

ECCLESIA

Revista de cultura católica

SUMARIO

EDITORIAL - La exhortación *Laudate Deum* del Papa Francisco 3

ARTÍCULOS

MARCELO BRAVO PEREIRA, L.C., La misión de la Universidad Católica en la sociedad contemporánea 9

MAURO GAGLIARDI, Teología de la reparación..... 37

MONS. FERNANDO CHICA ARELLANO, Algunos aspectos relevantes de la presencia y el papel de la Santa Sede en las Instituciones Internacionales 55

JUAN GONZÁLEZ, La potencia divina y la libertad humana según Suárez 85

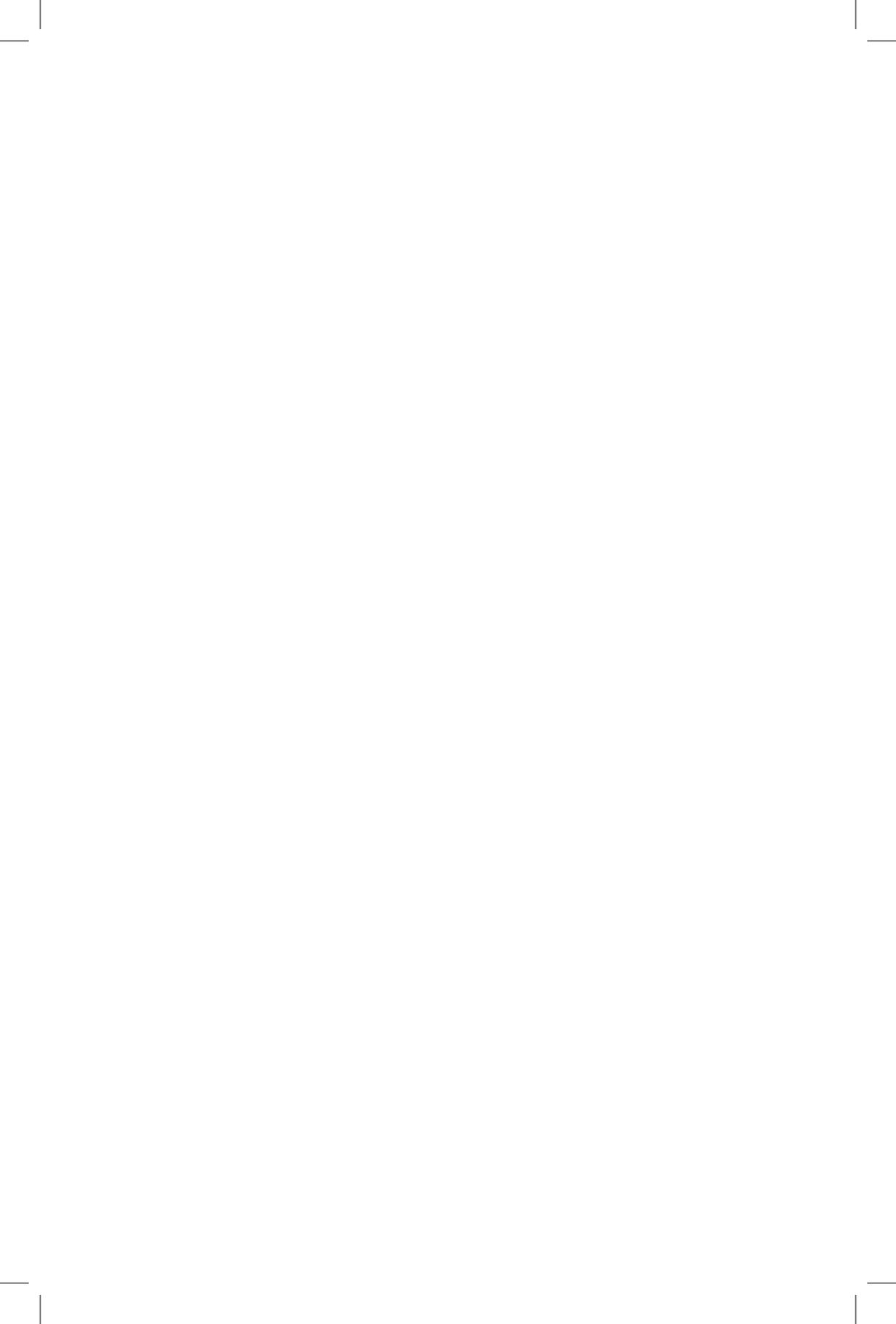
FRANCISCO JAVIER DELGADO CERVANTES, L.C., *La imago Dei* en el hombre en cuanto varón y mujer (primera parte) 105

RECENSIONES – RESEÑAS

STEFANO FONTANA, *Ateismo cattolico? Quando le idee sono fuorvianti per la fede* (Fernando Pascual, L.C.) 139

ARIANNA FERMANI, *L'eleganza del bene e le seduzioni del male: in dialogo con Aristotele*; ID., *L'errore, il falso e le scienze in Aristotele* (Fernando Pascual, L.C.) 141

ENNIO ANTONELLI, *Fedeltà e rinnovamento. Una riflessione teologica e filosofica* (Fernando Pascual, L.C.)..... 143



La exhortación *Laudate Deum* del Papa Francisco

El 4 de octubre de 2023, fiesta en Italia de san Francisco de Asís, el Papa Francisco publicaba una exhortación apostólica dedicada por entero a la situación climática y ambiental del planeta.

Su título era *Laudate Deum*. Con ella actualizaba reflexiones y propuestas ya ofrecidas por el mismo Francisco en la encíclica *Laudato si'* (del año 2015).

La nueva exhortación apostólica tenía una breve introducción y luego 6 capítulos (o secciones). Las diferentes ideas estaban organizadas en 73 numerales.

Para comprender el sentido de *Laudate Deum* resulta útil tener una visión panorámica de la situación mundial, así como recordar algunas intervenciones de los dos papas anteriores (Juan Pablo II y Benedicto XVI).

Nuestro planeta ha sufrido cambios radicales desde el rápido desarrollo de la tecnología y de sus aplicaciones, en lo que conocemos como "revolución industrial", sobre todo a partir del siglo XIX.

Los cambios han provocado fenómenos novedosos, como un notable incremento de la población, un gran movimiento migratorio desde el campo hacia las ciudades, un aumento generalizado de la producción y del consumo de nuevos aparatos y bienes de consumo.

Al mismo tiempo, se ha desarrollado una fuerte conciencia ante cambios en el ambiente, sea por la contaminación en ríos, campos, ciudades, mares, y en la atmósfera en general, sea por cambios climáticos de diverso tipo.

Los cambios no han pasado percibidos para quienes trabajan en el ámbito de la cultura, con reacciones que van desde un optimismo hacia el progreso tecnológico, que, según los optimistas, sería capaz de solucionar los problemas que van apareciendo, hasta un pesimismo, que ve en los rápidos cambios de los últimos 200 años un grave peligro para el planeta y para la misma especie humana.

Frente a esta situación, la Iglesia ha ofrecido diversas reflexiones orientadas a comprender lo que ocurre y a recordar principios éticos.

cos que permitan evitar daños más o menos graves para el ambiente y para la humanidad.

Ya desde el inicio de su pontificado, Juan Pablo II ofreció, en su primera encíclica (1979) estas reflexiones:

«El inmenso progreso, jamás conocido, que se ha verificado particularmente durante este nuestro siglo, en el campo del dominio del mundo por parte del hombre, ¿no revela quizá él mismo, y por lo demás en un grado jamás antes alcanzado, esa multiforme sumisión 'a la vanidad'? Baste recordar aquí algunos fenómenos como la amenaza de contaminación del ambiente natural en los lugares de rápida industrialización, o también los conflictos armados que estallan y se repiten continuamente, o las perspectivas de autodestrucción a través del uso de las armas atómicas: el hidrógeno, el neutrón y similares, o la falta de respeto a la vida de los nonacidos. El mundo de la nueva época, el mundo de los vuelos cósmicos, el mundo de las conquistas científicas y técnicas, jamás logradas anteriormente, ¿no es al mismo tiempo un mundo que 'gime y sufre' y 'está esperando la manifestación de los hijos de Dios'?» (*Redemptor hominis*, n. 8, cf. también lo que se dice en el n. 16 de la misma encíclica).

En la segunda encíclica de san Juan Pablo II sobre temas sociales, titulada *Sollicitudo rei socialis* y publicada en el año 1987, se volvía sobre el tema de las consecuencias provocadas por ciertos modelos de industrialización. Aquí el texto:

«La tercera consideración se refiere directamente a las consecuencias de un cierto tipo de desarrollo sobre la calidad de vida en las zonas industrializadas. Todos sabemos que el resultado directo o indirecto de la industrialización es, cada vez más, la contaminación del ambiente, con graves consecuencias para la salud de la población.

Una vez más, es evidente que el desarrollo, así como la voluntad de planificación que lo dirige, el uso de los recursos y el modo de utilizarlos no están exentos de respetar las exigencias morales. Una de éstas impone sin duda límites al uso de la naturaleza visible. El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de 'usar y abusar', o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de 'comer del fruto del árbol' (cf. *Gen* 2,16s), muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no solo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune.

Una justa concepción del desarrollo no puede prescindir de estas consideraciones relativas al uso de los elementos de la naturaleza, a la renovabilidad de los recursos y a las consecuencias de una industrialización desordenada, las cuales ponen ante nuestra conciencia la dimensión moral, que debe distinguir el desarrollo» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 34).

El párrafo apenas reproducido es sumamente rico, pues conecta el tema del desarrollo con la ética, y recuerda la distinción entre "usar" y "abusar" que viene de san Agustín y que Karol Wojtyła había empleado en su famoso libro *Amor y responsabilidad*.

En la encíclica apenas citada encontramos un poco más adelante otro número que aborda la cuestión ecológica y los peligros para el ambiente que surgen cuando se adopta una errónea manera de comprender al ser humano.

«Es asimismo preocupante, junto con el problema del consumismo y estrictamente vinculado con él, la cuestión ecológica. El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida. En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de "crear" el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios. Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él.

Esto demuestra, sobre todo, mezquindad o estrechez de miras del hombre, animado por el deseo de poseer las cosas en vez de relacionarlas con la verdad, y falto de aquella actitud desinteresada, gratuita, estética que nace del asombro por el ser y por la belleza que permite leer en las cosas visibles el mensaje de Dios invisible que las ha creado. A este respecto, la humanidad de hoy debe ser consciente de sus deberes y de su cometido para con las generaciones futuras» (*Centesimus Annus*, n. 37, cf. también el n. 40).

Si pasamos a Benedicto XVI, podemos recordar un capítulo entero ofrecido en una encíclica dedicada a los temas sociales y titulada *Caritas in veritate* (del año 2009). Se trata del capítulo IV, titulado «Desarrollo de los pueblos, derechos y deberes, ambiente». En

una sección de ese capítulo (que abarca los nn. 48-52) expone más a fondo los temas ambientales. Sin resumir esa amplia sección, podemos al menos recordar lo que se dice al inicio del n. 48:

«El tema del desarrollo está también muy unido hoy a los deberes que nacen de la *relación del hombre con el ambiente natural*. Éste es un don de Dios para todos, y su uso representa para nosotros una responsabilidad para con los pobres, las generaciones futuras y toda la humanidad. Cuando se considera la naturaleza, y en primer lugar al ser humano, fruto del azar o del determinismo evolutivo, disminuye el sentido de la responsabilidad en las conciencias. El creyente reconoce en la naturaleza el maravilloso resultado de la intervención creadora de Dios, que el hombre puede utilizar responsablemente para satisfacer sus legítimas necesidades materiales e inmateriales respetando el equilibrio inherente a la creación misma. Si se desvanece esta visión, se acaba por considerar la naturaleza como un tabú intocable o, al contrario, por abusar de ella. Ambas posturas no son conformes con la visión cristiana de la naturaleza, fruto de la creación de Dios» (*Caritas in veritate*, n. 48).

En el pontificado del Papa Francisco el tema de la tutela del ambiente ocupa un lugar clave, y se coloca en línea del magisterio anterior, con elementos de continuidad respecto de los párrafos apenas reproducidos y de otras intervenciones elaboradas en las últimas décadas.

Ocupa un lugar único sobre el tema la encíclica *Laudato si'*, publicada el 24 de mayo de 2015 y con la mirada puesta en la conferencia sobre el clima que iba a tenerse en París y conocida como COP21.

No resumimos ahora esta importante encíclica, sobre la que ya existen abundantes estudios y reflexiones. Nos fijamos ahora en algunos puntos clave del siguiente documento del Papa Francisco, la exhortación *Laudate Deum*, cuyas características generales fueron ya indicadas al inicio de estas líneas.

Un primer acercamiento al índice ya permite entrever los principales argumentos desarrollados por el papa, que son los siguientes (según el elenco de capítulos o secciones de la exhortación):

1. La crisis climática global
2. Más paradigma tecnocrático
3. La debilidad de la política internacional
4. Las conferencias sobre el clima: avances y fracasos
5. ¿Qué se espera de la COP28 de Dubai?
6. Las motivaciones espirituales

Uno de los contenidos que más destaca se refiere a la crisis climática, que recibe diversas denominaciones (cambio climático, calentamiento global, etc.). El documento recoge algunos datos científicos y responde a quienes consideran que la situación no sería tan urgente o que los datos no permitirían señalar al ser humano como responsable de lo que está ocurriendo.

Para el papa, sin embargo, las investigaciones recientes permitirían concluir que la humanidad es en parte responsable de los fuertes cambios que se constatan en el clima y el ambiente en general, y que sería urgente tomar medidas concretas para paliar los daños provocados y, sobre todo, para prevenir un empeoramiento drástico e irreparable de la situación (*Laudate Deum*, nn. 11-19, entre otros).

La raíz de la actual situación, como ya habían indicado los papas anteriores, se encuentra en una mentalidad tecnocrática, unida a la ambición de poder, que lleva a perder la necesaria medida en el modo de relacionarnos con el mundo que nos rodea, un mundo que no puede ser visto como materia completamente disponible a cualquier deseo humano. Este punto ya había sido desarrollado en *Laudato si'*, y recibe en *Laudate Deum* nuevas reflexiones (sobre todo en los nn. 20-33, es decir, a lo largo de la segunda sección).

Laudate Deum cree que hay soluciones, pero constata cómo diversos esfuerzos internacionales, mencionados de modo específico, no han logrado poner en marcha proyectos eficaces que permitan afrontar los enormes retos que el mundo estaría viviendo en estos momentos.

Por eso el papa subraya los posibles niveles de respuesta ante esos retos, dando un relieve especial a la multilateralidad, que no habría que confundir con un gobierno mundial radicado en una persona o en una élite (cf. n. 35).

En buena parte del documento se alude a lo que hasta ahora se ha emprendido, a nivel internacional, con menciones concretas a encuentros como los de París, y con la mirada puesta hacia la COP28 (Dubai, del 30 de noviembre al 12 de diciembre de 2023).

También se alude a otras posibles acciones, como las que se pueden emprender desde la sociedad civil, e incluso desde las personas particulares. Si bien el acto de una persona concreta o de una familia puede tener una relevancia mínima, sin embargo no deja de ser una contribución ante la emergencia actual. Así lo explica el documento en el n. 71:

«El esfuerzo de los hogares por contaminar menos, reducir los desperdicios, consumir con prudencia, va creando una nueva cultura. Este solo hecho de modificar los hábitos personales, familiares y comunitarios alimenta la preocupación frente a

las responsabilidades incumplidas de los sectores políticos y la indignación ante el desinterés de los poderosos».

En un intento por tener una visión de síntesis de *Laudate Deum*, destaca la llamada, dirigida a todos, a tomar conciencia de la grave situación que vive el planeta, así como la denuncia de aquellos errores ideológicos que han provocado la crisis ambiental. En concreto, el papa señala el modo equivocado de exaltar el progreso tecnológico, el deseo desordenado de disfrute y la ambición de poder, sobre todo por parte de algunos grupos que tienen en sus manos buena parte del destino del planeta.

Al mismo tiempo, el papa invita a todos a intervenir para paliar daños, para alejar peligros, y para abrir el camino de la humanidad hacia una mayor integración con el planeta en el que vivimos, desde la responsabilidad que tenemos sobre todo hacia las generaciones futuras, que dependen casi por completo de lo que ahora nosotros decidamos en favor del mundo que Dios nos ha dejado como don y como condición imprescindible de nuestra misma existencia terrena.

Ecclesia *

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

La misión de la Universidad Católica en la sociedad contemporánea¹

Marcelo Bravo Pereira, L.C.

Profesor extraordinario de Teología Dogmática, Director del Instituto Superior de Ciencias Religiosas del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Introducción

Desde finales del Medioevo –época en el que las escuelas catedralicias se transforman en universidades– hasta nuestros días, la Iglesia ha mantenido su misión educadora de nivel superior. Esta misión ha perdurado incluso en los momentos más aciagos de persecución y ha resistido a las tentaciones de asimilación ideológica a lo largo de los siglos². Eso porque la *Universitas Magistrorum et Scholarium*, aunque fue una institución fundada por la Iglesia y promovida por emperadores y reyes –y resistiendo al influjo de sus mecenas–, prontamente fue descubriendo su autonomía y su libertad, en cuanto destinada a la búsqueda de la verdad y de la universalidad del saber, sirviéndose de un pensamiento racional, histórico y crítico que la ha llevado a mantener y continuar su misión a lo largo de los siglos³. Podemos decir que, desde 1200 a nuestros días, la universidad nunca ha cesado de ofrecer su valiosa contribución a la sociedad occidental.

La mayor parte de estas grandes universidades se ha ido desvinculando de la Iglesia, abriéndose también a nuevas áreas del saber científico y técnico⁴. Por otro lado, en los últimos siglos la

¹ Conferencia dirigida a profesores en la Universidad *Finis Terrae* de Santiago de Chile, agosto de 2019.

² J. Ratzinger describe una de estas tentaciones de asimilación, cf. Mi vida. *Recuerdos* (1927-1977), Ediciones Encuentro, Madrid 1997, 113-115. J. Daniélou habla de la politización de la Universidad durante el siglo XX. Grupos que han saboteado la Universidad de acuerdo con la propia ideología y de allí a una politización de todos los ámbitos del saber (cf. J. DANIELOU, *Tests*, Beauchesne, Paris 1968, 21-22).

³ Una sencilla exposición de los orígenes de la universidad la encontramos en «El nacimiento de la Universidad», *National Geographic España*, 17 de octubre de 2016, en https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/el-nacimiento-de-la-universidad_7629/1 [7-7-2019].

⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA – CONSEJO PONTIFICIO PARA LOS LAICOS – CONSEJO PONTIFICIO PARA LA CULTURA, *Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la cultura universitaria* (22 de mayo de 1995), nota preliminar: «Si las vicisitudes de la historia condujeron a la *Universitas magistrorum et scholarium* a ser cada vez más

enseñanza superior se ha ido ampliando y masificando. Las nuevas universidades han buscado responder al progreso técnico e industrial y a los retos de la economía y del mundo del trabajo cualificado. Hoy la universidad parece ser la vía normal de cualquier joven, independientemente de su posición social, que busque encontrar su lugar en el mundo del trabajo y pretenda dar un sentido a su existencia.

