como la única doctrina verdadera y único camino de salvación. Declara expresamente que el fin del apostolado es engendrar la fe en los hombres (cf. *Tt* 1,1). Reconociéndose a sí mismo como padre espiritual de sus discípulos «según la fe común» (cf. *Tt* 1,4; *1Tim* 1,2), Pablo, más que ningún otro, ha experimentado la realidad y la fuerza de este agente de generación espiritual que es la fe: «Os amonesto como a hijos míos queridos. Pues aunque tuvierais muchos pedagogos en Cristo, no tendréis muchos padres; porque por medio del Evangelio yo os engendré en Cristo Jesús. Os lo suplico, pues, sed imitadores míos» (*1Cor* 4,15s).

### *c. Cualidades de la fe*

Una primera característica de la fe es que está *ligada a la predicación y tradición apostólica*. Pablo, recordando el contenido de su misión entre los corintios, afirma: «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles» (*1Cor* 1,23). Más adelante, sostiene que su predicación no se funda en rumores, sino que es una fe que viene del Señor: «Porque yo recibí del Señor lo que les transmití» (11,23, cf. 15,3). Por tanto, vemos que la fe está en relación con la predicación y transmisión, y éstas a su vez tienen como fundamento, en el caso de Pablo, la experiencia con el Señor resucitado que lo ha llamado a la misión de evangelización.

En segundo lugar, la fe es *dinámica y operante* y no es estática. Pablo aprecia la fe de Filemón: «Tengo noticia de tu caridad y de tu fe para con el Señor Jesús» (*Flm* 5). Ve esa fe como la base de su caridad, una fe que se traduce en obras concretas en beneficio de los hermanos. Por ello pide a Filemón que haga efectiva esa fe y ese amor que debe practicar con su esclavo Onésimo, ahora cristiano, acogiéndolo como a un hermano muy querido (cf. *Flm* 16). Según este mismo criterio, exhorta a los corintios a autoexaminarse constantemente sobre su fe, para que sigan actuando conforme a Jesucristo (cf. *2Cor* 13,5).

La tercera cualidad de la fe en un ministro y apóstol es la *rectitud* (cf. *1Tim* 1,5; *2Tim* 1,5). Es decir, una ortodoxia a toda prueba y fuera de toda sospecha. Pablo recuerda a Timoteo la obligación no solo de conservar intacto el depósito de la fe y de la verdad de la salvación, sino también, cuando sea necesario, de censurar a los herejes y preservar a los fieles de todo peligro de contaminación y de error. En efecto, en todos los tiempos un gran número de hombres resisten a la enseñanza revelada (cf. *2Tim* 3,8), se apartan de la fe (cf. *1Tim* 6,21), la pervierten (cf. *2Tim* 2,18), se extravían (cf. *1Tim* 6,10), la abandonan (cf. *1Tim* 4,1), reniegan de ella (cf. *1Tim* 5,8), naufragan (cf. *1Tim* 1,19). Por lo mismo, el ministro de Cristo debe procurar con ahínco preservar de toda alteración la fe de los fieles, dándoles una enseñanza sana (cf. *Tt* 1,13; 2,2).

A quienes han recibido la misión de engendrar a los hombres a la fe e instruirlos, Pablo exige una *fe perfecta*. Por ello pide que los aspirantes al diaconado sean examinados previamente, acerca de la integridad y vigor de su fe (cf. *1Tim* 3,9s). La fe inquebrantable en Cristo Jesús y en su gracia es el secreto de un ministerio abnegado, eficaz y optimista (cf. *1Tim* 3,13).

En quinto lugar, la fe debe estar asociada a una *buena conducta* y a una conciencia intachable. La razón de ello está en que la fe no es una mera adhesión del espíritu sino que exige la intervención de una voluntad recta y supone el clima favorable a las virtudes morales. Los ricos malvados, por ejemplo, los esclavos de la avaricia son incapaces de guardar las convicciones de la fe (cf. *1Tim* 6,10). Además, para perseverar en la fe y en el culto de Dios se necesita tener una conciencia pura, cuidadosa de evitar toda ofensa al creador y de no obrar más que por Él (cf. *2Tim* 1,3). Por ello Pablo exhorta a los diáconos a conservar el misterio de la fe mediante una conciencia pura (cf. *1Tim* 3,9). La buena conciencia no consiste solamente en la voluntad de huir del pecado, sino en la intención de orientar toda su vida hacia Dios. La fe sincera se derrama en buenas obras. Por eso enseña el apóstol que todos los que hacen

profesión de pertenecer a Dios deben ser los primeros en practicar buenas obras (cf. *Tt* 3,1.8; *2Tim* 2,21; 3,17).

Una última cualidad de la fe, que recogemos de Pablo: la fe debe ser viva. Toda la vida de quien ha sido constituido ministro y apóstol se resume y depende de su fe. Una vida personal irreprochable y un ministerio intenso y sobrenatural dependen de una fe viva, de una convicción absoluta y ardiente. Pablo, hablando de sí mismo, señala en la fe el secreto de su ánimo invencible y de su actividad prodigiosa al servicio de Cristo y de los fieles: «Creemos y por esto hablamos» (cf. *2Cor* 4,13), no teniendo en cuenta las cosas visibles sino las invisibles: «Por eso no desfallecemos» (cf. *2Cor* 4,16.18). En la tarde de su vida, en vísperas del martirio, reflexionando sobre su larga carrera, atestigua haber cumplido todos sus deberes de apóstol de Cristo Jesús a quien había entregado su vida por la salvación de los hombres. No ha desfallecido un momento, ha sufrido y combatido victoriosamente, ha perseverado a pesar de todo y contra todo. Su conciencia no le reprocha nada, y resume toda su vida y todo su ministerio con las palabras «he conservado la fe»: «He competido en la noble competición, he llegado a la meta en la carrera, he conservado la fe» (*2Tim* 4,7).

#### *d. Vivencia y modelos de fe*

El capítulo 11 de la carta a los Hebreos ilustra la vivencia de la fe con un elenco de testigos que la vivieron y que experimentaron el poder de la fe:

Por la fe, ofreció Abel a Dios un sacrificio más excelente que Caín, por ella fue declarado justo, con la aprobación que dio Dios a sus ofrendas; y por ella, aun muerto, habla todavía. [...] Por la fe, Abraham, sometido a la prueba, presentó a Isaac como ofrenda, y el que había recibido las promesas, ofrecía a su unigénito, respecto del cual se le había dicho: Por Isaac tendrás descendencia. [...] Por la fe, Jacob, moribundo, bendijo a cada uno de los hijos de José, y se inclinó apoyado en la cabeza de su bastón. [...] Por la fe, José, moribundo, evocó el éxodo de los hijos de Israel, y dio órdenes respecto de sus huesos. Por la fe, Moisés, recién nacido, fue durante tres meses ocultado por sus padres, pues vieron que el niño era hermoso y no temieron el edicto del rey. [...] Por la fe, salió de Egipto sin temer la ira del rey; se mantuvo firme como si viera al invisible. [...] Y ¿a qué continuar? Pues me faltaría el tiempo si hubiera de hablar sobre Gedeón, Barac, Sansón, Jefte, David, Samuel y los profetas (*Heb* 11,4.17.21.22.23.27.32).

Así, pues, comenzando por Abel, pasando por los patriarcas y los profetas, hasta abarcar a todos los hombres de Dios de la antigua y de la nueva alianza, todos ellos encontraron semejantes te-

soros de fortaleza y heroísmo en la fe en la llegada del Mesías. Esta fe animó a los doce y a Pablo y les permitió convertir al mundo sin dejarse abatir por las persecuciones y dificultades de toda clase.

Convencido del poder de la fe y de la necesidad de vivirla, Pablo ratifica que todo ministro y apóstol está llamado a ser un hombre de fe (cf. *1Tim* 6,11). Su predicación no consiste solamente en proponer la buena doctrina (cf. *1Tim* 4,6), sino que debe también combatir los buenos combates de la fe (cf. *1Tim* 6,12), propagando la fe en el mundo, multiplicando el número de los creyentes, fomentando su vida espiritual que no es más que el desarrollo de la fe, defendiendo las verdades de la fe contra todo error o posibilidad de corrupción, velando que el cuerpo de la doctrina revelada se transmita intacto, con toda fidelidad.

## 2. La esperanza

Para Pablo la fe no consiste en una mera adhesión a un credo, tampoco es ajena a las obras, lo cual haría de ella una fe muerta. Para él la fe debe ser viva y operante. De ahí su íntima conexión con las otras dos virtudes teologales, la esperanza y la caridad. La confesión de fe «Jesús es el Hijo de Dios» (cf. *Mt* 16,18) debe traducirse en confianza y en entrega del corazón a Cristo.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* introduce la virtud de la esperanza definiéndola de esta manera:

La esperanza es la virtud teologal por la que aspiramos al Reino de los cielos y a la vida eterna como felicidad nuestra, poniendo nuestra confianza en las promesas de Cristo y apoyándonos no en nuestras fuerzas, sino en los auxilios de la gracia del Espíritu Santo. «Mantengamos firme la confesión de la esperanza, pues fiel es el autor de la promesa» (*Heb* 10,23). El Espíritu Santo «que Él deramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador para que, justificados por su gracia, fuésemos constituidos herederos, en esperanza, de vida eterna» (*Tt* 3,6-7)<sup>5</sup>.

El Apóstol coloca la esperanza en relación con la resurrección de los muertos. Por ello afirma: «Hermanos, no queremos que estén en la ignorancia respecto de los muertos, para que no se entristezcan como los demás, que no tienen esperanza» (cf. *1Ts* 4,13). De este modo, señala que el fundamento de la esperanza cristiana reside en la certeza de la futura resurrección, la cual se apoya en el hecho de la muerte y resurrección de Jesús y en nuestra comunión de vida con Él (cf. *1Ts* 4,17). A la misma conclusión llega en la primera carta a los Corintios, en el capítulo 15, donde trata el tema de la res-

<sup>5</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1817.

urrección de los muertos. Al inicio de este capítulo (cf. *1Cor* 1,11), Pablo recuerda que la verdad de fe de la resurrección forma parte del kerigma primitivo: si tenemos fe en Cristo resucitado, también tenemos esperanza en la resurrección. Para llegar a esta conclusión el Apóstol recurre a una comparación entre lo que acontece a Adán con relación a la muerte y a Cristo con relación a la resurrección: «Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo» (*1Cor* 15,22).

#### a. Necesidad

El cristiano y el apóstol están llamados a ser hombres de fe, y también hombres de esperanza. Para Pablo hay dos motivos principales por los que la virtud de la esperanza es necesaria<sup>6</sup>.

En primer término, la luz de la fe le ayuda a descubrir el verdadero sentido de la vida presente, esencialmente transitoria, preparación y etapa para la adquisición definitiva de la vida eterna. De ahí que la esperanza se convierte en aspiración de alcanzar la bienaventuranza, la vida eterna a la que, por la gracia de Cristo, es heredero (cf. *Tt* 3,7) y le hace vivir en la espera de gozar el retorno de Cristo. Esta esperanza es un motivo constante de regocijo para el Apóstol ya que toda su persona tiende hacia Cristo y está seguro de reunirse con Él y en ese momento recibir del Señor la corona de justicia porque ha amado su venida (cf. *2Tim* 4,8).

El gozo que experimenta el cristiano por medio de la esperanza le llena de fortaleza en las pruebas y dificultades, ayudándole a verlas como ocasión para alcanzar una magnífica recompensa: la corona de justicia. Ante los motivos de aflicción, la esperanza le asegura las fuerzas para superarlas, como testimonia Pablo al concluir su segunda carta a Timoteo en un tono triunfal, no obstante, sabe que su muerte es inminente. Echando un vistazo a su vida, contempla, por una parte, su dedicación en cuerpo y alma a la evangelización del mundo, los sufrimientos padecidos tanto por parte de los falsos hermanos como de los judíos, sus encarcelamientos que concluirán con su condena a muerte. Por otra parte, comparando todas estas pruebas con la gloria de la eternidad y mirándolas con los

---

<sup>6</sup> El *Catecismo de la Iglesia Católica* recoge una serie de motivos por los que la esperanza es necesaria en la vida de todo creyente: por un lado, esta virtud «corresponde al anhelo de felicidad puesto por Dios en el corazón de todo hombre; asume las esperanzas que inspiran las actividades de los hombres; las purifica para ordenarlas al Reino de los cielos; protege del desaliento; sostiene en todo desfallecimiento; dilata el corazón en la espera de la bienaventuranza eterna. El impulso de la esperanza preserva del egoísmo y conduce a la dicha de la caridad». Por otro lado, «la esperanza cristiana recoge y perfecciona la esperanza del pueblo elegido en el cumplimiento de las promesas de Dios» (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1818-1819).



ojos de la fe, se regocija contemplando la corona de justicia que Dios le otorgará (cf. *2Tim* 4,6-8).

En segundo lugar, el cristiano y el apóstol deben ser hombres de esperanza porque se apoyan con entera confianza en el socorro divino. El Espíritu Santo, que justifica y purifica del pecado a los cristianos con el fin de hacerlos herederos de la vida eterna (cf. *Tt* 3,7), colma de un modo especial a quien ha sido constituido en ministro y apóstol (cf. *2Tim* 1,6s). Habita en él, lo ilumina, lo asiste y le ayuda poderosamente durante su ministerio (cf. *2Tim* 1,14), dándole la fortaleza que necesita, en proporción a las tareas que debe desempeñar. El ministro y el apóstol se obligan a una vida de abnegación y sacrificio porque tienen la certeza de ese poder y cuenta con su asistencia. «Para esto nos fatigamos y luchamos, pues tenemos puesta la esperanza en el Dios viviente, que es salvador de todos los hombres» (*1Tim* 4,10). Por tanto, el fundamento inmovible de la esperanza es el Dios viviente, es decir, el único verdadero Dios que interviene oportunamente en socorro de los suyos, sobre todo de los que luchan y sufren por servirle, de los que colaboran en su plan de salvación en favor de los hombres.

#### b. *Vivencia*

Dios ayuda proporcionalmente a lo que ordena. Cuando llama a su seguimiento y cuando confía tal o cual ministerio, también distribuye sus socorros en proporción a esas tareas y responsabilidades. La esperanza da al creyente la certeza de que es así. Por eso, solo en Dios hay que depositar la confianza. Pablo intima a Timoteo a que exija esto: «A los ricos de este mundo recomiéndales que no sean altaneros ni pongan su esperanza en lo inseguro de las riquezas sino en Dios, que nos provee espléndidamente de todo para que lo disfrutemos» (*1Tim* 6,17).

#### c. *Ejemplos de Pablo*

El Apóstol no cesa de proclamar su confianza en Dios y de señalar la fuerza que de Él recibe. Tiene absoluta confianza en su ayuda. «Sé en quién he creído y estoy firmemente persuadido de que es poderoso para guardar mi depósito hasta aquel día» (*2Tim* 1,12). Con la forma del verbo en perfecto («he creído») quiere resaltar que esta certeza es inmovible: continúo fiándome. Nada logrará disminuir su esperanza porque ha puesto su confianza en Dios para siempre. Es verdad que a Pablo no le han faltado tribulaciones, más bien, ellas han sido la ley de su ministerio: «todos los que quieran vivir piadosamente en Cristo Jesús, sufrirán persecuciones» (*2Tim* 3,12). El Apóstol, lejos de escandalizarse por estos

sufrimientos o de temer su llegada, sabe que son señales de autenticidad de los servidores de Cristo y, por consiguiente, motivos de confianza. Nadie ha sido coronado sin haber combatido conforme a la ley (cf. *2Tim 2,5*), y la experiencia enseña que Dios no deja que los suyos perezcan: «¡qué persecuciones fueron las que sufrí! Y de todas me libró el Señor» (*2Tim 3,11b*). Sabe, por otro lado, que «si sufrimos, también con Él reinaremos» (*2Tim 2,12a*). El motivo más inmediato y, por lo mismo, más eficaz de la esperanza paulina es el Verbo encarnado: «Cristo Jesús, esperanza nuestra» (*1Tim 1,1*), quien es vencedor de la muerte, del pecado y del demonio.

### 3. La caridad

Secundando la acción de la gracia, el cristiano se adhiere por la fe a Cristo, deposita en Él su esperanza y le ama con todo su corazón. Para alcanzar la salvación es preciso que la fe conduzca a la firme adhesión al evangelio, y que la caridad desemboque en un amor al prójimo caracterizado por la dulzura, la benevolencia, la buena acogida y la paciencia, sin acepción de personas (cf. *1Cor 13*). Por eso Pablo les recuerda a las mujeres que encontrarán su salvación, si perseveran en la fe (cf. *1Tim 2,15*); invita a Tito a exhortar a los ancianos a ser íntegros en la fe, la paciencia y la caridad (cf. *Tt 2,2*).

Refiriéndose a la virtud de la caridad, el Catecismo de la Iglesia católica ofrece esta definición: «La caridad es la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas por Él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios»<sup>7</sup>.

#### a. Notas distintivas de la caridad

En sus cartas Pablo perfila la caridad con diversas notas. Para el Apóstol de los gentiles la caridad, al igual que la fe y la esperanza, es también un *don de Dios* (cf. *2Tim 1,7*) y, en cuanto tal, gratuito, inmerecido. Ella representa una de las expresiones más valiosas de la liberalidad de la salvación. Desde el momento de su conversión la gracia de Jesucristo sobreabunda en el creyente con la fe y la caridad (cf. *1Tim 1,14*).

---

<sup>7</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1822. A continuación, en los nn. 1823-1829, el *Catecismo* señala otras notas sobre la caridad: ella es el «mandamiento nuevo (cf. *Jn 13,34*)» de Cristo (cf. n. 1823), ella es «fruto del Espíritu y plenitud de la ley» (n. 1824), debe abarcar a todos sin distinción (cf. n. 1825), señala la excelencia de esta virtud (cf. n. 1826), indica que el «ejercicio de todas las virtudes está animado e inspirado por la caridad» (n. 1827), recuerda que «la práctica de la vida moral animada por la caridad da al cristiano la libertad espiritual de los hijos de Dios» (n. 1828) y, finalmente, indica algunos frutos (gozo, paz, misericordia) y exigencias de la práctica de esta virtud (cf. n. 1829).

La virtud de la caridad tiene su *origen en Dios* y, más específicamente, en su mayor acto de caridad que fue enviar a su Hijo para dar la vida por los pecadores:

el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos; —en verdad, apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir—; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros (*Rm 5,5b-8*).

A los tesalonicenses el Apóstol reafirma el *origen divino* de la caridad, presentando a Dios como maestro que les ha instruido sobre ella: «En cuanto a la caridad mutua, no necesitan que les escriba, ya que ustedes han sido instruidos por Dios para amarse mutuamente» (*1Ts 4,9*).

En el contexto de una controversia sobre la carne sacrificada a los ídolos, Pablo hace ver a los corintios que el conocimiento o ciencia de las cosas no da un pleno conocimiento sobre ellas, al contrario tal conocimiento puede llenar de orgullo. Pero el conocimiento acompañado de la caridad sí es un *conocimiento perfecto*, porque «cuando uno ama a Dios, ése es conocido por Él» (*1Cor 8,3*). Con la contraposición del mero conocimiento de las cosas y el conocimiento que viene de la caridad resuelve la disputa con relación a la carne sacrificada a los ídolos. Quien se deja guiar por el conocimiento acompañado del amor es libre para actuar sin dejarse condicionar por los rituales, pero también para no inducir, con su comportamiento, al error a quien todavía es débil en su fe (cf. *8,7-13*).

La *caridad fraterna* dentro de la comunidad debe ser *reflejo* de la caridad que Dios ha mostrado al género humano. Pablo coloca la caridad por encima de la ley, dando con esto plena libertad en los actos de caridad. El Apóstol da una definición que enaltece la caridad: «La caridad es [...] la ley en su plenitud» (*Rm 13,10*). En otra de sus cartas, Pablo, en una especie de oración, señala las diversas *direcciones y relaciones* recíprocas donde debe expresarse la *caridad fraterna*: «En cuanto a vosotros, que el Señor os haga progresar y sobrealundar en la caridad de unos con otros, y para con todos, tal como nosotros para con vosotros» (*1Ts 3,12*).

#### b. Necesidad

Resulta digno de anotación el modo en que, en las cartas pastorales, Pablo presenta la virtud de la caridad como una virtud propia del ministro y del apóstol. Esta peculiaridad no significa que ellos

sean los únicos que la vivan, ni tampoco que la posean necesariamente en un grado más elevado que los demás. El Apóstol señala, más bien, que en su origen todo apostolado auténtico brota del amor del prójimo. No puede ser diversamente, pues un ministro y un apóstol sin caridad fraterna sería una contradicción. Toda su vida y sus diferentes tareas son una entrega de sí mismo para procurar el bien del prójimo. Efectivamente, en el caso del ministro consagrado la gracia de la ordenación le ha conferido «un espíritu de caridad» (2Tim 1,7) que le permite consagrarse con amor al servicio de los demás. Solo animado por la caridad la entrega al prójimo alcanza su perfección y delicadeza.

Es la caridad la que impulsa al ministro y al apóstol a estar siempre dispuestos a suscitar esta misma virtud en los demás. Y esto, en cuanto que son conscientes de que más allá de las expresiones concretas de su ministerio y del fin inmediato perseguido, el resultado de su palabra o de su acción debe ser un aumento de amor fraterno entre los cristianos. Así lo define expresamente Pablo: «El fin de este mandato es la caridad» (1Tim 1,5a). Por tanto, el fin de todo ministerio pastoral es la expresión y el fervor del amor de los cristianos entre sí.

Cuando el Apóstol determina que el fin de todo ministerio y apostolado es la caridad fraterna, no formula una idea secundaria o dictada por las circunstancias. Para él la vida de un ministro y apóstol no se concibe fuera de la caridad. Por eso exige a Timoteo, repetida e imperiosamente, que practique esta virtud real: Mas tú, oh hombre de Dios, camina tras la caridad (cf. 1Tim 6,11; 2Tim 2,22).

### *c. La vivencia de la caridad*

Para Pablo, la caridad encuentra una fuente inagotable en el acto redentor de Cristo: «Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2Cor 5,14-15). Entre más se entienda y experimente el amor redentor de Cristo, más sinceros y abundantes serán los actos de caridad en la vida del creyente.

Pablo es ejemplo de vivencia de la caridad. Su amor a los hombres ha dado impulso a toda su vida apostólica. Timoteo, que ha vivido a su lado, ha sido testigo del fervor de su caridad generosa: «Tú, en cambio, me has seguido asiduamente en mis enseñanzas, [...] caridad» (2Tim 3,10). Por lo mismo le será fácil inspirarse en su ejemplo, del cual guarda en la memoria pruebas concretas y palpantes, que le moverán a entregarse a su oficio de predicador

con una caridad infatigable: «Ten por norma las palabras sanas que oíste de mí en la fe y en la caridad de Cristo Jesús» (2Tim 1,13).

De igual modo que Pablo, el ministro y el apóstol, llamados a encarnar en su vida la doctrina de Cristo, deben predicar la enseñanza revelada y demostrar con su persona la caridad de Dios. A ellos compete la misión de extender la luz de la fe y el fuego del amor. Y por lo mismo, secundando la exhortación del apóstol, deben ser modelo de perfección: «Procura, en cambio, ser para los creyentes modelo en la palabra, en el comportamiento, en la caridad, en la fe, en la pureza» (1Tim 4,12). Sus palabras, su conducta, su actitud general, deben reflejar las de Cristo, haciendo suyos sus mismos sentimientos (cf. Flp 2,5), buscando extender sobre la tierra el incendio del amor divino. Finalmente, el ministro y el apóstol, en cuanto otros Cristo, son sus representantes y enviados especiales sobre la tierra. Su máxima ambición no puede ser otra que la de manifestar este amor divino a los hombres y luchar para que cada uno de ellos lo amen.

#### 4. Conclusión

A modo de conclusión del artículo, anotamos las palabras del Papa Benedicto XVI en una de sus catequesis del «año paulino», donde nos recuerda algunas de las enseñanzas por parte del Apóstol sobre estas virtudes:

En síntesis, podemos decir con san Pablo que el verdadero creyente obtiene la salvación profesando con su boca que Jesús es el *Señor* y creyendo con el corazón que *Dios lo resucitó de entre los muertos* (cf. Rm 10,9). Es importante ante todo el corazón que cree en Cristo y que por la fe «toca» al Resucitado; pero no basta llevar en el corazón la fe; debemos confesarla y testimoniarla con la boca, con nuestra vida, haciendo así presente la verdad de la cruz y de la resurrección en nuestra historia.

De esta forma el cristiano se inserta en el proceso gracias al cual el primer Adán, terrestre y sujeto a la corrupción y a la muerte, se va transformando en el último Adán, celestial e incorruptible (cf. 1Cor 15,20-22.42-49). Este proceso se inició con la resurrección de Cristo, en la que, por tanto, se funda la esperanza de que también nosotros podremos entrar un día con Cristo en nuestra verdadera patria que está en el cielo. Sostenidos por esta esperanza proseguiremos con valor y con alegría<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> BENEDICTO XVI, «San Pablo, modelo de cómo hacer teología» (Catequesis del Santo Padre en la audiencia general del miércoles 5 de noviembre de 2008), *L'Ossevatore Romano, Edición semanal en lengua española*, XL/45 (2008), 688.



# Biblia y salvación de los no cristianos: *status quaestionis*

Marcelo Bravo Pereira, L.C.

Profesor de teología y director del Instituto Superior de Ciencias religiosas del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Entre los teólogos del pluralismo religioso, Jacques Dupuis parece ser uno de los pocos que toma en serio el Nuevo Testamento como fuente para la comprensión del cristianismo y su relación con las religiones no cristianas. Otros teólogos hacen referencia a textos de la Sagrada Escritura, pero las más de las veces al modo de *locus probantis* que de *anima theologiae*.

Paradójicamente no se encuentran muchas monografías que analicen sistemáticamente la visión bíblica de las religiones. El volumen de referencia de muchos teólogos sigue siendo *Biblia y religiones. Perspectivas bíblicas para la teología de las religiones*<sup>1</sup> de G. Odasso. Antes de él tenemos el libro de J. Jeremias, *Jesús, prometido a las naciones*<sup>2</sup>.

Ante este aparente vacío teológico<sup>3</sup>, intenté ofrecer mi punto de vista en un volumen que publiqué a inicios del año 2020: *¿Y quién puede salvarse? Cristianos y paganos ante Cristo, único salvador*<sup>4</sup>. Espero en estas líneas ofrecer solo una pequeña parte de este libro.

## 1. Cambio de perspectiva teológica y magisterial

Creo que el fenómeno más relevante para poder comprender la teología de las religiones es el cambio de perspectiva en el estudio de las religiones. Con el método de inmanencia, la apologética católica pasó de la consideración de la doctrina –si el cristianismo es la verdad, las religiones son falsas– a la consideración de la experiencia religiosa, preocupándose en particular por la esencia de la religión como fenómeno subjetivo de apertura a la trascenden-

<sup>1</sup> *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana, Roma 1998.

<sup>2</sup> *Jesus, Promise to the Nations*, SCM Press, London 1958.

<sup>3</sup> Contribuciones de menor extensión son las siguientes: J.A. SAYÉS, *Cristianismo y religiones. La salvación fuera de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2001. M. DI TORA, *Teologia delle religioni. Linee storiche e sistematiche*, Dario Flaccovio, Palermo 2014, 101-112. E.J. SCHNABEL, «Israel, the people of God, and the nations», *Journal of the Evangelical Theological Society*, 45 (2002), 35-57.

<sup>4</sup> *E chi può salvarsi? Cristiani e pagani di fronte a Cristo, unico Salvatore*, IF-Press, Roma 2020.

cia. Este cambio de punto de vista se puede apreciar claramente en *Redemptoris missio* n. 28. El papa Juan Pablo II, sin negar mínimamente la revelación de Dios en Cristo, considera que el Espíritu Santo actúa universalmente también en las religiones:

La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino; «con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra». Cristo resucitado «obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no solo despertando el anhelo del siglo futuro, sino también, por eso mismo, alentando, purificando y corroborando los generosos propósitos con que la familia humana intenta hacer más llevadera su vida y someter la tierra a este fin». Es también el Espíritu quien esparce «las semillas de la Palabra» presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo.

Esta perspectiva positiva parece contrastar con el *Sitz im leben* de los textos sagrados. De hecho, la perspectiva que surge de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento es más bien negativa. Dios habría escogido un pueblo de en medio de los paganos y habría establecido una única alianza con ellos, con un único templo y una única religión verdadera. Los dioses de los pueblos son falsos, impotentes, imágenes de bueyes que comen hierba.

En el Nuevo Testamento la cosa no cambia, más aún, se acentúa a causa del universalismo cristiano que brota de los mismísimos orígenes del cristianismo. La Iglesia oscila entre el «id al mundo entero ... bautizad a todos los hombres... quien no creyere, se condenará», y el «no hay otro nombre en el cielo en el que podamos ser salvados». La sentencia de Pablo en la carta a los Corintios, «Sabemos que en el mundo real un ídolo no es nada y que Dios no hay más que uno» (*1Cor* 8,11-13), tiene que ser contrastada con la primera carta a Timoteo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*1Tim* 2,4).

*Gaudium et spes* n. 22 refleja esta continuidad entre la necesidad de Cristo para la salvación y la donación de la misma a todos los hombres, a los cuales el misterio pascual llega de modo misterioso:

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual.



Es verdad que el contexto en el que se escribieron los evangelios es muy diverso, sobre todo en relación con la percepción que la Iglesia ha madurado en el último siglo a propósito del valor de *praeparatio evangelica* de las tradiciones religiosas. La visión de las religiones ha pasado en el siglo XX de la consideración de la *veritas religionis* al significado del sentimiento religioso.

El cambio de percepción sobre el fenómeno religioso y la profundización en el misterio de Cristo como único salvador nos lleva a formularnos la siguiente pregunta: ¿es posible releer las páginas del Nuevo Testamento con los ojos del Magisterio reciente en materia de religión y religiosidad? Es lo que intenté hacer en mi libro del 2020 y que ahora sintetizo.

## 2. Los paganos en los sinópticos (mirada general)

No obstante Jesús haya circunscrito su misión al territorio y al pueblo judío y haya mostrado tan poco interés por los paganos, encontramos en los Evangelios indicios, no solo de una universalización del mensaje –cosa que los discípulos entenderán muy adelantada la evangelización–, sino además de una apertura a los no judíos.

Si cambiamos la perspectiva nos damos cuenta de que, si bien en los evangelios existe una crítica de la religión tradicional, incluida la religión de Israel –el formalismo judío y su autojustificación–, sí existe una visión positiva de la experiencia religiosa en cuanto tal. Esto hasta el punto de que los gentiles en el Evangelio se han convertido en modelo de virtudes o asumen actitudes religiosas más profundas que las de los mismos judíos. Aunque los datos son escasos, es posible entrever cómo todos los paganos que se acercan a Jesús –y luego a los discípulos– son movidos por un profundo sentimiento religioso. Aquí solo los enumero:

La búsqueda espiritual de los Magos, movidos por Dios, pero también gracias a sus conocimientos astronómicos y religiosos.

- La fe y la humildad del centurión, que llena de admiración al mismo Jesús porque encuentra en él más fe que en todo Israel.
- La gratitud del leproso samaritano, cuya humildad le hace merecedor de la sanación física y espiritual.
- La mujer cananea y su grande fe.
- El endemoniado geraseno y su deseo de ser discípulo de Jesús. Toda la región de Gerasa se beneficiará de su encuentro con el Maestro.
- La caridad del samaritano, superior a la del levita y del sacerdote.

En los Hechos de los apóstoles veremos aparecer más paganos, desde Cornelio y su familia, hasta el carcelero que libera a Pedro y Santiago. Pablo se encontrará con muchos gentiles frecuentando desde fuera las sinagogas para escuchar la Palabra de Dios. A decir de Jean Daniélou, muchos de los que se acercaron a Pablo habían sido ya atraídos por los judíos de la diáspora, animados de un fuerte espíritu misionero.

Aunque en los evangelios se ve que la iniciativa con respecto a los gentiles nunca viene directamente de Jesús, podemos atribuir a esta iniciativa las palabras de Jesús: «nadie viene a mí si el Padre no lo atrae». No era mera curiosidad, ni tampoco pura necesidad la causa de la salvación, sino una fe sobrenatural que ya estaba actuando desde antes del encuentro con Jesús.

El escaso interés por los paganos se refleja también en la falta de datos respecto a la nueva vida de estos paganos o samaritanos con respecto a la pertenencia a la Iglesia. Los magos se regresan por otro camino, la mujer cananea se queda con su hija, el centurión con su siervo, el geraseno se dedica al apostolado entre los gentiles. En los Hechos de los Apóstoles vemos la escena del eunuco de la reina Candace –el primer bautizado pagano– que se regresa a su tierra feliz. Se podría pensar que los paganos, después del encuentro con Jesús, permanecieron paganos: no participaban en la Iglesia ni formaron comunidades apostólicas. Solo la devoción popular les ha dado una historia.

Esta “praxis” de Jesús refleja la actitud de los primeros cristianos en medio de un universo de gentiles: el mensaje es universal, este mensaje se concentra en Jesús, Hijo de Dios, nacido de mujer, que con su redención nos abre las puertas del cielo. Ahora bien, a esta proclamación no sigue un proselitismo invasivo o violento, como ocurrirá en el futuro.

Cuando por ejemplo Pablo se encuentra con el rey Agripa, se entabla un simpático diálogo fundado en el respeto mutuo y no en el proselitismo para la conversión a toda costa.

### **3. Las condiciones para la salvación en los sinópticos**

La salvación está en la aceptación existencial de Jesús y en la participación en el reino que él ha venido a instituir. Cristo es la levadura que transforma los deseos profundos de liberación en salvación efectiva. Ahora bien, si Cristo es la única piedra y el único fundamento sobre el que se construye toda redención, nos podemos preguntar entonces quién puede salvarse.

Podemos atisbar la respuesta gracias a la escena del joven rico.

El joven rico se acerca a Jesús y le hace la pregunta: «¿qué tengo que hacer para alcanzar la vida eterna?» La respuesta es clara y recurrente: «observa los mandamientos». Ahora bien, *los mandamientos* en la boca de Jesús se resumen en «amarás a Dios y amarás al prójimo». El “prójimo” se ha de entender a la luz de la parábola del buen samaritano. El prójimo es todo aquel que encuentre al borde del camino, malherido y necesitado. Sabemos además que no se puede decir que se ama a Dios si no se ama al prójimo. En la tradición cristiana esta premura por el prójimo ha sido sintetizada en las obras de misericordia corporales y espirituales.

«Observa los mandamientos» es una respuesta bastante concreta. Ahora bien, el joven rico no está satisfecho con cuanto le ha dicho el Maestro. Más aún, él afirma con seguridad de que ha observado los mandamientos desde su juventud. Todo da a entender que el joven rico era sincero en su búsqueda. Jesús no lo rechaza ni pone en evidencia su *hipocresía*, como hará con fariseos y escribas. Hay en el joven rico un deseo sincero de ir más allá de los mandamientos. Entonces, ¿qué es lo que le falta? Jesús entonces cambia la pregunta, que ya no es por la salvación, sino por la perfección. «Si quieres ser perfecto, deja todo y sígueme».

Sabemos que salvación y perfección no son la misma cosa aun cuando están relacionadas. Si lo miramos con los ojos de los Ejercicios Espirituales, podríamos hablar de los tres grados de humildad o de amor: amar a Dios hasta el punto de evitar el pecado mortal. El tercer grado de amor implica ya estar dentro del camino de salvación. Ahora bien, entre el tercer grado y el primero no existe solo una diferencia cuantitativa, sino una profundización en la búsqueda de la perfección. Ante el deseo de perfección del joven, Jesús lo miró con amor y lo invitó a participar de un estilo de vida que después se va a concretar en la consagración religiosa. Todos sabemos que el seguimiento de Cristo en la vida religiosa o sacerdotal no es condición indispensable de salvación, sino que es una invitación a la búsqueda de la perfección.

En el mismo texto encontramos lo que podría ser una aparente desmentida de las palabras de Jesús. El joven se va triste. Entonces Jesús dice: «qué difícil es para un rico entrar en el reino de los cielos». No puede entrar en el reino de los cielos quien está apegado a *mammona*. No importa cuán rico sea el hombre, el problema es el apego. El joven rico, que sinceramente cumplía con los mandamientos y que sinceramente buscaba algo más, se fue triste porque se dio cuenta de que su apego a las riquezas era superior a la búsqueda de la perfección.

Es entonces cuando los discípulos preguntan: «entonces, ¿quién puede salvarse?» Ellos han entendido claramente que la sentencia

de Jesús no valía solo para el joven rico sino para cada uno de ellos. Todos los hombres sufrimos el apego a las cosas de este mundo. Todo hombre es esclavo. La respuesta de Jesús es tajante: la salvación es imposible para los hombres, solo Dios puede salvar. Pero si esto es así, ¿qué sentido tenía la respuesta que Jesús dio al joven rico? Jesús pone como condición para la salvación lo que es insuficiente para la salvación.

Todo el texto nos deja perplejos: ¿se puede salvar mediante el cumplimiento de los mandamientos o no? La respuesta más clara nos viene de san Pablo en la carta a los romanos. San Pablo nos enseña que cuando éramos todavía pecadores, Cristo murió por nosotros. Él es el *uno que salva a muchos*. La causa eficiente fundamental de la salvación es el misterio pascual del Hijo de Dios encarnado. Ni los mandamientos, ni el seguimiento puramente material de Cristo salvan. Ni siquiera salva el arrojar al fuego, si falta la caridad sobrenatural que es fruto de la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

Tenemos entonces dos polos en orden a la salvación: por un lado, está la necesidad absoluta de Cristo que salva. Por otro lado, está la observancia de los mandamientos, en particular la caridad.

#### 4. El rey escatológico y la salvación de los misericordiosos

El episodio de Mt 25 –el Rey escatológico– puede ayudarnos a unir ambos extremos de la contradicción.

Una cosa es clara: la condición para la salvación última no es la mera pertenencia. Jesús lo dice claramente: no el que dice “Señor, Señor”, sino el que hace la voluntad de Dios, ése se salvará. Esta voluntad se concretiza en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

Por este motivo, cuando el rey escatológico se siente en su trono para juzgar, separará a las ovejas de los cabritos. A. Sand afirma que ante este juez universal pasarán todas las gentes, pasadas, presentes y futuras, paganos, hebreos y cristianos<sup>5</sup>. Todos van a ser juzgados sin distinción: cristianos podrían ser condenados y paganos podrían ser salvados en virtud de un único motivo: «al atardecer de la vida te examinarán del amor». Esta separación, insisto, no es en base a la pertenencia religiosa, sino a la caridad. «Tuve hambre y me diste de comer, tuve sed y me diste de beber, estaba enfermo y en la cárcel y viniste a verme...» Las obras de misericordia corporales y espirituales son el manual del que seremos examinados al final de la vida. Lo paradójico de la escena es que ni los justos, ni

---

<sup>5</sup> Cf. A. SAND, *Il vangelo secondo Matteo*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 1992, 776.

los condenados, reconocieron que cada vez que obraban con misericordia, lo hacían a Jesús.

J. Jeremias pone en evidencia la sorpresa y el espanto en los oyentes de Jesús. Éstos esperaban a un mesías que ejecutara la venganza de Dios contra los gentiles que oprimían a Israel. Por el contrario, Jesús ha destruido el muro de separación entre judíos y gentiles. Los benditos del Padre son también los paganos que abren su corazón a la misericordia:

Estas palabras [de Mt 25,34] incluyen no solo a los gentiles que han acogido a Jesús y creído en él, sino también a los que se arrepentirán ante la escucha del profeta [Jonás], aquellos que irán a escuchar la Sabiduría de Dios [la reina de Saba], los que se mostraron misericordiosos ante el mesías escondido y no reconocido, encontrado bajo los andrajos del pobre y del sufriente<sup>6</sup>.

## 5. Encontrarse con el misterio, reconocerlo en Jesús de Nazaret

Termino estas breves líneas con uno de los problemas fundamentales de la teología católica de las religiones. Benedicto XVI afirma en *Deus Caritas est* que «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva». La salvación universal descubre su causa primera en el encuentro con el misterio pascual. *Dominus Iesus* enseña: «Debe ser firmemente creída como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios».

Ahora bien, si es verdad que la salvación es posible fuera de los confines visibles de la Iglesia, ¿cómo se encuentran con Cristo quienes nunca han podido entrar en contacto vital con el evangelio? Este encuentro no puede ser puramente circunstancial o externo.

A la luz de lo que hemos dicho hasta ahora, podemos abrir un camino de reflexión en dos etapas.

La primera nos la da la lectura global del Nuevo Testamento a la luz de Mt 25. Cada vez que nos inclinamos para curar las llagas del pobre, es a Jesús a quien encontramos. La caridad no es filantropía, no nace solo de las profundidades de un corazón humano. El Espíritu inspira las nobles aspiraciones y las acciones de servicio y caridad. El misericordioso, el pacífico, el que tiene sed de justicia, el que obra por la verdad, es ya ciudadano del reino de los cielos.

<sup>6</sup> J. JEREMIAS, *Jesus' Promise to the Nations*, Fortress Press, Philadelphia 1982, 47-48.

¿Quién es el necesitado detrás del cual se esconde Jesús? Son los hermanos más pequeños de Jesús. J. Gnilka afirma que, aunque en todo el evangelio, los hermanos corresponden a los discípulos, en este caso no se puede interpretar así porque sería considerar a los cristianos una clase privilegiada<sup>7</sup>. El hambriento, el sediento, el encarcelado, etc., corresponderían a cualquier necesitado.

No estoy de acuerdo con J. Gnilka. Es verdad que la interpretación más extendida es la de los pobres en general. Sin embargo, hay que tomar en serio el que Jesús haya hablado de «mis hermanos más pequeños» referido a los discípulos. Recordemos la sentencia de Jesús mismo: «quien diere un vaso de agua a uno de éstos por ser discípulo mío, no perderá la recompensa». ¿Qué recompensa puede ser si no es la salvación? Cuando Pablo se encuentra con Jesús, camino de Damasco, éste le dice: «¿por qué me persigues?» Pablo perseguía a los discípulos.

Creo por tanto que la comunidad eclesial, pobre, humilde, que pasa hambre y sed, que es encarcelada, es la manifestación mística del misterio pascual. Los paganos serán juzgados por la misericordia que tuvieron hacia los hambrientos, sedientos y encarcelados de este mundo, pero también y de modo particular por la caridad con que han tratado a las pequeñas comunidades de creyentes en Jesús esparcidas por el mundo, hacia aquellos a los que Jesús todavía hoy considera *pusillus grex*. Pero no solo, también nosotros, cristianos que hemos vivido como el joven rico, seremos juzgados en base a cómo nos hemos comportado con nuestros hermanos. Muchas veces encontramos más misericordia entre los paganos que entre los mismos bautizados.

La segunda reflexión nos viene, no ya de los sinópticos, sino de san Juan, capítulo 9: el episodio del ciego de nacimiento.

Toda la escena nos muestra cómo puede haber un intervalo temporal, más o menos largo, entre el encuentro con el misterio pascual y el reconocimiento de esta salvación en la persona histórica de Cristo Jesús. El ciego de nacimiento, el verdadero vidente, defendió a su redentor sin conocerlo. Solo más tarde, delante de Jesús afirmará lo que esperamos será la afirmación de todos los salvados de entre las naciones: «¿quién es, Señor, para que pueda creer en Él?»

Los justos de entre las naciones, el grano de trigo que no es posible reconocer en medio de la cizaña, los que observan la esencia de los mandamientos, reconocerán que su justicia y su santidad no provenía solo de su buena índole ni de su buena voluntad, sino

---

<sup>7</sup> Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, vol. 2, Paideia, Brescia 2000, 548.

del Espíritu, que soplando donde quiere, acerca el misterio pascual para la salvación de todos los hombres.

Mucho nos queda por analizar: los Hechos de los apóstoles, las epístolas de san Pablo y, sobre todo, la literatura joánica. Puedo decir que existe una grande convergencia con lo que hemos afirmado.

A modo de conclusión, desde el punto de vista metodológico sí es posible volver sobre las páginas del Nuevo Testamento con una perspectiva diversa, tomando en cuenta el camino que el magisterio reciente ha hecho para la comprensión del valor espiritual de las tradiciones religiosas.

Por otro lado, el criterio discriminante para evaluar una religión no es su "espiritualidad", ni su "sentido de la trascendencia", ni siquiera la observancia o la pureza de su concepción de Dios, sino la capacidad de canalizar las inspiraciones del Espíritu Santo e inclinarse sobre el pobre para curar sus heridas físicas y espirituales. La caridad es siempre un síntoma de la presencia del Espíritu y de una salvación que tiene el misterio pascual como fuente, y la misericordia como manifestación más genuina. Este criterio vale, de modo particular, para nosotros cristianos; para verificar si realmente vivimos como sacramentos de Cristo, que vino a dar la vida por la salvación de todos, o si necesitamos perseverar en un camino de conversión, para no acabar siendo sal que no sala y luz que no alumbra.





# El “diálogo” como *locus theologicus*. Una aproximación desde el pensamiento de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI

Jaime Rodríguez, L.C.

Doctor en teología y licenciado en filosofía por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Profesor y capellán de la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid).

## 1. Introducción

El Papa Benedicto descansa en paz. Desde que falleció el 31 de diciembre de 2022, su biografía y su legado intelectual son una pista que ilumina el camino de la Iglesia y de la sociedad. En el mundo de hoy reina la polarización. En los debates teológicos, así como en los políticos, la tendencia actual conduce a los extremos que cada vez son más difíciles de reconciliar, porque falta una actitud de escucha y de encuentro.

La primera vez que la palabra “diálogo” apareció en un documento oficial del Magisterio fue en 1964 con la publicación de *Ecclesiam suam* por Pablo VI. Entre los temas que afronta, el “diálogo” es uno central porque para Montini el anuncio cristiano debía encontrar formas de comunicación con la cultura contemporánea. Si Jesucristo es *Logos*, la actitud propia del cristiano es *dia-lógos*.

Cuando Pablo VI nombró arzobispo de Múnich y Frisinga en 1977 al profesor de teología Joseph Ratzinger, este escogió como lema episcopal unas palabras de la tercera carta de san Juan: *cooperatores veritatis*<sup>1</sup>. «Por un lado –explica– me parecía que expresaba la relación entre mi tarea previa como profesor y mi nueva misión. Aunque de diferentes modos, lo que estaba y seguía estando en juego era seguir la verdad, estar a su servicio»<sup>2</sup>.

Seguir la verdad y ponerse a su servicio es lo que le movió a lo largo de toda su vida como profesor, obispo y Papa. Esto le llevó a tender la mano y sentarse a escuchar a todos, los de dentro y los de fuera de la Iglesia, a dialogar sin complejos con el mundo de la ciencia, de la cultura y de la política. Joseph Ratzinger se sabía

<sup>1</sup> Una explicación del sentido eclesiológico y cristológico de su lema episcopal se encuentra en el prefacio escrito por Joseph Clemens al libro J. VILLAGRASA, *Joseph Ratzinger, Personas e ideas de una vida*, El Arca, México D.F. 2006, 8.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Milestones, Memoirs 1927-1977*, Ignatius, San Francisco 1998, 153. Trad. propia.

“cooperador de la verdad”, no dueño exclusivo de ella. El diálogo era para él una forma de vivir el evangelio. Siguiendo la imagen del árbol bueno que da frutos buenos, es posible ilustrar el significado del diálogo como *locus theologicus* en la vida y en la obra del difunto Papa:

- Se verán primero algunas raíces que posibilitaron el diálogo: su conocimiento de los clásicos, la formación filosófica y teológica que recibió en el seminario y en la universidad, así como sus experiencias pastorales como párroco y obispo.
- A continuación, se describirán cuáles son las convicciones fundamentales que sostienen como un tronco todo su pensamiento: rescatar la razón, ampliar el concepto de verdad y abrirse al diálogo.
- Finalmente, se hará referencia al fruto que salta a la vista de todos sus biógrafos, es decir, la admirable capacidad que tuvo de dialogar con todos los campos del saber.

## 2. Formación al servicio de la Verdad

Ya desde su adolescencia, cuando estudiaba en el *Gymnasium* de Traunstein y la ideología nazi iba invadiendo todos los campos de la vida diaria, incluida la enseñanza, encontró en la cultura clásica una vacuna contra el totalitarismo. El nuevo régimen imponía sus ideas a base de adoctrinamiento y propaganda. Los clásicos, en cambio, le enseñaban a pensar, a escuchar, a buscar. Aquí hallaba él un refugio interior en el que se sentía libre de la opresión. La experiencia de vivir en un régimen totalitario nacional-socialista dejó una huella que le acompañó en toda su trayectoria y le sirvió también para juzgar al totalitarismo de tipo marxista. Estos modelos se vinculan a una filosofía de la historia materialista y atea según la cual, «todo lo que sirve para favorecer la llegada de un Estado final feliz es moral»<sup>3</sup>. Su juicio es contundente: «Cuando la política quiere ser redención, promete demasiado»<sup>4</sup>.

Acabada la guerra inició con gran avidez intelectual sus estudios como seminarista en la diócesis de Frisinga. Recordando estos tiempos afirma: «No nos queríamos limitar a la teología en un sentido

---

<sup>3</sup> J. RAIZINGER, «Fundamentos espirituales de Europa», Conferencia en el Senado de la República Italiana, 27 de mayo de 2005.

<sup>4</sup> J. RAIZINGER, Encuentro con las Comisiones para la Doctrina de la Fe de las Conferencias Episcopales de América Latina (CELAM), Guadalajara, México 1996, publicado en J. RAIZINGER, *Fede, Verità e Tolleranza, Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 120. Trad. propia.

estricto, sino oír a los contemporáneos»<sup>5</sup>. Narra su interés por las novelas de la época –Wiechert, Dostoievski, Claudel, Bernanos...– y por los nuevos desarrollos de las ciencias naturales. Su maestro en filosofía, Läpple, fue «particularmente estimulante gracias a la amplitud de sus conocimientos de historia de la filosofía y a su gusto por el debate»<sup>6</sup>. Ya entonces se vislumbra una mente abierta y deseosa de saber.

Reconoce que le resultó difícil identificarse con la lógica cristalina de santo Tomás. El maestro que tuvo, formado en la neoescolástica decadente, no escuchaba las preguntas de los jóvenes estudiantes ávidos de conocer, sino que se afanaba por dar respuestas que podríamos llamar "prefabricadas"<sup>7</sup>. El encuentro con san Agustín por medio de la lectura de sus *Confesiones* fue providencial y le marcó para siempre: «En san Agustín, que nos habla, que me habla a mí, en sus escritos, vemos la actualidad permanente de su fe, de la fe que viene de Cristo... Esta fe no es de ayer, aunque haya sido predicada ayer; es siempre actual, porque Cristo es realmente ayer, hoy y para siempre. Él es el camino, la verdad y la vida»<sup>8</sup>.

Su formación filosófica tras las huellas de Agustín, le llevó a concebir la verdad como un camino, un encuentro, un aprendizaje continuo. El Obispo de Hipona fue un converso, un buscador infatigable que pasó por el maniqueísmo, el platonismo y finalmente «comprendió que el cristianismo no es un sistema de ideas, sino un camino. El platonismo nos da una idea de la verdad; la fe cristiana nos ofrece la verdad como un camino. La verdad como puro conocimiento, como pura idea, es inoperante»<sup>9</sup>.

En 1947, a sus veinte años y habiendo terminado el bachillerato en filosofía, inició sus estudios teológicos en Múnich. Es posible imaginar el interés con que afrontó esta nueva etapa, llena de estímulos intelectuales para una mente inquieta que buscaba razonar su fe y hablar con sus contemporáneos. Escuchaba con atención a cada uno de sus profesores y, aunque ya iba formando su opinión personal sobre cada tema, todos influían de algún modo en él. No era el tipo de estudiante que etiqueta a sus profesores y sólo está dispuesto a aprender de aquellos con quienes coincide plenamente.

<sup>5</sup> J. RAIZINGER, *Milestones, Memoirs 1927-1977*, 67.

<sup>6</sup> J. RAIZINGER, *Milestones, Memoirs 1927-1977*, 68.

<sup>7</sup> J. RAIZINGER, *Milestones, Memoirs 1927-1977*, 44. Posiblemente el motu proprio *Sacrorum Antistitum* de Pío X había llevado a excesos de rigidez en algunos profesores al decir: «queremos y mandamos taxativamente que como fundamento de los estudios sagrados se ponga la filosofía escolástica». No obstante, reconocerá en el doctor angélico –no siempre en sus expositores– a un teólogo modelo y a un buscador incansable de la verdad.

<sup>8</sup> BENEDICTO XVI, Audiencia general, 16 de enero de 2008.

<sup>9</sup> J. RAIZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 86.

te. Él, por su parte, estaba abierto a aprender de cada uno, aunque tuvieran sensibilidades y posturas diversas a la suya.

Maier, su profesor de Nuevo Testamento, había sido apartado de la enseñanza por considerar que se había rendido al liberalismo. Ratzinger recuerda que tenía que llegar temprano a sus clases para asegurar sitio, y lo califica como un hombre de fe profunda, que a pesar de algunos puntos débiles y excesivas concesiones al liberalismo, le enseñó a convertir la Escritura en el “alma de toda la teología” y le abrió nuevos horizontes hasta entonces desconocidos.

Söhngen era un filósofo tomista trascendental experto en Kant y Husserl, que entró en el debate teológico preocupado por las cuestiones ecuménicas y en diálogo con Karl Barth. Ratzinger nos revela que de él aprendió la importancia de acudir directamente al estudio de las fuentes, superando el positivismo por medio de la búsqueda de la verdad.

La formación teológica en Alemania, marcada por el método histórico, los alejaba intelectualmente de Roma, donde se seguía el método escolástico, creando en ellos un cierto sentido de superioridad. Sin embargo, sus reservas intelectuales no disminuían la fe en el primado como había sido definido por el Concilio Vaticano I. Recuerda especialmente el ejemplo de su profesor Söhngen. Éste se había opuesto al dogma de la Asunción de María antes de su proclamación por considerar que no había pruebas en la Tradición. A pesar de sus reservas, afirmaba que la Iglesia era más sabia que él y que tenía que fiarse más de ella que de su erudición personal.

A los estímulos intelectuales que le llevaban a escuchar y a aprender de todos, hay que unir los estímulos pastorales. Recién ordenado sacerdote fue destinado a trabajar en la parroquia de la Sangre Preciosa en Múnich, apoyando al P. Blumschein, un sacerdote fervoroso y siempre dispuesto a servir. Su horario se llenó con las catequesis en la escuela, la predicación y la celebración de los sacramentos. Es posible intuir la barrera mental y cultural entre el sacerdote recién ordenado y los jóvenes de la posguerra, que carecían de formación en la fe y se habían alejado de la práctica religiosa. Estas experiencias pastorales le hicieron ver la necesidad de enseñar la fe con un lenguaje y método nuevos. Es significativo el título de una obra escrita en esas fechas: *Ser cristiano en la era neopagana*<sup>10</sup>.

De vuelta al campo académico como profesor en el seminario de Frisinga, tuvo que afrontar un fuerte desafío en la defensa de su tesis doctoral. Estudiando la Revelación en San Buenaventura, formuló la tesis de que en la Edad Media no se concebía la Revelación

---

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid 2006<sup>2</sup>.

como un depósito solamente, no se la "cosificaba", sino que se concebía la Revelación como una acción de Dios que exige un destinatario, que es el hombre. Esta tesis parecía llevar al subjetivismo de la fe, por lo que fue rechazada y tuvo que trabajar su borrador para desarrollar el capítulo dedicado a la teología de la historia. Años después, durante el Concilio Vaticano II, estudió las actas de Trento y se afirmó en la idea de que la Revelación «no es un meteorito caído en la tierra que está ahí como una roca para ser analizada en un laboratorio. Es la acción del Dios vivo que requiere un destinatario»<sup>11</sup>.

Después de la sufrida defensa de su tesis, obtuvo la cátedra en Bonn, ciudad cosmopolita y lugar de encuentro de diversas culturas. Recuerda con agrado los coloquios que se organizaban con los estudiantes y que prosiguió hasta los años noventa. También ahí trazó amistad con Hacker, un luterano practicante que fue siempre un buscador de la verdad, como su maestro Agustín, pasando del protestantismo a la admiración por el hinduismo, y de vuelta al cristianismo hasta su conversión a la Iglesia católica. A él le debe sus conocimientos de historia de la religión.

Los teólogos alemanes aplaudieron la convocación del Concilio por Juan XXIII, viéndose apoyados en sus deseos de renovación. El cardenal Frings llevó al profesor Ratzinger como ayudante y logró que lo nombraran perito. Fueron años de un gran enriquecimiento por los contactos con hombres como Daniélou o de Lubac y los intercambios enriquecedores con obispos de todo el mundo. Ahí tuvo la ocasión de trabajar con Karl Rahner en la elaboración de un esquema de trabajo sobre la Revelación. Aunque ambos teólogos estaban de acuerdo en numerosos temas, según Ratzinger pertenecían a planetas teológicos distintos. Rahner seguía un enfoque filosófico y era seguidor de la escolástica suareziana y de Heidegger, mientras que Ratzinger seguía un enfoque más teológico centrado en la liturgia y en los Padres.

En 1964, durante los años del Concilio, se transfirió a Múnster. Los debates teológicos que se tenían en Roma hallaban amplia repercusión en Alemania, cuyos fieles solían inclinarse por el ala más renovadora. El concilio se veía allá como una especie de parlamento en el que los pastores, que a su vez dependían de los teólogos, podían elaborar y cambiar la fe, incluido el Credo. De ahí se transfirió a Tubinga, más cerca de Baviera, en los tiempos en los que tuvo lugar un cambio de paradigma teológico. Se pasó de la admiración por Bultmann y Heidegger al marxismo de Bloch y Moltmann. Si

<sup>11</sup> J. RATZINGER, *Milestones, Memoirs 1927-1977*, 108. Una explicación detallada de este episodio y de sus repercusiones teológicas se halla en P. BLANCO, *Joseph Ratzinger, razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2005.

bien el existencialismo de los primeros había supuesto graves peligros y reduccionismos para la teología, el marxismo la destruía totalmente al invertir la esperanza y colocarla en este mundo, cediendo al totalitarismo y sacrificando a la humanidad presente a favor de la futura.

El desafío marxista le llevó a trazar amistad y unirse con dos teólogos luteranos Wickert y Beyerhaus, en la defensa común la verdad de Dios y la Encarnación del Verbo.

En 1969 se movió a la universidad de Ratisbona, pensando que sería el cambio definitivo. De esa etapa recuerda el intercambio fructuoso de ideas, no exento de controversias, pero en un clima de respeto mutuo. Fue miembro fundador de la Comisión Teológica Internacional y de la revista *Communio* y ahí recibió en 1977 su nombramiento como arzobispo de Múnich y Frisinga.

### 3. Razón, verdad y diálogo

#### a. Rescatar la razón

Sus estudios filosóficos y teológicos lo marcaron para siempre. Después de la fe incondicional en la razón y en sus posibilidades que abrieron el mundo a la era moderna, la civilización postmoderna se ha desengañado y ha caído en el escepticismo de la razón. A la diosa razón que resolvía todo le ha sucedido el pensamiento débil, que no solamente rechaza las respuestas, sino que niega la posibilidad de preguntarse por el sentido de las cosas. Por eso, gran parte de su esfuerzo intelectual como profesor y obispo ha consistido en “rescatar la razón”.

Una síntesis de su pensamiento sobre este tema se halla en el famoso discurso de Ratisbona<sup>12</sup>. Inicia sus reflexiones con una cita de una controversia entre el emperador bizantino Manuel II de mentalidad griega y un interlocutor persa con mentalidad musulmana. Lo central de esta cita, más allá de las polémicas suscitadas, es que según el emperador «no actuar según la razón (σύν λόγῳ) es contrario a la naturaleza de Dios»<sup>13</sup>. Esta afirmación proclama el encuentro entre la fe y la razón, la fusión entre la religión judía y la ilustración griega que fragua la naturaleza íntima de la fe cristiana.