La Universidad –leemos en el documento *Presencia de la Iglesia en la Universidad*–, hasta no hace mucho reservada a privilegiados, se ha ampliamente abierto a un vasto público, tanto en el campo de la enseñanza inicial, como en el de la formación permanente. Es un hecho importante y significativo de la democratización de la vida social y cultural. En muchos casos la afluencia masiva de los estudiantes es de tal magnitud que las infraestructuras, los servicios y hasta los métodos mismos tradicionales de enseñanza se revelan inadecuados.

J. Daniélou ha justamente advertido que en el pasado la Universidad era una estructura burguesa en el sentido que solo quienes tenían un nivel económico elevado podían permitirse entrar en la Universidad. Hoy, sin embargo, la Universidad se ha democratizado, se ha popularizado. Alcanza también a jóvenes sin posibilidades económicas, pero con capacidades intelectuales y emprendedores. Esto conlleva oportunidades y dificultades que la Universidad Católica tiene que afrontar.

En esta relación buscaré desarrollar cuál es el sentido profundo de la presencia de la Universidad Católica en la sociedad contemporánea. Sobre todo, será mi intención el colocar los fundamentos teológicos de este *munus docendi* que la Iglesia ha mantenido con tesón a lo largo de los siglos. Mi fuente principal es la constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, sobre las Universidades Católicas del papa Juan Pablo II (15 de agosto de 1990), pero he preferido ofrecer mis impresiones personales.

1. Fe, cultura, humanismo y *humanitas*

Antes de pasar al desarrollo del tema, creo que es necesario hacer una distinción de niveles para evitar equívocos que podrían llevarnos por caminos que no queremos. Es necesario, pues, distinguir claramente entre la fe cristiana como adhesión personal, el cristianismo como propuesta cultural, el humanismo cristiano como fruto de la reflexión sobre la cultura y, finalmente, lo que podría-

autónoma, la Iglesia continúa igualmente manteniendo aquel celo que dio origen a la institución» [desde ahora este documento será citado con este título: *Presencia de la Iglesia en la Universidad*].

mos definir como humanismo *humanum*, es decir aquellos valores y principios perennes que son patrimonio de toda la humanidad.

En primer lugar, tenemos que hablar de la fe sobrenatural. «Por la fe –enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 143)–, el hombre somete completamente su inteligencia y su voluntad a Dios. Con todo su ser, el hombre da su asentimiento a Dios que revela». La adhesión de fe es personal, fruto de un encuentro y de un camino. No puede ser impuesta, ni puede ser requisito para un *cursum honorum* en la sociedad. Tampoco puede ser el punto de partida inicial para formar parte de un proyecto de Universidad Católica. Un miembro de la universidad podría no reconocerse como creyente y a la vez participar con entusiasmo en el proyecto formativo de la universidad. Por ello, la *Ex corde Ecclesiae* espera de los miembros no católicos de la universidad que respeten el «carácter católico de la institución en la que prestan su servicio, mientras que la Universidad, a su vez, deberá respetar su libertad religiosa»⁵.

En segundo lugar, tenemos el cristianismo como propuesta cultural. La cultura cristiana hace referencia al papel del cristianismo en la formación de la cultura occidental. Aunque la Iglesia ya no tiene un influjo decisivo en la dirección de las naciones, éstas continúan reconociéndose en valores tomados del cristianismo. No es posible volver sobre la historia de Europa o de América sin encontrar en cada una de sus páginas alguna referencia al cristianismo: ciencia, arte, literatura, política, filosofía, etc., lleva el timbre –para bien o para mal– de la cruz de Cristo. No se puede decir lo mismo de otras culturas en donde el cristianismo está presente desde hace siglos, pero no ha dado origen a una cultura. En Oriente –India, China y los países musulmanes– el cristianismo no ha penetrado la cultura. Los cristianos de estos países, no obstante su pertenencia racial, podrían sentirse extranjeros en su propio país.

La Iglesia ha contribuido desde la base y en modo capilar al desarrollo de la cultura occidental. Gracias a las instituciones cristianas –parroquias, hospitales, colegios, universidades, grupos juveniles, etc.– los valores que brotan del evangelio han llegado a todos los rincones de la geografía europea y americana y han formado y configurado el modo de ver la realidad a todos los niveles de la sociedad. Por este motivo, aunque muchos europeos y americanos ya no se reconozcan cristianos, sin embargo, su acercamiento a la realidad está empapado de cristianismo.

Finalmente, esta acción capilar, ha ido construyendo a lo largo de los siglos un *edificio espiritual* que podríamos llamar *humanismo cristiano*. Este edificio está cimentado en el mensaje de Jesús y en

⁵ JUAN PABLO II, constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, n. 27.

la tradición religiosa judeocristiana; sin embargo, los materiales que se han utilizados son valores y principios que no son necesariamente cristianos pero que han sido comprendidos y leídos a la luz del mensaje cristiano. La visión de la historia que ha aportado el judaísmo, la filosofía griega, el derecho romano, la estructura social de los pueblos bárbaros, el sentimiento religioso de los pueblos amerindios, etc., todo ha sido releído a la luz de los principios evangélicos. Este humanismo cristiano ha hecho mella en contextos no cristianos. Recuerdo el caso de Swami Vivekananda, reformador del hinduismo, conocido como «el más cristiano de los hinduistas y el más hinduista de los cristianos».

De acuerdo con esta triple distinción, podemos decir que la fe de la Iglesia es el alma que da origen a una Universidad Católica, que en Chile se coloca dentro de un contexto cultural postcristiano, pero aún dependiente del cristianismo –la universidad es fruto de la cultura cristiana–, y finalmente, el objetivo de toda universidad es promover el *humanismo cristiano*, es decir, la aportación que la reflexión cristiana ofrece a todas las culturas.

2. El contexto de la sociedad contemporánea y los retos para la universidad

El contexto cultural actual es radicalmente diverso del que dio origen a las universidades en la Europa que pasaba del Medio Evo a la Modernidad. Si nos trasladáramos imaginariamente al año 1231 –año en el que la Universidad de París contaba finalmente con un estatuto definitivo– nos daríamos cuenta de que una pregunta por la misión de la Universidad Católica estaría totalmente fuera de lugar. Aunque en el 1300 estaba ya cimentándose un nuevo modo de concebir la sociedad –se suele colocar el 1303, con la bofetada de Anagni, como inicio de la era moderna–, la Iglesia era el único motor moral y cultural de Occidente. Las ciencias eran promovidas por la Iglesia y los científicos y pensadores partían de una concepción católica y medieval del cosmos. En un universo católico, como el de santo Tomás de Aquino y de san Buenaventura, una Universidad Católica encajaba perfectamente. *Universidad católica* era un pleonismo.

La situación actual es totalmente diversa. De la autonomía se ha pasado a la separación y a la reducción del universo científico a las ciencias experimentales, relegando las *ciencias del espíritu* a mera literatura. Filosofía y teología han ido perdiendo su lugar en la nueva *universitas laica*. La expresión de J.L. Borges que la teología y la filosofía son parte de la literatura fantástica, fue tomada a la letra por muchos. La separación entre Iglesia y Academia, en

no pocos casos, se ha vuelto hostilidad y desconfianza recíproca. Desgraciadamente esta situación no fue solo originada por el pensamiento laico: en el pasado fuimos testigos del abandono de la misión universitaria por parte de no pocas instituciones religiosas, quienes prefirieron dirigir sus esfuerzos a otros ámbitos de la misión, aparentemente más evangélicos.

No pretendo detenerme demasiado en el análisis de la sociedad contemporánea. Evidencio solo algunos aspectos relevantes para nuestro tema. Comienzo por los aspectos positivos que podemos considerar como verdaderas oportunidades para la universidad.

- Un primer aspecto positivo es la cantidad de posibilidades al nivel técnico y científico que ha mejorado notablemente la calidad de vida de las personas. Este progreso ha sido posible gracias a la contribución de las universidades en las que se han concentrado las mentes más cualificadas desde el punto de vista científico. Gracias a ellos nuestro universo se ha expandido enormemente.
- Desde el punto de vista cultural, existe, como nunca antes en la historia, la posibilidad de establecer intercambios culturales a nivel planetario. Es feliz la definición del mundo como "aldea global" en el que el saber puede ser comunicado sin los límites geográficos de antaño. El saber se ha democratizado y ha alcanzado a los estratos más humildes de la sociedad.
- A nivel de las relaciones humanas se observa un sinnúmero de oportunidades. La nuestra es una sociedad que se abre más que antes a la relación personal. Si por un lado se ha perdido el valor de las instituciones, por otro se ha enriquecido la posibilidad de establecer relaciones no formales y sinceras. Se da mayor importancia a la persona que a la institución. La credibilidad se da al individuo, y no al rol que ocupa. Esto ofrece una grande oportunidad a los profesores con vocación de formadores y guías de la juventud. Hoy es más fácil convertirse en un profesor como John Keating –de la película *El club de los poetas muertos* (1989)– quien, abandonando las formalidades en la relación profesor-alumno, pudo dejar una huella decisiva en sus estudiantes.

Los aspectos positivos de la sociedad contemporánea no nos deben hacer olvidar los aspectos más críticos y preocupantes que interpelan a la universidad.

- El primero –que se consumó con el desastre de la Segunda Guerra mundial– es el derrumbe de las certezas y el colapso paulatino de las instituciones tradicionales. La Iglesia, en

los países tradicionalmente católicos, ha resistido por más tiempo, incluso más allá del 68, y pareció tener un efímero momento di gloria bajo el pontificado de Juan Pablo II. Sin embargo, los eventos de las últimas décadas están dejando en claro que la Iglesia como institución se está pareciendo cada vez más al gigante con pies de barro de la visión de Daniel. Las revelaciones sobre los abusos sexuales por parte del clero y las acusaciones de plagio y control de la conciencia están dando el golpe de gracia. En los últimos diez años estamos asistiendo a una deconstrucción del cristianismo católico a todos los niveles: crisis de la sacralidad y moralidad de los ministros, actitud de sospecha ante la *bondad* de los fines espirituales de la Iglesia, derrumbe moral de personas icónicas de la cultura católica, puesta en discusión de virtudes cristianas como la castidad, la bondad del celibato de los sacerdotes, etc.

- Cayendo la Iglesia como garante y guía de la conciencia moral, nos encontramos hoy sin referentes valóricos, porque escuela y familia tampoco gozan de buena salud y las demás instituciones se desprestigian constantemente⁶. Al presente nos encontramos ante el total dominio del pensamiento débil, que navega a través de los *social media*. Es significativo que los políticos den más importancia a los mensajes de twitter que a las propuestas parlamentarias. El relativismo es el dogma de *youtubers e influencers* como también de no pocos políticos. Sin embargo, este relativismo moral y político está llevando a nuevas formas de imposición ideológica... No olvidemos que en el reino del relativismo vence, no quien tiene la verdad, sino quien es capaz de imponer una idea, ya sea por la fuerza del dinero, ya sea por la presión de los medios de comunicación⁷. De hecho, vemos que ninguna ideología logra convencer a las masas, que fácilmente pasan de izquierda a derecha sin ninguna convicción profunda.
- La crisis de las certezas ha puesto a todas las *narraciones* al mismo nivel. Como me dijo recientemente un amigo de infancia, en Chile tenemos que convencernos de que la Iglesia se ha convertido en una *tribu urbana más*. El cristianismo está

⁶ Es paradójico que una periodista como Valentina Alazraki haya puesto a los periodistas como centinelas de la verdad en la lucha contra los abusos del clero y los encubrimientos por parte de los obispos (encuentro sobre la protección de los menores, Roma, 23 de febrero 2019). Más allá de la sinceridad de las palabras de la periodista, sabemos cuánto pueden ser manipulables los medios de comunicación. No olvidemos que el comunismo ruso transmitió sus mentiras a través de un periódico llamado Pravda, la verdad.

⁷ Cf. R. BOUDON, *Elogio del senso comune*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006, 3-4.

dejando de ser *la religión* de Chile en cuanto que ya no es el motor propulsor de la sociedad ni es relevante a la hora de tomar decisiones políticas⁸. La gran mayoría de los cristianos de hoy vive un *cristianismo no confesional*: una especie de mix de vago sentimiento religioso, un humanismo horizontalista, mezclado con valores cristianos y nuevas experiencias *espirituales*: ecología, veganismo, atracción por el Oriente, etc.

- Sin referentes valóricos que guíen a las masas, la técnica y la economía asumen un rol fundamental en la toma de decisiones políticas y sociales. ¡La ciencia es la nueva religión y los científicos sus sacerdotes! La ciencia, desligada de la filosofía –que busca las causas últimas de los fenómenos y no su mera descripción lingüística–, se degrada en mera técnica o, peor aún, en tecnología. El objetivo de esta ciencia-técnica no es encontrar la verdad o las causas, porque el positivismo científico rechaza la definición clásica de ciencia como *cognitio certa per causas*, sino más bien como la capacidad modificar las circunstancias externas –ambientales, económicas y de salud– con el fin de transformar al hombre y ofrecerle un mayor bienestar inmediato. El objetivo de la técnica es manipular la naturaleza para los propios fines. La tierra, en vez de ser *Mater*, se vuelve *materia*.

Sin embargo, la economía y la técnica, ciegas ante los principios valóricos, lleva a lo que papa Francisco llamará la «cultura del descartes»⁹. Esto es así porque técnica y economía siguen criterios de eficiencia que no pueden ser aplicados sin más a las personas. La persona es vista solo desde la perspectiva del consumo y del uso: el *homo technologicus* termina siendo un consumidor y un usuario.

Una aplicación al problema de la depresión del *homo technologicus* la encontramos en una intervención, que navega por las redes sociales, de Umberto Galimberti, sociólogo y psicoanalista italiano. Para el conocido académico italiano, hasta 1960, la depresión estaba organizada alrededor del sentimiento de culpa. En el presente, la depresión se organiza como sentimiento de insuficiencia. Precisamente la técnica y la economía, que se rigen por criterios de eficiencia y de consumo, convierten a las personas en funcionarios de

⁸ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, «Fine corsa? La crisi del cristianesimo confessionale. Riflessioni in margine a un recente saggio di sociologia», *Asprenas* 65 (2018), 109-124.

⁹ FRANCISCO, *Mensaje al VIII Foro social mundial de las migraciones* (26 de octubre de 2018).

aparatos económicos. Vales lo que produces, progresa quien domina la técnica, no quien es más *humano*.

En este contexto de luces y sombras la universidad se coloca como *locus prominentis* de la investigación y de la búsqueda de la verdad sobre el mundo, el hombre y sobre Dios. Sin embargo, también la universidad puede caer –y de hecho ha caído– en la trampa del pragmatismo técnico. Si es verdad que los institutos de formación superior deben preparar a los estudiantes en las competencias necesarias para su inserción en el mundo del trabajo –y el primer servicio que la Universidad Católica debe ofrecer a sus estudiantes es una excelente preparación para el éxito laboral–, es todavía más verdadero que una universidad debería poder usar tal nombre solo y exclusivamente si es *universitas* –educadora integral del hombre integral– y no se contenta con ser solamente un distribuidor de competencias técnicas.

Más precisamente, la universidad puede aprovechar esta oportunidad histórica y convertirse en foco de sentido, tomando a la persona en su integridad, manteniendo su estándar y luchando por la excelencia, o seguir la lógica pragmática conformándose con preparar funcionarios eficientes que calcen en el engranaje social, pero no personas felices y realizadas. El documento *Presencia de la Iglesia en la Universidad* (I,4) afirma: «Esta *profesionalización*, cuyos efectos benéficos son innegables, no siempre encuadra dentro de una formación *universitaria* al sentido de los valores, a la deontología profesional y al confronto con otras disciplinas como complemento de la necesaria especialización».

3. El problema: ¿tiene sentido tiene promover una Universidad Católica?

Según las estadísticas el número de quienes se reconocen católicos en Chile ha descendido vertiginosamente en los últimos años. Esta situación replantea el significado mismo de las instituciones católicas dentro del marco de una población que ya no se reconoce parte de esta confesión religiosa. Los mismos jóvenes que entran en las universidades católicas no consideran el adjetivo “católica” como motivo de su elección¹⁰. Si la Universidad Católica debe contribuir al diálogo entre fe y razón y así inserirse en la misión evangelizadora de la Iglesia, qué sentido tiene este diálogo cuando a la mayor parte de nuestros estudiantes no interesa este diálogo, o se muestra poco entusiasta a participar en las actividades pastorales de la universidad. Los católicos fervorosos que estudian en

¹⁰ Solo el 13 % de los jóvenes sudamericanos han escogido la Universidad Católica por el hecho de ser católica.

nuestras universidades encuentran ya la satisfacción de las propias inclinaciones espirituales en sus parroquias, grupos juveniles o movimientos laicales.

Cuando leemos la constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae* podemos advertir la transformación cultural entre la generación de los 90 y nuestro tiempo. En sus elementos estructurales, la *Ex corde Ecclesiae* mantiene su valor y continúa siendo un punto de referencia para las universidades católicas. Sin embargo, sería necesario actualizar no pocos temas. La misma experiencia universitaria de Juan Pablo II refleja un periodo determinado de la historia que en el que ya no nos podemos ver reflejados completamente¹¹. Más específicamente habría que hacerse algunas preguntas: podemos preguntarnos, por ejemplo, qué agrega el adjetivo *católico* a la universidad, veinte años después de la *Ex corde Ecclesiae*.

Universidad *católica* no puede entenderse ciertamente como una universidad "confesional" o universidad "de confesión católica". Existen, de hecho, algunas facultades *confesionales* como también existen las universidades eclesásticas. Para el estudio universitario de la teología, por ejemplo, se requiere necesariamente la fe. Sin la fe no hay acceso al texto sagrado¹². Sin la fe sobrenatural la teología se reduciría a *historia del dogma* o a *religiones comparadas*, pero no sería *Sacra Theologia* en sentido estricto. La Universidad Católica no puede ser *confesional*, incluso si todos sus alumnos fueran católicos. Toda universidad debe preservar celosamente su legítima autonomía en el campo del saber que le corresponde¹³. Desde esta perspectiva, aunque la Universidad Católica entra en la misión evangelizadora de la Iglesia, no se debe entender la universidad como un campo para hacer proselitismo, ni como una pecera donde ir a pescar *vocaciones* cristianas.

La universidad tampoco es *católica* porque está dirigida solo a estudiantes católicos o porque está compuesta de católicos practicantes. Ya vimos que una buena parte de la sociedad chilena ha dejado de sentirse católica en el sentido confesional del término.

¹¹ Juan Pablo II describe su experiencia universitaria en tonos sumamente positivos, *Ex corde Ecclesiae*, n. 2: «Durante muchos años yo mismo viví la benéfica experiencia, que me enriqueció interiormente, de aquello que es propio de la vida universitaria: la ardiente búsqueda de la verdad y su transmisión desinteresada a los jóvenes y a todos aquellos que aprenden a razonar con rigor, para obrar con rectitud y para servir mejor a la sociedad».

¹² Cf. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, n. 29.

¹³ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 29: «La Iglesia, aceptando «la legítima autonomía de la cultura humana y especialmente la de las ciencias, reconoce también la libertad académica de cada estudioso en la disciplina de su competencia, de acuerdo con los principios y métodos de la ciencia, a la que ella se refiere, y dentro de las exigencias de la verdad y del bien común».

La Universidad Católica mantiene su valor y continúa teniendo un lugar en la sociedad no obstante la disminución de la población católica. Es verdad que muchos jóvenes católicos se sentirán atraídos por universidades que comulguen con sus ideales y con su visión de la vida, sin embargo, la Universidad Católica debe ser un laboratorio de intercambio cultural y religioso, de tolerancia y de respeto hacia las creencias de todos. Para los estudiantes católicos, la Universidad Católica tiene que establecer una pastoral universitaria que salga al encuentro de las necesidades espirituales de sus miembros¹⁴ y debe estar también abierta a aquellas iniciativas espirituales y de voluntariado que puedan surgir de otras confesiones religiosas.

La universidad es *católica*, en primer lugar, en su sentido etimológico. Καθολικός viene de κατά ὅλος, *de acuerdo con la totalidad*, y es la versión griega del latín *universalis-universitas*. La universidad, en sí misma y por su propia naturaleza es *católica*. La *universitas studiorum* tiene como finalidad ofrecer una visión de conjunto que armonice, sin anularlas, las diferencias de método y de objeto de cada una de las ciencias que enseña. La virtud intelectual de la *Sapientia* no es otra cosa que el conocimiento de la realidad compleja reconduciéndola a sus principios estructurales y a su unidad originaria. Una universidad cuyas facultades se extendieran como líneas paralelas sobre un plano euclídeo, sin jamás tocarse, no podría ser, de hecho, *universitas*. Gracias al διάλογος –razón que va y viene del todo a las partes y de las partes al todo– la universidad podrá formar al estudiante de modo integral.

De acuerdo con esto todas las universidades tienen una vocación *católica* que es necesario reconocer. Sin embargo, aquí nos estamos refiriendo a las universidades que además de conformarse a las normativas educativas nacionales, responden a la descripción de la constitución apostólica *Ex Corde Ecclesiae*:

Una Universidad Católica, en cuanto católica, inspira y realiza su investigación, la enseñanza y todas las demás actividades según los ideales, principios y actitudes católicos. Ella está vinculada a la Iglesia o por el trámite de un formal vínculo constitutivo o estatu-

¹⁴ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 39: «De esta manera, se ofrecerán oportunidades a los miembros católicos de la Comunidad para asimilar en su vida la doctrina y la práctica católicas. Se les animará a participar en la celebración de los sacramentos, especialmente del sacramento de la Eucaristía, como el más perfecto acto del culto comunitario. Aquellas comunidades académicas que tienen en su seno una importante presencia de personas pertenecientes a diferentes Iglesias, Comunidades eclesiales o religiones, respetarán sus respectivas iniciativas de reflexión y oración en la salvaguardia de su credo».

tario, o en virtud de un compromiso institucional asumido por sus responsables¹⁵.

La *Ex Corde Ecclesiae* pide que toda Universidad Católica manifieste su propia identidad católica. La universidad *Finis Terrae* la expresa claramente en su página institucional. Misión de esta universidad es «contribuir a la formación integral de personas que sean agentes de transformación de la sociedad y de la cultura conforme a los valores cristianos, y construir una comunidad académica de excelencia que busca la verdad, el bien y la belleza». Esto significa que la *Finis Terrae* no es solamente una universidad “de inspiración cristiana” sino que posee una clara “identidad” católica¹⁶.

Ahora bien, volvemos a la pregunta inicial: ¿tiene sentido promover una universidad con una clara identidad católica? No estoy hablando de oportunidad, sino de sentido. Algunos podrían ver en la Academia una estrategia de la Iglesia para influir en la cultura, pero no correspondiente necesaria a su esencia. Por este motivo, creo que es necesario preguntar a la teología para ver si nuestra labor puede encontrar en la dinámica de la revelación una vía de solución a nuestra pregunta.

4. Fundamento teológico de la presencia de la Iglesia en el mundo de la cultura

Quisiera por tanto llevar el discurso a aguas más profundas. Para todos es claro que la Universidad Católica ha ocupado un puesto de relevancia en la formación de la cultura católica y ha sido una institución que ha ofrecido al mundo frutos valiosos en todos los campos, no solo religioso sino también cultural, científico, artístico, etc.

Sin embargo, la Universidad Católica hunde sus raíces en la misión misma de la Iglesia en el mundo, que sigue la dinámica sobrenatural de la encarnación, llevada a su plenitud en el misterio cristiano fundamental: la encarnación del Verbo divino. Esta verdad teológica introduce en la sociedad dos aspectos que son fundamentales para la relación entre Iglesia y mundo, entre la *universalis-*

¹⁵ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, art. 2, § 2.

¹⁶ Juan Manuel Mora, vicerrector de Comunicación de la Universidad de Navarra, en una relación con el título «Universidades de inspiración cristiana: identidad, cultura, comunicación» (consultable en <https://es.romana.org/54/estudio/universidades-de-inspiracion-cristiana-identidad-c/> [20/06/2019]) usa como sinónimos los términos identidad e inspiración. Creo, sin embargo, que se puede establecer una diferencia. La *Ex corde Ecclesiae*, n. 13, afirma que una Universidad Católica debe poseer como característica esencial una inspiración cristiana, con lo que manifiesta la diferencia entre ambas definiciones.

dad y la *catolicidad* de la universidad. El primero es el principio de Calcedonia y el segundo, la relación entre fe y razón.

a. *El principio de Calcedonia*

Este primer aspecto lo podemos definir como *principio de Calcedonia*. En el Concilio de Calcedonia (año 451) se definió solemnemente la naturaleza humana completa de Jesús, Hijo de Dios, nacido de mujer. Dado que Cristo fue enviado por el Padre a redimir a todo el hombre, éste debía poseer una naturaleza humana con todas sus características y propiedades, a excepción del pecado. Esta exclusión del pecado manifiesta que la corrupción moral no pertenece a la esencia de lo humano sino a un desorden de naturaleza histórica, misterioso para nosotros, pero real. Cristo no asume el pecado, su misión es salvarnos del pecado. Para ello no mutila al hombre, no lo disecciona, lo eleva en todo lo que es humano. Esta verdad de fe fue expresada con el axioma: *quod non est assumptum non est redemptum* (lo que no es asumido no es redimido).

¿Cuál es la relación que se establece entre las dos naturalezas, humana y divina, en la única Persona divina del Verbo, es decir, la segunda Persona de la Santísima Trinidad? Los Padres de la Iglesia usaron un término griego tomado de la filosofía estoica y la aplicaron, primero al misterio de Jesucristo y después al misterio trinitario. Este término es *περιχώρησις*, que, aplicada al misterio de Jesucristo, es la perfecta compenetración de las dos naturalezas –humana y divina–, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en la única persona divina del Verbo. Las características de ambas naturalezas permanecen inalteradas y actúan conjuntamente en la única persona divina de Jesús de Nazaret. Cuando se aplica al misterio trinitario, significa la perfecta compenetración y cohabitación de las Tres Personas divinas en la única sustancia de Dios.

En virtud de este principio, en Jesús lo divino y lo humano –lo eterno y lo temporal– se compenetran perfectamente. Él es el auténtico *universal concreto*. Por esto su acción histórica es *teándrica*: las palabras, las acciones, las convicciones de Cristo poseían las características de ambas naturalezas, sin mezcla y sin confusión.

Por esto, Jesús no es un hombre superior, más avanzado que nosotros, con superpoderes –como los superhéroes de los *comics* tan de moda hoy en día– que podría usar con magnanimidad en favor de los más desfavorecidos. No se encuentra a un nivel más avanzado de evolución. No es un iluminado o un *Bodhisattva*.

En cuanto hombre, Jesús es exactamente como nosotros en sus facultades, sentimientos, pasiones, a excepción de la atracción hacia

el pecado –la concupiscencia– que nos acecha cotidianamente. En los evangelios se nos presenta un Jesús tremendamente humano, con necesidades humanas, con sentimientos, emociones, con sufrimiento humano real: llora por la muerte de su amigo y luego lo resucita con su poder divino, experimenta la angustia en Getsemaní, pero sabe que con su poder podría contar con doce legiones de ángeles, establece relaciones de amistad con sus discípulos, con Marta, María y Lázaro y, aunque es autónomo en su misión, vive su inserción en una familia, con su madre y con sus parientes, a los que no rechaza y de los que no reniega, no obstante ellos no sean capaces de entender su modo de proceder. Por este motivo Jesús puede ser nuestro modelo de vida, precisamente porque es uno como nosotros. El Concilio de Calcedonia reaccionó precisamente a la herejía de Eutiques que afirmaba que la naturaleza humana de Cristo habría sido absorbida y anulada por la naturaleza divina. En este caso de la humanidad de Cristo no hubiera quedado nada.

Jesús tampoco es un dios menor o un semidiós. No es un Prometeo cuya benevolencia hacia la humanidad lo lleva a robar el fuego de los dioses; tampoco es un hombre elevado a la divinidad por la potencia divina, como enseñaron los ebionitas y docetistas del siglo II de la cristiandad. Él es Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, como afirma el Credo niceno-constantinopolitano. En la humanidad de Jesús se revela el misterio de un *Emmanuel*, de un Dios-con-nosotros. Santo Tomás de Aquino habla de la humanidad de Cristo como *instrumentum conjunctum divinitatis*¹⁷. Por esto, a la pregunta de Felipe, «muéstranos al Padre», Jesús responde: «¿Tanto tiempo estoy con ustedes y no me reconocen?». La humanidad de Cristo es el *signo* de la presencia de Dios en el mundo y a la vez el *instrumento* de su acción en la historia.

El dogma de Calcedonia toca además un aspecto fundamental del cristianismo y de la cultura que esta religión ha conformado: la visión cristiana de la historia. Gracias a la encarnación del Verbo, en la Persona de Cristo, no solo se sintetizan armónicamente trascendencia y encarnación, humanidad y divinidad, sino también el sentido del tiempo y de la historia en relación con la atemporalidad y la eternidad. En Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, toda la historia de la humanidad es asumida y *compenetrada* (περιχώρησις) por la divinidad.

Un símbolo gráfico de esta conciencia cristiana la encontramos en la catedral de Otranto en el sur de Italia. El piso de esta iglesia del siglo doce está adornado con un mosaico que representa el árbol de la vida. En cada una de sus ramas se describen episodios de la historia sagrada, de la Biblia, pero también las leyendas –

¹⁷ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q. 64, a. 3, corpus.

la leyenda del santo Grial-, los mitos, orientales y occidentales. Además están representadas los meses del año, los signos del zodiaco, los diversos oficios del hombre –la siembra, el cultivo de la uva y la vendimia, la caza– las actividades humanas y los ciclos del cosmos... Toda la historia de la humanidad, asumida en la humanidad del Verbo, se vuelve historia sagrada: historia de las acciones maravillosas de un Dios que manifiesta un designio de salvación para la humanidad. Por eso la historicidad del hombre no es un puro absurdo, tampoco es el receptáculo de la voluntad de potencia del *Super-hombre*, ni la descripción del proceso dialéctico de la materia en su superación afinológica. La historia está impregnada de la acción temporal-eterna del Verbo encarnado, Sumo Sacerdote de toda la creación.

¿Qué tiene que ver todo esto con nuestro tema? ¡Mucho! Gracias al misterio de la encarnación del Verbo *todo* el hombre es redimido. No hay nada de lo humano que Jesús no haya tocado, dándole sentido y en cierto sentido *divinizándolo*. Es por esto que Jesucristo, como afirma el Concilio Vaticano II, revela el hombre al hombre: «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»¹⁸. En este misterio se manifiesta la altísima dignidad de todos los hombres, sin excepción, independientemente de su situación concreta, y se revela la dignidad de su acción y de su trabajo, por humilde o insignificante que sea... Y gracias al misterio definido por la Iglesia en Calcedonia, el hombre puede acceder finalmente al misterio de su propia existencia y descubrir quién es realmente.

El principio de Calcedonia se puede transferir de Jesús a la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo. También la Iglesia está dotada de una naturaleza *teándrica*: es divina porque brota del designio salvífico de la Trinidad, es divina por su fundador, y es divina por la gracia y los sacramentos. Es divina porque es la eternidad que se hace presente en la historia. La Iglesia es, como escribió H. de Lubac, *Jésus-Christ répandu et communiqué*¹⁹.

La Iglesia es también humana. Esto en dos sentidos: en primer lugar, es humana porque está constituida por hombres que, llamados por Dios –este es el significado de *ἐκκλησία*, asamblea de convocados–, se adhieren libremente a ella y gozan de los bienes eternos que Cristo comunica a través del ministerio sacramental y de caridad. En segundo lugar, la Iglesia es humana porque participa de la fragilidad de la condición humana. Había dicho más arriba que en Cristo la compenetración entre las dos naturalezas era perfecta y armónica, sin confusión, sin mezcla y sin división. Es necesario

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 21.

¹⁹ H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1938, 25.

decir, sin embargo, que en la Iglesia la unión no es así de estrecha y profunda. Es una unión herida por el pecado. En el Cuerpo Místico de Cristo, lo humano y lo divino, lo temporal y lo eterno, el pecado y la gracia, coexisten en una tensión paradójica y en un frágil equilibrio. Si la Iglesia, en palabras de Jean Daniélou, es la Esposa vestida de joyas que espera a su Esposo, es también, como enseñó Joseph Ratzinger, una Esposa bellísima pero con su blanco vestido manchado y desgarrado por el pecado de sus miembros. A lo largo de los siglos, la incoherencia de vida de los cristianos ha lacerado a la Iglesia y han comprometido la credibilidad de sus misión en el mundo.

Finalmente, el principio de Calcedonia podría aplicarse a cada cristiano. De esto hacemos experiencia cotidiana. Sabemos que por el bautismo se nos ha comunicado la vida divina, somos *divinae naturae consortes*, hijos en el Hijo. La gracia, presencia misteriosa de la Trinidad que habita en nosotros como en un Templo, es entendida como divinización, participación de los bienes de la filiación divina. Las obras buenas, realizadas en gracia, tienen un mérito y un valor eternos, sin perder por ello su carácter humano. El santo es el más humano de entre los hombres precisamente a causa de su unión con Dios. Sin embargo, no obstante los auxilios de la gracia y de los sacramentos, sabemos con cuánta fatiga nos dejamos guiar por nuestra condición de hijos de Dios. La vida del hombre es una historia de gracia y de pecado. *Video meliora proboque, deteriora sequor*, constataba Ovidio. San Pablo lo expresa de este modo: «no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero» –*Non enim, quod volo bonum, facio, sed, quod nolo malum, hoc ago* (Rom 7,19).

Podemos sacar algunas conclusiones con respecto a nuestro tema. La Iglesia puede hacer suyo el verso del poeta Terencio: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*. La Iglesia tiene una misión en todo lo que tiene que ver con lo humano, porque la redención de Cristo debe llegar a todos los aspectos de la vida del hombre. El Evangelio es una buena nueva que corresponde a las aspiraciones más profundas del hombre, precisamente porque se propone como un camino que no deja fuera nada de lo que es humano.

Ápice de lo *humanum* es la cultura, la civilización. Como enseñó Juan Pablo II, en la sede de las Naciones Unidas, «El corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios»²⁰. La promoción de una cultura en actitud de escucha de la trascendencia es misión de toda

²⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la quincuagésima asamblea general de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), n. 9: «toda cultura es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y, en particular, del hombre: es un modo de expresar la

universidad y por ello también de la Universidad Católica. Por este motivo no se debe juzgar el valor de las instituciones educativas católicas en proporción al número de estudiantes que se adhieren al catolicismo como religión o que participan en la pastoral universitaria. Es un servicio que la Iglesia hace al mundo en cuanto tal, más allá del beneficio en términos de adeptos, de productividad económica o de influjo social. Una Universidad Católica en una sociedad no católica es una prerrogativa intrínseca de la Iglesia en virtud del principio de Calcedonia. Esto es de por sí evidente en zonas geográficas de tradición no católica, donde las instituciones educativas de la Iglesia gozan de grande prestigio, precisamente en cuanto promueven lo mejor de lo *humano*, contribuyendo de este modo al bien de la sociedad. La Universidad Católica es como la levadura en una masa que siente la necesidad de salir de los estrechos márgenes que le ha impuesto el pensamiento positivo y empirista.

Otro aspecto del principio de Calcedonia es la relación entre dos dimensiones complementarias de la inserción de la Iglesia en el mundo. Me refiero a la *encarnación* y a la *trascendencia*. He dicho que Jesucristo, en virtud de su encarnación, es verdadero Dios y verdadero hombre. Con su encarnación la eternidad entra en el tiempo, la trascendencia infinita de Dios se concretiza en un contexto histórico y cultural determinado, y desde allí se abre a todos los contextos de tiempos y de lugares. Jesús, Verbo de Dios, entra en la historia no para deshistorizar al hombre, anestesiándolo ante los problemas concretos, sino para abrir las puertas de la historia concreta al misterio de la eternidad. Para encontrar a Dios ya no es necesario huir de la historia y refugiarse en una fortaleza espiritualista, sino penetrar con una inteligencia abierta a los signos de los tiempos y descubrir la acción divina en el mundo.

Por un lado, el mensaje de Cristo trasciende las culturas y las civilizaciones temporales. Por este motivo el cristiano se sentirá siempre un poco como un extranjero en relación con las modas y los modos mundanos de vivir y de ver la realidad. El cristianismo juzga desde la perspectiva teológica, tratando de descubrir en la historia los signos de la presencia de la eternidad. Por otro lado, el mensaje de Cristo es para este mundo. Busca transformar el mundo, humanizándolo. Esto conlleva necesariamente una relativización histórica del cristianismo. Existe el evangelio, la buena nueva del Reino que Cristo nos ha revelado y que nos introduce en el misterio del Amor trinitario, y existen los *cristianismos históricos*, es decir, las diversas encarnaciones del mensaje a lo largo de los siglos y en los contextos geográficos diversos.

dimensión trascendente de la vida humana. El corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios».

Todo esto nos lleva a afirmar que, si bien el cristianismo aparece en un momento de la historia y se desarrolla en la historia, el cristianismo, y el misterio del que es testigo, trasciende la historia y abraza la totalidad la historia, desde la creación hasta su cumplimiento final. ¡El cristianismo es el fin (τέλος) de la historia! El cristianismo es, en palabras de J. Daniélou, *la jeunesse éternelle du monde*²¹. Muchas veces el cristianismo aparecerá como anacronístico con respecto a las modas culturales e históricas, sin embargo, es más verdad que el misterio cristiano es lo nuevo; más aún, es *novissimus*. Las ideologías que aparecen en la historia, y que prometen un *novus ordo*, manifiestan prontamente su caducidad y su profundo anacronismo. Toda ideología, por tanto, está pasada de moda con respecto a la esencia del hombre y de su destino.