---

<sup>12</sup> BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Encuentros y reflexiones*, Encuentro con los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006, publicado con otros interesantes ensayos y comentarios al discurso en J. PRADES (Ed.), *Dios salve la razón*, Encuentro, Madrid 2008.

<sup>13</sup> *Controversia VII 2c*: Khoury, 142-143. Citado en *Fe, razón y universidad*, 32.

En el libro *Introducción al cristianismo* discute ampliamente sobre el episodio de la zarza ardiente que supera el mito y marca el rumbo del Antiguo Testamento. Ahí explica que al usar la expresión "yo soy el que soy", el autor sagrado está recurriendo al ser para interpretar a Dios. Aquí vieron los Padres la unión más profunda de filosofía y fe, de Platón y Moisés. El nombre bíblico se identifica con el concepto filosófico de Dios. El nombre Yahvé «parece ser fruto de la fe de Israel que ha elaborado, no sin contactos, pero sí de forma creativa, su propio nombre y por tanto su propia imagen de Dios»<sup>14</sup>.

El presupuesto íntimo de la fe en Yahvé es el Dios de los padres:

Frente a la inclinación pagana hacia un numen local, hacia una divinidad circunscrita a un lugar y limitada a él, el Dios de los padres supone una opción totalmente diferente. No es el Dios de un lugar, sino un Dios de personas. [...] Al decidirse los padres de Israel por El, hicieron una opción de capital importancia, pues se decidieron por el *numen personale* y no por el *numen locale*, por el Dios personal ávido de relaciones personales, por el Dios que se sitúa en el plano del yo-tú y en él se concibe, no por el Dios vinculado sobre todo a un lugar sagrado<sup>15</sup>.

Esta elección significa una opción a favor del Logos frente a cualquier forma de mito, así como la desmitologización del mundo y de la religión. Se continúa así el camino emprendido por los traductores griegos del Antiguo Testamento, por el deuterocanónico, Ezequiel y San Juan. Existe, pues, un paralelismo entre la crítica filosófica de los mitos en Grecia y la crítica de los profetas en Israel. La antigua religión fracasó porque separó la razón de la piedad. El cristianismo en cambio los unió, y por eso Tertuliano afirmaba que «Cristo no se llamó a sí mismo costumbre sino verdad». El cristianismo se pone de parte de la razón y la verdad frente a la *consuetudo* romana.

Es necesario subrayar que el proceso de helenización existe ya dentro de la Biblia y que la lengua y cultura griega dotan de términos y vocablos a los conceptos que ya existen en el Antiguo y Nuevo Testamento. Estos términos no traicionan el contenido de los conceptos, sino que los formulan de un modo universalmente comprensible. Es el caso, por ejemplo, de la palabra *Homousios* para referirse al Hijo.

Fuera de algunos planteamientos voluntaristas como el de Duns Scoto, en Occidente se ha impuesto el intelectualismo agustiniano y tomista que ha visto siempre una verdadera analogía entre

<sup>14</sup> J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 103.

<sup>15</sup> J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 105.

Dios y el hombre, entre su Espíritu creador y nuestra razón creada. Se ha dado sin embargo en Europa un esfuerzo por deshelenizar el cristianismo que nos lleva a romper esta analogía, con funestas consecuencias para la fe y para la razón. En el citado discurso de Ratisbona, Ratzinger distingue tres etapas en este proceso:

- la primera tuvo lugar en la Reforma del siglo XVI cuando el principio *Sola Scriptura* pretendía ir a lo original de la fe revelada librándola del racionalismo, fruto del pensamiento metafísico;
- la segunda etapa tuvo lugar con la teología liberal de los siglos XIX y XX, cuyo representante más destacado fue von Harnack que pretendía volver al Jesús histórico, al hombre que había superado el culto proponiendo un mensaje moral. Se trata de una postura heredera de la filosofía kantiana que excluía el problema de Dios del ámbito de la ciencia por reducir previamente la ciencia a lo experimental. Se llegaba así a un ethos y a una religión personal, que no crean comunidad;
- la tercera etapa se está difundiendo actualmente por el ambiente de multiculturalismo y propone volver atrás y descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento previo a la inculturación en el mundo griego.

Ratzinger considera que no es necesario «retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso»<sup>16</sup>. La pretensión de deshelenizar el cristianismo para llegar a una fe más pura ha contribuido a separar la fe de la razón, lo cual es contrario al mismo mensaje de la Revelación, ya que Dios se revela como Logos. Por ello, la teología, «como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias»<sup>17</sup>.

Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión contra los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad*, 41.

<sup>17</sup> BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad*, 42.

<sup>18</sup> BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad*, 42.



## b. Ampliar la verdad y unirla a la libertad y al derecho

### *Ampliar la verdad*

La cuestión de la verdad es ineludible. A quienes consideran que se trata de un concepto ligado al monoteísmo y ausente en otras tradiciones religiosas, Ratzinger hace ver que no es una cuestión mosaica, sino mosaico-socrática<sup>19</sup>. Está presente en los libros sapienciales del Antiguo Testamento y también en los diálogos de Platón. El encuentro entre la Biblia y la Héléade fue preparando el mundo antiguo para el anuncio del evangelio.

Así como Ratzinger se propuso ampliar la razón, de la misma manera tuvo como objetivo ampliar el concepto de verdad. Es necesario volver a descubrir que existen otras formas de verificación no experimentales, ya que la ciencia moderna ha reducido el concepto de verdad al método experimental. La ciencia moderna considera que el universo es racional, lógico y está sometido a leyes matemáticas. A base de experimentos el hombre puede descubrir estas leyes y aplicarlas. Este método ha llevado a grandes progresos, pero conlleva el riesgo de considerar que la única manera de verificar los conocimientos es el método experimental. Si bien esto es cierto para las ciencias, no lo es para todo el saber humano. Existen realidades para las cuales el método experimental no es válido.

Ratzinger recuerda el modelo de Sócrates, que con su espíritu de búsqueda continua y su humildad, buscaba más la verdad que el éxito. Sin embargo, desde la revolución industrial se ha introducido en la mentalidad común la separación entre lo experimental-objetivo y lo no experimental-subjetivo. Este divorcio acaba por dañar a la misma ciencia, pues el espíritu (*lógica*) queda asumido en lo experimentable (*empiría*), siendo más amplio que esto último. La ciencia queda privada de criterios racionales y, como consecuencia, se cae en el error de considerar que todo lo que es técnicamente posible es también admisible.

### *Verdad y libertad*

Hoy en día el concepto de verdad parece enemigo del concepto de libertad<sup>20</sup>. ¿Están realmente en oposición la una y la otra? Para responder Ratzinger ofrece algunas pinceladas al problema de tipo histórico.

<sup>19</sup> Cf. J. RATZINGER, «Verdad, tolerancia y libertad», Conferencia en Lugano, 2002, publicado en J. RATZINGER, *Fede, Verità e Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, 223-244.

<sup>20</sup> Cf. J. RATZINGER, «Libertad y verdad», Conferencia en Padua, 1995, publicado en J. RATZINGER, *Fede, Verità e Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, 245-275.

- La historia moderna de la libertad toma inicio con la publicación de *La libertad del cristiano* de Lutero y se consuma con la consigna *Sapere aude* de Kant.
- En el ámbito anglosajón el derecho natural ha dado lugar a la democracia constitucional y a los derechos del hombre, frente al absolutismo del Estado. La institución va contra la libertad, pero al mismo tiempo la hace posible.
- En el ámbito francés, Rousseau sueña con una naturaleza dotada de libertad total, sin reglas, dionisiaca, anárquica.
- El marxismo considera la libertad como la igualdad absoluta y coloca a la comunidad por encima del individuo, que debe luchar por obtener una estructura diversa y ajena a la alienación.
- En el sistema occidental capitalista la libertad aparente resulta en oligarquía por la que algunos tienen el poder.
- El deseo anárquico de libertad está presente en Sartre, para quien el hombre no tiene naturaleza, sino que es libertad, un ser sin sentido.

El diagnóstico de Ratzinger es que el deseo de libertad radical, tal y como está manifestado en la Ilustración, que aspira a una autonomía absoluta, a no ser *de*, ni *hacia*, ni *para*, sino a ser libre de todo, va contra la esencia del hombre mismo, no solo del cristiano. Aspira a ser un hombre nuevo, semejante a Dios, pero no llega a ser un hombre y está lejos de la verdad de Dios, que es un ser *para* (Padre), *de* (Hijo) y *con* (Espíritu Santo). No es conforme a la Revelación la antropología que propone al hombre sin vínculos, como un ser aislado para quien el infierno sean los otros.

### *Verdad, libertad y derecho*

La libertad está ligada a un criterio, que es el criterio de la verdad. Por esta razón, el derecho no limita la libertad, sino que la constituye. Si el derecho va contra la libertad (derecho a la esclavitud, por ejemplo) no es un derecho verdadero.

Ratzinger indaga con el fin de encontrar el derecho que es conforme a la verdad y a la libertad. Se da cuenta que el criterio no puede ser el bien común de una sociedad, porque esto sirvió para numerosos atropellos durante el colonialismo. El mismo Agustín comparaba un Estado así con una banda de ladrones. El criterio debe ser el bien de la totalidad, el bien mismo. Así se introduce el concepto de responsabilidad. La verdadera liberación es la purificación de cada uno y de las sociedades por medio de la verdad.

Una vez más, Ratzinger no propone una marcha atrás de la Ilustración, sino una corrección de su rumbo, que consiste en

ampliar el concepto de verdad, con las siguientes consecuencias prácticas:

- Fortalecer la unión entre libertad y verdad: la liberación no es la abolición del derecho o de las normas de tipo anárquico. Eso va contra verdad y contra la libertad misma.
- No existe un derecho perfecto: la escatología intrahistórica es un engaño, un mito. En la historia del derecho y de las sociedades hay progresos y hay también retrocesos.
- La razón no es autónoma en sentido absoluto: debe permanecer abierta y por eso le resulta útil la escucha de las tradiciones religiosas.

### c. *Diálogo*

Apertura al diálogo y amor a la verdad son dos caras de la misma moneda: quien está convencido de la verdad no solo no teme el diálogo, sino que lo favorece. Por eso, uno de los rasgos distintivos del Papa bávaro fue su capacidad de escuchar y de aprender, no como una estudiada postura pastoral, sino como una actitud evangélica y existencial. El diálogo no consiste simplemente en hablar: «las charlas sin sentido solo representan el menosprecio y el fracaso del diálogo»<sup>21</sup>. El diálogo según Ratzinger nace «donde no solo se habla, sino que se escucha y en la escucha tiene lugar el encuentro, y en el encuentro la relación, y en la relación la comprensión como profundización y transformación de la existencia»<sup>22</sup>. El diálogo no es una actividad cualquiera sino que, bien llevado, realiza al hombre y transforma su existencia.

Escuchar significa reconocer y apreciar al otro, dejándolo entrar en el espacio del propio yo, estando dispuestos a asimilar su palabra. La escucha del otro enriquece, transforma la propia existencia, porque los hombres no son islas, sino que existe una verdad común, que va más allá de las verdades particulares de cada uno y que es la que permite el consenso. Ratzinger considera que la definición tomista de la verdad como adecuación del intelecto a la realidad es correcta, pero insuficiente. Pone de manifiesto que lo más fundamental de la verdad consiste en ser un proceso:

El proceso consiste en convertirse en una unidad entre el yo y el mundo, es armonía, es recibir un don y ser purificados. En la me-

<sup>21</sup> J. RATZINGER, «Interpretazione, contemplazione, azione. Riflessioni sulla missione di un'Accademia Cattolica», Conferencia en la Academia Católica de Baviera, 27 de junio de 1982, publicado en J. RATZINGER, *Perché siamo ancora nella Chiesa*, Rizzoli, Milano 2008, 185-208.

<sup>22</sup> J. RATZINGER, «Interpretazione, contemplazione, azione», 193.

dida en que los hombres se dejan guiar y purificar por la verdad llegan, no sólo al verdadero yo, sino también al tú. En la verdad los hombres se encuentran entre sí, mientras que la falta de verdad cierra los unos a los otros. Dirigirse hacia la verdad significa por lo tanto educación<sup>23</sup>.

#### 4. Repercusiones teológicas y pastorales

Sus esfuerzos por rescatar la razón, ampliar el concepto de verdad y abrirse al diálogo, como una actitud existencial, tienen repercusiones prácticas a todos los niveles. Como botón de muestra, sirvan estas consideraciones sobre su apertura al diálogo dentro de la Iglesia, con las demás religiones, con el mundo de la cultura y el pensamiento y con el mundo de la política y el derecho. Estos son algunos de los frutos buenos de un árbol bueno:

1. El *levantamiento de la excomunión* a los obispos ordenados ilegítimamente en 1988 por monseñor Marcel Lefebvre y el motu proprio *Summorum Pontificum*, seguido de una carta sin precedentes a todos los obispos del mundo (10 de marzo de 2009) en la que explica largamente las razones y los hechos en torno al levantamiento de esta excomunión. Escuchar y dialogar tiene un precio. Una carta que muestra a un Papa que se ha encontrado con una situación imprevista, que reconoce los errores habidos y explica sus intenciones, un Papa dolido y malinterpretado, humano y humilde, entristecido porque algunos católicos lo han querido «herir con una hostilidad dispuesta al ataque».

El Papa hizo ver a los católicos que no podemos permitirnos vivir divididos cuando «en amplias zonas de la tierra la fe está en peligro de apagarse como una llama que no encuentra ya su alimento». Las discordias y la falta de unión ponen en duda la credibilidad cristianismo. Las envidias y rencores, las maledicencias y faltas de comprensión cierran el acceso a Dios y apagan la llama de la fe. Donde no hay caridad ni amor, ¿cómo puede estar presente Dios?

2. Los encuentros de *diálogo interreligioso* durante sus visitas a Turquía (2006), a Tierra Santa (2009), a la Sinagoga de Roma (enero de 2010). Fueron particularmente emblemáticas sus palabras en el encuentro de Notre Dame: «Mientras que muchos están dispuestos a señalar las diferencias entre las religiones, nosotros, como creyentes o personas religiosas, tenemos el reto de proclamar con claridad lo que tenemos en común»<sup>24</sup>. ¿Qué tenemos en común, según Benedicto XVI, con los seguidores de las religiones no cristia-

---

<sup>23</sup> J. RATZINGER, «Interpretazione, contemplazione, azione», 197.

<sup>24</sup> BENEDICTO XVI, Encuentro interreligioso en Jerusalén, 11 de mayo de 2009.

nas? Cristianos, judíos y musulmanes buscamos la verdad. «La fe presupone la verdad»<sup>25</sup>. Este es el punto neurálgico, uno de los ejes fundamentales de su pensamiento y el pilar sobre el que se apoyan numerosas conferencias y escritos suyos.

El relativismo se ha convertido en el único absoluto en nuestros días, en el garante de la tolerancia y la democracia. Parece que ya no es posible encontrar un punto de referencia para juzgar la corrección o incorrección de los valores y las costumbres. De ahí el rechazo a toda comparación que tenga como baremo el de una pretendida superioridad o inferioridad cultural. Por ello afirmó el Santo Padre: «La reflexión profunda que contraste el alejamiento de la presencia de Dios reforzará la razón, estimulará el genio creativo, facilitará la valoración crítica de las costumbres culturales y sostendrá el valor universal de la creencia religiosa». Las culturas progresan cuando viven abiertas a la verdad. Las culturas decaen cuando se cierran a la verdad y aceptan el relativismo.

3. Fuera del ámbito religioso, es destacable el encuentro con el *mundo de la cultura* en París, en el que afirmó que «la actual ausencia de Dios está tácitamente inquieta por la pregunta sobre Él»<sup>26</sup>. Benedicto XVI se acercó así al Occidente postmoderno y agnóstico, formado en su mayoría por personas para quienes la religión es algo extraño. Según su diagnóstico, una postura meramente positivista que circunscribe al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, equivaldría a la capitulación de la razón, a la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo.

Esto explica la invitación que hizo de abrir una especie de "patio de los gentiles" donde los hombres puedan entrar en contacto de alguna manera con Dios sin conocerlo. Recordando su viaje a la República Checa, dijo que «también las personas que se declaran agnósticas y ateas deben interesarnos a nosotros como creyentes». ¿Qué quiere decir abrir hoy un patio de los gentiles? Significa que es necesaria una pre-evangelización: antes de explicar a los hombres el misterio de Dios, es preciso despertar en los contemporáneos el deseo de buscarlo, hacerlos experimentar la sed por lo divino. Esto tiene repercusiones pastorales, pues el Pontífice sostuvo que «al diálogo con las religiones debe añadirse hoy sobre todo el diálogo con aquellos para quienes la religión es algo extraño, para quienes Dios es desconocido»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> BENEDICTO XVI, Encuentro interreligioso en Jerusalén, 11 de mayo de 2009.

<sup>26</sup> BENEDICTO XVI, Encuentro con el mundo de la cultura en París, 12 de septiembre de 2008.

<sup>27</sup> BENEDICTO XVI, Discurso a la curia romana, 21 de diciembre de 2009.

4. Hablando de la ética, religión y Estado liberal en su encuentro con Habermas<sup>28</sup>, buscó una forma de constituir un *control ético y jurídico global*. Reconoció que el derecho natural ha servido a la Iglesia como fundamento para el diálogo con la sociedad laica y con otras religiones. Sin embargo, está unido a una idea de naturaleza de algún modo racional que choca con ciertas teorías de la evolución. Por eso hoy, el único elemento que permanece del derecho natural, son los derechos humanos. Según Ratzinger, la declaración de los derechos humanos se debería completar a nivel intercultural con una doctrina de los deberes y de los límites humanos. Es importante subrayar la perspectiva intercultural, pues Ratzinger reconoce que el cristianismo, o la tradición secular occidental, influye prácticamente en todas las culturas del mundo, pero «no existe una fórmula para todo el mundo, una fórmula racional, ética o religiosa que, sobre la que todos estén de acuerdo y que pueda sostener a la totalidad».

Ratzinger está de acuerdo con Habermas en que una sociedad post-secular debe estar abierta a aprender y ser consciente de sus límites. Existen patologías de la religión que llevan al fanatismo y que la luz divina de la razón debe corregir. Pero existen también patologías de la razón (bomba atómica, experimentos genéticos), por lo que la razón debe abrirse y escuchar a las tradiciones religiosas. Razón y fe están llamadas a escucharse y a purificarse mutuamente.

En este proceso, la fe cristiana y la razón secular occidental son nuestros principales interlocutores. Pero para no caer en un eurocentrismo errado, deben abrirse también a la escucha y al diálogo con las demás culturas para emprender un camino de mutua purificación universal. De esta manera, los valores humanos adquieren una nueva forma de iluminación.

## 5. Conclusión

*Ecclesiam Suam*, la primera encíclica de Pablo VI publicada el 6 de agosto de 1964, fue escrita durante el Concilio Vaticano II y acabaría convirtiéndose en el texto programático del pontificado del Pablo VI. Su deseo era abrir a la Iglesia al diálogo con el mundo sin renunciar a la propia identidad. La vida y obra de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI se entienden adecuadamente desde la noción diálogo desarrollada en *Ecclesiam Suam*, tanto que es posible resumirla sintéticamente como «la unión de la verdad con la caridad, de la inteligencia con el amor»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cf. J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Ética, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005.

<sup>29</sup> PABLO VI, *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964), n. 85.

Pablo VI afirma que debemos «convertirnos en hermanos de la humanidad en el mismo acto en que queremos ser sus pastores, padres y maestros. El clima de diálogo es la amistad. O más bien, el servicio»<sup>30</sup>. Benedicto XVI aprendió de Montini que quien dialoga no renuncia a la verdad y que procede con «equidad, estima, simpatía, bondad por parte de quienes lo entablan; excluye la condena apriorística, la polémica ofensiva y habitual»<sup>31</sup>. Benedicto fue un ejemplo de diálogo acompañado de mansedumbre: «El diálogo no es orgulloso, no es punzante, no es ofensivo. Su autoridad es intrínseca por la verdad que expone, la caridad que difunde, el ejemplo que propone; no es un mandato, no es una imposición. Es pacífico; evita las formas violentas; es paciente; es generoso»<sup>32</sup>. Sobra decir, que estas características, siguen siendo actuales y necesarias para que la Iglesia de hoy sea creíble en el mundo.

---

<sup>30</sup> PABLO VI, *Ecclesiam suam*, n. , 90.

<sup>31</sup> PABLO VI, *Ecclesiam suam*, n. 81.

<sup>32</sup> PABLO VI, *Ecclesiam suam*, n. 83.





# La Libertad de Dios y la Indiferencia de su libertad en Francisco Suárez

Juan González

Licenciado en filosofía (especialización metafísica) y en teología (especialización teología moral) por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

## 1. Introducción

Un tema importante en la Teología Moral es precisamente el argumento sobre la libertad. Según Pinckers<sup>1</sup>, con la introducción en la teología de la “libertad de indiferencia” de corte ockhamista, se introdujo también una disociación en el mismo hombre. En efecto, según Ockham, la voluntad es libre porque tiene la potestad de determinarse contra todas sus facultades, especialmente contra el intelecto. En este sentido la voluntad es una potencia “absoluta”, desgajada de todas las demás facultades del hombre, y en Dios, esta voluntad es considerada como absolutamente arbitraria.

Aunque pudiera parecer un juego de palabras, Suárez no habla de “libertad de indiferencia” sino más bien de la “indiferencia de la libertad”, como propiedad de la voluntad divina y también humana. La voluntad humana está integrada en un todo unitario que es la persona humana. A través de esta propiedad de su voluntad, la persona es dueña de sus actos, es responsable de todo cuanto hace, es sujeto de moralidad. Aquí radica, pues, la importancia del estudio de la noción de Indiferencia de la Libertad en Francisco Suárez, pues esta libertad es el punto central de todo su pensamiento en teología dogmática, en moral y en la filosofía.

En el presente artículo se estudia la voluntad en Dios y sus perfecciones, especialmente la libertad. En un artículo posterior se estudiará la voluntad del hombre y la libertad como propiedad de la misma. Un tercer artículo vendrá a completar la visión sobre la Indiferencia de la Libertad en Francisco Suárez, dedicando un es-

---

<sup>1</sup> Cf. S. PINCKAERS, *Las Fuentes de la Moral Cristiana. Su Método, su Contenido, su Historia*, traducción de Juan José García Norro, EUNSA, Pamplona 2007<sup>3</sup>, 293-307. Las consecuencias de esta impostación enumeradas por Pinckaers en este capítulo son: atomización del obrar, eliminación de las inclinaciones naturales, la marginación de las virtudes, la ley como centro de la moral, el inicio de una moral de la obligación o legalista.

tudio breve sobre el modo de intervención divina en el actuar libre del hombre, sin privar a este último de su libertad.

Como se verá en el transcurso de las siguientes páginas, para la elaboración de este trabajo he acudido a las fuentes originales del Doctor Eximio, sobre todo las *Disputaciones Metafísicas* XXX, secciones XVI y XVII para la cuestión sobre la voluntad y libertad divinas, y la Disputación XIX para tratar la cuestión de la voluntad y libertad humanas. Esta parte filosófica es complemento necesario del Opúsculo I: *De motione, concursu et auxilio Dei*, en orden a dar una explicación lo más completa posible dentro del marco de brevedad que por su naturaleza exige este escrito.

Francisco Suárez estudia el tema de la libertad desde la perspectiva filosófica en las *Disputaciones Metafísicas*, en vista de las implicaciones que tiene en la cuestión de la concordancia con la gracia y la predestinación divina<sup>2</sup>, por eso es evidente que toda la discusión sobre la libertad tiene como perspectiva global, un enfoque netamente teológico. De este modo, toda la explicación que hace en la Disputación XIX sobre la causa libre, ya no las repetirá en su obra estrictamente teológica *De motione, concursu et auxilio Dei*. Más aún, en esta obra simplemente hace referencia a lo que ya dijo en la Disputación XIX, presuponiendo todo su contenido. Ello se debe a que Suárez trata el tema de la libertad humana y la divina en las Disputaciones y en su Opúsculo *De motione, concursu et auxilio Dei*, en el contexto de la polémica *De auxiliis*, problema netamente teológico<sup>3</sup>.

Por tanto, el tema de la libertad tiene dos perspectivas que se complementan, la estrictamente teológica que trata sobre la concordancia entre la libertad y la gracia, y la filosófica –con vistas a la cuestión teológica– en que defiende la “indiferencia de la libertad”.

<sup>2</sup> Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, D. XIX, s. II, n. 1 (ed. S. RABADE ROMERO – S. CABALLERO SÁNCHEZ – A. PUIGCERVER ZANON, Gredos, Madrid 1960). En adelante *DM*.

<sup>3</sup> «El teólogo Francisco Suárez es una figura capital de la etapa postridentina. Su aportación está, sobre todo, en el campo de la teología de la gracia. Por ello, quien lea el primero de sus Opúsculos teológicos, titulado «Sobre el concurso, la moción y el auxilio de Dios», verá que contiene la filosofía de la teología molinista que exponen las restantes partes de esa obra. A su vez, ese opúsculo «Sobre el concurso» remite a las Disputaciones metafísicas (lo que autoriza a pensar en una redacción casi simultánea), y concretamente a la disp. 19 sobre la causalidad libre. Es innecesario acudir a otros motivos para decidir cuál es la inspiración fundamental o la clave de la síntesis suarista: se trata de la causalidad, y de la causalidad libre. Ese es el núcleo «central» de las 54 disputaciones metafísicas. Todas ellas –distribuidas en dos partes–, están pensadas en atención a aquella teoría del ser, de la causalidad y de la acción que concuerda con la definición molinista del libre albedrío. Luego estamos en presencia de una metafísica que toma como punto de referencia, y como evidencia primera, al ser espiritual y sus operaciones» (S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Las Disputaciones Metafísicas de F. Suárez S.J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición (1597-1997)», *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997), 70).

Por tanto, el recurso a las Disputaciones se hace necesaria porque solo allí se encuentra la explicación de la voluntad como facultad activa e indiferente.

Como es fácil verificar, Suárez no hace una reflexión filosófica desgajada de su pensamiento teológico, sino que precisamente por una cuestión estrictamente teológica se ve en la necesidad de tratar también la perspectiva filosófica<sup>4</sup>. Esta parte filosófica es un estudio complementario, pues hay cuestiones teológicas que necesitan una explicación, o más bien, presupuestos filosóficos, que a su vez no quiere repetir en ámbito teológico. Por esta razón, una clave de lectura de las Disputaciones Metafísicas es la clave teológica, pues todo lo que en ellas se contiene alcanza su máxima expresión en las cuestiones teológicas.

En esto se ve también una distinción entre santo Tomás y Suárez. El primero desarrolla en su obra teológica –*Summa Theologiae*– sus aportaciones filosóficas. El segundo desarrolla en un texto diferente su filosofía. Suárez obra de esta manera en orden a evitar tres dificultades: para no mezclar cuestiones teológicas con las filosóficas, para no alargar el discurso que se volvería interminable de esta manera, y para no proponer su sentencia filosófica brevemente obligando al lector a prestarle una fe que no se le debe<sup>5</sup>.

## 2. Estado de la cuestión

En la Metafísica del *Doctor Eximius* el constitutivo formal de la creatura es el ser *ab alio*, el depender esencial y totalmente de Dios. En cambio, el constitutivo formal de Dios es el ser Actualidad pura, *Ipsum Esse Subsistens*, o como lo dice el mismo Suárez «Dios es acto puro y ente simplicísimo»<sup>6</sup>. Este constitutivo formal divino no se deduce de otro atributo divino, sino que más bien, de él se derivan todos los demás atributos propios de Dios.

<sup>4</sup> San Juan Pablo II reconocía el valor de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez como un estudio filosófico ordenado al estudio de la teología. En efecto, «el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos [...]. Esta opción, [...] tiene sus raíces en la experiencia madurada durante la Edad Media, cuando se puso en evidencia la importancia de una armonía constructiva entre el saber filosófico y el teológico. Esta ordenación de los estudios ha influido, facilitado y promovido, incluso de forma indirecta, una buena parte del desarrollo de la filosofía moderna. Un ejemplo significativo es la influencia ejercida por las *Disputaciones metaphysicae* de Francisco Suárez» (JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, n. 62).

<sup>5</sup> Cf. *DM, Proemium ad lectorem*.

<sup>6</sup> *DM, XXX, s. III, n. 2.*

Dios, por ser acto puro, contiene en sí “formalmente” las perfecciones *simpliciter*<sup>7</sup> de las que participan las creaturas, como lo afirma el mismo Doctor Granadino<sup>8</sup>. Por el contrario, las perfecciones mixtas de las creaturas las contiene “equivalente”, “virtual” y “eminentemente”<sup>9</sup>.

Por tanto, siendo la bondad, la sabiduría, la ciencia, la libertad, etc., perfecciones *simpliciter*, las tiene “formalmente”, y por ser Dios un ser simplicísimo, se identifica realmente con ellas. Dios es, por consiguiente, la Bondad, la Sabiduría, la Ciencia, la Libertad suprema e infinita.

Ahora bien, esta afirmación que a simple vista no plantea ninguna clase de conflicto, ha dado ocasión a explicaciones con graves y transcendentales vuelcos en la historia del pensamiento, como es la concepción de Guillermo de Ockham respecto a la libertad perfecta e infinita de Dios.

En el fondo de la concepción del *Venerabilis Inceptor* está el defender tres atributos importantes en Dios<sup>10</sup>: su omnipotencia, por la que puede hacer todo lo que no sea contradictorio; su independencia, por la que no debe nada a nadie, no está sujeto a nadie, no necesita de nada ni de nadie; y su generosidad por la cual todo lo que concede lo otorga por pura gracia<sup>11</sup>.

La fe nos dice que Dios es omnipotente, Dios es todopoderoso y no hay nada ni nadie que pueda poner límite a su soberano poder. Por esta razón, afirma Ockham, «Dios puede hacer cuanto quiera, y cuanto ha hecho ha sido una decisión libre de su voluntad omnipotente, tan libre que hubiera podido querer lo contrario»<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Las perfecciones *simpliciter* son aquellas perfecciones que en su noción no incluyen imperfección alguna, aunque tampoco la excluyan, como son el ser sabio, el ente, lo bueno. Esto en contraposición a las perfecciones mixtas que sí implican imperfección en su noción, como son lo cálido, lo extenso, el hombre, cf. J. HELLÍN, *Cursus Philosophicus*. V Theologia Naturalis, BAC, Madrid 1950, n. 243.