Sería bueno hacer un breve *excursus* para hacer notar este aspecto singular del cristianismo en relación con las demás religiones. Me baso en los estudios de Mircea Eliade, sobre todo en un libro titulado *El mito del eterno retorno*²² y en la aplicación de esta doctrina a la teología de la historia hecha por Jean Daniélou²³.

La noción de tiempo y de historia nos permite reconocer cómo las religiones buscan dar sentido a la existencia tratando de huir de la historia y refugiarse en un tiempo mítico que pueda dar sentido a la absurdidad del devenir. La historia, para las religiones tradicionales, como también para el hinduismo y para el mismo pensamiento griego, es un aspecto negativo e incomprensible. Es el eterno retorno de lo igual: lo que ha pasado volverá a pasar, no existe el progreso ni la novedad... *nihil novi sub sole*: no hay nada nuevo bajo el sol. La redención está en la *fuga mundi*, escapar del tiempo a través de los mitos y de la ciclicidad de la liturgia cósmica. El tiempo para los griegos es *Chronos* que devora a sus hijos.

El cristianismo, gracias al misterio de la encarnación del Verbo, reconoce que Dios ha redimido la historia; no solo, Dios mismo se hace presente con un designio progresivo que guía la historia hacia una plenitud: una economía divina. Si el tiempo mítico de las religiones es repetitivo y cíclico, los eventos narrados en la Biblia nos remontan a acciones únicas e irrepetibles. El tiempo no vuelve, no se repite. El tiempo es una línea que tuvo un inicio absoluto y se consumará en un término definitivo. Esta historia es el espacio en donde providencia divina y libertad humana se encuentran y se compenetran misteriosamente.

²¹ J. DANIELOU, «La pensée chrétienne», *Nouvelle revue théologique* 69 (1947), 937.

²² Cf. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Alianza/Emecé, Madrid 1999¹³.

²³ Por ejemplo, en su obra *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1957.

Encarnación y trascendencia. La Universidad Católica debe reconocer su inserción en el mundo y su solidaridad con la historia. A la historia como recuento de eventos pasados (*Historia rerum gestarum*), el cristianismo debe promover la noción de historia como compromiso y lucha para dar a la historia un sentido y una dirección que respete la dignidad y no quede anquilosada en formas arcaicas o en anacronismos románticos. La misión de la Universidad Católica es revolucionaria –en un sentido en parte análogo a la visión marxista de la historia– porque debe dar a nuestros jóvenes y a la sociedad los instrumentos para contrarrestar los varios *opios del pueblo* que los tienen adormecidos²⁴.

Como la Iglesia, también la Universidad Católica debe mantener el equilibrio paradójico entre encarnación y trascendencia. Si la Iglesia se preocupara solo del alma y de cómo llegar al cielo, de oraciones y devociones, se convertiría en una *fuga mundi* para los temerosos, débiles y pasivos. Sería realmente *el opio del pueblo*. Pero, por otro lado, si la Iglesia perdiera su dimensión trascendente y se preocupara solo por encarnarse en la sociedad, perdería su sentido y se convertiría en sal que no es capaz de dar sabor de eternidad a un mundo necesitado de trascendencia.

Encarnación y trascendencia. La Universidad Católica comparte con la Iglesia, la apertura a la totalidad del ser. El mantener la dimensión trascendente como parte integrante del saber preservará a la universidad de cerrarse en un positivismo científico miope y reducido a cálculo y fórmulas. En este sentido la razón científica debe armonizarse con la razón simbólica y con la reintroducción de la categoría de confianza y de fe. La fe antes de ser una virtud teologal y religiosa, es una característica de nuestro conocer.

Cuando hablamos de trascendencia nos referimos a todo lo que va más allá del dato experimental. Es el universo del sentido, de la sabiduría, el significado del arte, la historia, etc. Esto es sumamente importante en nuestro tiempo en el que sufrimos una crisis de sentido. Como he dicho al inicio de esta relación, la sociedad contemporánea sigue los criterios de la eficiencia. La técnica, que había prometido al hombre la satisfacción de sus necesidades más íntimas, transformando las condiciones externas de la sociedad, ha quedado enredada en la telaraña de la productividad, de la eficiencia y de la competitividad. La *profecía* de Malraux –«el siglo XXI será espiritual, o no será»– está manifestando toda su verdad, desgraciadamente en sentido negativo. De hecho, la sociedad contemporánea

²⁴ Realmente la visión marxista de la historia es una secularización de la teología cristiana de la historia, cf. K. LÖWTH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2004.

nea –del *smartphone* y de los *social media*– está demostrando todo el vacío existencial en el que abandona a los *usuarios de servicios*.

Antes de pasar al siguiente punto, es necesario aclarar un aspecto de la relación entre encarnación y trascendencia. Existe de hecho un modo de considerar la presencia del cristianismo como un fermento que debería actuar desde lo oculto, sin manifestarse con signos o expresiones explícitas de fe o de pertenencia. Ésta es una estrategia que afirma que es necesario esconder lo cristiano para que aparezca lo humano. El cristianismo –y en concreto la universidad– tendría que colaborar con otras realidades sociales en la construcción de una civilización fundada en un *humanismo* no confesional, válido para todos los hombres y para todas las culturas; una especie de plataforma inicial en el que todos nos encontremos de acuerdo, en la promoción de lo humano. Los signos de pertenencia religiosa serían un obstáculo que entorpecería el diálogo. La existencia misma de una *Universidad Católica* indicaría un exclusivismo que podría comprometer la libertad de conciencia y no sería visto como un buen gesto de tolerancia hacia otras religiones o estudiantes laicos. Por este motivo creo que sí existe, históricamente, una distinción entre “Universidad Católica” y “Universidad de inspiración cristiana”. La segunda denominación relativiza el valor de la identidad católica, proponiéndose más bien como una Universidad que comparte con el cristianismo algunos valores fundamentales que la inspiran, pero que no son vinculantes.

Esta visión de cristianismo tiene sus méritos. La Universidad Católica se debe abstener de hacer proselitismo entre sus alumnos o mortificar las creencias de quienes no comparten la fe católica. Sin embargo, este pretendido ocultamiento de lo cristiano para que se manifieste lo humano, manifiesta una insuficiente comprensión del misterio del Verbo encarnado. Por todo lo que hemos dicho hasta ahora Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es revelación del misterio divino pero también manifestación de la excelsa dignidad de la persona humana. Por este motivo, una clara identidad católica por parte de la universidad no solo no mortifica el diálogo, sino que lo hace posible. No olvidemos que, más allá de proselitismos irrespetuosos, la figura de Cristo ha despertado admiración en todas las culturas. Ramakrishna, Vivekananda, Gandhi, etc., han sido cautivados por Jesús y por su mensaje aunque no se hayan convertido al cristianismo. El mismo hinduismo se ha *humanizado* en muchos aspectos gracias al contacto con el cristianismo.

b. La religión del Logos y la universidad

El cristianismo es la religión del *Logos*. El prólogo de san Juan lo expresa claramente: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν

θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. El *Logos* eterno es el resplandor eterno y perfecto del Padre, reflejo subsistente de su infinita Sabiduría, en el cual el Padre ha creado todas las cosas. En este *Logos* encarnado, los hombres tenemos acceso al misterio de Dios y, conjuntamente, se nos expanden los límites de nuestra comprensión, abarcando la totalidad del ser.

Por este motivo, el cristianismo, ya desde sus orígenes, se sintió heredero, no solo de la experiencia histórica del Dios de Israel, sino también del esfuerzo reflexivo de la filosofía griega para llegar a Dios como *Ipsum Esse subsistens*. Si el pueblo de Israel había experimentado la cercanía de un Dios creador y providente, que se manifiesta en la historia y que ama intensamente al hombre, la filosofía griega, gracias a la *ratio* analógica, se había elevado del conocimiento puramente empírico a las profundidades del ser, hasta su principio fundante. La fe cristiana no solo da un espacio al pensamiento racional: exige el uso de la razón, hasta el punto de afirmar que «no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios»²⁵.

La Universidad Católica existe precisamente gracias a esta síntesis entre investigación histórica y reflexión filosófica. La *ratio christiana* es, en virtud de su origen y de su visión de Dios, a la vez, *intellectus, ratio, fides, exégesis histórica e inducción experimental*. En su historia casi milenaria la Universidad Católica no ha excluido ninguna forma de pensamiento y ha contribuido en modo decisivo en todos los campos del saber. Por este motivo la Universidad Católica ha sido siempre el lugar del diálogo, la casa de la sabiduría, el *forum* del debate, el espacio del encuentro fecundo entre fe y razón. Las veces que este diálogo ha sido interrumpido o se ha viciado, casi siempre el motivo fundamental ha sido la introducción de ideologías que han reducido el *logos* o a cálculo o a *empíria*, abandonando la apertura a la totalidad del saber. Así lo vio Papa Benedicto XVI en su célebre discurso en Ratisbona:

Este concepto moderno de la razón [...] presupone la estructura matemática de la materia, su racionalidad intrínseca, por decirlo así, que hace posible comprender cómo funciona y puede ser utilizada: este presupuesto de fondo es en cierto modo el elemento platónico en la comprensión moderna de la naturaleza. Por otra [parte], se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, en cuyo caso solo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva.

Esta situación ha llevado a considerar como científico y válido solo aquel conocimiento que derivase de la síntesis entre matemática y método empírico. Importa solo aquello que puede ser em-

²⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso de Ratisbona* (12 de septiembre de 2006).

píricamente verificable con un experimento positivo. La fe es considerada solo un epifenómeno de la sensibilidad, un movimiento emotivo irracional. Ahora bien, con una reducción de la ciencia a experimento, es obvio que no existe un lugar para otros saberes que no son empíricamente verificables. Somos herederos del neopositivismo científico que despreciaba como *afirmaciones sin sentido* todo lo que no fuera, al menos hipotéticamente, verificable (la *Protocol Sätze* de los neopositivistas). Fe, teología, filosofía, pero también las demás *ciencias del espíritu*, son consideradas formas de pensar que no tendrían cabida en la universidad.

Es significativo que en el contexto católico, si bien existen las facultades eclesásticas, en donde la teología es la reina de las ciencias, éstas no pueden ser equiparadas a las *madradas*, a las escuelas coránicas de la cultura musulmana. La *madrada* islámica tiene como método fundamental de estudio la memorización del Corán (*hafiz*). Otros conocimientos estarán subordinados al estudio del Corán. El islam dio origen a grandes filósofos, como Avicena y Averroes, pero la tendencia que ha dominado desde el siglo XII hasta el presente es el fideísmo acosmista de Al-Gazhali y de su libro *La incoherencia de los filósofos*. Por este motivo la relación entre islam y saber científico no ha sido tan feliz a lo largo de los siglos. Es paradigmática la respuesta que el califa Omar habría dado a propósito de la célebre biblioteca de Alejandría: «Si los libros contienen la misma doctrina del Corán, no sirven para nada porque repiten; si los libros no están de acuerdo con la doctrina del Corán, no tiene caso conservarlos».

En una actitud de neta oposición podemos ver el testimonio de Clemente Alejandrino, considerado el primer filósofo cristiano. Él no solo ve la conveniencia del pensamiento racional como complementario a la fe, incluso llega a desafiar a quienes, como los compañeros de Ulises, prefieren taparse los oídos y no *pensar* para evitar caer en la tentación de perder la propia fe cristiana. Si la fe no puede ser vivida racionalmente, entonces no es humana:

El vulgo, como los niños que temen al coco, teme a la filosofía griega por miedo de ser extraviado por ella. Sin embargo, si la fe que tienen –ya que no me atrevo a llamarla conocimiento– es tal que puede perderse con argumentos, que se pierda, pues con esto solo ya confiesan que no tienen la verdad. Porque la verdad es invencible: las falsas opiniones son las que se pierden²⁶.

Ante el reduccionismo científicista y al fideísmo religioso –verdadero tema del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona–, la *ratio christiana* no teme el encuentro académico cordial, profundo, siste-

²⁶ CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata*, VI, 10,80,5.

mático y franco con las ciencias o con otras tradiciones religiosas. Más aún, promueve constantemente este diálogo. Llama la atención que el diálogo entre ciencia y fe, constantemente promovido por las facultades eclesiásticas y católicas, sea casi totalmente ausente en el mundo de las universidades laicas. Esto es así porque la misma fe posee un dinamismo que la lleva a dialogar con la razón. La fe, antes que ser adhesión sobrenatural al misterio de Dios que se revela en Cristo, es una actitud de confianza en relación con la realidad y con la capacidad de conocer dicha realidad. Desde esta perspectiva la *fe-confianza* es absolutamente necesaria también en el ejercicio de la razón científica. John Lennox, célebre matemático de Oxford, afirmaba que la fe en Dios y la fe en la ciencia tenían más cosas en común de lo que podría parecer a primera vista. La fe, como confianza de la razón, es esencial para la ciencia, es el motor que ha impulsado a muchos científicos en la búsqueda de la verdad²⁷.

Recuerdo un artículo que leí años antes de que se pusiera en marcha el Gran Colisionador de Hadrones del CERN en Suiza. En ese artículo un científico italiano, que participaba en el proyecto, explicaba en qué consistía esta gran estructura. Sin embargo, al final del artículo confesó que no sabía para qué iba a servir ese enorme esfuerzo. En el CERN los científicos no sabían bien qué buscaban, por qué lo buscaban y si realmente iban a obtener respuestas. Un científico sin fe no tiene el empuje para llevar adelante su investigación. La fe humana, como adhesión de la razón a lo que no es empíricamente verificable, es la base sobre la que se sostiene tanto la fe sobrenatural como la razón científica integral.

La armonía entre fe y razón abre además a la relación interpersonal, cosa que no es posible con la sola razón empírica. No existe ciencia sin confianza en el testimonio de otros a los que se considera maestros o precursores. La ciencia es posible si se lleva a cabo en una comunidad de personas que confían entre sí. San Juan Pablo II lo ha descrito magistralmente en su encíclica *Fides et ratio*:

Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. En ello se puede percibir una tensión significativa: por una parte el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación

²⁷ Cf. M. DIEZ BOSCH, «Professor John Lennox on why atheists are missing the target», Jun 28, 2016,

<https://aleteia.org/2016/06/28/professor-john-lennox-on-why-atheists-are-missing-the-target/> [27/06/2019]

interpersonal y pone en juego no solo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas²⁸.

Por este motivo, la afirmación *hay cosas que se conocen por la fe y otras por la razón* es totalmente inadecuada. La fe es una *adhesión* de la razón, no una renuncia a razonar. La fe es la misma razón que se abre, razonablemente, a lo que no puede conocer, en virtud de la confianza que pone en quienes son autoridades, en quienes nos han precedido en la búsqueda de la verdad.

5. Aplicaciones prácticas del fundamento al presente contexto cultural

Es necesario, a conclusión de nuestras reflexiones, volver a preguntarnos *¿por qué una Universidad Católica?* Hemos visto que es posible dar varias respuestas. No podemos, ciertamente, responder en modo puramente utilitarístico, como si ésta fuera solo un instrumento para hacer proselitismo religioso. Si así fuera, la Universidad Católica no se diferenciaría en nada de otras universidades o instituciones creadas con el único fin de promover la propia ideología.

Lo que sí tenemos que preguntarnos ahora es cómo responder a la misión de la Universidad Católica en nuestro contexto cultural concreto. Por ello enumero líneas para la acción en nuestra universidad.

Formación integral. En primer lugar, la Universidad Católica debe esmerarse por la excelencia en la formación de competencias en vistas, no solo del trabajo futuro, sino sobre todo en vistas a la realización de la propia misión en la sociedad. Debe ofrecer una formación integral de la persona de acuerdo con una visión del hombre fundada en el evangelio y en el pensamiento racional. Este es el lema de nuestras instituciones académicas: *Integer Homo, formamos personas, preparamos profesionales*. Esta formación integral sigue la dinámica de la encarnación, por la cual, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, ha venido a redimir, a perfeccionar y a llevar a plenitud la realidad humana. *Ecce Homo*. Cuando Pilato señaló a Cristo como el *Homo*, sus palabras iban cargadas de un significado infinitamente superior a sus intenciones. Cristo es el *Hombre* en el pleno sentido de la palabra. La Universidad Católica, fiel a su inspiración, debe tomar en cuenta todo el hombre.

Faro de luz y punto de referencia valórico. Otro aspecto de máxima importancia es tomar conciencia de que la misión que la Universidad Católica en el contexto actual de relativismo moral

²⁸ JUAN PABLO II, encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 32.

y gnoseológico es la de ser faro de luz en medio de la oscuridad. En un periodo en el que la Iglesia, la familia y tantas otras instituciones *éticas* pierden terreno, las Universidades Católicas pueden ocupar los espacios que el relativismo ha dejado vacíos: la educación a los valores, a la dignidad y a la veracidad. La Universidad Católica posee una grande credibilidad fundada en la seriedad de los programas, en la capacidad de formar para la excelencia, pero sobre todo por la altura moral y científica de sus profesores, por la cercanía de éstos a sus alumnos, por la preocupación por cada estudiante, que es considerado como lo que es, no por lo que paga o produce. La Universidad Católica, libre de dependencias políticas o culturales, puede indicar el camino para rescatar esta humanidad del dominio del *tener*, y reconducirla al *ser auténtico*.

Interdisciplinarietàad. La universidad no debe olvidar que ha nacido, y debe permanecer, interdisciplinar. El desafío es alcanzar la armonización de los saberes que se perdió al inicio de la modernidad. Esto implica diálogo entre las facultades, sinergias, etc. Sería lamentable que un docente no conociera las riquezas que aporta la Universidad en las diversas áreas del saber. Es necesario por tanto, ofrecer pautas para reconciliar las ciencias. La filosofía –metafísica, epistemología, filosofía de la ciencia– es un arma potente para establecer una plataforma donde las ciencias puedan dialogar. Si la filosofía es la plataforma, la teología es la torre vigía, que lleva las ciencias a su unidad más profunda.

Evangelización de la cultura. Evangelizar la cultura no implica una imposición cultural. Misión de la Universidad Católica no es promover un proselitismo invasivo y superficial. Tampoco debe anquilosarse en formas beneméritas que tal vez sirvieron para el pasado pero no para hoy. Evangelizar la cultura es ponerse al servicio de lo que es auténticamente humano, más allá de los revestimientos históricos. Esto no significa esconder la propia identidad, como ya hemos dicho, o aún peor, adoptar una actitud masoquista de auto-flagelación constante del que parece disfrutar el deporte de arrojar piedras contra el propio tejado. Debemos ser realistas y tener una mirada objetiva sobre la realidad. Por tanto, ni triunfalismo ni pesimismo... La fe cristiana, más allá de las fragilidades y miserias humanas, ha forjado un *humanismo* de perenne validez que encaja perfectamente con las necesidades de la situación actual, pero es necesario un trabajo intenso de mediación y de traducción cultural. Se hace urgente saber redescubrir estos valores y presentarlos de tal modo que sean comprensibles para la sociedad actual.

Mayéutica de la verdad. La universidad es la *casa donde se busca la verdad*, donde se ponen las bases para encontrar el sentido personal y comunitario. La universidad nace para conocer la verdad y po-

nerse así al servicio de la sociedad. Como dice la *Ex corde Ecclesiae*, citando a san Agustín, la Universidad Católica, «comparte con todas las demás Universidades aquel *gaudium de veritate*, tan caro a San Agustín, esto es, el gozo de buscar la verdad, de descubrirla y de comunicarla»²⁹. Por ello, como también reconoce Juan Pablo II en el mismo documento, «es un honor y una responsabilidad de la Universidad Católica consagrarse sin reservas a la *causa de la verdad*»³⁰. El mejor servicio que esta benemérita institución puede ofrecer a la sociedad y al hombre concreto es establecer una alianza profunda con la causa de la verdad. Esta verdad no puede ser impuesta, sino propuesta. El método socrático –método *mayéutico*– que permite hacer nacer la verdad entre los alumnos y profesores puede ser de gran utilidad. Esto implicará actualizar nuestros métodos de enseñanza, no solo en las fases iniciales de la formación, sino también, y sobre todo, en la Universidad. Si María Montessori apareciera entre nosotros lamentaría que su legado pedagógico apenas ha sido tomado en consideración³¹.

Presencia de la Reina de las ciencias. La *Ex corde Ecclesiae* habla también de la conveniencia de establecer facultades de teología o al menos una cátedra al interno de toda Universidad Católica. La teología, por su naturaleza misma «desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón»³². La teología es *scientia* y *sapientia*. En cuanto ciencia, posee un método de investigación definido –*auditus fidei et intellectus fidei*– y busca llegar a conclusiones verificables. En cuanto *sapientia* unifica los saberes en torno a su principio primero: la eterna Sabiduría encarnada de Cristo, puerta de acceso al misterio Trinitario. La presencia de la teología en nuestra Universidad sería una grande ganancia.

Centinelas de una sociedad que busca a tientas. La Universidad Católica –en virtud de su encarnación en la sociedad– no puede ignorar los «graves problemas contemporáneos». La Universidad es como la torre de guardia que observa desde lo alto la situación concreta en la que viven sus contemporáneos. Se acerca con su saber milenario a «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias

²⁹ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 1.

³⁰ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 4.

³¹ Baste pensar en la descripción que la gran pedagoga italiana hizo de las salas de clases y en particular de los pupitres, en donde los niños deben permanecer inmóviles durante horas, cf. M. MONTESSORI, *Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione infantile nelle case dei bambini*, Maglione e Strini, Roma 1918, 12.

³² JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 19.

de los hombres de nuestro tiempo»³³. La *Ex corde Ecclesiae* enumera algunos de estos problemas:

la dignidad de la vida humana, la promoción de la justicia para todos, la calidad de vida personal y familiar, la protección de la naturaleza, la búsqueda de la paz y de la estabilidad política, una distribución más equitativa de los recursos del mundo y un nuevo ordenamiento económico y político³⁴.

Esto significa que tanto los profesores como las mallas curriculares de las facultades deben ir más allá del nivel de los contenidos, para entrar en el ámbito de las competencias, para analizar los problemas, los principios y las consecuencias de cada área del saber científico y de su repercusión moral y social. Con sencillez y valor tenemos que preguntarnos si nosotros, profesores y dirigentes de la Universidad, estamos en condiciones de poder guiar a nuestros estudiantes en este cambio y superación de perspectiva.

Formación de formadores. Si bien la Universidad Católica debe ofrecer a sus alumnos una formación de excelencia que les permita entrar en el mundo del trabajo, la Universidad siempre ha tenido como misión la de formar formadores, *líderes de acción positiva*. Por este motivo, en primer lugar, se debe dedicar tiempo de calidad a los propios profesores y a sus necesidades, porque ellos son el alma de la Universidad. La búsqueda sincera de la verdad debe partir desde el interior mismo de cada profesor que se tiene que preguntar no solo si es competente en la propia área específica, sino también si guía su enseñanza y su vida de acuerdo con lo que hemos llamado el *humanismo cristiano*.

Me gustaría ofrecer una experiencia personal sobre lo que estoy diciendo: mientras examinaba a estudiantes de quinto año de psicología, un profesor de la Universidad de otro departamento, que examinaba en la misma sala de clases, me preguntó qué enseñaba yo en la Universidad. Mi materia lleva el título de *Conocimiento y acción del pensamiento cristiano*: un curso sobre la *Weltanschauung* cristiana para las tres especializaciones en psicología. «Todos tendríamos que recibir este curso», afirmó entusiasta el profesor cuando le expliqué los contenidos de mi materia. Podríamos aquí seguir el ejemplo de J. Ratzinger, quien preparó su curso *Introducción al cristianismo*, convertido luego en un *best seller*, para profesores y académicos de áreas no teológicas.

Formar formadores significa, por tanto, dar a nuestros académicos aquellos contenidos que puedan servir para la misión fundamental de la Universidad: la búsqueda de la verdad, verdad a la

³³ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 1.

³⁴ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 32.

que se llega no solo con la razón empírica y positiva, sino también, y sobre todo, con el análisis histórico y con la síntesis metafísica y teológica. Verdad humana y humanizante que abre la mente a la Verdad divina a la que todo corazón humano aspira (*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*).

Formar formadores significa, además, suscitar entre nuestros estudiantes, sobre todo en aquellos que manifiesten más interés y aptitudes, los medios para convertirse en agentes de acción positiva en la sociedad y a su vez, guías de sus compañeros. Para ello es necesario volver a la relación espontánea y fecunda entre maestro y alumno que hizo grande a la *Paideia* griega en donde la *Academia*, la *Stoa* y la comunidad pitagórica eran precisamente eso, comunidad de buscadores de la verdad. Es significativo que en sánscrito la palabra *Upanisad* significa precisamente la actitud del discípulo que se sienta cerca del maestro para adquirir de él y con él la sabiduría. Hoy, desgraciadamente, con las computadoras y tablets, los estudiantes buscan estar lo más lejos del profesor. Esta situación nos tiene que interpelar: si durante mis clases los estudiantes están distraídos con otros asuntos, si lo que yo enseño puede ser fácilmente aprendido por otros medios, entonces tendría que hacer un examen de conciencia y ver si realmente estoy transmitiendo sabiduría, que se recibe directamente del profesor, o si me he convertido en un distribuidor automatizado de conocimientos. Es absolutamente verdad lo que escuché muchos años atrás, cuando estudiaba filosofía: lo que todo profesor debe conocer para poder enseñar con eficacia, no es su materia. ¡Lo primero es conocer al alumno! Cada alumno es un genio en su campo, pero si juzgamos a un pez por su capacidad de subirse a un árbol, pasará los años de universidad pensando que es un inútil.

* * *

Entre los estudiantes que frecuentaban la licencia en filosofía en nuestro Ateneo había un *accordatore* profesional (un afinador de instrumentos). Durante años había trabajado en el teatro de la *Scala di Milano* afinando los instrumentos de los músicos que se exhibían en este célebre escenario. Ya tenía sus años, pero había vuelto a las aulas para estudiar filosofía. Cada vez que lo veía lo llamaba *maestro*. Cuando me preguntó por qué lo llamaba así, a él que era solo un estudiante, yo le respondía afirmando que un profesor, un *insegnante* en italiano, era uno que transmitía un saber que, en mayor o menor medida podría ser encontrado en los libros. Un profesor podría ser reemplazado por otro profesor o por uno o más libros de texto. Un *maestro* era, por el contrario, uno que enseñaba un arte, una espiritualidad, que no podía ser aprendida

en los libros. Un *maestro*, enseña con la vida y enseña para la vida. Músicos, artesanos, orfebres, incluso albañiles, son llamados todavía hoy *maestros*.

Esto lleva consigo una grande verdad. La Universidad Católica no es, no puede ser, una máquina distribuidora de competencias, que se pone en marcha con unas cuantas monedas. La Academia es una comunidad de buscadores de la verdad, una familia constituida por personas que se miran a los ojos, se aprecian mutuamente y crecen mutuamente; es un grupo de amigos amantes de la sabiduría. El paso por la Universidad tendría que dejar una huella indeleble en los estudiantes y en los profesores. Por este motivo la Universidad es llamada *Alma Mater*, *madre nutricia* que alimenta el espíritu y no solo la mente, que abre horizontes en vez de reducir perspectivas con la especialización.

Esto vale para toda Universidad, pero la Universidad Católica tiene como misión principal la de ayudar a todos –profesores, estudiantes, personal auxiliar– a levantar los ojos por encima de lo empírico para abrirse a los vastos horizontes de la realidad total.

Santo Tomás de Aquino define la mente humana como *quodammodo omnia*. El hombre es en cierto sentido todas las cosas. Por este motivo Jesucristo con su encarnación ha asumido todo lo humano, y con ella ha redimido la creación entera. Esta creación maravillosa, salida de las manos del creador y ofrecida al hombre como don de amor sobreabundante –*aperta manu clave amoris creaturae prodierunt*– es el campo de acción de la Universidad Católica y de cada uno de los miembros que la componen.

Teología de la reparación¹

Mauro Gagliardi, presbítero

Profesor ordinario de teología en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

1. ¿Tiene todavía sentido la reparación?

El concepto de reparar/reparación actualmente es visto como algo superado. En el pasado, en el hogar o en un laboratorio, se reparaba casi todo: zapatos, vestidos, electrodomésticos... Ahora no se repara casi nada: se tira y se sustituye. Ha sido aceptada la idea de que lo que está roto es irrecuperable. Son excepción pocas cosas costosas, como el coche, la barca o el apartamento: estas cosas todavía se reparan, pero incluso grandes electrodomésticos como una TV o una lavadora con frecuencia ya no se reparan, porque resulta mejor cambiarlas que enviarlas a reparar.

Esta perspectiva no puede no influir también sobre nuestra visión de la fe. Tal vez nos hemos convencido de que incluso en las cosas del espíritu, en materia religiosa, reparar no sea posible, o no convenga. Viene a la mente Ireneo de Lyon, que afirmó que, cuando Adán se arruinó a sí mismo y a nosotros con él, el Verbo habría podido destruir (nosotros diríamos tirar a la basura) la primera plasmación (término técnico con el cual Ireneo indica la creación del hombre, cf. *Adversus haereses*, III 3,3) y rehacer una nueva con la que comenzar de nuevo; pero Dios, al contrario, decidió rehacer la primera plasmación, nosotros diríamos ajustarla, repararla, en vez de tirarla (cf. *Adversus haereses*, III 21,10; V 14,2).

Puesto que san Pablo compara al ser humano con una vasija de barro («llevamos este tesoro en vasos de barro», 2Co 7,4) y puesto que el Génesis (cf. 2,7) describe la creación del hombre precisamente como el modelado del barro, Dios podría haber tomado a Adán, que era similar a una vasija que se había deformado, y podría haberlo aplastado con sus manos en el torno del alfarero, empezando a hacer desde cero una vasija completamente nueva. En lugar de eso, Dios prefirió reparar la vasija deformada, en vez de destruirla. Esto se debe a que en Dios no hay arrepentimiento. Cuando Dios traza un plan, es capaz de llevarlo a cabo, con la debida acción correctiva, incluso cuando la creatura se opone a él. Podríamos decir que el versículo bíblico fundamental que sustentala teología

¹ Conferencia impartida en Paola (CS) el 7 julio de 2023. Traducción de *Ecclesia*.

de la reparación es éste: «¡Los dones y la vocación de Dios son irrevocables!» (*Rm* 11,29). En su contexto, este versículo se refiere al pueblo de Israel. San Pablo explica que la no aceptación de Jesús por la mayoría de los judíos no implica una condena irreversible de ellos, porque no hay que olvidar que fueron el pueblo elegido y amado por Dios en el Antiguo Testamento. La elección y el amor de Dios, a pesar de las infidelidades de Israel, no fueron anulados. Israel no solo fue amado en el pasado, sino que sigue siéndolo. Sobre Israel Dios no solo tenía un plan, sino que –como ha señalado Joseph Ratzinger en cuanto teólogo (cf., más recientemente, el capítulo III de *Qué es el cristianismo*)– de una manera misteriosa Dios sigue teniendo un plan. Esto se debe a que Dios llamó a los israelitas y les dio dones; y «¡los dones y la llamada de Dios son irrevocables!» No es casualidad que un documento publicado en 2015 por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, un documento que trata de las relaciones judeo-católicas 50 años después de la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II, se titule precisamente así: «¡Los dones y la llamada de Dios son irrevocables!»

Ahora bien, lo que san Pablo dice en *Rm* 11 sobre Israel, el Nuevo Testamento y la doctrina católica conjuntamente lo dicen *a fortiori* sobre la humanidad en general. Si Dios creó al principio a Adán, no lo hizo ciertamente por necesidad, como si a Dios le faltara algo, sino más bien –como explica de nuevo Ireneo (cf. *Adversus haereses*, IV 14,1)– para tener a alguien sobre quien derramar sus beneficios. Dios creó a los hombres para hacerlos destinatario de su gracia salvadora, porque «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*1Tim* 2,4). Concretamente, no todos se salvan, pero eso no quita el hecho de que Dios no nos ha creado para perecer eternamente, aunque, por desgracia, eso pueda ocurrir. Por eso, a través de Ezequiel, el Señor dice: «Como es verdad que yo vivo –oráculo del Señor Dios– no me alegro de la muerte del malvado, sino que el malvado se convierta de su maldad y viva. ¡Arrepiéntete de tu mala conducta! ¿Por qué queréis perecer, casa de Israel?» (*Ez* 33,11). Y en el Nuevo Testamento, haciéndose eco del profeta, el mismo Cristo comienza a predicar en la misma dirección, exhortándonos: «Convertíos» (*Mc* 1,15).

2. La divina reparación

El Nuevo y el Antiguo Testamento, aunque distintos entre sí, forman parte de un proceso unitario. Ya en el Antiguo Testamento, Dios reparó la infidelidad humana mediante alianzas. Uno de los mejores ejemplos de esta dinámica, compuesta de infidelidad hu-

mana y fidelidad divina, son los capítulos 11-14 del Libro de Oseas. Israel sigue mostrando ingratitud hacia Dios, y Dios, al tiempo que amenaza con un justo castigo por los pecados, llama constantemente al pueblo a volver a Él. También es maravilloso el capítulo 21 de Jeremías: «Te he amado con amor eterno, por eso sigo siéndote fiel», dice Dios a Israel (v. 3). Y en el v. 20: «¿No es Efraín mi hijo amado, mi niño predilecto? Siempre que le amenazo, le recuerdo con cariño. Por eso mi corazón se conmueve por él y siento por él una profunda ternura». A continuación, a partir del v. 31, Dios anuncia la nueva alianza reparadora, la alianza que será establecida por Jesús en el futuro: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros» (Lc 22,20).

En resumen, podemos decir que Dios está bien dispuesto –y lo hizo!– a reparar lo que estaba dañado, en lugar de tirarlo apenas se rompe. Si tenemos en cuenta que la palabra «salvación» viene del latín *salus*, que indica salud, estar bien, podemos entender también por qué hablamos del pecado como una enfermedad, como algo que se opone al estar bien, a la salud del cuerpo y del alma. No es casualidad que san Agustín hablara, en varios lugares de su obra, de *Christus Medicus*, comparando la acción salvífica de Jesús a la que realiza un médico junto a la cama de un enfermo, que es el género humano. Pero, al fin y al cabo, mucho antes que el Hiponate, fue el mismo Cristo quien se presentó así. Pensemos en la parábola del buen samaritano, que derrama sobre las heridas del desdichado vino y aceite, sustancias que en el mundo antiguo se utilizaban también con fines medicinales. Los Padres de la Iglesia leen a menudo esta parábola con referencia a Adán, que desde Jerusalén, es decir, desde la cercanía a Dios, del Edén, había bajado a Jericó, la tierra lejana y estéril del pecado, y allí había quedado medio muerto. Llega Cristo, el Buen Samaritano, que carga a Adán sobre sus hombros, como hace el buen pastor con la oveja perdida. Este cargar a Adán sobre sus hombros indica la encarnación del Verbo, que tomó sobre Sí nuestra naturaleza humana y también nuestra debilidad, precisamente para curarlas. O pensemos de nuevo en el milagro por el que Jesús, amasando barro con su saliva, devolvió la vista a un ciego. Aunque lo que es capaz de devolver la vista es la omnipotencia divina de Cristo y no el barro mismo, si el Señor realizó aquel gesto peculiar es porque quería decirnos algo. Aquí se presentó a la vez como el Creador de los orígenes que vuelve a plasmar la vista al hombre que Él moldeó al inicio, y como un médico, pues era práctica común en la antigüedad que el médico preparase la medicina y la administrase al paciente. El aceite y el vino con los que desinfectó las heridas del desgraciado apaleado por los ladrones indican, siempre según los Padres, los sacramen-

tos de la Iglesia, que entre otros efectos tienen también un efecto medicinal, de curación.

El gran misterio de la salvación en Cristo puede expresarse a través de muchas categorías: redención, expiación, sacrificio, satisfacción, penitencia, etc. Esta pluralidad se justifica por el hecho de que los misterios divinos poseen una extraordinaria riqueza de significado, que no puede transmitirse a través de un solo concepto. El misterio único e indivisible de la salvación es revelado y realizado por Dios de muchas maneras, una de las cuales es la reparación. Profundicemos en ello, retomando la imagen ya propuesta de la vasija rota. En el ejemplo anterior, hablábamos de una vasija que se había roto durante la elaboración, con la arcilla todavía fresca. En estos casos, es fácil destruir la forma en el torno del alfarero y empezar a modelarla de nuevo. Pero, ¿qué hacer con las vasijas que se rompen o astillan después de la cocción, cuando el material se ha endurecido y ya no se puede volver a modelar? Dios, en su infinita sabiduría, ha encontrado la manera de repararlas.

Podemos recordar aquí una técnica de reparación de vasijas originaria de Japón, llamada *kintsugi* o *kintsukuroi* («reparación con oro»). En Japón, cuando una vasija se rompe, si es valiosa, se repara con inserciones de oro porque se piensa que una vasija rota, reparada de esta forma, puede ser aún más bella que antes. Las vasijas también pueden fabricarse en serie, por lo que son todas iguales, mientras que las heridas y grietas causadas por caídas u otras causas son todas únicas e irrepetibles. En cierto modo, una vasija rota es más única e inimitable que una vasija intacta. Detrás de esta técnica *kintsugi* se esconde una filosofía de vida típicamente japonesa.