<sup>8</sup> Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 13.

<sup>9</sup> Cf. J. HELLÍN, *Cursus Philosophicus*, n. 399-410.

<sup>10</sup> Para el siguiente resumen sobre el pensamiento de Guillermo de Ockham véase: A. MESTRE, «Il volontarismo di Guglielmo d'Ockham», *Alpha Omega* 18 (2015), 5-8.

<sup>11</sup> Con esta intención, Ockham combate «los defectos de las filosofías anteriores [a él] y, más concretamente, el abstraccionismo excesivo y platonizante de algunos escolásticos, el ultrarrealismo que concedía existencia real a lo que no eran sino puros conceptos mentales, las sutiles distinciones entre esencia y existencia, las especies inteligibles, las relaciones, las potencias del alma, el entendimiento agente y el posible» (C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid 1996, 9). Para Ockham, seguir esta línea de pensamiento significa restringir la omnipotencia y libertad de Dios, «pues si se acentuaba mucho el valor absoluto e inmutable de las esencias como subsistentes en la esencia divina (reminiscencia de las ideas platónicas), [...] las cosas, entonces, eran esencias inmutables y ni Dios podría cambiarlas. ¿Es que entonces no era omnipotente y libérrimo?» (*ibid.*, 9).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 12.

Según Ockham, la manifestación de la absoluta independencia de Dios es su libertad igualmente absoluta e independiente. Por ser absolutamente libre no está sujeto a nada, por tanto, tampoco a ninguna ley. Entonces ¿es libre también del orden moral? Sí, pues Él es el que ha establecido este orden, Él ha constituido el bien y el mal moral, por ello puede Él mismo cambiar la rectitud moral establecida.

Según Ockham, el orden moral vigente se debe a la *potentia Dei ordinata*, no obstante, por la *potentia Dei absoluta*, podría ser distinto, y por venir de Dios, sería igualmente razonable, pues todo lo que Dios quiere es por necesidad justo y bueno. En Ockham, Dios no manda algo porque es bueno, sino que es bueno porque lo manda. De esta manera resulta que, lo que ahora es considerado como bueno, por el mero hecho de que Dios quisiera hacerlo malo, sería entonces malo. El ejemplo expuesto por Ockham es sorprendente. Él asevera que Dios puede prescribir que la voluntad humana lo odie, de esta forma, este acto de odio, que por la *potentia Dei ordinata* es malo, puede ser bueno por la *potentia Dei absoluta*. De modo que no hay actos intrínsecamente malos, solo hay actos que serán malos, según que Dios los prohíba, y en caso de que ordene llevarlos a cabo serán buenos.

Siendo Dios absoluta y totalmente omnipotente y libre, dueño de sus dones, no haría ninguna injusticia contra nadie si aniquilara o hiciera daño a la persona que no vive más que para agradarlo, incluso podría condenar a esa persona a las penas eternas sin que por ello le hiciera injuria. La única razón que legitima este acto es que Dios no debe nada a nadie, sino que todo lo dona por gracia, lo otorga por su inagotable generosidad.

Según Ockham, si Dios no pudiera cambiar el orden moral estaría sometido al orden moral, lo que implicaría que el orden moral no dependería de Él. Pero si esto es así, entonces, ¿de quién depende? En definitiva, la pregunta es ¿cuál es el fundamento de la moral? En otras palabras, ¿cuál es el papel que desempeña Dios respecto al orden moral? Tales interrogantes no carecen de importancia. En efecto, en estas preguntas cruciales se plantea la cuestión del voluntarismo<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> «El voluntarismo absoluto no conoce o no hace caso de la vertiente intelectual de la providencia; se interesa en las determinaciones espontáneas, sin un fundamento racional, sin una coherencia interna, y con esto abre la puerta a una visión exageradamente individualizada y reducida del plan de Dios, las decisiones divinas tendrían como fundamento unas elecciones arbitrarias, una especie de capricho ciego del querer» (A. MESTRE, «La conformità della volontà umana con la divina nella *Somma Teologica* di San Tommaso d'Aquino (prima parte)», *Alpha Omega* 21 (2018), 244). La traducción es nuestra.

Para varios autores, Francisco Suárez es uno de los hitos importantes dentro del desarrollo del voluntarismo y demás perversiones del pensamiento filosófico<sup>14</sup>. Además, según el interesante estudio de S. Pinckaers<sup>15</sup>, el fundamento de todo el pensamiento ockhamista reposa en la libertad de indiferencia concebida como el poder para producir efectos contrarios. Esta libertad, llevada a su máxima radicalización, tiene como efecto el voluntarismo.

Según el estudio de L. Prieto López<sup>16</sup>, la concepción voluntarista del Doctor Eximio es de matriz escotista, la cual defiende el predominio de la voluntad sobre el intelecto. Tal preponderancia llevaría inexorablemente a Suárez a una concepción voluntarista de la ley, que, si no es totalmente idéntico a la concepción voluntarista de Ockham, sí despoja a la ley de su profundo vínculo con la razón. La única diferencia entre Ockham y Francisco Suárez sería que, en Suárez, Dios no es arbitrario, sin embargo, al poner el énfasis en la determinación de la voluntad de "querer obligar", el imperio como constitutivo formal de la ley no es considerada como de naturaleza intelectual, como en la tradición tomista, sino de naturaleza volitiva. Por tanto, Suárez sería un eslabón importante en la cadena que dirige el pensamiento hacia la consideración de la voluntad como autónoma, hasta llegar a Kant.

En las siguientes páginas se intentará clarificar la cuestión del voluntarismo de un modo indirecto; en efecto, estudiando el pensamiento del Doctor Granadino respecto a la indiferencia propia de la libertad, se verá lo que hay de verdadero en la cuestión voluntarista.

### 3. «*Deus, primus liberus*»

Respecto a la libertad divina Suárez afirma lo siguiente:

A solo Dios conviene ser el primer libre [...]. En efecto, se dice propiamente primer libre aquello que es libre por esencia, o aquello

<sup>14</sup> «Por ejemplo, se lo ha presentado como un pensador subjetivista [...], que deforma y contamina la doctrina de santo Tomás [...]. Se ha indicado que corrompe hasta el extremo el concepto de praxis [...], y que desarma la teoría clásica de los actos humanos, eliminando la función ordenadora de la razón [...]. En el mismo sentido, se ha planteado que las ideas de Suárez son típicamente nominalistas [...], que promueven un voluntarismo indefendible [...], y que instalan novedades peligrosas en la filosofía jurídica y en la filosofía en general» (S. CONTRERAS, «Suárez, el Derecho Natural y la crítica contemporánea», *Tópicos, Revista de Filosofía* 53 (2017), 266).

<sup>15</sup> Cf. S. PINCKAERS, *Las Fuentes de la Moral Cristiana*, 295-307.

<sup>16</sup> Cf. L. PRIETO LÓPEZ, «Suárez sobre el *Imperium* como constitutivo formal de la Ley: de Escoto a Kant», *Carthaginensia* 36 (2020), 501-526; Suárez y el destino de la Metafísica. De Avicena a Heidegger, BAC, Madrid 2013, 80-93.

que tiene la libertad absolutamente independiente de otro, ninguno de estos conviene a la voluntad creada, puesto que no tiene libertad sino participada de la libertad de Dios, y dependiente de ella en sus determinaciones<sup>17</sup>.

Es, pues, evidente que para el Doctor Eximio Dios es libre por esencia, pero ¿cuál es el contenido conceptual de esta afirmación? Para responder satisfactoriamente a esta pregunta será necesario estudiar qué es la voluntad divina y de qué forma es libre.

#### a. La voluntad divina

Para Suárez, la voluntad, propia y formalmente es una «fuerza apetitiva espiritual y vital»<sup>18</sup>, y en cuanto tal, también se da en Dios, pues «Dios es viviente intelectual perfectísimo»<sup>19</sup>. Es decir, para Suárez la voluntad divina está en íntima relación con el intelecto divino, de tal manera que, si no se diera un intelecto en Dios, tampoco podría tener voluntad<sup>20</sup>.

La prueba *a posteriori* de la existencia de la voluntad divina se basa en los efectos, «porque este apetito se da en las criaturas más perfectas, las cuales son a imagen de Dios, contribuyendo a la gran perfección de las mismas sin incluir imperfección alguna»<sup>21</sup>. Es decir, si las criaturas tienen voluntad, es porque Dios, que se las ha dado, también la tiene, pues si Dios no tuviera esa fuerza apetitiva espiritual y vital no la podría haber dado a sus criaturas.

Al comparar la voluntad divina con la humana, lo primero que se advierte es que en la segunda hay composición, el alma y la potencia volitiva, primero, y la potencia y el acto de querer, segundo. Por ello, tanto la voluntad como su acto caen en la categoría de accidente. Por el contrario, en Dios se identifican el sujeto, la potencia y el acto inmanente de querer<sup>22</sup>. De esta manera, Dios posee una voluntad sin las imperfecciones que acompañan a esta facultad en la criatura racional. La imperfección de la voluntad humana no viene de la imperfección que comporta en sí misma la “voluntad”

<sup>17</sup> F. SUÁREZ, *Opusculum Primum: De concursu, motione et auxilio Dei*, L. I, cap. VIII, n. 8 (ed. L. Vivès, *Opera omnia*, vol. XI, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1858, en adelante CMA). Todas las traducciones de las obras de Suárez, excepto las DM, son nuestras.

<sup>18</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 2.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 2.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> «En efecto, que el movimiento de este apetito en tales criaturas sea un accidente, o que se produzca mediante una eficiencia intrínseca o por información, y que posea otras imperfecciones semejantes, no pertenece a la razón de voluntad en cuanto tal, si se hace abstracción de voluntad participada y de voluntad por esencia, sino que se deriva de que esa voluntad en concreto es participada e imperfecta» (DM, XXX, s. XVI, n. 2).

en cuanto tal, sino del modo imperfecto en que necesariamente es participada por la creatura. No es, pues, un detalle de poca importancia la señalada por Suárez, pues en Dios se encuentran las perfecciones de las creaturas sin las imperfecciones de la creatura, en modo perfectísimo como conviene a su esencia perfectísima.

Hemos dicho que la voluntad es un apetito espiritual y vital, por tanto, podemos preguntarnos, ¿de qué modo o qué tipo de apetito puede darse en Dios? Para el Doctor Granadino, este apetito en Dios es un apetito natural «puesto que no es otra cosa más que la inclinación natural o la determinación de cada cosa a su propia perfección o acción»<sup>23</sup>. En otras palabras, Dios “apetece” naturalmente, tiene una “tendencia” natural o espontánea a su propia perfección que no es otra cosa sino su propio ser. Este apetito se funda en la necesidad del ser “*a se*”, por eso este apetito en Dios no se da a la manera de un deseo por un bien no poseído, sino «a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída»<sup>24</sup>. Es decir, Dios apetece naturalmente su ser y descansa en la perfección poseída, por esta razón, Dios no necesita de ninguna perfección, no desea, ni anhela ninguna perfección porque ya la posee, es su esencia misma infinitamente perfecta y perfectamente poseída.

Además, Suárez afirma que Dios no solo tiene un apetito natural respecto a sus propiedades o perfecciones internas contenidas en su esencia<sup>25</sup>, sino también respecto a los bienes o perfecciones exteriores a sí mismo:

a) «Porque es el bien supremo; mas el bien es difusivo de sí; luego Dios tiene inclinación natural a comunicar su bondad»<sup>26</sup>. Sin embargo, esta comunicación de la divina bondad no añade perfección alguna a Dios, solo indica una conformidad o conveniencia con esa propensión o inclinación de su bondad a darse.

b) En las creaturas la inclinación a hacer el bien a otras creaturas es un bien participado de Dios, por tanto, en Dios esta propensión a manifestar y derramar su bondad debe ser más perfecta y debe ser por esencia.

c) A pesar de que las creaturas no añaden ninguna perfección a Dios, sin embargo, en ellas hay atributos buenos que pertenecen a Dios, como el conocimiento, el amor, etc. Estos elementos son naturalmente apetecibles y tal apetito no es malo, por tanto, también en Dios se da este apetito natural respecto a estos bienes. Sin embargo, el Doctor Granadino añade la siguiente explicación:

<sup>23</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 4.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cf. DM, XXX, s. XVI, n. 7.

<sup>26</sup> *Ibid.*



No obstante, de aquí no se sigue que Dios quiera necesariamente estas cosas de un modo absoluto y simple mediante un acto cuasi elícito, porque no son bienes que le sean necesarios y puede tener otras razones en atención a las que no los quiera con voluntad absoluta y eficaz. En consecuencia, tampoco hay inconveniente en que este apetito de Dios para las cosas que están fuera de Él no se satisfaga siempre o no se satisfaga del todo, o que no se ponga por obra, al igual que no hay inconveniente en que su potencia activa no opere siempre o no opere todo lo que puede; pues al no ordenarse esta propensión natural a la perfección propia, sino a la perfeccionar otras cosas, constituye una perfección mayor de Dios el que su ejecución sea libre, como diremos en seguida<sup>27</sup>.

Por tanto, Dios tiene un apetito natural necesario solamente respecto a los bienes que íntimamente le pertenecen de modo necesario. Tales bienes están contenidos en su esencia, único objeto necesariamente amado y deseado. Ciertamente, su esencia divina es deseada no en el sentido de un anhelo por una perfección o bien aún no poseído, sino «a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída»<sup>28</sup>. Por lo demás, los bienes que hay en las creaturas, obviamente, Dios también las ama, pero de modo libre, precisamente porque no le son necesarias, y, por tanto, puede tener razones por las cuales no las quiera en las creaturas con una voluntad eficaz.

#### *b. Perfecciones de la voluntad divina*

Una vez probada la existencia de una voluntad en Dios, veamos ahora qué tipo de perfección le compete a esta voluntad.

#### *La voluntad divina a modo de acto último*

Una primera perfección<sup>29</sup> de la voluntad divina, es que en Dios esta fuerza apetitiva se da a modo de acto último y puro, y no a modo de una facultad que realice actos volitivos como se da en la creatura. Efectivamente, en la creatura racional distinguimos, por un lado, la potencia en cuanto facultad en acto primero, y, por otro lado, el acto volitivo, la acción de querer en acto, el acto segundo de esa facultad, en cuanto actividad producida por la facultad. Ahora bien, esto implica que, en la creatura, la potencia volitiva se relaciona con su acto de dos formas, llevándolo a cabo (*elicit*) y recibéndolo; sin embargo, si en Dios fuera del mismo modo, implicaría una imperfección. ¿Por qué? Porque Dios es acto o actua-

---

<sup>27</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 7.

<sup>28</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 4.

<sup>29</sup> Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 8-15.

lidad pura simplicísima. Con el nombre de “acto” o “actualidad” se significa «la realidad que carece de toda potencialidad, a la que se da el nombre de acto en cuanto incluye la existencia, que es la última, o mejor la primera actualidad de una cosa. Por tanto, no se habla aquí del acto formal o actuante, sino del que existe en sí actualmente»<sup>30</sup>. Y con el adjetivo “puro”, Suárez se refiere al hecho de que en Dios no puede haber potencia lógica u objeto creable por parte de sí mismo<sup>31</sup>, y a la exclusión de la potencia pasiva, sobre la que recae la acción del agente<sup>32</sup>.

Ahora bien, para entender del todo esa perfección de la voluntad divina descrita por Suárez, se debe tener en cuenta que en Dios se da una identificación real entre su esencia y sus atributos<sup>33</sup>, pues en Dios todo es uno excepto las Relaciones Subsistentes. Siendo, pues, la esencia divina actualidad pura, su voluntad será tal y como es su esencia, es decir, será un querer en acto, acto volitivo por esencia, siempre en acto, «volición sustancial misma»<sup>34</sup>. «El querer de Dios no es algo distinto de su sustancia o ser; por consiguiente, igual que no se da en Dios potencia receptiva para el ser mismo, ni potencia activa, de igual manera tampoco se da para el querer; luego en Él no hay potencia de querer, sino la volición misma por esencia»<sup>35</sup>. Por tanto, para Suárez, la voluntad divina no es una facultad, sino el acto volitivo, la actualidad última de la voluntad que es el mismo

<sup>30</sup> *DM*, XXX, s. III, n. 2.

<sup>31</sup> Por lo que se refiere a la potencia lógica, Suárez lo explica diciendo que «solamente [es] ente en potencia objetiva el ente posible porque es *objeto de la potencia productiva*» (*DM*, XXXI, s. III, n. 4). Por tanto, se refiere al objeto de la potencia creadora de Dios. Las cursivas son nuestras.

<sup>32</sup> «Se le llama puro, ya para excluir la potencia objetiva o todo estado de existir únicamente en potencia, el cual está en contradicción con el ente intrínsecamente necesario, como es de por sí evidente, quedando, por ello, suficientemente demostrada dicha propiedad en cuanto a este aspecto, ya para excluir toda potencia pasiva verdadera y real; por eso, en cuanto a esta parte, dicha propiedad coincide con la simplicidad, y deben ser demostradas juntamente. La voluntad divina como potencia activa: «sin embargo, no se excluye mediante dicha voz la potencia activa, porque cada cosa obra más bien en cuanto existe actualmente; por eso la capacidad misma de obrar es cierta actualidad, la cual merece más bien el nombre de virtud o facultad que el de potencia. Mas por no obrar siempre en acto, por eso mismo se la llama también con propiedad potencia; pero este concepto de potencia no ha de tomarse como imperfección, puesto que el obrar actualmente no es siempre una perfección del agente, como se explicará más ampliamente en lo que sigue. De esta suerte queda claro que el acto puro sólo añade una negación a la actualidad del ente primero, por la que se explica la perfección de dicho ente, negación de la que nada nos queda por decir fuera de lo que trataremos acerca de la simplicidad» (*DM*, XXX, s. III, n. 2).

<sup>33</sup> Más adelante se señalará en qué modo se distinguen “según nuestro modo de pensar” la voluntad y el intelecto divinos en el pensamiento del Doctor Granadino.

<sup>34</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 13.

<sup>35</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 8.

querer, el mismo querer “queriendo”, pues, así como el ser de Dios es *in se actu existens*, su voluntad debe ser *in se actu volens*.

Por lo que se refiere al adjetivo “puro” aplicado a la voluntad divina, significa que la voluntad divina no tiene un objeto deseado que aún no posea y al cual se dirija. En efecto, el acto volitivo divino debe darse del mismo modo en que lo es su esencia divina. Por consiguiente, puesto que la esencia divina es acto puro, que excluye un estado de ser en potencia, en cuanto objeto creable por Dios, de la misma manera la voluntad divina, por ser *volitio per essentiam*, debe excluir un objeto deseado y por conseguir. En otras palabras, no puede ser una voluntad en potencia “esperando” un objeto amable que lo determine a querer en acto, es más bien un acto volitivo que en acto quiere el objeto amable, la esencia divina, la bondad divina, a la que tiende natural y espontáneamente «a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída»<sup>36</sup>.

Este modo de concebir la voluntad divina, a modo de acto último y puro, no entraña ninguna dificultad si se refiere al acto necesario y esencial por el cual Dios se ama a sí mismo. Se concluye, por tanto, que en Dios es inconcebible una potencia volitiva que a veces esté actualmente amando, y otras veces no. En efecto, esto repugnaría a su esencia como actualidad pura. Si a veces no amara en acto, en esos momentos carecería de la perfección de amar en acto. Por el contrario, Dios es un ser siempre en acto, es un acto volitivo siempre en acto, así como es un acto intelectual siempre en acto.

Por lo que se refiere a los actos libres, la cuestión puede ser dudosa, porque tal vez en ella se podría distinguir entre una potencia volitiva y la determinación actual de esa potencia volitiva. No obstante, Suárez resuelve la cuestión afirmando que el uso mismo de la libertad es a modo de acto purísimo, pero deja para otro momento el análisis de esta cuestión.

Antes de seguir adelante señalando otra perfección de la voluntad divina, es necesario hacer una breve referencia sobre la distinción entre el intelecto y la voluntad divinos. ¿En qué sentido se puede hablar de distinción en Dios si realmente se identifican en su esencia? Evidentemente, el Doctor Eximio descarta una verdadera diferencia, la única diferencia que puede excogitarse depende de nuestro modo de entender y concebir la realidad divina. Solo de esta manera pueden distinguirse los actos en Dios.

¿En qué consiste, entonces, esta diferencia? La diferencia está en que el conocer mismo de Dios es de tal manera, que sin ella no puede entenderse la esencia divina como constituida en su grado, perfección y excelencia infinitos. Es decir, lo primero que nos señala

<sup>36</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 4.

la densidad ontológica infinita de la esencia divina, es el intelecto divino, que al concebirlo nosotros como un conocimiento infinito y omnicomprensivo, entendemos, *eo ipso*, que la esencia divina es de un grado de densidad ontológica infinita. En cambio, el acto volitivo divino es entendido como aquello que necesariamente sigue a ese conocimiento infinito, no constituye a la esencia divina en un grado de densidad ontológica –puesto que ya lo ha hecho el entendimiento–, sino que es algo correspondiente a tal perfección y grado de conocimiento infinito. Por consiguiente, se puede decir que el acto de intelección divino *constituye* a la esencia en un grado de perfección infinita, y el acto volitivo *pertenece* a la esencia divina, *procede* de la esencia divina en cuanto ligada a la perfección del intelecto divino<sup>37</sup>.

Finalmente, nótese que tanto el intelecto como la voluntad son constitutivos de la esencia divina, el primero como constituyente, la segunda como consecuente, y precisamente por esto son de la misma perfección e infinitud.

No hay, pues, ninguna superposición entre el intelecto y voluntad divinos, ninguno tiene más valor que el otro, ninguno sobresale más que el otro, ninguno prevalece sobre el otro, ninguno somete al otro, sino que ambos actos divinos son asimismo perfectos, igualmente excelentes, tan compenetrados el uno con el otro, que en Dios es imposible distinguirlos, solo podemos distinguirlos por nuestro modo limitado de entenderlos. Precisamente por esto dice Suárez que la voluntad divina «por sí es recta como la recta razón misma por esencia»<sup>38</sup>.

### *La voluntad divina ama siempre lo bueno*<sup>39</sup>

La segunda perfección se refiere al objeto de la voluntad divina, que no es otra cosa que la bondad de su esencia misma, o la de las creaturas. Ahora bien, el amor por la bondad de las creaturas podría ser motivo de objeción, pues si Dios es atraído por la bondad creada podría parecer que las creaturas ejercen una especie de causalidad final en Dios, además de que podría también objetarse un amor necesario por ellas. No obstante, el Doctor Eximio no vacila en afirmar que, primariamente, la voluntad divina tiene por objeto la bondad divina misma, es decir, Dios mismo y todo cuanto en Él

<sup>37</sup> Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 14.

<sup>38</sup> F. SUÁREZ, *Tractatus de Legibus*, L. II, cap. II, n. 8, (ed. L. Vivès, *Opera omnia*, vol. V, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1856). El texto latino dice «per se recta est tanquam ipsamet recta ratio per essentiam».

<sup>39</sup> Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 15-19.

es intrínseco; secundariamente tiene por objeto la bondad de las creaturas<sup>40</sup>.

Suárez engloba, en un primer momento, la esencia divina y las creaturas como objetos de la voluntad divina. La prueba que aduce es que la voluntad es una potencia tan universal como el intelecto; y puesto que el intelecto divino no solo versa sobre sí mismo sino también sobre las creaturas, en cuanto participan de la razón de cognoscibilidad, así también la voluntad divina no solo puede amar a Dios, sino también a las creaturas en cuanto participan del ser amable.

En un segundo momento, muestra cuál es la diferencia entre los dos objetos de la voluntad divina, refiriéndose por separado a los dos términos de la comparación, Dios – creaturas.

Por lo que se refiere a Dios mismo, basándose en la afirmación de Aristóteles: «*amabile bonum, unicuique autem proprium*<sup>41</sup>», Suárez evidencia esta afirmación en Dios, para quien la bondad propia es también la más buena y la más amable. Esta bondad divina es también universal, porque toda otra bondad depende de esta bondad divina, y sin ella no puede existir bondad alguna. Por estas razones, Dios mismo es el objeto de su voluntad, y, además, es el objeto primario, porque es lo más propio y proporcionado a su ser, y porque es el sumo bien que no depende de nadie, y del que todos los demás bienes dependen.

Además, la voluntad divina ama de un modo necesario a su bondad misma, es decir, Dios ama necesariamente el Bien Supremo conocido, que no es otro que Él mismo<sup>42</sup>.

El Doctor Eximio resume su pensamiento de la siguiente manera: a). que el acto volitivo divino versa sobre algo necesario, su propia bondad suma *et maxime amabilis*, que no es otra cosa que su misma esencia divina. b). Que Dios es suma y perfectamente feliz porque ama, pues sin amor no hay felicidad, o no puede ser perfecta. c). Que Dios no puede dejar de amarse voluntariamente, «porque el desistir de tal amor no puede ser algo voluntario en Dios, ya que en ese desistir no puede encontrarse razón alguna de bien; pero tampoco va a cesar involuntariamente, porque, ¿quién le impondrá su fuerza para obligarle a desistir de su amor?

<sup>40</sup> En lo referente a la objeción sobre el amor necesario por las creaturas, se desarrollará el pensamiento del Doctor Eximio al tratar explícitamente sobre el amor de Dios por las creaturas en el apartado siguiente.

<sup>41</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 16.

<sup>42</sup> «Enseña [la teología], además, que el bien supremo, visto claramente, atrae de tal manera la voluntad que no se puede dejar de amarlo; y si esto es verdad en los contempladores extraños –por decirlo así– y que no lo comprenden, ¿qué será en el bien supremo mismo, que no sólo se ve, sino que también se comprende?» (*DM*, XXX, s. XVI, n. 16).

Por consiguiente, se trata de un amor esencial e intrínsecamente necesario»<sup>43</sup>.

Ahora bien, esta necesidad de Dios de amarse no implica ningún tipo de imperfección, sino todo lo contrario, es la suma perfección, porque no es una necesidad violenta o irracional, «sino de una necesidad intrínseca, vital y sumamente voluntaria con perfectísima razón»<sup>44</sup>. Es sumamente voluntaria porque es un amor por el objeto conocido por su entendimiento como más amable. Además, esta estabilidad o necesidad en el amar no dice imperfección alguna, sino perfección suma, porque implica la posesión perpetua y no perecible del bien amado, que no es otra cosa que el ser divino mismo. «Por consiguiente, tratándose del objeto sumamente bueno y sumamente necesario, la perfección suma será amarlo con suma necesidad; y, por el contrario, en un amor de esta clase la libertad sería una gran imperfección»<sup>45</sup>.

Finalmente, el argumento más importante de Suárez es:

Cabe añadir que la necesidad de este amor no es una necesidad causal o por virtud de una causa –por expresarnos así–, sino que es una necesidad formal, porque, *igual que Dios existe necesariamente, no en virtud de una causa, sino formalmente y por sí mismo, del mismo modo este amor es necesario de igual suerte, porque no sólo es esencialmente Dios, sino que él mismo pertenece a la esencia de Dios, de acuerdo con aquello: Dios es caridad*<sup>46</sup>.

De modo que este amor necesario por su propia esencia tiene su origen en su propia esencia, brota de ella necesariamente, y es tan necesario como es necesario su propio ser–existir. Y así como Dios se identifica con su esencia, de igual modo se identifica con todo lo que brota de ella, por tanto, se identifica también con el amor. Por esta razón, puede afirmar Suárez: *Deus caritas est*, citando a la Sagrada Escritura.

Por lo que se refiere a las creaturas, estas también son objeto de la voluntad divina, porque «los efectos de Dios son objetos de su voluntad, ya que Dios obra por medio del entendimiento y de la voluntad; luego no sólo opera las cosas que quiere, sino que quiere las cosas que opera, pero no opera más que cosas fuera de sí; luego las quiere verdadera y propiamente»<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 17.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 17. Las cursivas son nuestras.

<sup>47</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 18.

Ahora bien, Dios ama a las creaturas tal y como las conoce, y puesto que las conoce en sí mismas, las ama también en sí mismas<sup>48</sup>. Se podría objetar que Dios ama de la misma manera su propia bondad, pues al conocerla en sí misma, la ama también en sí misma, sin embargo, Suárez añade una distinción importante a la hora de afirmar que Dios ama a las creaturas: Dios ama a las creaturas «propter seipsum et propter bonitatem suam»<sup>49</sup>. En otras palabras, ciertamente Dios ama la bondad de las creaturas, bondad que Él mismo les ha comunicado, sin embargo, la causa del amor por la bondad creada radica en que son participación de su propia bondad, y en cuanto es conforme a su bondad el comunicarse a ellas. Por consiguiente, la bondad divina es la razón última por la cual ama a las creaturas, y no son las creaturas las que causan ese amor por ellas.

*La voluntad divina es perfectamente libre*<sup>50</sup>

Dios se ama a sí mismo necesariamente, pero a las creaturas las ama libremente, de aquí procede la tercera perfección de la voluntad divina: es una voluntad perfectamente libre.

La objeción que Suárez tiene delante es: *videntur creaturæ necessario amari a Deo*, y aduce todas las razones por las cuales se demostraría la verdad de esta objeción<sup>51</sup>. La respuesta de Suárez es que «se puede demostrar por razones evidentes que Dios quiere *libremente* las cosas fuera de Él, hablando absoluta y simplemente, y que la sentencia opuesta, es decir, que Dios obra fuera de sí por necesidad de naturaleza, es un error, no sólo en la fe, sino también contra la razón natural»<sup>52</sup>. ¿Cómo puede ser esto?

En primer lugar, se descarta que Dios actúe *ad extra* con una necesidad de naturaleza, a la manera como el sol naturalmente ilumina, sin ningún uso del intelecto y la voluntad. Todo lo contrario, Dios actúa por medio del intelecto y la voluntad por ser Dios mismo de naturaleza intelectual, y por tanto libremente.