Los occidentales –al menos mientras no hayamos sido evangelizados– por cultura antigua tendemos a considerar el sufrimiento como algo inútil. No solo lo consideramos molesto; sobre todo, nos inclinamos a pensar que no produce nada positivo en nuestra vida. Incluso los occidentales tratamos de ocultar o disimular los defectos físicos, o las heridas, en la medida de lo posible. Para los japoneses, por el contrario, el dolor no es una dimensión inútil, ni los defectos y las heridas son algo de lo que avergonzarse. Tanto las heridas del cuerpo como las del alma deben exhibirse sin pudor. Contribuyen a la singularidad y belleza de la persona, un sujeto único e irrepetible. Esta forma de arte pretende enseñar que de una herida cicatrizada, desde la lenta y laboriosa reparación que sigue a una rotura, puede renacer una forma superior de belleza y perfección, sugiriendo así que las marcas impresas por la vida en nuestra piel y en nuestra mente tienen valor y significado, y que es a partir de ellas, de su aceptación y curación, como comienzan los proce-

sos de regeneración y renacimiento interior, que nos convierten en personas nuevas y realizadas.

Recordemos que el cuerpo glorificado de Cristo lleva impresos para siempre las llagas gloriosas. Ya no son llagas dolorosas y sangrantes. Han sido curadas en la resurrección. Santa Faustina Kowalska vio brotar rayos de luz de la herida abierta en su costado. Son heridas luminosas, como las reparaciones de oro de las vasijas japonesas. Y estas heridas de amor hacen aún más bello el cuerpo resucitado de Cristo. Los que se salven verán eternamente este cuerpo y estas heridas gloriosas, y recordarán con amor infinito lo que el Verbo quiso sufrir por ellos. Los ángeles y los santos contemplarán eternamente los signos de la reparación.

Incluso en el mundo natural hay ejemplos similares. Pensemos en la perla. Se forma en la ostra como consecuencia de un mal, por ejemplo cuando el molusco se daña o es penetrado por un parásito. En estos casos, la ostra, para defenderse de una posible infección, segrega nácar de forma cíclica, motivo por el cual la perla se forma lentamente en capas y adquiere su característica forma esférica. La perla es el resultado de la reparación natural de una lesión sufrida. Podrían añadirse otros ejemplos.

En aras de la claridad, conviene decir que esto no significa en modo alguno negar que el mal es el mal y siempre sigue siendo el mal. El mal no es el bien, como el pecado no es la virtud. Lo que se quiere decir es que, en un mundo caído de su esplendor original, es de hecho imposible no entrar en contacto con el mal, la enfermedad, el dolor, la imperfección. Todas estas fuerzas –que son y serán siempre un mal y, por tanto, no pueden ser elegidas voluntariamente por nosotros, sino soportadas– en mayor o menor medida tocan, hieren a todos los hombres. Pero ahí reside la grandeza de Dios, que no permitiría el mal si no tuviera ya un remedio, una cura. Si Dios permite que el parásito penetre en la ostra, que es un mal, lo hace solo porque sabe que de ahí surgirá la perla. Si Dios permite el mal y el pecado, es porque por su Providencia todopoderosa sabrá sacar de ese mal un bien aún mayor.

Viene a la mente la paradójica expresión del Pregón pascual, que, refiriéndose al pecado de Adán, entona *Felix culpa* – ¡feliz culpa! Una culpa, por supuesto, no puede ser de ningún modo algo bello, un acontecimiento feliz. Pero para comprender la paradoja, basta con leer la frase en su contexto:

<i>O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est!</i> <i>O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!</i>	En verdad fue necesario el pecado de Adán, que fue cancelado con la muerte de Cristo. ¡Feliz culpa, que mereció tener tal Redentor!
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

En resumen, si Adán no hubiera pecado, no habríamos tenido al Redentor, porque no habría habido nadie a quien redimir. Redimir significa recomprar. Pero si Adán no se hubiera vendido como esclavo del pecado y de Satanás, Cristo no habría venido a pagar el precio de nuestro rescate, es decir, su preciosa sangre. Por eso el pecado de Adán es y sigue siendo pecado: es pecado, es mal. Y, en cuanto tal, no puede ser algo bueno. Pero si pensamos que a causa de él vino Cristo Redentor a reparar, a repararnos, entonces incluso ese pecado es una *felix culpa*.

3. La manera de reparar

¿De qué manera ha realizado Cristo nuestra reparación? También a este respecto, la Escritura y la Tradición presentan un amplio abanico de indicaciones. San Ireneo nos habla de "recapitulación", basándose en san Pablo, que propone una comparación entre el primer y el segundo Adán. El lionés dice que el segundo Adán, Cristo, vino a recapitular al primero. Recapitular es un término complejo, en Ireneo, que posee varias facetas. Para ser breves, diremos que recapitular es, por una parte, traer de nuevo a la tierra al Adán original; por otra, implica llevar a plenitud al Adán original. Estas doctrinas, antes de ser de Ireneo, proceden también de san Pablo. En efecto, el Apóstol habla de Jesús a la vez como del "segundo hombre" (1Co 15,47), en relación con el primer hombre Adán, y como del "último Adán" (1Co 15,45). Jesús es el segundo hombre porque con Él vuelve por primera vez a la tierra el Adán del principio, el Adán anterior al pecado. Cristo, en efecto, es verdadero hombre, semejante a nosotros en todo excepto en el pecado. Jesús es hombre como lo era Adán en el Edén, antes de que éste deformara su propia semejanza con Dios. Jesús es el hombre íntegro, sin mancha. Por eso preservó de antemano a su Madre, igualmente sin mancha, inmaculada, porque de ella iba a tomar una humanidad sin mancha. Además, Cristo es también el "último Adán". La expresión griega utilizada por san Pablo es *eschatos Adam*. Como es bien sabido, la escatología es la rama de la teología que trata de las realidades últimas y definitivas, que trascienden este mundo. Decir, pues, que Jesús no es solo el segundo, sino también el último Adán, significa que Cristo no solo reprodujo la humani-

dad perfecta en la tierra, sino que la condujo a su plenitud final, a la vida de la resurrección. He aquí el misterio de la recapitulación: Cristo ha recapitulado en Sí mismo a su criatura para repararla y conducirla al destino último que Dios, en su plan de salvación, quiso para ella.

La reparación se realiza entonces, como ya se ha dicho, como redención, recompra. La Escritura dice que Cristo reparó pagando el precio de nuestra redención. Un autor antiguo, Orígenes, tenía una teoría muy cuestionable sobre esto. El Nuevo Testamento dice claramente que Cristo dio su sangre, su vida, como precio de nuestro rescate (cf. *1Pe* 1,18-19; *1Cor* 6,20; etc.), pero no dice a quién se pagó ese precio. Orígenes propuso una teoría que hipotizaba la existencia de unos supuestos "derechos del diablo". Puesto que Adán se vendió como esclavo a Satanás, éste tendría derecho a ser pagado para liberarlo y, por tanto, Cristo habría tenido que derramar su sangre como precio pagado al diablo (cf. *Comentario a la Epístola a los Romanos*, 2.13). Esta teoría horrorizó a san Gregorio Nacianceno, que la calificó de insulto (cf. *Discurso* 45). Pero fue solo con san Anselmo de Aosta (cf. *Cur Deus homo*, I, 7; II, 19) que se produjo un argumento definitivo para descartar esta idea. En realidad, Cristo no ofreció su vida al diablo, sino al Padre, por nosotros (cf. *Heb* 9, 14; santo Tomás, *Summa Theologiae*, III 48, 4 ad 3). Su sangre fue entregada como sacrificio al Padre para expiar nuestros pecados. «Es él [Cristo] a quien Dios ha establecido abiertamente como instrumento de expiación, mediante la fe, en su sangre, como manifestación de su justicia para la remisión de los pecados» (*Rm* 3,25). «Él es la víctima de la expiación por nuestros pecados; no solo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (*1Jn* 2,2).

Así, han surgido otras dos categorías bíblicas: el sacrificio y la expiación. El Antiguo Testamento postula el principio de que el sacrificio tiene el valor de purificación de los pecados. En el *Libro del Levítico*, Dios dice: «La vida de la carne está en la sangre. Por eso os he concedido que la pongáis sobre el altar en expiación por vuestras vidas; porque la sangre expía, pues es vida» (*Lev* 17,11). Este versículo justifica por sí solo gran parte del extenso ritual de sacrificios de Israel. Pero, aunque de un modo nuevo, también en el Nuevo Testamento el principio se mantiene. Leemos en la *Carta a los Hebreos* que Cristo

entró de una vez para siempre en el santuario, no mediante la sangre de machos cabríos ni de terneros, sino en virtud de su propia sangre, obteniendo así una redención eterna. Porque si la sangre de los machos cabríos y de los terneros y las cenizas de una becerra, rociadas sobre quienes están contaminados, los santifica purificán-

dolos en la carne, ¿cuánto más la sangre de Cristo –quien, movido por el Espíritu eterno, se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios– limpiará nuestra conciencia de las obras de la muerte, para que sirvamos al Dios vivo? (*Heb 9,12-14*).

Y un poco más adelante, confirmando al Antiguo Testamento, la misma Epístola afirma: «sin derramamiento de sangre no hay perdón» (*Heb 9,22*).

El misterio de la reparación de la creatura es un misterio de expiación, es decir, de limpieza de las manchas del pecado. Y estas manchas solo son lavadas por la sangre del verdadero Cordero. Esto se confirma una vez más en la gran visión del *Apocalipsis*, en la que Juan ve una inmensa multitud en el Cielo, formada por hombres de todas las etnias y naciones, y pregunta quiénes son. Se le responde: «son los que vienen de la gran tribulación y han lavado sus vestiduras, y las han blanqueado en la sangre del Cordero» (*Ap 7,14*). También esta imagen es paradójica. Estas personas llevan vestiduras muy blancas, ¡que se han hecho así sumergiéndolas en sangre! Todo el mundo sabe que un vestido, si se sumerge en sangre, no queda en absoluto blanco; sin embargo, esto es precisamente lo que se dice, porque la sangre de Cristo no mancha, sino que lava. Tiene el poder de quitar las manchas del pecado. La expiación en la sangre repara, es una reparación, porque devuelve al vestido bautismal su blancura original. Reparar, de hecho, significa poner las cosas en su sitio, hacer que vuelvan a funcionar como cuando eran nuevas.

Volviendo a los títulos cristológicos de “segundo” y “último Adán”, se puede entender una cosa más: solo lo que ha sido restaurado a su condición original puede alcanzar entonces su perfección final. Solo el primer Adán, el Adán íntegro tal como salió de las manos de Dios creador, puede convertirse también en el último Adán, el Adán eternamente salvado en el cielo. El Adán caído en el pecado es un ser frustrado, que no puede realizarse porque ya no funciona tan perfectamente como antes. La reparación es necesaria para que el hombre pueda ser salvado.

Estas sencillas reflexiones muestran que la reparación, como expiación del pecado, implica siempre el sacrificio, la cruz, la ofrenda de la vida. De este sacrificio Cristo dejó el memorial perpetuo en la Santa Misa. Existen además otras dimensiones de la reparación, como por ejemplo la satisfacción, de la que habló en particular san Anselmo, sin olvidar la categoría fundamental del amor, que atrajo mucho la reflexión de Abelardo, que sin embargo desarrolló de manera unilateral, así como la de santo Tomás de Aquino, que por el contrario ofreció una síntesis admirable al reflexionar sobre el tema de la justicia y de la misericordia, así como del sacrificio

interior y exterior. Lamentablemente, no podemos profundizar en estos u otros aspectos en esta ocasión.

4. La colaboración del hombre a la reparación

Hasta aquí hemos considerado lo que es más fundamental en el gran misterio de la reparación, es decir, el hecho de que Dios reparó el pecado de los hombres en su Hijo encarnado. Cristo es el gran Reparador, Aquel que devolvió a los hijos de Adán la semejanza con Dios, desfigurada desde el comienzo de la historia, como recuerda *Gaudium et spes*. En el n. 13 de la Constitución pastoral se lee: «Constituido por Dios en estado de justicia, el hombre, sin embargo, tentado por el Maligno, desde el comienzo de la historia abusó de su libertad, erigiéndose contra Dios y ansiando alcanzar su fin fuera de Él». Y en el n. 22 se añade que Cristo «es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza con Dios, deformada ya desde el principio a causa el pecado».

Sin embargo, ahora debemos desarrollar brevemente también un segundo elemento fundamental, a saber, el hecho de que también nosotros estamos llamados a reparar los pecados. En las realidades de la fe católica, en efecto, existe siempre una síntesis entre Dios y el hombre y, por tanto, entre la acción de la gracia divina y la libre cooperación de la creatura. A este respecto, es emblemática la famosa frase de san Agustín: «El que te formó sin ti, no te hará justo sin ti» (*Sermo 169*, 11, 13). Dios nos creó sin pedir nuestro consentimiento, lo cual además no hubiera sido posible, porque no existíamos. Pero después de crearnos pide nuestra libre adhesión a la salvación que nos da. Dios nos ha formado sin nosotros. Nosotros nos hemos deformado sin Él, más aún, contra Él. Dios quiere reformarnos, quiere repararnos, pero nos pide que cooperemos en nuestra reparación. Por eso hay aquí un *et-et*: la reparación es obra tanto de Dios como del hombre. Mucho más de Dios que del hombre; sin embargo, también el hombre debe reparar.

Ahora bien, esta reparación por parte del hombre es a la vez personal y eclesial. Así como, por parte de Dios, la reparación es obra tanto de la omnipotencia divina como de la humanidad de Jesucristo, por nuestra parte entran en juego tanto el individuo como la comunidad cristiana. Esta coparticipación entre individuo y comunidad está prácticamente omnipresente en toda la Biblia, desde Adán hasta Cristo. Según la Biblia, Adán es un individuo, pero representa y contiene en sí a toda su descendencia. Lo mismo vale para Noé, Abraham, David, etc., hasta llegar al mismo Cristo. San Pablo, desarrollando ulteriormente la comparación entre Adán y Cristo, lo dice de modo explícito: «Así, pues, como por la caída de

uno solo la condenación fue derramada sobre todos los hombres, así también por la obra justa de uno solo la justificación, que da la vida, es derramada sobre todos los hombres. Porque así como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos» (*Rm* 5,18-19).

Ya en el Antiguo Testamento la reparación era obra tanto del individuo como de la comunidad. Pensemos, por ejemplo, en los cuatro cantos del Siervo de Yahvé, contenidos en el *Libro de Isaías*: en ellos, el siervo es considerado a la vez como individuo y como Israel en su conjunto. Esta figura misteriosa realiza la reparación de los pecados del pueblo en forma de expiación vicaria, por la que los pecados de todo el pueblo se cargan sobre los hombros del justo, y la santidad del justo merece la reparación para todos.

Se podría pensar que, puesto que Cristo es el gran Reparador de la humanidad, no habrá nada más que hacer, ya que Él ha cumplido perfectamente la redención del género humano. Que Cristo lo ha hecho está fuera de toda duda. Pero, como acabamos de decir, el plan de Dios implica siempre a la creatura racional. La gran reparación la realiza Cristo, no nosotros. Y la realizó sobre todo mediante la Pasión y la muerte en la cruz. A pesar de ello, san Pablo pudo escribir a los Colosenses una frase extraordinaria como la siguiente: «Me alegro de mis padecimientos, que llevo por vosotros, y completo en mi carne lo que falta de los padecimientos de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (*Col* 1,24). Desde la época patristica, los teólogos han explicado que, en realidad, nada falta a los padecimientos de Cristo. La Pasión de Cristo es perfecta, porque obtuvo el mérito para la salvación de todos los hombres y, en este sentido, no hay que añadirle nada, ya que todo «está cumplido» (*Jn* 19,30).

Lo que falta no está en la parte de Cristo, sino en nuestra parte. De hecho, san Pablo habla de «lo que falta en mi carne» a los padecimientos de Cristo. Los padecimientos de Cristo han producido un inmenso tesoro de méritos, un tesoro compartido por Cristo con sus santos, a los que Cristo llama a cooperar con Él en el amor. Cristo ha cumplido su parte perfectamente y sin falta, de una vez para siempre (cf. *Rm* 6,10; *Heb* 7,27). Él es el Salvador único y universal, que no necesita de nosotros para salvarnos. No nos necesita, pero desea libremente asociarnos a su obra. Su unicidad no excluye, sino que incluye. Es unicidad que fundamenta la participación. Y así se forma el tesoro de los méritos de la redención, un tesoro que tiene su origen, causa y cumplimiento en Cristo; pero un tesoro que Cristo quiere enriquecer también con los méritos de sus santos. Por eso, la Iglesia tiene la posibilidad de conceder indulgencias, sacándolas del tesoro de los méritos de Cristo y de los santos.

En el *Manual de Indulgencias* de la Penitenciaría Apostólica (edición de 2008) leemos:

La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya remitidos en cuanto a la culpa, que el fiel, debidamente dispuesto y bajo ciertas condiciones, adquiere por intervención de la Iglesia, la cual, como ministro de la redención, dispensa y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos (Norma n. 1).

El gran misterio de la reparación implica, por tanto, una sinergia divino-humana: la reparación realizada por Dios en Cristo, y la reparación que debemos realizar nosotros, sumergiéndonos en la gran reparación ya perfectamente realizada por el Señor y casi nutriéndonos en ella. La espiritualidad cristiana, fundada en una sana teología, se ha nutrido ampliamente de estas verdades. La devoción en la que más claramente se siente el tema de la reparación es la del Sacratísimo Corazón de Jesús. La base teológica se encuentra en varios de los aspectos que hemos esbozado brevemente más arriba. Como hombre real, Jesús tiene un corazón humano real: no solo el órgano del corazón, sino un corazón humano en el sentido de la capacidad de amar de un modo humano, como hombre. *Gaudium et Spes*, 22 nos lo recuerda de nuevo: «Por su encarnación, el Hijo de Dios se unió en cierto modo a todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre».

Santo Tomás de Aquino se detuvo en explicar bien que la ofrenda de la vida hecha por Jesús al Padre con su voluntad humana tiene un valor decisivo en el misterio de la redención (cf., por ejemplo, *Summa Theologiae*, III 48,3). En efecto, existe el sacrificio externo, es decir, visible, que en el caso de Jesús fue la muerte en la cruz; y existe el sacrificio interno, es decir, la ofrenda de la vida que Jesús hizo al Padre por amor. La caridad humana que habita con toda plenitud en el corazón humano de Cristo, la decisión de su voluntad humana al decir «no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42), aceptando así la Pasión y la muerte, todo esto fue decisivo para la reparación del pecado de Adán. La redención del género humano fue el resultado de una sinergia entre la voluntad de Dios y la voluntad del hombre; pero no de un hombre cualquiera, sino del Hombre-Dios Jesucristo.

5. La devoción al Sagrado Corazón

La devoción al Sagrado Corazón adora aquel Corazón traspasado por los pecados de los hombres, aquel Corazón que amó a Dios y a los demás hombres con perfecta caridad humana, aquel

Corazón que decidió dar su propia vida, adhiriéndose al designio divino, para reparar los pecados de los demás, los pecados de sus hermanos. Por tanto, la devoción al Sagrado Corazón está también íntimamente ligada al sacerdocio de Cristo, porque Cristo ejerció su sacerdocio ofreciendo un sacrificio no solo exterior, sino tanto exterior como interior. Ofreció visiblemente su cuerpo en la cruz y, al mismo tiempo, invisiblemente, ofreció su vida al Padre en el altar de su alma humana. Fue Víctima, Altar y Sacerdote.

Como se ha dicho, esto concierne sobre todo a Jesús, pero por participación nos concierne también a nosotros. Jesús mismo dijo: «Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (*Jn* 13,15). Y por eso el apóstol Juan se hace eco de Él al escribir: «En esto hemos conocido el amor, en que Él dio su vida por nosotros; por eso también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos» (*1Jn* 3,16). Puesto que Cristo puso en práctica y mostró la perfecta caridad reparadora, también nosotros debemos practicar la reparación.

Qué sea lo que tenemos que reparar, es conocido por todos: los pecados. A quién debemos ofrecer esta reparación, ahora se ha vuelto igualmente obvio. Ya hemos mencionado la teoría errónea de Orígenes de que Cristo pagó el precio al diablo. La Biblia, los Padres y los Doctores han enseñado, en cambio, que Cristo ofreció el precio del rescate a Dios. Es a Dios a quien ofenden los pecados y, por tanto, es a Dios a quien hay que ofrecer la reparación. En el cristianismo, esta reparación ofrecida a Dios toma la forma de reparación ofrecida a Jesucristo, es decir, a Dios que se convirtió en la Víctima inocente que estuvo dispuesta a sacrificarse por los culpables. Por eso, en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, la reparación es algo que ofrecemos a Cristo mismo, cuyo Corazón está rodeado de espinas, es decir, de los dolores que le causan nuestras infidelidades e ingratitudes. En la encíclica *Haurietis Aquas* (15 de mayo de 1956), dedicada específicamente a la devoción al Sagrado Corazón, Pío XII, atribuyendo el desarrollo de esta devoción particularmente a la obra de santa Margarita María Alacoque, escribió que el culto al Corazón de Jesús «ha asumido las características de un homenaje de amor y reparación, que lo distinguen de todas las demás formas de piedad cristiana». Los actos de amor y reparación son considerados por el Papa Pacelli como “elementos esenciales” de la devoción al Sagrado Corazón.

Pío XII se basó en las enseñanzas de su predecesor inmediato, Pío XI, que había publicado en 1928 la encíclica *Miserentissimus Redemptor*, dedicada al acto de reparación al Sacratísimo Corazón de Jesús. En el documento, el Papa Ratti invita a realizar un acto de consagración de la humanidad al Sagrado Corazón, consagración

que está indisolublemente unida a la reparación. En palabras del Pontífice:

A estos deberes, especialmente a la consagración, tan fructífera y confirmada en la fiesta de Cristo Rey, necesario es añadir otro deber [...] nos referimos al deber de tributar al Sacratísimo Corazón de Jesús aquella satisfacción honesta que llaman reparación. Si lo primero y principal de la consagración es que al amor del Creador responda el amor de la criatura, síguese espontáneamente otro deber: el de compensar las injurias de algún modo inferidas al Amor increado, si fue desdenado con el olvido o ultrajado con la ofensa. A este deber llamamos vulgarmente reparación.

Y si unas mismas razones nos obligan a lo uno y a lo otro, con más apremiante título de justicia y amor estamos obligados al deber de reparar y expiar: de, justicia, en cuanto a la expiación de la ofensa hecha a Dios por nuestras culpas y en cuanto a la reintegración del orden violado; de amor, en cuanto a padecer con Cristo paciente y «saturado de oprobio» y, según nuestra pobreza, ofrecerle algún consuelo².

Además, Pío XI menciona explícitamente las revelaciones del Sagrado Corazón a Santa Margarita María. En particular, relata una de las lamentaciones confiadas por el Señor a la Santa e indica las principales prácticas de reparación:

Cuando Jesucristo se aparece a Santa Margarita María, predicándole la infinitud de su caridad, juntamente, como apenado, se queja de tantas injurias como recibe de los hombres por estas palabras que habían de grabarse en las almas piadosas de manera que jamás se olvidarán: «He aquí este Corazón que tanto ha amado a los hombres y de tantos beneficios los ha colmado, y que en pago a su amor infinito no halla gratitud alguna, sino ultrajes, a veces aun de aquellos que están obligados a amarle con especial amor». Para reparar estas y otras culpas recomendó entre otras cosas que los hombres comulgaran con ánimo de expiar, que es lo que llaman Comunión Reparadora, y las súplicas y preces durante una hora, que propiamente se llama la Hora Santa; ejercicios de piedad que la Iglesia no solo aprobó, sino que enriqueció con copiosos favores espirituales.

A esta breve lista podrían añadirse otros ejemplos, actualizados al mundo de hoy. Actos de reparación al Corazón traspasado de Cristo son obras como rescatar a una prostituta de la calle, reunir a niños arrancados de sus familias a causa de la guerra, trabajar para curar de sus adicciones a drogadictos, ludópatas o alcohólicos, pero también intentos de reconciliación entre amigos, familiares,

² Texto tomado de www.vatican.va, como el que se reproduce un poco más adelante (Nota de *Eccllesia*).

feligreses que se han peleado por algún motivo... la lista de estas obras de reparación podría ser muy larga.

Lo esencial, independientemente de la obra concreta que se realice, es reproducir en uno mismo los mismos sentimientos que Cristo tuvo durante su Pasión: el deseo de ofrecer actos de amor a Dios para la reparación de los pecados de los hombres. La necesidad de reparación es consecuencia de la gravedad del pecado, un elemento que hoy se tiene poco en cuenta. El pecado posee una gravedad infinita, porque es una ofensa a Dios y un rechazo de su amor. Dios nos lo ha dado todo y nosotros se lo devolvemos con actos de profunda enemistad. En la raíz del pecado está la ingratitud hacia Aquel que nos ha dado y nos da todo lo bueno. Por eso el pecado hiere el Corazón perfectísimo de Cristo y hace necesaria una reparación consoladora.

6. Objeciones en contra de la teología y de la práctica de la reparación

No obstante, frente a tales enseñanzas pueden plantearse objeciones. En particular, podemos abordar aquí dos. La primera objeción contra la necesidad de ofrecer reparación al Corazón de Cristo ya fue considerada por Pío XI en la encíclica antes citada, que resumió en estos términos: «¿Cómo puede decirse que Cristo reina bienaventurado en el Cielo si puede ser consolado por estos actos de reparación?» Cristo resucitado está en el Cielo en estado de impasibilidad; ya no sufre. Esta doctrina tiene una base bíblica evidente: «Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere; la muerte ya no tiene poder sobre Él» (Rm 6,9). Si Cristo ya no sufre, ni siquiera puede sufrir a causa de nuestros pecados y, por tanto, ¿cómo podría ser consolado, puesto que no puede haber sufrimiento en Él para ser consolado? Pío XI responde que las almas contemplativas, meditando y casi imaginando a Cristo lívido y sangrante durante su Pasión, saben bien que fue reducido a ese estado a causa de los pecados no solo de sus contemporáneos, sino también de los hombres futuros. En consecuencia, Él también pudo experimentar consuelo en esos momentos atroces, conociendo por su conocimiento divino y humano la futura reparación amorosa ofrecida por los buenos cristianos a lo largo de los siglos. En palabras más sencillas, ofrecemos reparación hoy porque esta reparación fue vista por Cristo durante la Pasión y le trajo consuelo. En un opúsculo sobre el Sagrado Corazón, Karl Rahner sintió que debía pronunciarse contra la doctrina expuesta por Pío XI, que, sin embargo, tiene un buen fundamento teológico, así como el consenso de muchos místicos y almas contemplativas.

El Papa Ratti añade una segunda respuesta: la Pasión está completa en la Cabeza, pero todavía no en los miembros. En su Cuerpo místico, en palabras de Pascal, «Cristo estará en agonía hasta el fin del mundo» (*Pensamientos*, 553). Por eso, apareciéndose a Saulo, identificándose con su Iglesia perseguida, el Señor –aunque ya había resucitado– dijo: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (*Hch* 9,5). Cristo en el cielo ya no sufre. Pero sufre místicamente en la tierra, en su Cuerpo eclesial, y ésta es una segunda razón que muestra la necesidad de la reparación.

Una segunda objeción, planteada por varios teólogos recientes y que se ha convertido en la convicción de varios sacerdotes y fieles, considera que la práctica de la reparación se basa en una teología que es, si no errónea, al menos anticuada. Normalmente, quienes plantean esta objeción cuestionan sobre todo la teología de san Anselmo, culpable en su opinión de haber presentado una idea demasiado justicialista de Dios. Sin entrar en detalles, la objeción en cuestión sostiene que hoy tenemos una visión más equilibrada y correcta de Dios. No aceptamos la idea de un Dios que vela por un orden de justicia y exige reparación, por no decir venganza, por las ofensas sufridas. Este Dios no sería realmente el Dios cristiano, que es el Dios del amor y de la misericordia.

Como sucede a menudo, este razonamiento contiene también algunos elementos correctos. Es indudable que nuestro Dios es Amor. Es cierto que Él es misericordioso y que no debe ser retratado como una especie de contable que tiene en cuenta si se han entregado o no los recibos de pago. Por otra parte, eliminar la justicia, la verdad, la santidad o la trascendencia de la imagen de Dios; así como eliminar elementos como la redención, el precio de rescate, el sacrificio, la expiación, etc. de la comprensión de su plan salvífico, implicaría ignorar muchas páginas de la Biblia. No hay que olvidar que Dios se nos ha revelado como justo y misericordioso: ni solo justo ni solo misericordioso. Es perfecto en todos los aspectos y no solo en algunos. Sin embargo, a quienes sostienen esta objeción contra la práctica de la reparación les molesta especialmente la idea de que la oración, la adoración eucarística, la Comunión reparadora y las penitencias puedan contar ante Dios como obras compensatorias. Afirman que lo que realmente cuenta es la caridad, razón por la cual, en lugar de ofrecer una hora santa, uno debería comprometerse con otras causas mucho más concretas.

Pío XII ya había prestado atención a este punto en particular en la citada encíclica *Haurietis Aquas*, en la que escribió:

Otros, finalmente, al considerar que esta devoción exige, sobre todo, penitencia, expiación y otras virtudes, que más bien juzgan *pasivas* porque aparentemente no producen frutos externos, no la

creen a propósito para reanimar la espiritualidad moderna, a la que corresponde el deber de emprender una acción franca y de gran alcance en pro del triunfo de la fe católica y en valiente defensa de las costumbres cristianas; y ello, dentro de una sociedad plenamente dominada por el indiferentismo religioso que niega toda norma para distinguir lo verdadero de lo falso, y que, además, se halla penetrada, en el pensar y en el obrar, por los principios del *materia- lismo* ateo y del *laicismo*³.

7. Recuperar la reparación en el amor

En tiempos de Pío XII, las virtudes activas, preferibles a las pasivas, eran las de la apologética frente a los adversarios de la fe y el apostolado orientado al triunfo de la fe católica en una sociedad que se alejaba de Dios a causa del indiferentismo, el materialismo y el secularismo. Hoy en día, entre las virtudes activas preferidas también por muchos creyentes se encuentran otras, a menudo teñidas de un perfil social o ecológico. Más allá de esta observación, la cuestión es que la desconfianza hacia la espiritualidad expresada en las prácticas de reparación tiene su origen en una oposición indebida dentro de la vida cristiana entre virtudes activas y pasivas. Este error, que normalmente favorece a las primeras en detrimento de las segundas, fue calificado de "americanismo" por León XIII en *Testem benevolentiae* de 1899. Por nuestra parte, nos limitamos a señalar que también aquí debe prevalecer una sana síntesis y no una yuxtaposición, siendo la vida cristiana un compuesto de virtudes activas y pasivas conjuntamente. En consecuencia, incluso los actos de reparación pertenecientes a las virtudes pasivas (adoración, silencio, obediencia, aceptación, penitencias, etc.) no deben en absoluto despreciarse, sino más bien cultivarse.

Las leyes económicas básicas enseñan que, a menudo, cuanto más raro es un objeto, más valioso es. Particularmente en el contexto eclesial actual, que no pocas veces no presta atención a las virtudes pasivas, la espiritualidad de la reparación, con sus gestos propios, representa una perla de gran valor, que estamos llamados a estimar y cultivar, porque, como dijo Cristo a la Samaritana, «así quiere el Padre que sean los que le adoran» (*Jn* 4,23). Entre estos gestos de reparación, hay que recuperar sobre todo la práctica tan olvidada de las penitencias. Lejos ya de una cierta mentalidad que en el pasado pudo generar, a veces, una mala comprensión de tal práctica, hoy podemos y debemos volver a ella, estando bien encuadrada en una visión que lea la relación con Dios sobre todo desde la perspectiva del amor, sin negar la justicia. Las penitencias

³ Texto tomado de www.vatican.va (Nota de Ecclesia).

son también parte integrante de este amor. Es por amor a Dios y a Cristo que se realizan, y es con amor que se Les ofrecen, porque eso es lo justo, es lo que corresponde a la justicia. Hacer lo que es justo, por otra parte, es el grado más bajo de la caridad (cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, n. 6), razón por la cual la justicia forma parte del amor y no está en contra de él.

Jesús dijo: «El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí» (Mt 10,38). Pensar que podemos vivir una vida auténticamente cristiana sin ocuparnos del aspecto penitencial es pura ilusión. Por el contrario, el amor herido de Cristo debe encontrar la reparación penitencial por nuestra parte, de modo que la reparación ofrecida a Dios se convierta en sanación también de nuestras heridas. Por este camino, también nosotros podremos estar un día en el cielo con Cristo, no llevando ya heridas sangrantes, sino heridas luminosas, no ya rasguños y rajaduras debidos a los muchos accidentes de la vida terrena, sino partes en oro resplandeciente, partes reparadas que se integrarán perfectamente con nuestra figura celestial, llevada a plenitud para siempre.



Algunos aspectos relevantes de la presencia y el papel de la Santa Sede en las Instituciones Internacionales

Mons. Fernando Chica Arellano

Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA.

1. Introducción

Para tratar el tema de la presencia y el aporte de la Santa Sede en las instituciones internacionales¹, es necesario especificar desde el principio que la mejor manera de comprender su contribución en el contexto internacional ha sido felizmente identificada por los estudiosos como la *diplomacia de valores*². Pero antes de adentrarnos en el significado de esta expresión, es necesario describir la naturaleza y las modalidades con las que la Santa Sede se relaciona con la familia de las Naciones. De hecho, la ilustración de la subjetividad internacional nos permitirá considerar luego las áreas en las que la Santa Sede actúa *iure imperii* y sus peculiaridades respecto a otros Estados.

2. La subjetividad internacional de la Santa Sede

La Santa Sede participa plenamente, en las diferentes modalidades que luego indicaremos, en los foros de las organizaciones internacionales porque es un sujeto de derecho internacional y tiene su propio ordenamiento jurídico, que le permite emitir leyes y normas jurídicas aplicables a la población no solo establecida en su territorio, sino también vinculada a ella por la fe católica, y que la hacen interactuar con otros sujetos de la Comunidad internacional en pie de igualdad. La subjetividad internacional de la Santa

¹ Estas reflexiones forman parte de la lección impartida por el autor, el 5 de mayo de 2023, a los alumnos del *Magister en Doctrina Social de la Iglesia. Reflexión y Vida* patrocinado por la Universidad *Finis Terrae* (Santiago de Chile); Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* (Roma); la Universidad Anáhuac (México) y la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid).

² Cf. G. VEDOVATO, «La diplomazia dei valori. Il ruolo internazionale della Santa Sede», *Rivista di Studi Politici Internazionali* 68 (2001), 163-195; A. LUCIANI, *Diplomazia dei valori e sviluppo*, Studium, Roma 2021.

Sede tiene una doble expresión³: el Romano Pontífice representa a la Santa Sede como expresión de la integridad y la universalidad de la Iglesia Católica y, además, es el jefe de Estado –en concreto, monarca absoluto– del Estado de la Ciudad del Vaticano.

La subjetividad internacional de la Santa Sede es un elemento pacíficamente adquirido, comprobado por la gran mayoría de los Estados que mantienen relaciones diplomáticas regulares con ella⁴. Sin embargo, este tema ha sido históricamente cuestionado por algunos estudiosos debido a la pérdida de la soberanía territorial del Estado pontificio, ocurrida el 20 de septiembre de 1870, con el acto de *debellatio* llevado a cabo por el Reino de Italia. Este dato nos lleva a confirmar que, para el derecho internacional, la subjetividad de derecho internacional no está dada por los tres elementos conocidos utilizados por el derecho constitucional para identificar a un Estado (pueblo, territorio y autoridad de gobierno), sino por la presencia de una soberanía efectiva e independiente capaz de salvaguardar su título de legitimación.

Citando a Distefano⁵, la capacidad internacional se manifiesta a través del concreto ejercicio de las prerrogativas soberanas: el *ius legationis* (capacidad diplomática de recibir y enviar representantes de un Estado), el *ius conventionis* o *ius tractandi* (capacidad convencional de concluir acuerdos internacionales e implementarlos en su propio ordenamiento jurídico) y el *ius standi* (capacidad de responder por responsabilidad internacional en caso de violación de las normas internacionales negociadas, aceptadas e incorporadas). Una vez adquirida, la subjetividad se despliega con eficacia *erga omnes*. Se trata, por lo tanto, de una característica que está estrechamente anclada al principio de efectividad y, por esa razón, incluso frente a cambios sustanciales como la pérdida del territorio (y de la población correspondiente), en caso de la permanencia de una constante y amplia actividad de relaciones diplomáticas con numerosos Estados y de la actividad de conclusión y adhesión a acuerdos internacionales, no desaparece. Esto es lo que sucedió con el gobierno soberano de la Santa Sede, por lo que el 20 de septiembre de 1870 no dejó de existir el sujeto de derecho internacional, sino solamente su dominio temporal, como lo confirma la continuación regular de las relaciones internacionales y, *ad abundantiam*, lo expresado por la legislación italiana “Delle Garantigie” posterior

³ Cf. V. BUONOMO, «Considerazioni sul rapporto tra diritto internazionale e diritto canonico», *Anuario de Derecho Canónico* 4 (2015), 13-70.

⁴ Cf. J. BONET NAVARRO, «La relevancia internacional de la Iglesia católica», *Anuario de Derecho Canónico* 3 (2014), 185-215.

⁵ G. DISTEFANO, «Observations éparées sur les caractères de la personnalité juridique internationale», *Annuaire Français de Droit international* 53 (2007), 105-128.

a la capitulación del Estado Pontificio, que seguía asegurando al Romano Pontífice el mismo tratamiento reservado al Soberano del Reino de Italia (art. 2), es decir, una forma pública de soberanía. Por lo tanto, precisamente en el momento de la falta de un territorio, la Santa Sede ha mantenido y modulado según las nuevas circunstancias su subjetividad internacional, mediante el ejercicio del *ius legationis* y del *ius conventionis*. En este sentido, la Sede Apostólica se estructura y se relaciona con la comunidad internacional en una dinámica verificable según el principio de efectividad. Y de la vida misma en el período en que careció de territorio se puede evaluar cuán hábil fue para participar e interactuar en el conjunto de los sujetos de derecho internacional.