En segundo lugar, Dios no actúa “necesariamente” con la máxima potencia de su poder infinito, sino según la medida designada libremente por su voluntad, por tanto, actúa libremente. Si actuara

<sup>48</sup> En este apartado no nos referimos a la cuestión acerca del modo en que Dios ama las creaturas posibles, sino solo a las que existen «*in aliqua differentia temporis*», como lo afirma el mismo Suárez. Para la cuestión del amor a las creaturas posibles véase: *DM*, XXX, s. XVI, n. 37-42.

<sup>49</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 19.

<sup>50</sup> Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 25-36.

<sup>51</sup> Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 20-24.

<sup>52</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 25. Las cursivas son nuestras.

con la mayor intensidad de su potencia infinita, entraría en abierta contradicción «con la infinitud intensiva de Dios»<sup>53</sup>. ¿Qué significa esta afirmación? Sencillamente, que Dios no actúa con todo cuanto puede su omnipotencia porque su omnipotencia no tiene límites, y por más que cree lo que hasta ahora pudiera ser el ser más perfecto, siempre podrá crear otro mucho más perfecto, y otro más perfecto que este, y otro más perfecto que este último. Ahora bien, el hecho de que Dios no actúe «según su poder total y según lo último a lo que puede llegar su potencia»<sup>54</sup> no se debe a un poder imperfecto, sino simplemente a una determinación de su voluntad, por la que no ha querido crear un ser más perfecto que el que hasta ahora es el más perfecto.

Otro argumento añade el Doctor Granadino en favor de su postura, si Dios actuara por necesidad, no habría ningún efecto contingente. En efecto, la causa segunda depende totalmente de la Causa Primera, y si ésta actúa por necesidad según toda su potencia, ninguna causa segunda puede oponérsele. Por tanto, todo actuaría con la misma necesidad con la que actúa la Causa Primera. De esto también resulta que respecto a las creaturas Dios actúa libremente.

En tercer lugar, Dios no actúa por la necesidad que se origina del concebir un fin determinado, es decir, Dios al proponerse un fin, no solo tiene un modo de conseguirlo, sino infinitos modos de alcanzar al mismo fin, de modo que es una decisión de su voluntad la que determina el modo en el que conseguirá ese fin. Tampoco es determinado por la necesidad proveniente de la capacidad limitada del sujeto o de la materia sobre la cual actúa. En efecto, Dios podría hacer que esa misma creatura que ahora tiene esta capacidad limitada, fuera más perfecta y de este modo aumentaría su capacidad receptiva. Por tanto, su voluntad es la que quiere libremente determinar el fin, limitarse a este medio para conseguir el fin y, finalmente, querer este efecto en tal medida, con tal capacidad y en tal proporción.

Ahora bien, esta determinación no nace de razón alguna que Dios conozca y que le pueda mover por necesidad, porque igual que conoce que le es posible la creación de éstos, lo mismo sucede con la de otros; y de igual manera que manifiesta en éstos su bondad, del mismo modo lo haría en otros, y acaso con más perfección si éstos fuesen más perfectos; luego esa determinación no puede reducirse más que a una especie de instinto natural de la naturaleza divina<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 26.

<sup>54</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 26.

<sup>55</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 30.



Además, en Dios ningún bien fuera de Él mismo puede ser conocido como necesario para su mismo ser, o para su felicidad, o para su consumada perfección, por tanto, tampoco su voluntad es determinada necesariamente a querer unos bienes en vez de otros. La razón por la que la voluntad divina no es atraída necesariamente por otros bienes distintos de su propia bondad es porque la voluntad sigue a la razón, y la inteligencia divina solo conoce como bondad infinita y necesariamente amable su propia bondad, de aquí que solo puede amar necesariamente su propia bondad.

Por el contrario, con referencia a las creaturas, ninguna creatura es juzgada por el intelecto divino como necesaria, pues no lo es, y por la misma razón ninguna creatura puede ser amada necesariamente. Esto demuestra que, para Suárez, la voluntad divina no ama libremente a las creaturas solo porque “quiere amarlas libremente”, sino porque su intelecto, que penetra todas las cosas, no las reconoce como necesarias, sino como contingentes en sí mismas e innecesarias para Él. En otras palabras, Dios respecto a las creaturas tiene, lo que Suárez llama, una indiferencia objetiva, «es decir, [...] juzga como indiferente o no necesario el objeto que ha de querer»<sup>56</sup>. Esta afirmación confirma la libertad que tiene respecto a sus creaturas y, por tanto, corrobora la libertad plena de la que goza la voluntad divina.

Con esto se comprende también –cosa que confirma especialmente esta verdad– que la libertad respecto de tales objetos corresponde a una gran perfección ya que el poder amar a cada cosa según la medida o proporción de su bondad es una gran perfección; así, pues, como el amar necesariamente un bien no necesario, sino hacerlo de *acuerdo con el juicio de la razón* y el dominio de la libertad, es la máxima perfección; por consiguiente, no puede negársele a Dios<sup>57</sup>.

Para terminar esta tercera cualidad de la libertad divina, es preciso añadir que, la libertad divina no consiste en actuar o no actuar, como en la creatura libre, sino en un acto, o mejor, está en acto. La indiferencia de la voluntad divina, por tanto, no se refiere a la capacidad de actuar o no actuar –pues está siempre en acto con respecto a su objeto primario que es la bondad divina–, más bien la indiferencia de la voluntad divina se refiere inmediatamente a sus objetos secundarios que son las creaturas. Por consiguiente, la voluntad divina ama en acto necesariamente a su bondad propia, y por esta causa puede amar o no amar en acto libremente a sus creaturas. De ambas formas, es un acto volitivo en acto.

<sup>56</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 31.

<sup>57</sup> *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

Respecto de los cuales [los objetos secundarios] el acto no está determinado a querer, sino que únicamente lo está respecto de su objeto primario, que es la bondad divina, por razón de cuyo amor en sí y por sí misma tiene necesariamente el acto toda su entidad, y mediante ella puede amar los demás objetos o no amarlos sin aumento o disminución de su entidad, siendo esto en lo que consiste su libertad, admirable sin duda, pero verdadera<sup>58</sup>.

En cuarto lugar, la libertad divina no repugna a su inmutabilidad, «sino que incluso la incluye intrínsecamente o presupone su uso, ya que Dios permanece inmutable en aquello que decretó una vez libremente»<sup>59</sup>. Por eso, Dios es inmutablemente libre, y su decreto es libremente inmutable.

En un primer golpe de vista parecería imposible compaginar la inmutabilidad y la libertad. El segundo parece contraponerse al primero, pues según nuestro modo de ver las cosas, la libertad se opone a la inmutabilidad en la medida en que la inmutabilidad impide necesariamente un cambio de decisión. Sin embargo, esto se debe a nuestro modo imperfecto de “ser en realidad” y de “conocer la realidad”. En efecto, si alguien conociera todo cuanto sucederá en su vida, las personas que intervendrán con sus hechos, las cosas que fallarán y demás detalles que posibilitaran un conocimiento total y absoluto, en virtud de este conocimiento sería capaz de determinar todos sus actos desde el mismo instante en que conoce todo, sin que las circunstancias cambiantes de personas y acciones pudieran influir en lo más mínimo en un cambio de decisión. Si esto puede ser pensado respecto a una creatura, ¿se podrá negar en Dios, en quien sí existe un conocimiento total y absoluto?

El uso de la libertad en Dios es único o que se realizó una vez solamente, concretamente en la eternidad misma, en la que delibera al mismo tiempo sobre todas las cosas extrínsecas a El, permaneciendo perpetuamente en aquello que una vez determinó libremente. [...] La inmutabilidad no es incompatible con este uso, ya que es tan perpetuo como la inmutabilidad misma, y *aunque existan con duración simultánea, sin embargo, en orden de razón precede la determinación libre, y a la misma determinación libre le antecede en ese mismo orden de razón la indiferencia de la voluntad o, mejor dicho, de la volición divina*<sup>60</sup>.

Antes de terminar este apartado, será necesario detenernos brevemente sobre la frase que hemos puesto en cursivas. Justamente se pueden distinguir en estas palabras unas ideas importantes, es-

<sup>58</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 34.

<sup>59</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 32.

<sup>60</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 32. Las cursivas son nuestras.

clarecedoras del modo de conjugar la inmutabilidad con la libertad divina. a) Tanto la inmutabilidad como la libertad tienen la misma duración, ambas son eternas como lo es Dios mismo; no obstante, b) la determinación libre tiene una precedencia "lógica" (*rationis ordine*) respecto a la inmutabilidad, es decir, antes de inmutabilidad en el plan divino, hay una determinación libre divina respecto a lo que ha de hacer; c) a su vez, la determinación libre es precedida de modo "igualmente lógico", por la indiferencia del divino querer respecto a sus creaturas. Por tanto, según nuestro modo limitado de entender la realidad divina, el orden sería del siguiente modo: a) Dios en su eternidad es indiferente respecto a la bondad de la creatura, b) la voluntad de Dios se determina a sí misma a elegir crear unas en vez de otras en un cierto grado de perfección y bondad, c) Dios establece un plan inmutable respecto a las creaturas y también respecto a su propia actuación con referencia a las mismas. Este "plan de actuación divina" –por llamarlo de alguna manera–, ha sido tomado de un modo libre.

#### *La voluntad divina se determina a sí misma*

Una última cuestión ligada a lo que se acaba de afirmar es si la voluntad divina es indiferente respecto a la bondad de la creatura, ¿qué es lo que determina a la voluntad divina a elegir un bien en vez de otro? La respuesta que podría venir casi automáticamente es que el intelecto divino que propone el bien que la voluntad va a elegir<sup>61</sup>. Sin embargo, la respuesta del Doctor Eximio es: «hay que decir que la voluntad divina para el ejercicio no necesita de otro determinante fuera de sí misma, ya que en virtud de su libertad como que se inclina y determina a este objeto más bien que a otro»<sup>62</sup>.

Intentaremos explicar el verdadero sentido de esta frase en la mente del Doctor Granadino. Suárez va respondiendo cuidadosamente, formulando las debidas distinciones. La primera distinción ofrecida es que "determinante" puede decirse en dos modos, con referencia a la especificación del acto y con referencia al ejercicio. La segunda distinción se da entre "determinación suficiente y eficaz". Suárez las define de la siguiente manera:

llamo, pues, determinación suficiente a la moción metafórica que es de por sí suficiente para que la voluntad se determine por razón de ella a tal acto; en cambio, determinación eficaz será aquella moción por la que, una vez puesta, de tal manera queda determinada

<sup>61</sup> Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 46-51.

<sup>62</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 51.

la voluntad a su acto, que es de todo punto imposible que, puesta tal moción, no se siga esa determinación en la voluntad<sup>63</sup>.

Ahora bien, el intelecto divino determina a la voluntad divina en cuanto a su especificación, es decir, con respecto a su bondad propia, «y este es el sentido en el que se dirá que el entendimiento divino determina a la voluntad divina, únicamente porque le ofrece la materia que pueda ser término de su volición»<sup>64</sup>. También la determina en cuanto al ejercicio no solo de modo suficiente, sino de modo eficaz, «en este sentido puede, efectivamente, decirse que la voluntad divina está determinada al amor de sí misma por el juicio del entendimiento»<sup>65</sup>. Pero la cuestión queda abierta por lo que se refiere a la determinación respecto a la bondad creada. ¿Ejerce el intelecto divino sobre la voluntad divina algún tipo de determinación para amar a la bondad creada?

Si se responde que el intelecto divino ejerce una determinación “suficiente” proponiendo “suficientes” razones de conveniencia y bondad para mover a la voluntad divina a amar a los seres creados, la cuestión queda tan sin solución como antes de esta respuesta. En efecto, esta respuesta implica que «todavía sigue indiferente la voluntad para no ejercer el acto al que se siente atraída»<sup>66</sup> incluso con aquella suficiente determinación por parte del intelecto. Por tanto, podemos seguir preguntando, ¿qué determina a la voluntad a amar los objetos creados? La única opción que queda es que sea otra vez el intelecto por medio de un juicio que implique una determinación eficaz.

Pero Suárez responde: «Refiriéndonos, pues, a esta determinación, afirmamos que es imposible que la voluntad divina esté determinada por el entendimiento a querer tales objetos creados»<sup>67</sup>. ¿Por qué? Porque si, puesto este juicio del intelecto la voluntad no puede sino amar el objeto propuesto, entonces, propiamente hablando no hay ejercicio de la libertad sino un amor necesario, de lo que resultaría que las cosas creadas serían amadas tan necesariamente como la bondad divina misma. De aquí que se seguiría el absurdo de que Dios sería un ser indigente, necesitado de la creatura, por tanto, la creación sería necesaria.

¿Cuál es la solución de Suárez? Ya se ha dicho, respecto a la creatura, la voluntad divina se determina a sí misma, se inclina a sí misma a amarla, o a preferir una creatura en vez de otra, en virtud

---

<sup>63</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 45.

<sup>64</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 44.

<sup>65</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 45.

<sup>66</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 45.

<sup>67</sup> *DM*, XXX, s. XVI, n. 46.

de su propia libertad. ¿Y por qué esto es así? Porque el intelecto en cuanto tal no es libre, por eso su juicio de ningún modo puede ser libre, sino necesario. El intelecto necesariamente tiende a la verdad, y el intelecto divino necesariamente conoce la verdad, y la verdad es que su esencia es necesaria, existe necesariamente, y, por tanto, necesariamente buena plena y perfectamente, luego necesariamente amable. La creatura, por el contrario, es contingente, innecesaria, por tanto, tiene una bondad igualmente no necesaria, imperfecta. De esta forma, el intelecto divino conoce necesariamente la verdad sobre la creatura: la creatura no le es necesaria, porque Dios posee todo cuanto "puede necesitar en su esencia divina", es suma e infinitamente perfecto. Luego el intelecto no puede ejercer una determinación eficaz sobre la voluntad divina para inclinarla a amar a la creatura, de modo que la voluntad divina se determina a amar a la creatura porque es libre, en virtud de su libertad, porque quiere amar.

Y si se preguntase por qué quiere amar a la creatura si no le es necesaria, la respuesta sería porque Dios ha derramado antes en la creatura misma su bondad intrínseca. Y si se volviese a cuestionar sobre el por qué ha derramado su bondad sobre la creatura, la respuesta simplemente sería porque ha querido, en virtud de su libertad<sup>68</sup>.

Para terminar, resumimos el pensamiento de Suárez. Es un hecho que existe voluntad en Dios como existe una inteligencia en Dios. Esta voluntad no es una facultad como en las creaturas racionales sino un acto volitivo eternamente en acto. Esta actualidad volitiva está queriendo siempre y desde toda la eternidad lo bueno, necesariamente la bondad divina, libremente la bondad creada que es una participación de la bondad divina. Esta actualidad volitiva es inmutablemente libre y libremente inmutable, y en virtud de esta libertad la voluntad divina se determina a sí misma a amar a la creatura, o a preferir a una en vez de otra.

---

<sup>68</sup> «La segunda cosa que se sigue de lo expuesto es que la voluntad nunca se determina eficazmente por el juicio del entendimiento, si no es bajo alguna razón de necesidad. Por consiguiente, a no ser que el entendimiento juzgue que este bien u objeto amable es necesario, jamás determinará eficazmente la voluntad a que lo quiera. Lo cual se evidencia también considerándolo desde la parte opuesta, ya que la libertad de la voluntad se origina de la indiferencia objetiva del entendimiento, según decía antes, es decir, del hecho de que el entendimiento juzga que un bien concreto que se le propone para ser amado no es necesario, y, aunque tenga una razón por la que pueda ser amado, sin embargo, no falta una razón por la que pueda también no ser amado. Ahora bien, el entendimiento divino no puede juzgar o proponer a su voluntad algún bien que puede o que ha de ser creado, como necesario para ella respecto del obrar o del querer, si no presupone alguna determinación libre en la voluntad misma» (*DM*, XXX, s. XVI, n. 50).

#### 4. La libertad divina fundamento de la libertad humana

En el presente apartado solamente se pretende hacer hincapié en el hecho de que la libertad del hombre es una libertad participada. En efecto, el hombre es libre porque Dios es libre por esencia, Dios ha querido hacer al hombre partícipe de uno de sus atributos, la libertad. Precizando un poco más, podemos decir que la libertad divina es fundamento de la libertad humana, en primer lugar, porque la libertad humana es una libertad participada y, en segundo lugar, porque está llamada a imitar, dentro de lo posible, la libertad divina. Por consiguiente, la libertad divina juega el papel de causa ejemplar de la libertad humana.

Solamente resaltaremos en este apartado dos características de la libertad divina como modelos para la libertad humana, la primera es la “impecabilidad divina”, y la segunda es la “permanencia inmutable en el bien”. Estas dos características no son sino dos modos de explicar una misma realidad, la bondad intrínseca divina.

En este apartado solamente se pondrá de manifiesto el único tipo de libertad de la que Dios carece, la «*libertas contrarietatis*»<sup>69</sup>. Efectivamente, «la libertad de contrariedad en el orden moral, a saber, la libertad de elegir entre el bien y el mal no corresponde a la esencia de la libertad, sino que es un defecto para la libertad humana, propio del estado viador»<sup>70</sup>.

La razón por la que es importante mencionar este aspecto de la libertad divina consiste en que algunas veces se suele considerar la capacidad de elegir entre el bien y el mal, como la libertad en sentido estricto. Sin embargo, como veremos a continuación, este modo de explicar la libertad es equivocado y, lo que más interesa a nuestro caso, no puede encontrarse en Suárez vestigios de este modo de explicar la libertad. Más aún, la imposibilidad divina de pecar no es un óbice para la perfecta libertad y, en este sentido, tampoco imposibilita la libertad en el hombre.

##### a. *Impecabilidad divina*

Suárez hace una referencia a la imposibilidad divina de elegir el mal, al estudiar la cuestión sobre las virtudes morales en Dios<sup>71</sup>. Sobre el presente argumento, hace una distinción entre las virtudes que versan sobre las acciones, y las virtudes que versan sobre las pasiones. Las virtudes que versan sobre las acciones son poseídas

<sup>69</sup> H. NOLDIN – A. SCHMITT, *Summa Theologiae Moralis*. I De Principiis, Herder, Barcelona 1951<sup>23</sup>, n. 19. La traducción es nuestra.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Cf. *DM*, XXX, s. XVI, n. 61-70.

por Dios propia y formalmente<sup>72</sup>. No obstante, excluye el Doctor Eximio las virtudes que relacionan el inferior con el superior, porque Dios no tiene superior. Por consiguiente, tales virtudes solo pueden aplicarse a Dios eminentemente, no formalmente como las demás virtudes.

Las virtudes morales referidas a las pasiones solo son aplicables a Dios en sentido metafórico<sup>73</sup>. Por lo demás, también las virtudes morales tienen las mismas características que la voluntad: a). las virtudes no han de atribuirse en Dios a manera de hábitos, sino a manera de acto último; b). todas estas perfecciones en Dios son una y única simplicísima perfección de la voluntad divina, sin ninguna distinción real, «puesto que no son más que la rectitud esencial de querer divino»<sup>74</sup>.

Dentro de este contexto, el Doctor Eximio hace una breve referencia a la virtud de la veracidad. Supuesto que Dios puede darse a conocer a sus creaturas, lo hará por medio de una expresión locutiva. Ahora bien, el hecho de poder comunicarse con las creaturas racionales y de dar a conocerse no solo a sí mismo, sino también sus planes, sus consejos, sus ideas, es una perfección máximamente conforme a la naturaleza intelectual. Además, Dios no puede ser engañado ni engañar<sup>75</sup>. No puede ser engañado porque es sumamente sabio, no puede engañar porque es el sumo bien. En esta segunda razón es donde radica su imposibilidad indefectible de hacer el mal. La radical, eterna, inmutable e inamovible permanencia de Dios en el Bien proceden de su ser Él mismo el Bien Supremo en acto. No puede obrar el mal, como no puede dejar de ser el Bien Supremo, pues equivaldría a dejar de ser el Ser Necesario, dejar de ser Dios.

<sup>72</sup> El ejemplo de virtud citado por el Doctor Granadino es la liberalidad, «puesto que quiere comunicar sus bienes a los demás y no con vistas a alguna ventaja, puesto que no puede desear o esperar ninguna; y esto es una gran liberalidad» (DM, XXX, s. XVI, n. 61).

<sup>73</sup> «Como sucede con la fortaleza, que es la que modera el temor, con la paciencia, que hace lo mismo respecto de la tristeza y con otras semejantes; pues es evidente que tales pasiones o imperfecciones no tienen cabida en Dios, sino que mediante esas virtudes se indica a veces metafóricamente, o la potencia y la eficacia de Dios en el operar, o la bondad o buena voluntad por la que retrasa el castigo para tener ocasión de perdonar los pecados o algo semejante» (DM, XXX, s. XVI, n. 67).

<sup>74</sup> DM, XXX, s. XVI, n. 69.

<sup>75</sup> «Sentada, pues, esta hipótesis, es evidente que en Dios se da tal virtud, puesto que es honesta en sumo grado, *mientras que el vicio contrario, que es la mentira, hasta tal punto es intrínsecamente malo, que no puede nunca convertirse en bueno*; luego en Dios se da esta virtud; más aún, sólo en Él puede alcanzar la perfección suprema, puesto que Él es el único que no puede engañarse, *por ser sumamente sabio*, ni engañar, *por ser sumamente bueno*; y, por tanto, no sólo es veraz, sino que es también la misma verdad primera» (DM, XXX, s. XVI, n. 64). Las cursivas son nuestras.

A partir de este razonamiento se ve manifiestamente que, no es límite para la libertad divina no poder elegir el mal, porque elegir el mal en Dios significaría contradecirse a sí mismo, no solo a nivel lógico, sino más aún, a nivel ontológico. En otras palabras, elegir el mal sería enfrentarse consigo mismo, llevar en sí mismo y ser Él mismo una contradicción perpetua, un antagonismo ontológico, una pugna interna y eterna, una revolución eternamente caótica de la cual no podría salir nada ordenado ni ordenador.

Por consiguiente, solo la indiferencia respecto a los bienes creados y el dominio absoluto bastan y sobran infinitamente para la perfección de su libertad. «La misma indiferencia y dominio sobre el propio acto entraña perfección; y esta perfección no podría ser participada por la criatura si en Dios no existiese la perfección misma de la libertad pura y exenta de imperfecciones»<sup>76</sup>.

Finalmente, precisamente porque es perfección de la libertad divina no elegir el mal, también pertenece a esa perfección no cambiar la cualificación moral de los actos intrínsecamente malos, por la misma contradicción interna que supondría en Dios<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> DM, XIX, s. III, n. 6. Por otro lado, es tal el Señorío de Dios, el dominio sobre todas las creaturas, incluso de las libres, que ni siquiera los actos malos llevados a cabo por sus creaturas libres puede alterar en lo más mínimo su proyecto salvífico –planificado desde toda la eternidad–, sobre todos los hombres. Por esta razón, no sería absurdo afirmar que Dios muestra más su poder sacando bien del mal, que impidiendo el mal directamente.

<sup>77</sup> «Suárez apunta que el acto intrínsecamente malo no puede ser mandado o dispensado. Su falta de rectitud nunca pasa (DL, III, c. 12, n. 18). Entonces, para Suárez el acto intrínsecamente malo siempre debe prohibirse. Ni siquiera Dios, como autor de la ley natural, puede restarse de esta obligación: “el no prohibir [...] tales actos sería una providencia muy ajena a la sabiduría y a la bondad divina” (DL, II, c. 6, n. 23). Por lo mismo, si bien Dios podría no mandar o prohibir nada en absoluto, “una vez que quiso tener súbditos dotados de razón, no pudo dejar de ser legislador de ellos, a lo menos en las cosas que son necesarias para la honestidad moral natural” (DL, II, c. 6, n. 23)» (S. CONTRERAS, «Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez», *Scientia et Fides* 5 (2017), 198-199). La citación podría prolongarse, pues el autor hace una referencia al llamado voluntarismo suareciano afirmando que «por este motivo, difícilmente se puede sindicarlo a Suárez como un autor voluntarista. El voluntarista postula que toda norma puede cambiarse o dispensarse. Las cosas son malas solo en la medida en que son objeto de una prohibición. No hay, pues, un orden de racionalidad inmutable, que es lo que Suárez defiende extensamente en *De legibus ac Deo legislatore, Quaestio De legibus, De iustitia et iure y De iustitia Dei*». En otra parte artículo el mismo autor afirma: «La moralidad de los actos no depende sólo del imperio de la voluntad [...]. Hay actos que, por naturaleza, importan un desorden o falta de rectitud. En esos casos, ni siquiera una voluntad razonable, como la voluntad divina, puede disponer en contra del así llamado “orden natural”. Suárez pone como ejemplo el odio a Dios: “el odio a Dios, si es libre y sin ignorancia, no puede no ser malo. Lo mismo pasa en este acto: *quiero actuar contra la recta razón, contra el precepto del superior*. Tal acto no puede no ser injusto [...]. En consecuencia, hay algunos objetos [intencionales] que, naturalmente, son contrarios a la naturaleza de las cosas aun antes del acto de la voluntad. Al interior de una tradición de pensamiento que se remonta a Aristóteles, Suárez expone que hay algunos actos que nunca pueden convertirse en objeto del querer, los cuales ni siquiera Dios puede dispensar. Se trata de los actos malos



Por tanto, concluimos que Dios no puede elegir el mal, porque atentaría contra la rectitud misma de su bondad esencial, «si por un imposible, Dios mintiera, pecaría claramente, no contra una ley, sino *contra su natural rectitud*»<sup>78</sup>.

### b. La permanencia en el bien

Como se acaba de afirmar, Dios es perfecta e infinitamente libre, es la libertad por esencia. Ser libre significa ser dueño y señor de los propios actos, y la creatura participa también de este atributo divino en una forma limitada. Por eso la cuestión es entender cómo y qué medida el hombre ejerce este dominio sobre sí mismo, y al mismo tiempo cómo y en qué medida su libertad está sujeta a Dios de modo absoluto<sup>79</sup>.

Que para Suárez la creatura participa de la libertad divina es evidente por los textos suyos citados en precedencia. Esta participación otorgada por Dios no es una participación según el modo de perfección infinito propio solo de Dios, y en cuanto tal incomunicable, sino que solo consiste en el otorgar al hombre un verdadero dominio sobre sus actos sin la perfección infinita de este dominio.

En efecto, Dios no solo es libre, sino también es por sí y esencialmente libre; y posee el uso de la libertad no solo sin dependencia de otro, sino también sin ninguna potencialidad, composición o imperfección; y, por tanto, requiere una infinita perfección para ese modo de libertad, que precisamente *según ese modo* no es comunicable a ninguna creatura. Por el contrario, la participación de su libertad y su indiferencia con el verdadero dominio de su acto puede ser comunicada a la creatura *sin la infinita perfección*<sup>80</sup>.

En Dios esta libertad es perfecta porque solo obra el bien, pues es metafísicamente imposible para Dios obrar el mal. Por el contrario, la creatura sí puede obrar el mal<sup>81</sup> porque está sujeta a mil

---

por su especie, cuya malicia es anterior al acto de autoridad». (S. CONTRERAS, Suárez, *el derecho natural y la crítica contemporánea*, 264-265).

<sup>78</sup> CMA, L. II, cap. II, n. 11. Las cursivas son nuestras.

<sup>79</sup> «Lo que Suárez ha querido «comprender» es la plena y autónoma operatividad del ente creado, del *sujeto libre* creado, *junto con* su absoluta dependencia ontológica del Creador. La exigencia de pensar el ente finito como «apto de suyo» para obrar, sin necesidad de ser movido a ello «ab extrínseco», conllevaba la respectiva exigencia de pensar al Creador como dador del ser y del obrar. Pero un Dador que da un «ser operativo autónomo», en la medida en que eso cabe [...]. Dígase «autónoma», pero apartando el sentido kantiano de esa expresión» (S. FERNÁNDEZ BURILLO, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como «acción»», *Espíritu* 42 (1993), 47-48).

<sup>80</sup> CMA, L. I, cap. VIII, n. 7. Las cursivas son nuestras.

<sup>81</sup> El porqué de nuestra capacidad para obrar el mal tiene su explicación última en el Paraíso perdido; fueron nuestros primeros padres quienes adquirieron para nosotros la ciencia del

imperfecciones debido a su condición de creatura limitada, y precisamente por esta razón, la libertad que posee también es defectible, no está aún permeado del bien supremo que es Dios como lo estará en la bienaventuranza eterna.

Como el mismo Suárez lo afirma, esta libertad que se encuentra en Dios, «también, a su manera, [se encuentra] en algunas [obras] humanas, sobre todo en las que son honestas y únicamente se realizan por deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia»<sup>82</sup>. Esta afirmación del Doctor Granadino nos permite aseverar que, solo cuando el hombre elige obrar el bien, se realiza en él la verdad de la libertad<sup>83</sup> que solo tiende al bien verdadero, tiende a lo honesto por connaturalidad.

En este sentido, se puede hablar de la libertad divina como la causa ejemplar de la libertad humana. Esta libertad limitada es llamada a plasmar en su propia realidad la indefectibilidad divina en el bien, de modo que, así como Dios no puede obrar el mal porque es contrario a su naturaleza, de la misma forma, el hombre está llamado a no obrar el mal, por ser contrario a su naturaleza racional que tiende al bien conocido. Obviamente, esta plenitud de libertad, en cuanto es posible en una simple creatura, solo podrá lograrse plenamente en la bienaventuranza eterna, donde ningún bien inferior a Dios podrá atraer a la voluntad humana, pues estará indefectiblemente especificada y ejercida en acto por el Bien Supremo, reconocido, anhelado y poseído como tal.

## 5. Conclusión: Dios es libre y para obrar se determina a sí mismo

Como conclusión de este artículo, podemos resumir el pensamiento del Doctor Eximio recogiendo las siguientes ideas principales.

Dios es un viviente intelectual perfectísimo, por esta razón tiene también voluntad. Por ser Dios simplicísimo no es solo ser en acto, sino entender en acto, querer en acto. Las perfecciones de su voluntad son: es a modo de acto último y puro, no una facultad como en el ser creado; la voluntad divina ama siempre lo bueno; es perfectamente libre; y se determina a sí mismo para obrar. Esta

---

bien y del mal. Puesto que la libertad es para el bien, lo mismo que el intelecto para la verdad, la inclinación al mal (*fomes peccati*) carece de explicación lógica ni natural. A la limitación natural se suma la concupiscencia que heredamos con la naturaleza caída.

<sup>82</sup> DM, XIX, s. II, n. 9.

<sup>83</sup> Esta afirmación nos une a lo dicho anteriormente, que la esencia de la libertad no es la potestad de escoger entre el bien y el mal (como cree cierto liberalismo moderno), sino la capacidad de querer el bien y de ir a él, por nosotros mismos, aunque con la ayuda de la gracia.

libertad divina es el fundamento de la libertad humana, y a la vez, funge de causa ejemplar de la libertad humana por su impecabilidad y por su permanencia inmutable en el bien. Finalmente, la indiferencia de la libertad divina se refiere al objeto secundario de su voluntad que son las creaturas, en cuanto que, no reconociéndolas como necesarias, las ama libremente, es decir, Dios mismo se determina a amarlas.

En un artículo posterior, se estudiará la libertad humana, y en qué consiste su indiferencia, lo que nos dará a conocer indirectamente la enorme distancia entre el pensamiento voluntarista occhamista y el pensamiento del Doctor Eximio.



# La cristología en la *Summa Theologiae* de santo Tomás

Mauro Gagliardi

Profesor ordinario de teología en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Este breve artículo recoge los contenidos de una conferencia pronunciada el 4 de septiembre de 2022 en la Asociación *Doctor Humanitatis*, sección de Verona, de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA). La conferencia, que tuvo lugar en la abadía de Maguzzano (BS), tenía por tema «La persona de Cristo según Santo Tomás de Aquino». Aquí nos limitamos a ofrecer un breve esbozo no de toda la cristología del Angélico, sino solo del tratamiento más maduro de la misma, expuesto en la *Summa Theologiae*, III, qq. 1-26 (cf. M. Gagliardi, *La Persona di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino. Esposizione semplificata della cristologia della Summa Theologiae*, Fede & Cultura, Verona 2021).

## 1. La Persona de Cristo en la Trinidad

No obstante la delimitación recién indicada a las qq. 1-26 de la III *Pars*, parece oportuno comenzar con una referencia a la I *Pars* de la *Summa*, en particular a la sección I, qq. 29-43, donde santo Tomás trata de las tres Personas en Dios. Esta referencia a la I *Pars* se justifica fácilmente, apenas se tiene en cuenta que, queriendo hablar de la Persona de Cristo, el primer aspecto a considerar es que su Persona es divina: Jesucristo es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.

El Doctor Angélico, al tratar de la teología de las Personas divinas, parte de la famosa definición de persona de Boecio: *rationalis naturae individua substantia*. La aplicación de esta definición en el ámbito trinitario ha sido cuestionada por algunos teólogos del siglo XX. Se ha dicho que la definición de Boecio es una definición filosófica, que se aplica correctamente a la persona humana, pero no a la persona divina, porque las tres Personas divinas no son *tres substantiae*, sino una sola *substantia*.

Ahora bien, el término *substantia* utilizado por Boecio puede leerse ciertamente como indicando esencia (en griego *ousia*), pero en realidad es más bien un calco del griego *hypostasis*. Esta palabra, en el griego original, puede significar tanto lo que llamamos esen-

cia o sustancia, como lo concreto subsistente de una determinada naturaleza: así puede indicar la sustancia segunda o la sustancia primera (el *tode ti*) de Aristóteles; puede indicar la naturaleza equina en general, o este caballo que veo ante mí. Boecio nació hacia el 475 y murió hacia el 525, por lo que vivió después del Concilio de Calcedonia de 451. Estaba familiarizado con el lenguaje especificado por la Iglesia en Calcedonia, donde *hypostasis* no indica la *ousia* (sustancia o naturaleza), sino lo concreto subsistente. En Cristo, dice el Concilio de Calcedonia, hay dos naturalezas pero una sola hipóstasis. Los latinos traducían a menudo *hypo-stasis* con su calco sub-stantia. De ahí la posible confusión.

Volviendo a la definición de Boecio, si entendemos la palabra *substantia* como correspondiente a *hypostasis*, debe interpretarse así: una persona es una subsistencia individual de naturaleza racional. Por lo tanto, cualquier ente que tenga una naturaleza racional es una persona. De ello se deduce que un hombre es una persona, mientras que un caballo no lo es, porque el caballo es un individuo subsistente (es una hipóstasis), pero no de naturaleza racional. El caballo es una hipóstasis de naturaleza equina; en este caso, la hipóstasis no se llama persona, porque la naturaleza equina no es racional. Si la naturaleza de la que es actualización una hipóstasis es una naturaleza racional, entonces esa hipóstasis es una persona. Como resultado de estas observaciones, se comprende que santo Tomás, con razón, parte de esta definición boeciana, porque la palabra "persona" es analógica, es decir, se aplica, en grados y modos diferentes, a cosas diferentes. La misma definición vale, según la analogía y no unívocamente, para la persona humana, angélica y divina, en grados de perfección y según modos diferentes.

En Dios, "Persona" significa *relatio ut subsistens*. Así, en Dios la "hipóstasis", lo concreto subsistente, es una relación no accidental sino ontológica. Conviene precisar de nuevo que no toda relación en Dios es una Persona, sino solo aquellas relaciones que implican una oposición mutua (incluso en la naturaleza divina, si es lícito expresarse en estos términos, existe un principio trascendente de no contradicción). En efecto, según santo Tomás, en la naturaleza divina hay cuatro relaciones reales (paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva), pero no hay cuatro Personas divinas. Esto se debe a que la espiración activa, que es común al Padre y al Hijo, no implica una oposición al ser Padre o al ser Hijo y, por tanto, no individúa a una Persona. El ser Padre se opone al ser Hijo y viceversa, por lo que tenemos la Persona del Padre (relación opuesta de paternidad) y la Persona del Hijo (relación opuesta de filiación). Ser Espirador (espiración activa) no se opone a ser Padre o a ser Hijo. No se puede ser a la vez Padre e Hijo, mientras que sí

se puede ser a la vez Padre y Espirador, así como Hijo y Espirador. Por tanto, no se distingue una Persona del Espirador activo como Persona divina distinta del Padre y del Hijo, sino que Padre e Hijo son ambos Espirador activo del Espíritu. Por otra parte, la espiración pasiva (ser-espirado) se opone a la espiración activa, porque la misma Persona no puede ser a la vez Espirador y Espíritu (Espirado), y así tenemos una tercera relación opuesta, que identifica al Espíritu Santo. Como se ha dicho: cuatro relaciones, pero solo tres Personas.

El Hijo, entonces, ¿quién es? ¿Qué es, si se puede decir así, esta Persona? El Hijo es filiación en Dios. El Hijo es Dios en cuanto engendrado. La Escritura llama al Hijo no solo Unigénito (único generado), sino también Imagen y Verbo. Es Imagen del Padre, porque procede de Él en igualdad de naturaleza. Un pálido reflejo de esto en el mundo creado es el de un hijo que se parece a su padre, porque ha recibido de él su propia naturaleza humana (pero esto es solo una débil analogía). El Hijo, además, se llama Verbo (*Logos*) precisamente porque es engendrado por el Padre. También hay una imagen de esto en la creación: nuestra mente es capaz de producir, de generar ideas, de dar a luz pensamientos. De hecho, utilizamos la palabra "concepto" (=concebido). El Hijo es el Concebido, el Concepto del Padre, que es la Mente.

Así, en la I *Pars*, santo Tomás dice quién es la Persona de Cristo: Dios eterno como el Padre y el Espíritu Santo, la Segunda Persona de la Trinidad cuyo propio es la filiación, es decir, el ser-Hijo. Él es Hijo, Imagen y Verbo del Padre.

## 2. La sección cristológica de la *Summa Theologiae*: visión de conjunto

En la III *Pars*, el Angélico presenta en toda su amplitud la venida del Hijo en la carne. La sección cristológico-soteriológica de la III *Pars* puede dividirse en tres secciones: cristología (qq. 1-26), misterios de la vida de Cristo (qq. 27-45) y soteriología (qq. 46-59). No todos los estudiosos están de acuerdo con esta subdivisión, cuya justificación he explicado brevemente en mi pequeño volumen *La vita di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino. Esposizione semplificata dei misteri cristologici nella Summa Theologiae dal Concepimento alla Trasfigurazione* (Fede & Cultura, Verona 2021, 8-10), al cual remito al lector.

En las páginas que siguen, como ya se ha dicho, nos limitamos a ofrecer algunas observaciones sobre la primera de estas tres secciones, la constituida por las qq. 1-26, dedicadas a la cristología ontológica.

Repasemos primero la lista de temas que componen el tratamiento tomasiano:

- q. 1: Conveniencia de la Encarnación
- q. 2: El modo de unión
- q. 3: La unión por parte de la Persona Asumidora
- q. 4: La unión por parte de la naturaleza asumida
- q. 5: La asunción de las partes de la naturaleza humana
- q. 6: El orden de la asunción
- q. 7: La gracia de Cristo como individuo humano
- q. 8: La gracia de Cristo como Cabeza de la Iglesia
- q. 9: La ciencia de Cristo en general
- q. 10: La ciencia beatífica del alma de Cristo
- q. 11: La ciencia infusa del alma de Cristo
- q. 12: La ciencia adquirida del alma de Cristo
- q. 13: La fuerza del alma de Cristo
- q. 14: Los defectos corporales de la naturaleza humana de Cristo
- q. 15: Los defectos del alma humana de Cristo.
- q. 16: ¿Qué se puede decir del ser y del mudarse de Cristo?
- q. 17: La unidad de Cristo en cuanto al ser
- q. 18: La unidad de Cristo en cuanto a la voluntad.
- q. 19: La unidad de Cristo en cuanto a las operaciones
- q. 20: La sumisión de Cristo al Padre
- q. 21: La oración de Cristo
- q. 22: El sacerdocio de Cristo
- q. 23: Si Cristo como hombre es hijo adoptivo de Dios
- q. 24: La predestinación de Cristo
- q. 25: La adoración de Cristo
- q. 26: Cristo Mediador entre Dios y los hombres

Como es sabido, cada una de estas *quaestiones* contiene en su interior varios artículos, que no hemos incluido en esta lista esencial. Se podría profundizar en cada *quaestio* individualmente, pero aquí hemos optado por la vía de la exposición breve, por lo que solo ofrecemos algunas consideraciones generales, ordenadas en puntos sintéticos:

1) *La cristología de santo Tomás es bíblica*. Aunque el método de exposición es escolástico, lo que implica que no encontramos un *excursus* bíblico al comienzo del tratamiento de cada tema, como ocurre en los tratados teológicos actuales, la comprensión de Cristo que propone el Angélico deriva de su recepción de la Escritura en la fe de la Iglesia. Esto distancia la teología clásica de santo Tomás de



las recientes cristologías antropológicas, que han intentado deducir la cristología a partir de la consideración de la apertura trascendental ilimitada del ser humano hacia el Absoluto. Santo Tomás aprendió quién es Cristo ante todo de la Biblia y no de especulaciones filosófico-religiosas en el ámbito antropológico.

2) *La cristología de Santo Tomás se fundamenta en los grandes concilios del primer milenio.* La exposición cristológica del Doctor Común se basa en y profundiza la cristología de la Iglesia, tal como fue explicada a través de los dogmas cristológicos emanados de los siete primeros concilios ecuménicos. La cristología tomasiana es una forma de teología profundamente eclesial.

3) *La cristología de santo Tomás se fundamenta en la fe.* La teología bien hecha no sirve para comprobar si podemos creer lo que dice la Revelación, sino *cómo* debemos entender lo que ya creemos. El Angélico hace teología, y por tanto cristología, de esta manera. Su cristología no sirve para verificar si, al final del tratado teológico que él propone, podemos o no creer *en Cristo*. *Primero se cree en Cristo, luego se hace teología sobre Él (fides quaerens intellectum: la fe está primero)*. En ello se basa, por ejemplo, el uso que hace Tomás de la palabra “conveniente” y similares (*oportet, oportebat, etc.*). Lo implícito que queda en el trasfondo de tales expresiones es que no estamos aquí disputando si el Verbo se hizo carne, verificando si podemos aceptar esta verdad sobre la base de nuestros propios razonamientos. En cambio, se parte de la certeza de fe de que el Verbo se hizo carne y se buscan los motivos de conveniencia, para comprender mejor y mostrar la razonabilidad del hecho, no para someter la aceptación de éste a demostración racional nuestra, que sería la *conditio sine qua non* de la fe.

4) *La cristología de santo Tomás utiliza el método descendente.* Al ser verdadera teología, es decir, interpretación intelectual de la fe bíblico-eclesial, el planteamiento cristológico sigue, en el plano del método, la enseñanza de la Escritura, confirmada y explicada posteriormente por los Concilios: «El Verbo se hizo carne» (*Jn 1,14*). La Escritura no dice que el hombre ha sido elevado para convertirse en Dios, sino que Dios se hizo hombre. Ésta es la dimensión descendente del acontecimiento y éste es también el método de la cristología clásica, llamada «cristología desde arriba» o «cristología descendente». El Aquinate escribe que, al estudiar el misterio de Cristo, hay que considerar más el *descensus* que el *ascensus* (cf. III, q. 33, a. 3 ad 3).

5) *La cristología de santo Tomás recurre al buen uso de la razón.* Su estudio cristológico no es una mera narración, que se limita a repetir los hechos del Evangelio, sino que se sirve de una especulación racional en la que, sin someter la fe a la razón, utiliza la razón

para comprender mejor la fe, dentro de los límites de lo posible. La teología es, pues, *fides ratio illustrata*. No doblega el dato de la fe a un sistema filosófico preestablecido, sino que se sirve de un sistema o bagaje filosófico para profundizar y sistematizar el tema tratado (cf. la sucesión lógica de las diversas cuestiones; la argumentación racional y lógica propuesta en los diversos artículos, etc.).

Esto implica también que, aunque la lógica de Dios es superior a la lógica humana (cf. *Is* 55,8-9), esta lógica va “más allá” pero no “en contra” de la nuestra, que, por otra parte, es pequeña e imperfecta, pero una participación real y coherente de la primera. La fe no puede reducirse a la mera razón (racionalismo), pero tampoco está en contra de la razón (fideísmo). Los grandes principios lógicos, por ejemplo el principio de no contradicción, sobre el que volveremos al final, no son contradichos en el cristianismo. Esto se debe a que la religión cristiana se ajusta a su principio, Jesucristo. En Cristo, la naturaleza divina está unida y al mismo tiempo es diferente de la humana. La naturaleza divina de Cristo no absorbe su naturaleza humana (monofisismo). De ello se deduce que, en el cristianismo, la salvación no quita la creación, lo sobrenatural no elimina lo natural, la gracia no destruye, sino que presupone y eleva la naturaleza del hombre. Por tanto, incluso la fe sobrenatural, siendo superior a la razón natural, no solo no la elimina, sino que la presupone, purifica y eleva, llevándola a su plenitud. Todo esto se encuentra también en el tratado cristológico tomasiano, en el que la aceptación del misterio de Cristo en la fe no suprimió, sino que motivó al Doctor Angélico a desarrollar una reflexión racional coherente sobre el dato revelado.

6) *La cristología de santo Tomás es completa, es decir, considera plenamente tanto las prerrogativas de la divinidad de Cristo como las de su humanidad.* Como buen “aristotélico”, por decirlo de algún modo impreciso, el Aquinate profundizó mucho más en la humanidad de Cristo de lo que solían hacer sus contemporáneos. Por esta razón, Tomás dedicó en la *Summa Theologiae* una amplia sección al estudio de los “misterios cristológicos”, algo más único que raro en su época. Pero incluso en la sección más estrictamente cristológica, que es la que nos ocupa, el Doctor Angélico hace los mayores esfuerzos especulativos no sobre la naturaleza divina de Cristo, sino sobre la humana. En consecuencia, es inexplicable que, en el siglo XX, se haya acusado a veces a santo Tomás de proponer una cristología docetista. De hecho, algunas cristologías recientes son ebionitas, o al menos arrianas, y por ello acusan de docetismo a las cristologías que afirman la plena divinidad de Cristo junto a su humanidad.

Un principio fundamental de la cristología de santo Tomás de Cristo hay que predicar toda perfección, y esto no solo con respecto a su naturaleza divina, sino también con respecto a su naturaleza humana. Con referencia a esta última escribió: «Omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda» (III, q. 19, a. 3). Además de la perfectísima naturaleza divina, Cristo tiene también una perfectísima naturaleza humana. Esta perfección es a la vez natural y sobrenatural. En el plano natural, la humanidad de Cristo es perfecta en el sentido de que no le falta nada de lo que constituye la esencia y las actividades de una naturaleza humana íntegra. En el plano sobrenatural, su humanidad es perfecta en el sentido de que posee la plenitud de la gracia, y esto tanto con respecto a la gracia individual (gracia santificante, gracias actuales, etc.) como con respecto a la gracia que Él tiene como Cabeza de la Iglesia (Cabeza de los hombres y de los ángeles).

7) *La cristología de santo Tomás es sistemática.* Ello no requiere ser explicado, puesto que se deduce claramente de los puntos precedentes.

### 3. Algunos puntos particulares

Tras haber examinado brevemente los rasgos más destacados de la cristología de santo Tomás, detengámonos ahora en algunos puntos particulares, comenzando por el tema de la personalidad de Jesús. Sobre la personalidad de Cristo como Persona divina hicimos alguna mención al principio. Ahora nos preguntamos: ¿se puede hablar de una personalidad humana de Cristo? Afirmamos que Cristo es hombre y Dios; ¿no deberíamos decir entonces que es una Persona divina y también una persona humana? El Aquinate, siguiendo a los concilios ecuménicos, responde negativamente. Podemos y debemos decir que Cristo es una Persona divina, pero no una Persona humana, aunque sin duda es verdadero hombre. Él es verdadero hombre, y es una Persona, pero no es una persona humana. El Concilio de Calcedonia definió dogmáticamente que la Persona (Hipóstasis) de Cristo es una; lo que es doble son las naturalezas. Repetimos: Cristo es Persona y es hombre, pero no es una persona humana. Su identidad es la de ser el Verbo Encarnado. Esta es su Persona.

Pero hay que añadir que el concepto de hipóstasis (lo concreto subsistente) nos lleva a mirar a Cristo tal como se presenta a nuestros ojos, como fenómeno. En efecto, la hipóstasis es el concreto subsistente *de una cierta naturaleza*, no es la naturaleza en abstracto, o la llamada naturaleza “platónica” que está en el hiperurano bajo la forma de la Idea; sino la naturaleza tal como se manifiesta y rea-

liza en una entidad individual concreta. La Hipóstasis de Cristo, la Persona, es la del Verbo; esta Hipóstasis, a partir de la Encarnación, asumió, es decir, unió a Sí misma una verdadera naturaleza humana, individualizándola (hipostasiándola) precisamente en su Persona divina. Esto es la Encarnación. Santo Tomás habla de ello especialmente en las qq. 2-6 de la III *Pars*. Lo hace profundizando en los concilios de Éfeso, Calcedonia y Constantinopla II. Este último, en particular, hizo hincapié en la “enhipostatización” de la naturaleza humana de Cristo por el Verbo y en el Verbo. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, el Doctor Angélico comprendió bien esta enseñanza del Constantinopolitano II y no la ignoró.

¿Quién es entonces Cristo? Cristo es una Persona divina que ha asumido también una naturaleza humana. No es -y por eso no se dice que sea- una persona humana, porque la naturaleza humana ha sido individualizada (hipostasiada) en el Verbo. En consecuencia, su naturaleza humana no posee subsistencia por derecho propio (hipóstasis humana), como ocurre con todos los demás seres humanos. Es la humanidad del Verbo, una naturaleza humana que santo Tomás, basándose en el Damasceno, llama “instrumento” de la divinidad (cf. E. Monteleone, *L'umanità di Cristo «strumento della divinità»*. *Attualità ed evoluzione del pensiero di Tommaso d'Aquino*, EDI, Napoli 2019).

Si afirmásemos que en Cristo hay también hipóstasis humana, caeríamos en una cristología de tipo nestoriano: Jesús sería entendido como un ser humano independiente, es decir, con subsistencia humana por derecho propio, y adoptado por Dios por gracia, es decir, de modo accidental (mientras que la Encarnación es un acontecimiento que produce una realidad sustancial, llamada unión hipostática). Tendríamos así una “cristología del templo”, según la cual Jesucristo no es, en sentido estricto, el Verbo encarnado, sino un “hombre de Dios”, un hombre en el que Dios ha fijado su residencia. Esto también tendría consecuencias muy negativas con respecto a la comprensión de nuestra salvación, así como con respecto a la comprensión de la identidad de Cristo. Santo Tomás rechaza todo esto.

Siguiendo la enseñanza del Concilio de Constantinopla II, el Angélico considera la Persona de Cristo (el subsistente concreto individual del Verbo encarnado) como una “Persona compuesta”. Aquel concilio había descrito la unión de las dos naturalezas (llamada unión hipostática, es decir, unión en el *suppositum*, en la persona o en el concreto subsistente individual) como “unión según la síntesis”, es decir, unión sintética. La Persona de Cristo, para la Iglesia y por tanto para santo Tomás, es una “Persona sintética”. Es una Persona única, no dos. La Persona es el Verbo. Pero

el subsistente concreto ha unido a Sí mismo en el tiempo y en el mundo una naturaleza humana, sin mutar por ello como Dios. La mutación está del lado de la naturaleza humana asumida, que no existía antes y que en el momento de la Encarnación es creada y asumida por el mismo acto, no del lado de la Persona que asume. La Persona que asume (el Hijo), de hecho, es por naturaleza Dios y Dios es inmutable. Así, la Persona concreta de Cristo es esta síntesis de la naturaleza humana y divina en el único Verbo.

Uno se pregunta: pero si el Verbo en cuanto Dios no cambia, siendo inmutable, ¿por qué dice la Escritura (cf. *Jn* 1,14) que el Verbo “se hizo” (*egeneto*) hombre? “Se convirtió” implica un cambio. ¿Ha cambiado entonces el Verbo? El Aquinate responde que esto no se dice en relación con la divinidad de Cristo, sino con su humanidad, que es la única que cambia. Tomás propone el siguiente ejemplo (cf. I, q. 16, a. 6): si un hombre se sienta solo y otro se acerca y se sienta a su lado, se dirá ahora que el primero está sentado a la derecha del segundo, que vino después. Por lo tanto, puede decirse que antes el hombre estaba sentado solo, mientras que ahora se sienta a la derecha del otro. En realidad, sin embargo, el primero no se movió, sino que fue el segundo quien se movió y vino a sentarse a su lado. Lo mismo ocurre con el Verbo: no cambió al encarnarse, fue la naturaleza humana asumida la que sufrió el cambio (antes no existía, ahora existe). Sin embargo, se dice con verdad que el Verbo “se hizo” carne. Se dice en el sentido de que la carne fue creada de la nada e hipostasiada en el Verbo, de modo que el Verbo antes no tenía carne y ahora la tiene, aunque el Verbo ha permanecido perfectamente inmutable.

Una vez aclarados estos puntos, sigue un amplio intento por explicar las características de la humanidad de Cristo. Esta humanidad, por una parte, es semejante en todo a la nuestra, excepto en el pecado (que, sin embargo, no forma parte de ella, habiéndose producido después, por culpa nuestra); por otra, la humanidad del Señor es única, porque solo ella -y no otra- fue y es hipostasiada en y por el Verbo. Con su grandiosa cristología, santo Tomás fue capaz de mantener ambos aspectos: en la humanidad de Cristo está todo lo que está en la nuestra; y su humanidad tiene características únicas que son solo suyas.

Ilustremos esta síntesis en Cristo de humanidad y divinidad mediante dos ejemplos, tomados de nuevo de la reflexión cristológica del Doctor Angélico, que mercedamente es llamado *Lumen ecclesiae atque mundi universi*<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Cf. PABLO VI, Carta apostólica *Lumen ecclesiae* (20 de noviembre de 1974), n.1

1) Santo Tomás dice que en Cristo, además de la ciencia divina, había tres tipos de ciencia humana (es decir, formas de conocer): beatífica, infusa y experimental o adquirida. Ahora bien, la primera, la ciencia beatífica, es prerrogativa exclusiva de los bienaventurados del Cielo, llamados "*comprehensores*", razón por la cual nunca se concede a los "*viatores*", es decir, a los hombres de la tierra. Tomás, sin embargo, enseña que, puesto que Cristo era a la vez viator y comprehensor, tuvo conocimiento beatífico también en la tierra. Las otras dos ciencias o modos humanos de conocer -ciencia infusa y adquirida- pertenecen en cambio a los viatores: la primera es dada por gracia, la otra es el modo natural de conocer de los hombres. Puesto que de Cristo se predica toda perfección también a nivel humano, Él poseía todas las formas de conocimiento y, por tanto, también poseía ciencia infusa y la experimental o adquirida. Esta posición del Angélico representa el primero de dos ejemplos que muestran cómo reconoce en Cristo la presencia tanto de cosas que se encuentran también en otros hombres, como de algo que era solo suyo.

2) Un segundo ejemplo puede tomarse del tratamiento de la voluntad del Señor. También sobre las voluntades de Cristo, santo Tomás aportó una contribución verdaderamente notable. Puesto que hay dos naturalezas en Cristo, también hay dos voluntades y dos operaciones naturales en Él. Sobre esto el Aquinate no dice nada nuevo, porque no hace más que seguir la Biblia y el dogma definido por el Concilio Constantinopolitano III. Sin embargo, al retomar estas doctrinas, hace una profundización muy interesante, que el mismo Constantinopolitano III no había hecho. Aquel Concilio se había limitado a decir que en Cristo hay dos voluntades (la divina y la humana) y que no están en conflicto mutuo, sino en armonía, porque la voluntad humana sigue siempre, es más, se somete perfectamente, a la divina. Santo Tomás parte de aquí, pero como está muy interesado en defender la verdadera humanidad de Cristo en todos sus componentes, también señala que, en cierto sentido, la voluntad humana de Cristo podía querer (y de hecho quiso) cosas distintas de su voluntad divina. El Doctor Común apoya esta posición sin contradecir la enseñanza conciliar de que nunca hubo conflicto entre las dos voluntades de Cristo. El Angélico, sin embargo, señala que la palabra "voluntad" puede aplicarse a distintas facultades presentes en el hombre. Existe la voluntad sensorial (*voluntas sensualitatis*), que no es una verdadera facultad volitiva, sino el instinto de autoconservación que el hombre tiene en común con los demás animales. Es Dios quien puso en nosotros este instinto y, por tanto, es bueno por naturaleza, como son buenas todas las cosas creadas por Dios. Por naturaleza, nues-

tro instinto nos impulsa a preservar nuestra vida, así que, por ejemplo, retiramos instintivamente la mano del fuego, sin necesidad de reflexionar, ni de tomar una decisión deliberada, para realizar esta acción. Luego está la facultad superior de la voluntad, llamada *voluntas rationis*. Ésta se divide en la voluntad entendida como facultad volitiva general, que puede llamarse *voluntas ut natura*, y en el libre albedrío, llamado *voluntas ut ratio*.

La *voluntas ut natura* es la facultad de nuestra alma que busca el bien en general, que quiere el bien absolutamente. Según esta voluntad, el hombre busca la vida, no la muerte. Esta orientación natural hacia la vida también es buena, porque fue puesta en nosotros por el Creador. Por eso, según santo Tomás, tanto según su instinto (*voluntas sensualitatis*), como según su voluntad genérica (*voluntas rationis* entendida como *voluntas ut natura*), Cristo como hombre quiso vivir, no morir, aunque en el plan de Dios estaba establecida la muerte del Redentor para la salvación de los hombres. El no querer morir por parte de Jesús no representaba una desobediencia a Dios, sino la simple puesta en práctica de sus facultades naturales de hombre, que tenía y tiene. No hay pecado en querer vivir, porque es Dios Creador quien ha puesto esta tendencia en nosotros y por lo tanto es buena. Cristo, con estas voluntades, quiso conservar su vida, no quiso morir en la cruz, y esta tendencia fue un hecho natural, no un pecado, es decir, no fue un rechazo a la voluntad del Padre. (Por cierto, esto hace que su elección de morir en la cruz sea aún más meritoria).

Por último, está la *voluntas ut ratio*, que también puede denominarse *electio* o libre albedrío. Con ella, el hombre elige los medios en vista del fin. Con esta voluntad, Cristo eligió sufrir en la cruz, porque vio que obedecer al Padre era el medio adecuado y necesario tanto para realizar su humanidad en gracia como para redimirnos a nosotros, pecadores. De este modo, por su voluntad humana, eligió sufrir, y así se interpreta en consecuencia el dogma de Constantinopolitano III: la voluntad humana de Cristo no se opone a su voluntad divina, sino que siempre la sigue y se somete a ella perfectamente. Santo Tomás explicó lo que aquel concilio no había dicho: Cristo quiso morir, es decir, sometió su voluntad humana a la voluntad divina, por un acto de esa voluntad humana que es la *electio* y no por *voluntas ut natura*, porque eso habría sido imposible, ya que habría contradicho la obra del Creador. Porque el Creador no dio al hombre la voluntad de elegir su propia muerte, sino su propia vida. Y Cristo quiso vivir, por voluntad general, pero eligió morir -obedeciendo así al plan de Dios- para la salvación de su alma y para la redención de nosotros, pecadores. Este segundo ejemplo muestra también cómo santo Tomás explica todos

los aspectos: lo que Cristo tiene en común con nosotros y lo que es solo suyo.

#### 4. Conclusión

La distinción que establece el Angélico al tratar estos y otros misterios se encuentra en el principio de no contradicción. No se puede afirmar lo que implica una contradicción insuperable. Este principio aclara lo que hemos mencionado anteriormente, a saber, que toda perfección debe ser predicada a Cristo. Tomás precisa: debemos reconocer en Cristo toda perfección que no implique una contradicción insuperable. Por eso el Aquinate afirma, por un lado, que en Cristo estaban todas las virtudes (principio de perfección), para luego añadir que estaban todas las virtudes menos aquellas (principio de no contradicción) -como la fe, la esperanza o la continencia- cuya presencia en Cristo contrastaría con su visión beatífica o con la ausencia de concupiscencia en Él.

Son estos aspectos los que han hecho gritar escandalizados a algunos cristólogos contemporáneos: un Cristo que es Dios, que tiene la visión beatífica en la tierra, que no tiene fe, que no tiene concupiscencia... ¿sería un fantasma dogmático, no un hombre real como nosotros! Pero una lectura no ideológica de santo Tomás muestra justamente lo contrario: el Angélico hizo un extraordinario esfuerzo especulativo para ofrecernos una comprensión completa de Cristo, que no dejara nada fuera en la síntesis cristológica. Santo Tomás fundamenta tanto la perfección divina como la perfección humana de Cristo. Y la especulación más desafiante fue "rescatar" la verdadera humanidad de Jesús en todos sus aspectos, excepto aquellos incompatibles con sus prerrogativas como Verbo encarnado. Esto es lo contrario de una cristología docetista. Es una gran visión cristológica que fundamenta, en la fe bíblica y católica, el misterio indecible del Verbo encarnado.



# El proceso de revisión del carisma y elaboración de los nuevos Estatutos de la Federación Regnum Christi: una experiencia sinodal

*Viviana Beatriz Limón Olavarrieta*

*Consagrada del Regnum Christi; consejera general de las Sociedad de Vida Apostólica Consagradas del Regnum Christi desde 2013; Licenciada en ciencias de la comunicación y en educación y desarrollo por la Universidad Anáhuac.*

## 1. Introducción

El proceso de revisión del carisma y de elaboración de los nuevos Estatutos de la Federación Regnum Christi, se lleva a cabo en un momento crítico de su historia. Después de la visita apostólica<sup>1</sup> y del periodo en el que fuimos acompañados –sobre todo las ramas consagradas– por el cardenal Velasio de Paolis<sup>2</sup>, comienza una nueva etapa con dos objetivos:

En primer lugar, fomentar una renovación espiritual-carismática, buscando profundizar en la conciencia de nuestra identidad como realidad eclesial, compuesta por fieles de diversos estados de vida, con una misión específica compartida por las diversas vocaciones y con un espíritu común. En segundo lugar, encontrar una configuración canónica adecuada que logre salvaguardar la unidad del Regnum Christi y, a la vez, respetar la identidad y autonomía de las ramas.

De la mano de la Iglesia, a través de la figura del P. Gianfranco Ghirlanda S.J. como asesor, y con una clara conciencia de la necesidad de la participación de todos los miembros del Regnum Christi de los distintos estados de vida, en marzo del 2014 se forma una comisión<sup>3</sup> para diseñar el proceso y acompañar en la implementación de este.

---

<sup>1</sup> Llevada a cabo entre junio del 2009 y marzo del 2010.

<sup>2</sup> Desde su nombramiento el 16 de junio de 2010 hasta la conclusión del Capítulo General Extraordinario de la Legión de Cristo y las Asambleas Generales Extraordinarias de las y los laicos consagrados del Regnum Christi a finales del 2013 e inicios del 2014.

<sup>3</sup> Cf. E. ROBLES-GIL, Decreto de constitución de la Comisión central para la revisión del Estatuto general del Movimiento Regnum Christi. (19 de marzo de 2014).

Desde el inicio del proceso, se tuvo una fuerte intuición en que este debería de ser una real experiencia sinodal. Aunque en ese momento no se hizo uso del término, se tuvieron presentes los valores e implicaciones de un “caminar juntos”, como Regnum Christi y junto con la Iglesia Universal: «La palabra sínodo: “indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios”»<sup>4</sup>.

En la fase local del proceso participaron once mil laicos, además de la totalidad de Legionarios de Cristo, consagrados y consagradas del Regnum Christi. En las asambleas territoriales participaron entre 45 y 120 miembros, dependiendo del número de miembros presentes en el territorio<sup>5</sup>.

En estas páginas, a la luz del camino que como Iglesia estamos viviendo, se busca compartir la experiencia sinodal que ha supuesto el camino de revisión del carisma y la elaboración de los nuevos Estatutos del Regnum Christi. Como dice la Comisión Teológica Internacional en el documento *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*:

Todas estas realidades (comunidades de vida consagrada, de los movimientos y de las nuevas comunidades eclesiales) surgidas a menudo por el impulso de los carismas otorgados por el Espíritu Santo para la renovación de la vida y de la misión de la Iglesia, pueden ofrecer experiencias significativas de articulación sinodal de la vida de comunión y dinámicas de discernimiento comunitario puestas en práctica en el interior de ellas, junto a estímulos para individualizar nuevos caminos de evangelización. En algunos casos, también proponen ejemplos de integración entre las diversas vocaciones eclesiales en la perspectiva de la eclesiología de comunión<sup>6</sup>.

## 2. Contexto histórico en el que se desarrolla el proceso de elaboración de los Estatutos

El proemio a los nuevos Estatutos de la Federación Regnum Christi nos ofrece una exposición autorizada de la historia y el contexto en el que se llevó a cabo el proceso de elaboración de los nuevos Estatutos<sup>7</sup>:

El Regnum Christi nació como un movimiento eclesial de apostolado que busca hacer presente el Reino de Cristo por la santi-

<sup>4</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 3.

<sup>5</sup> El territorio es una unidad geográfica en la que se organiza la Federación, análoga a las provincias de los institutos religiosos.

<sup>6</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 74

<sup>7</sup> *Estatutos de la Federación Regnum Christi, Proemio*, Roma, 2019. En <https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2019/09/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019.pdf>

ficación de sus miembros y por una acción apostólica personal y comunitaria para que Jesucristo reine en el corazón de los hombres y de la sociedad.

Los primeros grupos seculares del Regnum Christi surgieron, a partir del año 1968, por la invitación, acción formativa y dirección de sacerdotes legionarios de Cristo, y por la acogida generosa y el dinamismo de los mismos laicos. Estos hombres y mujeres comparten un único carisma, están animados por el mismo espíritu y la misma misión, viviéndolos y realizándolos según su estado de vida. Conscientes de la vocación bautismal a la santidad y al apostolado, se sienten llamados a ser apóstoles y a formar apóstoles, líderes cristianos al servicio de Jesucristo, la Iglesia y la sociedad. [...]

A partir de ese mismo impulso fundacional, surgieron en el seno del Regnum Christi formas de consagración en las que mujeres y hombres laicos ofrecen su vida a Dios para seguir a Cristo de manera libre y total por medio de la asunción de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia con vínculo sagrado. Estos grupos han ido creciendo en madurez institucional y alcance evangelizador, contribuyendo significativamente a lo que es el Regnum Christi.

Esta familia espiritual está formada hoy por laicos casados y solteros, hombres y mujeres laicos consagrados, seminaristas, diáconos y sacerdotes seculares, religiosos y sacerdotes legionarios de Cristo, viviendo cada uno según su propia vocación, como miembros de un único cuerpo (cf. *1Co* 12,12-29) y entregados a la misión común.

Durante décadas, el gobierno del Regnum Christi estuvo unido e identificado con el de la Legión de Cristo y así quedó establecido en los Estatutos del Regnum Christi que la Santa Sede aprobó en el año 2004. En 2012, el delegado pontificio, cardenal Velasio De Paolis, C.S., otorgó autonomía de gobierno y vida interna a las consagradas y a los laicos consagrados. En 2013, aprobó los Estatutos de las asociaciones de fieles, dejando pendiente su pleno reconocimiento canónico y la definición jurídica de su pertenencia al Regnum Christi. Como ulterior paso definitorio, el 25 de noviembre de 2018, solemnidad de Cristo Rey, ambas asociaciones fueron erigidas como sociedades de vida apostólica de derecho pontificio.

De 2014 a 2018 se llevó a cabo un proceso de discernimiento y estudio por parte de los componentes del Regnum Christi, con el acompañamiento cercano del P. Gianfranco Ghirlanda, S.J., asistente pontificio, para encontrar una estructura canónica que exprese la unidad espiritual y la colaboración apostólica de todos, promueva la identidad y legítima autonomía de cada realidad consagrada, y permita a los otros fieles del Regnum Christi pertenecer al mismo cuerpo apostólico de una forma canónicamente reconocida. Para lograr estas finalidades la Congregación de los Legionarios de Cristo, la Sociedad de Vida Apostólica «Consagradas del Regnum Christi» y la Sociedad de Vida Apostólica «Laicos Consagrados

del Regnum Christi» se vinculan entre sí a través de la Federación Regnum Christi, a la que se pueden asociar individualmente otros fieles que comparten el mismo espíritu y misión. [...]

La nueva configuración canónica del Regnum Christi, mediante la Federación, es un fruto del camino de renovación y maduración eclesial que todos sus componentes están recorriendo. [...]

### 3. Principios y valores que inspiraron el proceso

En los años previos a la renovación, el Regnum Christi como muchas otras realidades eclesiales, ha vivido principalmente procesos verticales (top-down), en los que “uno” o “unos pocos” (casi siempre las personas constituidas en autoridad) participan tanto en los procesos del “decision making” como en los del “decision taking” y, una vez tomadas las decisiones, o elegidas las líneas de trabajo, se comunicaban al resto de los miembros. Sí existían algunos foros de escucha y puesta en común, pero este no era el modo ordinario de proceder.

El proceso de revisión y elaboración de los nuevos Estatutos ha sido un importante parteaguas para introducir un proceso de orden más bien sinodal. En la comunicación enviada a todos los miembros del Regnum Christi para explicar el proceso se lee lo siguiente:

El propósito del proceso es tener unos estatutos actualizados y aprobados por la Santa Sede, para expresar, custodiar y promover el carisma del Regnum Christi. *Todos los miembros del Movimiento<sup>8</sup> están invitados a participar activamente en este proceso de discernimiento de la voluntad de Dios para el Regnum Christi escuchando la voz del Señor en los representantes de la Iglesia, en sus hermanos y hermanas en el Movimiento y en su propia experiencia de vida.* Se espera que este camino ayude a todos los miembros a profundizar en su identidad y espiritualidad, y a reavivar en ellos el don de Dios (cf. 2Tim 1,6)<sup>9</sup>.

Este camino de renovación fue ocasión de abrir puertas y ventanas para dejar entrar el aire fresco y la luz clara de la eclesiología del Concilio Vaticano II y dejarnos interpelar por ella. La Iglesia como Cuerpo Místico y Pueblo de Dios que camina, y el desarrollo de la espiritualidad de comunión, fueron inspirando los principios y valores del proceso de revisión, y así han quedado reflejados en

<sup>8</sup> Como ya se ha mencionado, al inicio del proceso aún se utilizaba el término “movimiento” para hacer referencia a la realidad institucional del Regnum Christi. Actualmente, aunque dicha palabra se sigue utilizando de modo coloquial, ya se utiliza el término “Federación”.

<sup>9</sup> Descripción del proceso de revisión de los Estatutos del Regnum Christi, 15 de abril de 2015. En rcstatutes.org: <https://rcstatutesold.regnumchristi.org/wp-content/uploads/Descripci%C3%B3n-del-proceso-de-revisi%C3%B3n-de-los-Estatutos-del-RC-150330.pdf>

un documento que se publicó y se usó a lo largo de todo el camino para iluminar el desarrollo de las distintas etapas<sup>10</sup>:

a. Los principios y valores

1. El carisma del *Regnum Christi* es un don que Dios ha querido dar a su Iglesia. Este carisma, el mismo de siempre, puede ser vivido de diversas maneras en diferentes tiempos y lugares. Dios nos ha confiado este don como administradores (cf. 1 Pe 4,10) y, como enseña la parábola de los talentos (cf. Mt 25,14-ss), nos pide hacerlo fructificar.
2. Este camino que la Santa Sede pone delante de nosotros es una manifestación del amor providente de Dios. *Seguir las indicaciones de la Santa Sede* nos ayudará a madurar como Movimiento y llegar a ser más plenamente lo que Dios quiere que seamos.
3. *Dios desea hablar a través de los miembros del Regnum Christi* y así lo hará si abrimos nuestros corazones y somos dóciles para escuchar su voz. Pedimos a los legionarios, consagrados, consagradas y a los miembros de 1º y 2º<sup>11</sup> grado que rueguen al *Espíritu Santo para que nos guíe en este camino. Debemos saber descubrir la voz de Dios en los representantes de la Iglesia, en los miembros de la familia del Regnum Christi y en nuestra propia experiencia.* Pedimos a todos expresar con sencillez y humildad lo que llevan en el corazón.
4. Un *discernimiento en grupo* se hace en *unión con la Iglesia y la autoridad legítima* en cuestión, con una actitud sincera de descubrir la voluntad de Dios y de escuchar a los demás, con humildad y confianza, dejando que la gracia de Dios actúe y nos lleve, poco a poco, a un consenso. *Ese consenso debe ser presentado a la autoridad legítima para su confirmación.*

<sup>10</sup> COMISIÓN CENTRAL PARA LA REVISIÓN DE LOS ESTATUTOS DEL REGNUM CHRISTI, *Motivos, principios y valores que inspiran el proceso de revisión de los Estatutos del Regnum Christi*, en rctstatutes.org. Las cursivas son mías.

<sup>11</sup> En los *Estatutos* del 2004, a los miembros laicos se les llamaba miembros de 1º y 2º grado, los miembros del 3º grado eran los miembros consagrados. Actualmente ha desaparecido esta nomenclatura al referirnos a los estados de vida en el *Regnum Christi*.

*b. Los frutos para el Regnum Christi a partir de la vivencia misma del proceso*

1. Esperamos que los miembros de 1º y 2º grado profundicen en su llamado al Regnum Christi y *asuman una mayor responsabilidad en la vida y misión* del Movimiento.
2. Esperamos que la *participación activa, sentida y orante en el proceso* ayude a reavivar el ardor en la vida de las secciones y localidades.
3. Esperamos que el *recorrer juntos este camino* nos ayude a crecer en la caridad entre nosotros, confiar y escucharnos unos a otros, resolver nuestras diferencias y seguir caminando juntos.
4. Esperamos descubrir elementos de la vida diaria en el Movimiento que debemos mejorar, aunque no necesariamente queden expresados directamente en los estatutos.

#### 4. Elementos sinodales presentes en el proceso

Como podemos ver, desde el inicio del proceso, ya están presentes elementos importantes de un ejercicio sinodal tales como:

El valor del caminar juntos: la participación de todos en los asuntos que son de todos.

Superar las tendencias verticalistas en los procesos, que parecen ser más eficaces, “seguras” y “controlables” ha supuesto un importante cambio para todos.

Hablar del Regnum Christi en su conjunto, esto es, de la realidad de distintos estados de vida que comparten un carisma, espiritualidad y misión, implica que todos los que forman parte de él, tienen algo importante que decir y que aportar en los momentos de discernimiento.

La práctica de consultar a los fieles no es nueva en la vida de la Iglesia. En la Iglesia de la Edad Media se utilizaba un principio del derecho romano: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (lo que concierne a todos debe ser tratado y aprobado por todos)<sup>12</sup>.

El P. Gianfranco Ghirlanda, en su mensaje introductorio a la Asamblea General del Regnum Christi, confirma esto: «Precisamente porque no se trata de la participación en el carisma de la Legión<sup>13</sup>,

<sup>12</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, n. 122

<sup>13</sup> El Regnum Christi no es una tercera orden, que participa del carisma de un instituto religioso, en este caso de la congregación Legionarios de Cristo. Es una realidad conformada

todos, según la propia forma de vida, se hacen solidariamente responsables de la determinación del carisma».

Ha sido muy valiosa la progresiva toma de conciencia de la importancia y necesidad de la participación de todos en el proceso de revisión del carisma del Regnum Christi. La inicial tendencia a que los sacerdotes, o las ramas consagradas en general, tuvieran una mayor autoridad o mayor protagonismo en el discernimiento, se fue superando al constatar las valiosas aportaciones de los laicos en todos los campos. Muchas veces, fueron ellos los que ayudaron a evitar la polarización y a entender mejor algunos de los elementos del carisma y misión.

El proceso mismo ha sido un gran educador en la espiritualidad de comunión, en el comprender la comunión como unidad en la diversidad, como participación de todos en lo que compete a todos, desde la propia identidad. Ha sido también importante nombrar algunas tendencias presentes en nuestros modos de proceder que no favorecen una experiencia sinodal.

Constatamos una cierta resistencia o temor a dar más espacio a los laicos en la toma de decisiones. El tema del clericalismo, en ocasiones era alimentado por los mismos laicos debido a la formación recibida.

Al mismo tiempo, estaba presente una equivocada creencia de que favorecer la mayor participación de los laicos consiste principalmente en concederles cargos de gobierno y dirección, en ocasiones alejándolos de su principal campo de misión que es el mundo.

El gran desafío para la conversión pastoral que hoy se le presenta a la vida de la Iglesia es intensificar la mutua colaboración de todos en el testimonio evangelizador a partir de los dones y de los roles de cada uno, sin clericalizar a los laicos y sin secularizar a los clérigos, evitando en todo caso la tentación de «un excesivo clericalismo que mantiene a los fieles laicos al margen de las decisiones»<sup>14</sup>.

Las asambleas territoriales y la asamblea general han sido momentos muy importantes para ahondar en la participación de los laicos, no de manera teórica, sino en lo concreto de la experiencia vivida.

El origen e historia del Regnum Christi y el peso que los Legionarios de Cristo –por número y por autoridad natural– han tenido en el desarrollo de nuestra vida institucional sí han marcado una cierta diferencia en el involucramiento de unos y de otros en los procesos de discernimiento y de toma de decisiones. Esto no

por distintos estados de vida que han recibido y comparten un mismo carisma y se vive de modo particular, según la propia identidad.

<sup>14</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 104

ha ido en detrimento de la gran valoración que se tiene, por parte de todos, del aporte misional de los laicos.

Resulta esencial la participación de los fieles laicos. Ellos constituyen la inmensa mayoría del Pueblo de Dios y hay mucho que aprender de su participación en las diversas expresiones de la vida y de la misión de las comunidades eclesiales [...], así como de su específica competencia en los varios ámbitos de la vida cultural y social. Por eso es indispensable que se los consulte al poner en marcha los procesos de discernimiento en el marco de las estructuras sinodales. Es entonces necesario superar los obstáculos que representan la falta de formación y de espacios reconocidos en los que los fieles laicos puedan expresarse y obrar, y de una mentalidad clerical que corre el riesgo de mantenerlos al margen de la vida eclesial. Esto exige un compromiso prioritario en la obra de formación de una conciencia eclesial madura, que en el nivel institucional se debe traducir en una práctica sinodal regular<sup>15</sup>.

Del documento *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, recogemos una clara exposición del nexo intrínseco que existe entre comunión, participación y discernimiento en los asuntos que competen a todos, especialmente de cara al cumplimiento de la misión que ha sido confiada, ya sea a la Iglesia Universal, ya sea a una comunidad dentro de ella:

En el don y en el compromiso de la comunión se encuentran la fuente, la forma y el objetivo de la sinodalidad en cuanto que expresa el específico *modus vivendi et operandi* del Pueblo de Dios en la participación responsable y ordenada de todos sus miembros en el discernimiento y puesta en práctica de los caminos de su misión. En efecto, en el ejercicio de la sinodalidad se concretiza la vocación de la persona humana a vivir la comunión que se realiza mediante el don sincero de sí mismo, en unión con Dios y en unidad con los hermanos y hermanas en Cristo<sup>16</sup>.

En la Iglesia, la sinodalidad se vive al servicio de la misión. *Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*, «ella existe para evangelizar». Todo el Pueblo de Dios es el sujeto del anuncio del Evangelio. En él, todo Bautizado es convocado para ser protagonista de la misión porque todos somos discípulos misioneros. La Iglesia está llamada a activar en sinergia sinodal los ministerios y carismas presentes en su vida para discernir, en actitud de escucha de la voz del Espíritu, los caminos de la evangelización<sup>17</sup>.

La conversión pastoral para la puesta en práctica de la sinodalidad exige que se superen algunos paradigmas, todavía frecuentemente presentes en la cultura eclesiástica, porque expresan una compren-

<sup>15</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 73

<sup>16</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 43

<sup>17</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 53



sión de la Iglesia no renovada por la eclesiología de comunión. Entre ellos: la concentración de la responsabilidad de la misión en el ministerio de los Pastores; el insuficiente aprecio de la vida consagrada y de los dones carismáticos; la escasa valoración del aporte específico cualificado, en su ámbito de competencia, de los fieles laicos, y entre ellos, de las mujeres<sup>18</sup>.

## 5. Sinodalidad y discernimiento comunitario

El aprendizaje que como *Regnum Christi* hemos tenido, se ha dado de modo simultáneo en temas de discernimiento y de sinodalidad. Parte del camino de renovación que hemos vivido ha consistido en aprender a discernir las mociones y los caminos de Dios –en la vida personal, comunitaria e institucional– y no solo a recibir indicaciones o consignas de parte de la autoridad. El proceso de revisión y elaboración del nuevo Estatuto ha sido un camino sinodal y una escuela de discernimiento personal y comunitario:

Se trata de un *camino de discernimiento personal y en pequeños grupos* que debemos recorrer juntos, *escuchando la voz del Espíritu Santo* para agradecer todo el bien que el Señor ha hecho en nuestras vidas y en las de tantas personas, y también para identificar los elementos y principios fundamentales de la vida del Movimiento que deben quedar expresados en el estatuto aprobado por la Santa Sede [...] *La oración en común, la escucha atenta a la Palabra de Dios y a los hermanos y el consejo de personas con experiencia* del Movimiento podrán iluminarnos en este camino que debemos recorrer<sup>19</sup>.

Los encuentros que se llevaron a cabo en la fase local, las sesiones de las asambleas territoriales y general han sido un ejercicio de escucha, diálogo, oración y un camino hacia consensos. Algunos temas se han abordado con serenidad y el sentir común ha sido evidente desde el inicio, por ejemplo, al abordar los números de la espiritualidad sobre el *crisocentrismo*, la espiritualidad del Reino y los amores del *Regnum Christi*. Sin embargo, otros temas han requerido mucha iluminación por parte del asesor pontificio, muchas horas de diálogo y de escucha mutua, periodos de tiempo para llevar el asunto a la oración y reconocer los movimientos interiores que se han suscitado. Algunos de estos temas han sido el gobierno y dirección de la Federación, el papel de los laicos en la toma de decisiones, el modo de comprender el trabajo con líderes, etc.

El diálogo sinodal implica valor tanto en el hablar como en el escuchar. No se trata de trabarse en un debate en el que un interlo-

<sup>18</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 105

<sup>19</sup> E. ROBLES-GIL, *Carta a todos los miembros del Regnum Christi*, 20 de abril de 2015, en [rcstatutes.org](https://rcstatutes.org): <https://rcstatutesold.regnumchristi.org/wp-content/uploads/DG-RC-0161-2015.pdf>

cutor intenta imponerse sobre los otros o de refutar sus posiciones con argumentos contundentes, sino de expresar con respeto cuanto, en conciencia, se percibe que ha sido sugerido por el Espíritu Santo como útil en vista del discernimiento comunitario, al mismo tiempo que abierto a cuanto, en las posiciones de los otros, es sugerido por el mismo Espíritu «para el bien común» (cf. *1Cor* 12,7)<sup>20</sup>.

El discernimiento se debe realizar en un espacio de oración, de meditación, de reflexión y del estudio necesario para escuchar la voz del Espíritu; mediante un diálogo sincero, sereno y objetivo con los hermanos y las hermanas<sup>21</sup>.

## 6. El pueblo con sus pastores a la escucha de Dios, para edificación de la Iglesia.

A lo largo del proceso, la experiencia de pueblo de Dios caminando junto con sus pastores, ha sido muy evidente. El acompañamiento sabio y prudente de parte de la Iglesia, a través del cardenal de Paolis, en un inicio y del P. Gianfranco Ghirlanda durante todo el recorrido, ha sido como una luz clara que indica el camino.

Han sabido iluminar las mentes tanto con el Evangelio, como con la doctrina del magisterio y las posibilidades canónicas. Esto ha ofrecido, a la vez, mucha libertad y un marco claro dentro del cual moverse con tranquilidad. Han sido pacientes ante la dificultad de unos y de otros para comprender algo o ante ciertas resistencias que no permitían avanzar en la dirección que parecía indicar el Espíritu Santo. Han sido muy respetuosos en materia de carisma, reiterando, una y otra vez, que era un don dado a esta familia espiritual y que nos tocaba a nosotros desentrañarlo y describirlo. A la vez, han sido muy claros al exponer aquello que era correcto tanto en cuestiones canónicas como en el uso de algunas expresiones inadecuadas en el campo de la espiritualidad.

El asesor pontificio ha sido, a la vez, un oído atento a todos los miembros del *Regnum Christi* y la voz autorizada de la Iglesia que ha ido animando, corrigiendo y validando cada paso del proceso y sus conclusiones:

Sobre el fundamento de la doctrina del *sensus fidei* del Pueblo de Dios y de la colegialidad sacramental del episcopado en comunión jerárquica con el Papa, se puede profundizar la teología de la sinodalidad. La dimensión sinodal de la Iglesia expresa el carácter de sujeto activo de todos los Bautizados y al mismo tiempo el rol

<sup>20</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 111

<sup>21</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 114

específico del ministerio episcopal en comunión colegial y jerárquica con el Obispo de Roma.

Esta visión eclesiológica invita a desplegar la comunión sinodal entre “todos”, “algunos” y “uno”<sup>22</sup>.

El Pueblo de Dios en su totalidad es interpelado por su original vocación sinodal. La circularidad entre el *sensus fidei* con el que están marcados todos los fieles, el discernimiento obrado en diversos niveles de realización de la sinodalidad y la autoridad de quien ejerce el ministerio pastoral de la unidad y del gobierno describe la dinámica de la sinodalidad<sup>23</sup>.

Los distintos grupos de la fase local han enviado sus reflexiones y sentires a las asambleas territoriales. Estas, a su vez, han vivido un tiempo de discernimiento y, partiendo de lo recibido de los grupos locales, han elaborado sus propias propuestas y dado sus pareceres. Finalmente, la asamblea general ha recogido el fruto de las asambleas territoriales para ponerlo en común, iluminarlo a través de la oración, escucha y diálogo, y encontrar consenso.

El texto del Estatuto ha sido aprobado por el Capítulo General de la Legión de Cristo y por las asambleas generales de las consagradas y de los laicos consagrados del Regnum Christi, que han concluido el día de hoy en Roma. Los representantes de los laicos del Regnum Christi que han participado en la Asamblea General con voto consultivo, han dado su parecer favorable a este Estatuto. Los resultados de las votaciones nos llenan de alegría y esperanza porque, no obstante, las diferencias de opinión que unos y otros hemos tenido durante el proceso, hemos llegado a un consenso casi unánime. La Asamblea General del Regnum Christi en la que han participado delegados de las tres ramas consagradas aprobó el texto con 59 votos a favor, 2 en contra y 1 abstención. El Capítulo de la Legión lo ratificó con 59 votos a favor y 1 abstención; las asambleas generales de las consagradas y de los consagrados lo ratificaron por unanimidad<sup>24</sup>.

En una comunicación con fecha del 31 de mayo de 2019, Mons. José Rodríguez Carballo, secretario de la Congregación para Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida apostólica, transmite el decreto con el cual dicho Dicasterio erige la Federación Regnum Christi a norma del can. 582 del Código de Derecho Canónico y aprueba *ad experimentum* los nuevos Estatutos<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 64

<sup>23</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, . 72

<sup>24</sup> E. ROBLES GIL – J. LÓPEZ – G. RODRÍGUEZ, CARTA AL CARD. JOAO BRAZ DE AVIZ, PREFECTO DE LA CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA (6 DE DICIEMBRE DE 2018) en rcstatutes.org.

<sup>25</sup> Cf. J. RODRÍGUEZ CARBALLO, Carta que presenta el decreto de erección de la Federación Regnum Christi (cf. Prot. n. FX 2-1/2019, del 31 de mayo de 2019), en rcstatutes.org.

## 7. Conclusiones

Los acontecimientos que llevaron a la Iglesia a realizar una visita apostólica primero y luego a asignar a un delegado pontificio para acompañar en un proceso de renovación, purificación, revisión del carisma y elaboración de unos nuevos Estatutos, colocaron al Regnum Christi en una situación crucial en la que era necesario emprender un camino.

Bajo la guía de la Iglesia y a la escucha del Espíritu Santo, se ha llevado a cabo un proceso que ha sido una verdadera experiencia sinodal en la que, como familia espiritual y cuerpo apostólico, el Regnum Christi ha involucrado a los miembros de los diferentes estados de vida para discernir juntos.

La asamblea general del Regnum Christi y, posteriormente, el recién constituido Colegio General del Regnum Christi, expresan así los frutos que se recogen al final del camino:

Con esta aprobación se cierra una etapa importante de nuestra historia. En estos años hemos buscado comprender más profundamente la identidad del Regnum Christi para poder encontrar una estructura canónica que ayude a custodiar el espíritu y vivir la misión que brotan de nuestro carisma. La aprobación pontificia de la Federación Regnum Christi es una confirmación del discernimiento que hemos hecho entre todos y de los Estatutos como un instrumento válido para dar continuidad y una nueva proyección al plan de Dios sobre nuestra familia espiritual<sup>26</sup>.

El Estatuto supone un real avance en la autocomprensión del Regnum Christi. Es un paso más hacia la madurez eclesial. Es ir hacia adelante, hacia una mayor plenitud eclesial y carismática. En estos últimos años se ha hecho más explícita la comunión en la misión propia del Regnum Christi. Algunos signos concretos, que irán desplegándose poco a poco, son: una expresión renovada y compartida de la espiritualidad y de los principios de acción apostólica, la valoración de las diversas vocaciones, la figura canónica de la Federación, la colegialidad en su gobierno, la vivencia de la autonomía de las ramas consagradas, la mayor participación de los laicos en los órganos de gobierno, la localidad como lugar privilegiado donde se vive la misión común<sup>27</sup>.

Hemos vivido un profundo clima de oración con mucha confianza en la acción de Dios. Partimos buscando lo más favorable para la realización de la misión común, desde la identidad de cada rama

<sup>26</sup> E. ROBLES GIL – J. LÓPEZ – G. RODRÍGUEZ, Carta en la que se comunica la erección por parte de la Santa Sede de la Federación Regnum Christi (cf. Prot. DG-RC 180-2019, del 11 de junio de 2019), en [rcstatutes.org](http://rcstatutes.org).

<sup>27</sup> ASAMBLEA GENERAL DEL REGNUM CHRISTI 2018, *Mensaje final*, en [rcstatutes.org https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2018/12/mensaje-asamblea-general-rc.pdf](https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2018/12/mensaje-asamblea-general-rc.pdf)

del Regnum Christi. Hoy agradecemos a Dios que, después de estos días no exentos de incertidumbres y diversidad de opiniones, pero llenos de valentía en el hablar, de humildad en el escuchar y de ejercicio eclesial de discernimiento, los fines que perseguíamos han sido logrados<sup>28</sup>.

El proceso de revisión del carisma y elaboración de los nuevos Estatutos del Regnum Christi confirman que la renovación de la Iglesia, y de todas las realidades que nacen, crecen y se desarrollan dentro de ella, pasa por la puesta en marcha de experiencias sinodales que la lleven a caminar, como Pueblo, en la escucha de la voz de Dios para llevar adelante su proyecto de redención.

La renovación sinodal de la Iglesia pasa indudablemente a través de la revitalización de las estructuras sinodales, pero ante todo se expresa en la respuesta a la gratuita llamada de Dios a vivir como su Pueblo que camina en la historia hacia la consumación del Reino<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> ASAMBLEA GENERAL DEL REGNUM CHRISTI 2018, *Mensaje final*, en [rcstatutes.org](https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2018/12/mensaje-asamblea-general-rc.pdf) <https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2018/12/mensaje-asamblea-general-rc.pdf>

<sup>29</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 103



## Reseñas – Reseñas

ANNA MARIA CÀNOPI, *La Santa Messa. Commento spirituale al rito*, Paoline, Milano 2021, 160 pp.

Aprovechando la ocasión de la publicación de la tercera traducción italiana oficial del Misal Romano, las ediciones Paulinas proponen el comentario espiritual de la madre Cànopi, la reconocida abadesa del monasterio de Isola San Giulio. De lectura sencilla, el libro recoge reflexiones dirigidas a las monjas de la abadía acerca de la Celebración eucarística.

Los nueve capítulos siguen las partes de la liturgia y se dividen en apartados breves centrados en los principales aspectos de cada rito. Cada una de estas partes empieza con una explicación de su significado dentro de la misa. Se abre a la meditación a través de alguna cita o contemplación de algún pasaje bíblico. Se sugieren al lector, a través de las explicaciones, muchos y ricos sentimientos para lograr una más activa participación en el misterio eucarístico.

El lector tiene así la oportunidad de encontrarse con la Palabra de Dios viva y eficaz que toca su corazón y su vida al mismo tiempo que le enseña a dirigirse a su Padre. El fiel es introducido en un verdadero arrepentimiento de corazón en los actos penitenciales. Renueva su fe en el rezo del Credo. Es invitado a ofrecerse junto al sacerdote en la plegaria eucarística. De este modo, el comentario renueva toda la vida espiritual poniendo al lector en contacto con

los misterios de la fe presentados de modo vivencial.

Cada capítulo se cierra como el libro mismo, con una oración en forma de poema que recoge, da forma y desarrolla los sentimientos del creyente que se dirige a su Padre Celestial participando en la misa.

La Autora cita autores variados, tanto antiguos como modernos, como M. Zundel, los Padres de la Iglesia, los Papas y obispos. El volumen resulta muy apto para profundizar en el sentido espiritual de la misa y para aprender a orar a través de la liturgia.

**Louis Desclèves, L.C.**

FABRIZIO LIBORIO, *Alle origini della bioetica. La medicina pastorale: autori, testi e principali temi, presentazione di Maurizio Pietro Faggioni*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, 290 pp.

La medicina pastoral, que tuvo un papel importante en el ámbito católico, sobre todo en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX, parece haber sufrido un colapso casi completo, y no habría sido estudiada de modo adecuado, como señala el padre Maurizio Faggioni en la presentación de este volumen, al mismo tiempo que subraya la importancia de comprender mejor una disciplina olvidada hoy por muchos (pp. 5-9).

Fabrizio Liborio, en su introducción, explica el sentido de la obra, su estructura, y sus objetivos: definir qué

sea la medicina pastoral, y por qué ha desaparecido prácticamente desde la mitad del siglo XX (p. 14). La introducción ofrece una breve historia de las disciplinas que prepararon el surgimiento de la medicina pastoral, en vistas a lo que se trata un poco más adelante.

La materia está organizada en cuatro capítulos. El primero, que sigue naturalmente a la introducción, elabora un cuadro general de las obras que, en los siglos XVII, XVIII e inicios del XIX, prepararon el surgimiento de la medicina pastoral propiamente dicha. Tras analizar algunos textos, de modo bastante detallado, el Autor hace una síntesis en la que se evidencia, por un lado, la separación entre medicina y religión que tiene sus orígenes en el Iluminismo; por otro, el esfuerzo llevado a cabo para acercar ambas disciplinas, sobre todo en lo que se refiere a la medicina rural (p. 65).

En los capítulos segundo y tercero se estudian y analizan los contenidos de obras concretas de medicina pastoral. Se da un relieve especial al volumen *Pastoral Medizin* del doctor Carl Capellmann (ocupa todo el capítulo segundo) publicado en alemán el año 1877, y traducido luego a varios idiomas. Liborio no solo presenta la estructura y las líneas fundamentales de la obra de Capellmann, sino que sintetiza los cambios producidos en las sucesivas ediciones de la misma, sea durante la vida del autor, sea tras su muerte (gracias a las aportaciones de otro médico, Wilhelm Bergmann).

En el capítulo tercero se presentan otros textos de medicina pastoral publicados entre el final del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, considerados en grupos (por ejemplo, una sección

presenta «obras menores» originadas en Francia), o en secciones que profundizan en publicaciones de mayor relevancia. En concreto, Liborio analiza con atención las obras de Giuseppe Antonelli (1905) y de Albert Niedermeyer (1949-1952). A lo largo de este capítulo, se recuerda al lector que una síntesis más detallada de algunos argumentos será elaborada en el siguiente capítulo.

Efectivamente, el capítulo cuarto (casi la mitad de toda la obra) entra en detalle en algunos temas, tratados en los textos de medicina pastoral, que tienen una especial complejidad o relevancia. En concreto, están organizados en torno a cinco grandes secciones: la animación fetal, la cesárea en el caso de una mujer viva y la embriotomía, el embarazo extrauterino, la eutanasia, y el onanismo conyugal.

Sobre los contenidos de este último capítulo, resulta oportuno señalar que las discusiones sobre el momento de la recepción del alma racional duraron hasta el siglo XX, si bien un autor como Niedermeyer, que defendía la animación sucesiva (en línea con los planteamientos de santo Tomás de Aquino), era claramente contrario al aborto desde la concepción (pp. 165-166). También Liborio hace notar las discusiones y los diferentes puntos de vista sobre un tema que todavía hoy es objeto de debate: el de los embarazos ectópicos (o extrauterinos), con los riesgos que implican para la madre y para el hijo (cuya muerte es casi segura, mientras no se encuentren técnicas en grado de garantizar su desarrollo fetal al menos hasta la viabilidad fuera del seno materno).

Por lo que se refiere a la eutanasia, Liborio constata cómo el tema ha



cochado una amplia atención en la primera mitad del siglo XX en los manuales de medicina pastoral, al mismo tiempo que en los manuales de teología moral el tema se abordaba de modo breve por la claridad del principio que estaba implicado: no se puede hacer algo malo para obtener un bien (en este caso, para aliviar los sufrimientos físicos de un enfermo).

Al final de las diversas secciones del capítulo cuarto se hace un interesante y breve parangón entre lo que era estudiado y discutido en los manuales de medicina pastoral (normalmente más extensos al abordar los temas escogidos por Liborio) y los manuales de teología moral (menos interesados en profundizar en esos temas).

En las conclusiones, Liborio subraya cómo la medicina pastoral buscó superar la separación entre la medicina y la teología (la religión) que había caracterizado a una buena parte del mundo moderno, con el deseo de acercar entre sí a estas disciplinas que tan relacionadas habían estado en otras épocas históricas y en numerosos pueblos y culturas (pp. 256-257). Tras recordar el origen de la medicina pastoral, el Autor busca definir los manuales que fue produciendo en diversos lugares y desde autores diferentes, sus características y sus métodos. En estos momentos, se señalan semejanzas y diferencias entre la teología moral, más orientada hacia lo teórico, y la medicina pastoral, más cerca de las decisiones concretas (pp. 261-262).

Hacia el final de las conclusiones se busca explicar por qué habría desaparecido la medicina pastoral en nuestros días. La respuesta, según Liborio, estaría, en buena parte, en uno de los

motivos que la habrían originado: el proceso de alejamiento de la medicina respecto de la religión, unido a una creciente secularización de la sociedad (pp. 263-265). Al mismo tiempo, los cambios en la teología, especialmente en la teología moral, tras el Vaticano II, también dejaron a la medicina pastoral en crisis, pues anteriormente se basaba en una metodología de tipo casuístico, con un continuo recurso a las autoridades. El proceso ha sido acompañado por el nacimiento de la bioética, que ha asumido parte de los proyectos de la medicina pastoral, si bien en un nuevo contexto y con profundos cambios metodológicos (p. 266).

El volumen incluye la bibliografía, sea de las fuentes (un amplio elenco de obras encuadrables bajo el concepto de medicina pastoral), sea de la bibliografía secundaria. El conjunto resulta especialmente precioso para quienes buscan conocer los caminos que han llevado al reciente auge de la bioética, así como las relaciones entre medicina y religión, y puede servir no solo para conocer mejor un pasado relativamente reciente (sobre todo los siglos XIX y la primera mitad del siglo XX), sino el sentido completo del actuar médico, que queda enriquecido si se abre al horizonte espiritual y religioso que define la condición humana.

**Fernando Pascual, L.C.**

GIULIA BUSSI, *Decidere bene. Un'educazione alla decisione in tempi difficili*, Franco-Angeli, Milano 2021, 163 pp.

Tomar decisiones parece algo normal, cotidiano, pero implica toda una

serie de aspectos que, analizados detenidamente, muestran la complejidad que caracteriza esa rica experiencia humana.

Giulia Bussi, que trabaja como consultora, en el marco de las contribuciones de la teoría del análisis transaccional, desarrolla en esta obra diversas dimensiones que rodean nuestra toma de decisiones, y ofrece pistas y consejos para mejorar la manera a la hora de decidir.

Los argumentos están distribuidos a lo largo de 14 capítulos, que a su vez están agrupados en cuatro secciones, las cuales son explicadas de modo sintético en la introducción. En la misma, la Autora recuerda cómo la redacción del libro tuvo lugar, en parte, durante la terrible pandemia iniciada a finales de 2019, y ello se hace visible en algunos de los ejemplos analizados.

La primera sección (capítulos 1-3) presenta una serie de ámbitos o «espacios» en los que se nos pide, por circunstancias de la vida, tomar decisiones que implican cambios más o menos profundos en la trayectoria seguida hasta un cierto periodo de la propia biografía. La segunda sección (capítulos 4-9) entra más de lleno en el modo como tomamos decisiones, algo que también se hace en la tercera sección (capítulos 10-11) que se centra en la lógica y el método a la hora de decidir. La última sección (capítulos 12-14) esboza lo que sería una educación para las decisiones.

Cada capítulo procede según una metodología precisa: un caso real, que luego es tenido presente en lo que sigue; diversos análisis y reflexiones sobre el argumento afrontado; una serie de consejos prácticos. Hay, además, frecuentes fichas o recuadros que explican alguna idea más concreta, como si se

tratara de pequeñas unidades autónomas en las que vale la pena prestar una atención concreta.

Se podrían señalar diversas ideas que van apareciendo a lo largo de los diferentes capítulos. Por ejemplo, aprender a tolerar la incerteza, incluso la posibilidad del error, como parte del camino que recorremos a través de las decisiones que adoptamos (pp.20-23). O tener (o adquirir) una mentalidad abierta al crecimiento, que sepa aprender de los propios errores (pp. 28-30). O saber conjugar el momento racional (al analizar las diversas opciones y descartar aquellas que presentan peligros o daños más o menos claros) y el momento intuitivo al elegir (pp. 45-53, que se complementa con lo que se dice sobre cómo evitar decisiones precipitadas, pp. 103-113). O reconocer cómo las emociones pueden alterar nuestro modo de ver las cosas y llevarnos a decisiones no siempre adecuadas (pp. 54-65).

También se presentan situaciones de gran actualidad, por ejemplo, tener que asumir responsabilidades en tiempo de crisis, como las que muchos han tenido que afrontar durante la pandemia de Covid-19 (pp. 91-99). O se estudian contextos no fáciles que evidencian la importancia de la ética en decisiones relativas a la vida empresarial (pp. 127-137), buscando aquello que mejor promueva la colaboración y, más en general, el bien común (pp. 138-148).

Al final se ofrece la bibliografía usada a lo largo de la obra. Cada capítulo se lee con facilidad, especialmente porque iniciar con un caso concreto atrae la atención, sirve para focalizar el tema en cuestión. Además, Bussi ofrece no solo sugerencias, sino preguntas que

ayudan a buscar modos concretos para mejorar las decisiones, que son parte central en el camino de la existencia de cada ser humano.

**Fernando Pascual, L.C.**

BARBARA VOLPI, *Docenti digitali. Insegnare e sviluppare nuove competenze nell'era di internet*, Il Mulino, Bologna 2021, 215 pp.

Desde sus conocimientos como especialista en psicología clínica, Barbara Volpi, que trabaja en la Universidad La Sapienza de Roma, analiza una serie de retos que la actual revolución digital pone en el ámbito de la docencia. Como explica desde la introducción, este volumen busca ofrecer «pistas de reflexión y propuestas operativas» para la escuela (la «escuela moderna»), teniendo presentes los cambios actuales, de modo que sea posible «estructurar nuevos recorridos formativos que permitan a las nuevas generaciones afrontar con éxito los retos del futuro» (p. 12).

La introducción explica cómo usar este libro y algunas de sus características, entre las que podríamos destacar las fichas o cuadros que aluden tanto a puntos más específicos como a anécdotas concretas, y las sugerencias sobre vídeos o actividades que pueden ser de ayuda. También resume los contenidos de las tres partes, una dedicada a saber observar, otra dedicada a saber leer y escribir, y la última dedicada a cómo aprender a aprender.

La primera parte, saber observar, refleja buena parte de la casuística que ocurre en las escuelas desde los enormes cambios que la tecnología digital

está produciendo. En la segunda parte, saber leer y escribir, se dan pistas para afrontar esta nueva situación, sobre todo desde la alianza entre la escuela y la familia. Con la tercera parte, saber aprender a aprender, se dan ulteriores pistas para que el reto tecnológico no sea visto como un freno a la enseñanza, sino como un mundo de oportunidades. Cada parte está subdividida en tres capítulos.

La obra tiene presente, sea en sus contenidos, sea en diversos casos presentados, el proceso de aceleración que se ha producido en los últimos años, sobre todo a raíz de las medidas adoptadas ante la pandemia de Covid-19. Además, expone narraciones concretas de cómo los niños y adolescentes acogen situaciones sociales y familiares que les afectan profundamente y pueden ser obstáculo para un sano desarrollo escolar.

Como un apéndice, y antes de ofrecer el elenco de la abundante bibliografía utilizada, Volpi presenta varios argumentos breves, como, por ejemplo, las reglas de Internet (para actuar de modo adecuado en la red mundial), o ejemplificaciones de actividades orientadas a ayudar a los alumnos a un mejor uso de la navegación online.

Los retos del mundo digital necesitan ser estudiados y asumidos para mejorar el modo de enseñanza y para promover un verdadero camino de aprendizaje. Este volumen resulta ser, respecto de tales objetivos, una ayuda preciosa y un continuo estímulo para poder navegar con buenos resultados en el inmenso océano de Internet.

**Fernando Pascual, L.C.**

NOAM MIZRAHI, *Pesher Habacuc. La clave de la profecía de los Rollos del Mar Muerto*, traducción de la edición inglesa de Pablo A. Torijano Morales y Andrés Piquer Otero, Museo de Israel, Jerusalén - ACC Arte Scritta, Jerusalén 2022, 280 pp.

El volumen cuenta con un ensayo preliminar de Adolfo Roitman, quien, además de ser el editor general de la colección, dirige «El Santuario del Libro», la parte del Museo de Israel en la que se custodian algunos de los manuscritos mejor conservados y más completos de Qumrán. Este ensayo titulado *Los Rollos del Mar Muerto, Khirbet Qumran y la comprensión de los Pesharim*, ofrece información general sobre los Rollos: su descubrimiento; peculiaridades del asentamiento de Qumrán; quiénes habitaban en Khirbet Qumran; en qué creían y cómo vivían. Ilustra también con claridad y precisión argumentos más específicos para entender el texto que nos ocupa; para ello, informa sobre los tipos de rollos encontrados en Qumrán y, más en general, en el Desierto de Judá; sobre la interpretación de la Escritura en Qumrán y en la época del Segundo Templo. Explica que el *pesher* es una nueva forma de exégesis, diversa de otros tipos de exégesis judía de la época; finalmente, qué relación puede establecerse entre el *pesher* y la hermenéutica moderna. Este ensayo preliminar de A. Roitman resulta imprescindible para comprender adecuadamente el *Pesher Habacuc*.

Después de este ensayo, la Introducción escrita por Noam Mizrahi, autor de la traducción y del comentario, de forma más específica ilustra las características de un *pesher*; explica qué clase de comentario de un pasaje bíblico es

un *pesher*; cuál es el trasfondo histórico general de la época en la que se compuso (probablemente a finales del siglo II o inicios del I a.C.); qué concepción del mundo subyace a la interpretación de esos dos capítulos primeros del profeta Habacuc; el motivo por el que el autor antiguo excluyó el tercer capítulo del libro profético es claro: lo consideró un añadido posterior.

Tras estos dos ensayos previos, el lector es guiado por el Prof. Mizrahi a través del *pesher* de Habacuc. Mizrahi divide el texto en las 37 secciones en que puede repartirse razonablemente su contenido. La articulación del comentario, en cada sección, adopta casi siempre el mismo esquema: primero se ofrece en negrita la traducción del texto hebreo utilizado por el comentarista o “*pesharista*”; después, en letra redonda, la traducción de los comentarios del anónimo autor; en tercer lugar, la descripción del marco interpretativo, es decir, la explicación que el Prof. Mizrahi ofrece de la situación histórica a la que se refiere el escrito o de la figura a la que se alude (por ejemplo, el Maestro de justicia, el Sacerdote impío, el Hombre mentiroso) dentro de la ideología de la secta esenia; y, finalmente, se identifica el marco histórico amplio para comprender el contenido del comentario: unas veces es la historia de la secta, o del Israel del pasado, otras el Israel de tiempos del autor. En algunas secciones, cuando hay un bloque de interpretaciones que parecen formar un grupo, el Prof. Mizrahi opta por añadir un comentario de ese conjunto determinado.

¿Por qué el subtítulo del libro hace referencia a «la clave de la profecía»? La respuesta se puede encontrar en

este párrafo del Prof. Mizrahi: «El conocimiento divino fue revelado a los seres humanos en dos fases. Primero, Dios habló directamente a los profetas bíblicos, que recibieron también las instrucciones de poner por escrito las palabras recibidas. Lo que las profecías realmente querían decir no fue revelado, sin embargo, y por ello al principio resultaban incomprensibles para sus lectores. En una segunda fase posterior, el Maestro de Justicia recibió la clave de interpretación para descifrar las antiguas profecías. No hubo ya una revelación directa: Dios no impartió nuevas profecías, sino que permitió al Maestro aprehender el significado auténtico de los escritos proféticos, que estaban destinados de hecho a su generación. Este punto de vista abraza una concepción multidimensional de la profecía. Acepta la premisa de que la "profecía" era un fenómeno exclusivamente bíblico y ya no formaba parte de la realidad espiritual del periodo del Segundo Templo. Al mismo tiempo es incapaz de abandonar el anhelo de un canal de comunicación entre Dios y los seres humanos, y así reorienta la noción de inspiración divina de la revelación directa al acto de interpretación de la Escritura –las palabras reveladas por la divinidad» (p. 176).

Esa revelación fue hecha al Maestro de Justicia, quien también enseñó que aunque el cumplimiento no fuera exactamente en su generación y se atrasara, no había que perder la esperanza pues «con seguridad vendrá y no se demorará» (*Hab 2,3b*). En el Epílogo «¿Por qué debería interesarnos el Peshet de Habacuc?», volvemos a encontrar nuevamente la idea de que estos textos siguen hablando al hombre de hoy.

El autor del Peshet asume que el Final de los Días no es un acontecimiento abstracto del futuro distante, sino un cataclismo inminente y concreto que sorprenderá al mundo muy pronto: «cuanto más poderosos, codiciosos, explotadores y depredadores se vuelvan los impíos, mayor será su inevitable caída cuando llegue el momento de la retribución. El Pesharista sospecha que el apocalipsis global se ha retrasado un poco. Pero ¿podemos nosotros en el siglo XXI, reconfortarnos con la idea de que tales miedos son cosas del pasado [...] A pesar de los dos milenios y la tremenda distancia cultura que nos separan del Peshet de Habacuc, cuando leemos este texto antiguo podemos sentir a que a veces se convierte en espejo en el que nuestra imagen se refleja» (p. 272).

Jesús Villagrasa, L.C.

STEFANO FONTANA, *Capire Benedetto XVI. Tradizione e modernità ultimo appuntamento*, Cantagalli, Siena 2021, 118 pp.

El legado de Benedicto XVI a la Iglesia católica es de una riqueza sorprendente, sobre todo respecto de un tema que merece una atención más incisiva en nuestros días: las relaciones (y confrontaciones) que se han establecido a lo largo de los últimos siglos entre la Tradición y la modernidad.

Stefano Fontana, periodista y director del Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân, recoge y sintetiza, en este denso volumen, las contribuciones de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI sobre el tema de la modernidad, especialmente en lo que se refiere a la

reflexión acerca de las relaciones posibles entre las formas de gobierno y la religión verdadera.

La obra no resulta de fácil lectura, por la profundidad de los argumentos analizados, y por la necesidad de una continua confrontación con documentos y estudios elaborados en los últimos siglos. A pesar de esto, Fontana sabe evidenciar los diferentes núcleos temáticos y las posibles alternativas que la mente investigadora encuentra al analizar la situación del mundo moderno ante las religiones y, en concreto, ante el catolicismo.

La obra se divide en cinco capítulos, precedidos por una Advertencia y una introducción, y rematados con algunas alusiones conclusivas. En la Advertencia se subraya un núcleo de la obra: comprender si Benedicto XVI, que analiza la modernidad con originalidad, haya logrado un modo adecuado y coherente de hacerlo. De modo preliminar, subraya la necesidad de distinguir entre lo dicho por Ratzinger y lo expuesto por Benedicto XVI, para no confundir ámbitos diferentes al expresar contenidos importantes sobre el tema (pp. 8-9).

En la introducción se resalta la importancia del discurso en la Universidad de Ratisbona (en alemán, Regensburg) en 2006, que resumiría todo lo expresado por el Papa acerca de este tema. Aquí surge la pregunta: ¿Benedicto XVI habría logrado desarrollar plenamente lo que se deriva de aquel famoso discurso? (pp. 18-19). Al presentar al cristianismo como «religión del *Logos*», ya desde 1959 Ratzinger habría hecho notar el nexo profundo entre el dogma y los requisitos racionales que permiten su

aceptación (capítulo I, pp. 21-22). Ello explica por qué el encuentro entre la Revelación y la metafísica griega sea considerado como algo *providencial*, lo cual no ha sido comprendido por aquellas propuestas teológicas, sobre todo surgidas en el ámbito protestante, que han buscado una «deshelenización» del cristianismo (pp. 28-30). De esta actitud negativa hacia el vínculo entre religión y razón surgen los graves daños que se producen en cada una, lo cual explica buena parte del proceso moderno, especialmente en lo que conocemos como racionalismo (pp. 30-40)

Con el capítulo II se expone lo que sería un juicio crítico sobre la modernidad, que no se limita a lo expuesto en el pensamiento de Ratzinger o de Benedicto XVI, sino que recoge las aportaciones de otros autores, como Augusto Del Noce, Cornelio Fabro y Étienne Gilson. Se hace evidente aquí una idea ya anticipada en el capítulo anterior: cómo el racionalismo surge desde una decisión de tipo dogmático, a priori, que no se puede justificar racionalmente... (cf. sobre todo pp. 55-56). El capítulo se cierra con unas ágiles alusiones a diversos problemas, en concreto sobre cómo interpretar el gesto del mártir: ¿sería simplemente un pedir la libertad religiosa, o se trataría más bien de testimoniar la existencia de un único Dios? (p. 65).

El tema de la centralidad de Dios, con una especial atención a la esfera política, marca los contenidos del capítulo III, que en cierto modo se profundiza en el capítulo IV («La política y la *religio vera*»). En concreto, se recoge el debate sobre los «principios no negociables», defendidos continuamente por Ratzin-

ger y Benedicto XVI, pero que han sido dejados a un lado, incluso criticados, en el pontificado del Papa Francisco (pp. 79-80, y luego en pp. 97-99, en el capítulo IV). Además, se explican las diversas maneras de comprender la laicidad, desde las interpretaciones surgidas, por ejemplo, con la noción de «legítima autonomía» del orden temporal expuesta en el Concilio Vaticano II (pp. 87-92).

A partir de las reflexiones de los capítulos III y IV, Fontana busca, en el capítulo V, individuar cuál sería el camino correcto para comprender las relaciones entre la conciencia y la libertad de religión, siempre en el horizonte del pensamiento propio de la modernidad criticado en numerosas ocasiones por Ratzinger y por Benedicto XVI. Según el Autor de este libro, la sociedad política, para alcanzar sus objetivos propios, necesita un fundamento religioso, lo cual incluye también el recurso a la tolerancia (entendida de modo adecuado) para con aquellos que no llegan a aceptar la religión verdadera (pp. 112-116).

En los momentos conclusivos, se subraya cómo Benedicto XVI haya sido uno de los principales pensadores actuales en afrontar a fondo la modernidad, al mismo tiempo que, según Fontana, no habría ofrecido una síntesis completa sobre el tema. Por otro lado, señala cómo en la Iglesia, tras la renuncia de Benedicto XVI, el tema haya quedado a un lado, si bien se mantiene la esperanza de que un día pueda ser recuperado para nuevas reflexiones (pp. 117-118).

En síntesis, Fontana pone a los lectores ante el pensamiento de uno de los principales teólogos y pastores de las últimas décadas, frente a los retos que la

modernidad ha suscitado no solo para la reflexión filosófica, sino para los debates sobre el modo correcto de organizar la vida social, y que no pueden dejar de lado esta pregunta clave: ¿qué lugar pueden tener Dios y la religión verdadera en la existencia humana?

**Fernando Pascual, L.C.**

GIANLUIGI PASQUALE, *Etica filosofica*, presentazione di Carmelo Vigna, Armando Editore, Roma 2022, 131 pp.

Como profesor de teología en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma) y en otras sedes académicas, y como profesor de filosofía moral, Gianluigi Pasquale, sacerdote, ofrece en este volumen una aproximación general a la ética filosófica.

En la presentación a esta obra, el profesor Carmelo Vigna subraya su carácter apasionado, desde la búsqueda del bien y de la verdad (p. 11). Por su parte, el mismo Pasquale, en la introducción, destaca la actualidad (perenne) de la ética, y resume los cinco capítulos (o pistas de investigación) de su estudio.

El primer capítulo elabora una teoría racional sobre el bien y el mal que no se limite a describir, sino que pueda convertirse en normativa orientada a promover una vida bien llevada. Adopta la distinción (que no será compartida por algunos lectores) entre ética (que sería una especie de metamoral, categóricamente normativa) y moral (que indicaría las normas propias de una cultura, pp. 17, 115). Asimismo, indica algunas importantes elaboraciones éticas del pasado, dando un espe-

cial relieve a la ofrecida por Aristóteles (pp. 32-38).

La distinción racional entre el bien y el mal es abordada en el segundo capítulo. Se parte desde un análisis sobre el mal, visto como ruptura del orden y como agresión, para así destacar el papel central del bien, que debe ser presentado como alcanzable a través de las acciones humanas.

La relación entre sentido moral y naturaleza humana ocupa el tercer capítulo, que ofrece una interesante fenomenología que sirve como ayuda para identificar lo específico del valor moral. En este momento, el Autor subraya el papel de los sentimientos en la vida ética y su origen biológico y evolutivo, aunque no todo sentimiento de origen natural pueda ser aceptado como bueno, pues se requiere una reflexión racional (a un nivel superior a los sentimientos) sobre su corrección o incorrección ética (pp. 68-81).

En el cuarto capítulo encontramos diversas reflexiones sobre el deber moral y sobre los juicios éticos formulados por la racionalidad humana. Se parte de la constatación de las diferentes exigencias que encontramos gracias a la conciencia particular, a la deontología y al consecuencialismo (que da más importancia a la responsabilidad). Aquí se sitúa el juicio moral, que tiene que encontrar cómo resolver el conflic-

to entre exigencias diferentes (sobre todo en los así llamados dilemas éticos). Sobre tal juicio resulta adecuado evidenciar lo que ya Aristóteles había dicho respecto de la prudencia y de la particularidad de las acciones morales.

Con el último capítulo se entra de lleno en las discusiones sobre la colocación de la ética en el cuadro de las ciencias y sus relaciones con la política. Pasquale subraya la necesidad de incluir, en la investigación científica, una reflexión ética, sobre todo desde un análisis de las necesidades que afectan hoy a la humanidad (pp. 103-105). Al mismo tiempo, ayuda a comprender los nexos y las diferencias entre ética y política, que han sido vistos de modo diferente a lo largo de la historia (pp. 106-110).

Las cinco pistas de investigación terminan con una sección de conclusiones, donde el Autor subraya algunos de los resultados que habrían sido alcanzados en su volumen. Además de insistir en la diferencia entre ética y moral, parece que se adopta una perspectiva donde el bien, en su relación con el orden, necesita acoger una normativa, especialmente en vistas a las relaciones con los demás (pp. 115-117). El conjunto se cierra con la bibliografía y con un índice de nombres.

**Fernando Pascual, L.C.**