Gaetano Arangio Ruiz se sitúa en esta línea de pensamiento ya ampliamente evocada, de la que se quiere mencionar un rasgo específico. Un Estado no es un producto del derecho internacional, sino un hecho anterior al mismo: de la misma manera, la Santa Sede ha sobrevivido como hecho a la *debellatio* del Estado Pontificio⁶. El autor reseña y rechaza la tesis minoritaria que, aunque reconoce personalidad jurídica internacional a la Santa Sede, sin embargo, la limita al factor religioso. De hecho, el profesor Arangio Ruiz señala cómo la constante actividad internacional, en el mismo campo diplomático, ha registrado una vitalidad continua sin ninguna especie de diferenciación por materia. Justo como cualquier Estado, que mantiene relaciones con todos los demás sujetos de la comunidad internacional y actúa con objetivos generales, y no sectorialmente por materia. El haber cesado algunas actividades (como, por ejemplo, las militares) depende hoy de una elección gubernamental y no de una incapacidad.

Después, con el Tratado de Letrán y la creación del Estado de la Ciudad del Vaticano en 1929, que el profesor Corbellini definió como «un pañuelo de tierra encerrado en sus antiguas murallas leoninas dentro del territorio italiano y metafóricamente abierto al mundo»⁷, lo que se estableció no fue tanto un sustituto de la Santa Sede, sino una protección real de sus prerrogativas soberanas. A partir de ese momento, se pueden admitir consideraciones jurídicas más detalladas sobre la doble titularidad de la Santa Sede, gracias a la existencia del ordenamiento jurídico canónico y del ordenamiento jurídico vaticano⁸.

⁶ Cf. G. ARANGIO RUIZ, «On the Nature of the International Personality of the Holy See», *Revue Belge de Droit International* 29 (1996), 354-369.

⁷ G. CORBELLINI, *Vaticano*. «Il diritto di uno Stato», *Cattolicanews*, 19 de marzo de 2015.

⁸ Cf. C. CORRAL SALVADOR, *LX Aniversario del Estado de la Ciudad del Vaticano (1929-1989). La garantía territorial-estatal de una soberanía espiritual*, Universidad Pontificia Comillas (Lecciones Inaugurales, 15), Madrid 1989.

Es necesario precisar que la especificidad de la Santa Sede se refiere al ejercicio de sus poderes soberanos, que son mejor predicables recordando su naturaleza: es el órgano de gobierno de la Iglesia católica, una sociedad con características propias en lo que respecta a la identificación de los sujetos, unidos por el triple vínculo de la regeneración bautismal, la constante profesión de fe, los sacramentos y la sumisión al gobierno jerárquico de los ministros ordenados (can. 204-205 CIC) para conseguir la salvación eterna de las almas (*salus animarum*) (can. 1752 CIC). Si este es el principio que identifica a aquellos sobre los cuales la Santa Sede despliega su propio gobierno, y en parte su soberanía a través del ordenamiento canónico, así en el plano público se pueden reconocer a aquellos que se benefician de esta obra. De hecho, los poderes nativos, conferidos por el Divino Fundador, tienen una particular eficacia también hacia el exterior y son reconocibles por todos los hombres: se percibe su fuerza en el servicio a la concordia de los pueblos, el cuidado de los necesitados, la asistencia espiritual en varios sectores de la profesión civil, la educación para alcanzar una madurez plena y libre, y otros más.

La Santa Sede es el gobierno central de la Iglesia Católica, y a través de la Iglesia Católica se percibe el gobierno de la Santa Sede. Dado que su finalidad primera y preeminente, aunque no exclusiva, es moral, debe ser investigada y reconocida en la vida ordinaria de aquellos que, además de ser "fieles", son ciudadanos y pertenecen a la dimensión local de la Iglesia, igualmente representada por el Romano Pontífice. Él es, por lo tanto, el "principio visible y perpetuo" de la unidad de la Iglesia, ya que ejerce un poder ordinario, supremo, inmediato y universal (can. 313 CIC). Y dado que la universalidad o catolicidad del sujeto proviene de la universalidad de su misión, la graduación de los poderes soberanos ejercidos es relativa a la naturaleza de la medida adoptada. Es por eso que la Iglesia tiene sus propios recursos soberanos y es gobernada a través de la Curia Romana, que ayuda al Romano Pontífice en su misión de pastor universal.

A la luz de todas estas reflexiones, se puede concluir que la Santa Sede no solo es un sujeto de derecho internacional al mismo nivel que otros Estados y, por lo tanto, tiene una capacidad general en todos los campos de la vida social, sino que, además, el factor religioso-espiritual respalda una capacidad constante que va más allá de la posesión territorial. El elemento religioso, pues, no sería tanto una limitación para la Santa Sede, sino más bien un carácter de esa constante *puissance* que cada Estado posee, tanto en su organización interna como en su relación con la comunidad de Estados.

De esta actividad internacional de la Santa Sede es necesario distinguir entre la actividad bilateral con los Estados individuales de la comunidad internacional y la actividad multilateral en las organizaciones internacionales, que tienen una caracterización común, es decir, la promoción de la dignidad humana, como lo recuerda el Secretario de Estado, el cardenal Pietro Parolin:

La acción de la Santa Sede, aunque hace uso de los institutos y herramientas propias de la soberanía internacional, sigue siendo distinta de la de otros Estados, ya que no tiene intereses comerciales, militares o políticos particulares que defender o perseguir, sino que sirve al interés de la persona, de cada persona, poniéndose así al servicio del bien común de toda la familia humana. La protección de la persona humana evoca el principio de subsidiariedad como principio regulador del orden social, que, partiendo de la misma persona, garantiza los derechos y libertades individuales, así como aquellos relacionados con la dimensión comunitaria, es decir, la libertad de asociación y de formar sociedades e instituciones intermedias, hasta llegar a la realidad del Estado y, por lo tanto, a la comunidad internacional con sus instituciones. Todo esto, sin embargo, para la Iglesia encuentra su fundamento en la fuerza del amor que también inspira la acción diplomática de la Santa Sede⁹.

3. La actividad multilateral de la Santa Sede en las Organizaciones Internacionales

Dicho esto, el fortalecimiento de las Representaciones Pontificias deriva de la constante preocupación de la Santa Sede por las cuestiones sociales, que cada vez participa con más frecuencia en las relaciones internacionales con el fin de contribuir a la construcción de una convivencia pacífica entre las naciones. Especialmente en las últimas décadas, junto con un aumento en el número de relaciones que la Santa Sede ha establecido con los Estados, se ha unido una cada vez más frecuente implicación de la diplomacia pontificia en el trabajo de las organizaciones intergubernamentales y un apoyo moral cada vez más relevante del Magisterio de la Iglesia a la actividad diplomática internacional¹⁰.

La Santa Sede participa en las organizaciones intergubernamentales en diferentes capacidades: como miembro o como observador. Si bien el estatuto de Estado miembro generalmente se rige por el tratado constitutivo de la organización (y se reconoce a la Santa

⁹ Cf. P. PAROLIN, «Nella famiglia delle nazioni», in *L'Osservatore Romano*, 24 settembre 2017, 5.

¹⁰ Cf. L. CAVEADA, *Questioni aperte sulla presenza della Santa Sede nel diritto internazionale*, Wolters Kluwer-CEDAM, Milano 2018, 9-62.

Sede en organizaciones como la OMC, la OMPI, UNIDROIT: instituciones con un mandato principalmente técnico), la condición de Estado observador ha evolucionado en función de la práctica que cada organización ha aceptado o puesto en marcha. Con respecto a este último estatus, es conveniente dedicar algunas palabras adicionales para ilustrar mejor las especificidades propias de la participación de la Santa Sede en las relaciones internacionales multilaterales.

Ante todo, se debe decir que el primer caso de relaciones oficiales establecidas por la Santa Sede con una Organización del Sistema de las Naciones Unidas ocurrió precisamente en el contexto de la FAO, cuyos altos principios morales y humanitarios que la inspiran habían sido recibidos con satisfacción desde la creación de la Organización. Este resultado se debió al trabajo paciente y complejo realizado por entonces monseñor Giovanni Battista Montini, quien como sustituto de la Secretaría de Estado, logró elaborar una propuesta de relación innovadora entre la Santa Sede y la FAO que no encontraba respaldo normativo en el momento de la creación de la FAO y que, en los aspectos formales y sustanciales, luego sería paradigmática para las relaciones entre la Santa Sede y todo el sistema de instituciones multilaterales¹¹. De hecho, con la deliberación unánime de la IV sesión de la Conferencia de la FAO el 23 de noviembre de 1948, se concedió a la Santa Sede un estatus de Observador Permanente, único en su género, que le garantiza el derecho no solo a participar en las reuniones de la Organización, sino también a otros aspectos de su actividad y a intervenir a petición, aunque sin derecho de voto¹². Esto resultó ser perfectamente adecuado tanto para las necesidades de la Santa Sede como para las de la FAO, ya que esta solución estaba en consonancia con la naturaleza de la misión religiosa y moral de la Iglesia y en línea con la constatación de que todas las actividades económicas y técnicas de la Organización, así como cada elección política adoptada en ella, involucraban en última instancia –ayer como hoy– una cuestión moral y de justicia.

Estas son las conclusiones a las que se llegó también con respecto a la Organización de las Naciones Unidas. De hecho, aunque la Santa Sede siempre ha reconocido la bondad de la intuición subyacente a la ONU como una organización principalmente dedicada

¹¹ Cf. V. BUONOMO, «Paolo VI e la FAO: dalle relazioni con la Santa Sede agli indicatori per uno sviluppo socio-economico integrale», in P. MORETTI (a cura di), *La carità, motore di tutto il progresso sociale. Paolo VI, la Populorum Progressio e la FAO*, Studium, Roma 2019, 81-127.

¹² Cf. JUAN PABLO II, *Discurso con motivo de la visita a la FAO*, 12 de noviembre de 1979.

a salvaguardar la paz y la seguridad internacionales, previniendo y condenando el surgimiento de conflictos y promoviendo la defensa de los derechos humanos, ha considerado oportuno no llegar a una participación plena, que la llevaría a implicarse activamente en la toma de decisiones y en su implementación, sino solicitar un estatus especial, precisamente de "Observador", con el fin de mantener una posición de neutralidad y prudente distancia de los asuntos terrenales, en particular en lo que respecta a las medidas decididas dentro del Consejo de Seguridad de la ONU que implican el uso de la fuerza. Esto llevó a que la Santa Sede fuera reconocida con una resolución de la Asamblea General de la ONU del 6 de abril de 1964 con un estatus de Observador Permanente.

Esta síntesis permitirá a la Santa Sede tomar parte en la redacción de la Convención de Viena sobre la representación de los Estados en sus relaciones con las Organizaciones Internacionales de carácter universal del 14 de marzo de 1975, y contribuir activamente a la definición de la naturaleza y posición de los Observadores Permanentes. Ésta es una noción importante, aunque no normativa, ya que el texto nunca entró en vigor debido al reducido número de ratificaciones. El artículo 7 del tratado habría determinado las prerrogativas de un Estado Observador, es decir: representar al Estado, mantener relaciones y proteger los intereses del Estado frente a la Organización; promover la colaboración y la actividad negociadora con la Organización, sin tener las prerrogativas o deberes típicos de los Estados miembros, como el de promover positivamente los objetivos y principios de la Organización.

A pesar de su posición consolidada en la práctica y en términos legales, en los años noventa del siglo pasado algunos actores iniciaron una campaña para privar a la Santa Sede de su capacidad de Observador, argumentando que su inspiración confesional la hacía inadecuada para ello. A pesar de la evidencia en contra, algunos continuaron cuestionando la capacidad internacional de la Santa Sede, quizás porque ésta representa una molestia en temas claramente controvertidos, ya que siempre se presenta como defensora de la verdad, incluso cuando algunos grupos políticos intentan promover decisiones que van en contra de la dignidad humana¹³.

Así, después de varios años de campaña para revocar el estatus de Observador de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, y para facilitar una colaboración más serena, se llegó a una situación

¹³ Es conocido, de hecho, el mérito de la Santa Sede durante la Conferencia del Cairo de 1994, cuando no se aprobó la línea política que validaba la práctica sistemática del aborto en relación con la salud humana. Cf. UNITED NATIONS, *International Conference on Population and Development*, Cairo, 5-13 de septiembre de 1994.

cristalizada con la Resolución de la Asamblea General de la ONU n. A/58/314 del 1 de julio de 2004, a la que se adjuntó una nota del Secretario General que describe las modalidades mediante las cuales la Santa Sede puede ejercer las facultades y privilegios reconocidos en el Anexo, en relación con las prerrogativas de: garantizar su derecho a participar en las asambleas generales; intervenir siempre en todos los debates y responder a las intervenciones de otros; utilizar sus pronunciamientos como documentos oficiales de la Organización sin intermediarios; plantear “un punto de orden” para llamar la atención sobre cuestiones procedimentales en el trabajo de los Comités; y co-patrocinar borradores de resoluciones o intervenciones. Como se puede leer, se trata en gran parte de los derechos reconocidos a los Estados miembros; faltan las facultades de ser patrocinador de resoluciones o presentar candidaturas a cargos en la Organización¹⁴.

Al operar en campos donde se determina la convivencia de los pueblos, su desarrollo socioeconómico y la paz, la Santa Sede sigue siendo un sujeto internacional estimado, autónomo, integrado e interesado en la prosperidad general de todos los pueblos, incluso aquellos que no la reconocen. Quienes interactúan con la Santa Sede saben que no encontrarán un competidor económico, científico o militar, sino un potencial aliado, especialmente en temas que conciernen a la lucha contra la guerra, la defensa de la dignidad humana y los derechos de las personas y los pueblos, la protección de la vida, la salvaguardia de la libertad en la verdad, la convivencia pacífica en la justicia y el libre ejercicio de la fe.

4. El primer ámbito de acción de la diplomacia de los valores es la defensa de la paz y la promoción del desarrollo

Las características mencionadas anteriormente son los elementos distintivos de una línea de acción, la del Vaticano, que a menudo se describe y resume en la fórmula de *diplomacia de valores*, como se mencionó al principio. La diplomacia pontificia busca situaciones concretas en la perspectiva de la salvaguardia efectiva de la persona humana y del bien común¹⁵. Las relaciones internacio-

¹⁴ Cf. C. GARCÍA MARTÍN, *La actividad y el estatuto jurídico de la Santa Sede en las Naciones Unidas*, Universidad de Navarra, Pamplona 1997; J. M. SÁNCHEZ PATRÓN – C. CORRAL SALVADOR, «La participación de la Santa Sede en las Naciones Unidas: su nuevo estatuto de “Estado observador permanente”», *Anuario español de Derecho internacional* 21 (2005), 449-474.

¹⁵ Para el desarrollo de estas ideas he seguido fielmente lo afirmado en la conferencia del secretario para las Relaciones con los Estados de la Santa Sede. Cf. P.R. GALLAGHER, *La diplomazia dei valori e lo sviluppo*, in *Incontro organizzato dall’Associazione “Carità politica”*, Roma, 20 gennaio 2022. El texto se puede encontrar en:

nales, desde la perspectiva del Vaticano, deben apuntar a los valores que favorecen el desarrollo humano integral en concreto, el cual, para ser tal, debe estar dirigido a la promoción de cada hombre y de todo el hombre, citando las palabras de Pablo VI en *Populorum Progressio*.

La diplomacia de valores busca hacer que todos tomemos conciencia de cómo todos los problemas de la humanidad nos pertenecen y nos afectan en su totalidad, que todos somos una familia y que la “casa común” en la que vivimos es de todos y tiene una consecuencia en cada uno. La diplomacia concebida de esta manera puede contribuir en el mundo moderno a la búsqueda de la verdad, que es armonía, síntesis de valores universales capaces de integrar o reconciliar las diferencias culturales y tradicionales, para el bien de toda la humanidad¹⁶.

Por lo tanto, la acción diplomática del Vaticano no se conforma con observar los acontecimientos históricos que suceden o evaluar su alcance, ni puede ser simplemente una especie de voz crítica de la conciencia, a menudo incluso solitaria. Está llamada a actuar para facilitar la convivencia entre las diferentes naciones, para promover esa fraternidad entre los pueblos, donde el término fraternidad es sinónimo de colaboración activa, de verdadera cooperación, concordante y ordenada, de una solidaridad estructurada en beneficio del bien común y de los individuos. Y el bien común, como sabemos, tiene más de un vínculo con la paz.

El Santo Padre pide hoy al Vaticano que se mueva en el escenario internacional no para garantizar una seguridad genérica, cada vez más difícil en este período de persistente inestabilidad y marcada conflictividad, sino para apoyar una idea de paz como fruto de relaciones justas, es decir, de respeto de las normas internacionales, de protección de los derechos humanos fundamentales, comenzando por los de los últimos, los más vulnerables. Esa paz que, como dijo San Pablo VI, retomando la Constitución conciliar *Gaudium et spes*,

<https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2022-01/gallagher-diplomazia-incontro-valori-sviluppo.html>. Sobre este argumento, también es interesante consultar: A. LUCIANI, *Diplomazia dei valori e sviluppo*, Studium, Roma 2021.

¹⁶ En adelante reproduzco lo dicho por el secretario para las Relaciones con los Estados de la Santa Sede. Cf. P.R. GALLAGHER, *La diplomacia de la Santa Sede*, 6 de noviembre de 2020. El texto se puede encontrar en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2020/documents/rc-seg-st-20201106_gallagher-diplomazia-santasede_sp.html Sobre estos mismos argumentos puede también consultarse: E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ, «Diplomacia vaticana y política exterior de la Santa Sede», *Estudios Institucionales* 4 (2017), 119-143; D. MAMBERTI, *La diplomacia de la Santa Sede: excursus histórico y perspectivas actuales. Conferencia en la Pontificia Universidad Católica de Chile*. Santiago, 12 de diciembre de 2011. El texto se halla en: <https://www.humanitas.cl/iglesia/la-diplomacia-de-la-santa-sede-excursus-historico-y-perspectivas-actuales>

no surge solo de «una ausencia de guerra, fruto del equilibrio precario de las fuerzas». Los Papas, en particular los más cercanos a nosotros, han manifestado esta visión en su enseñanza: ¿cómo no recordar la *Pacem Dei munus* de Benedicto XV, al final de la Primera Guerra Mundial, o la *Pacem in terris* de San Juan XXIII, cuyo sexagésimo aniversario se conmemora este año y que fue escrita en el contexto de un mundo dividido por la Guerra Fría? El Magisterio reciente reafirma esta visión incluso en los contextos internacionales más significativos, en los momentos de mayor tensión, mostrando cómo la paz no es solo un punto fijo de la doctrina de la Iglesia, sino que en su contenido es una verdadera “agenda” para la acción de la Santa Sede en la sociedad de los Estados y para la actividad diplomática relacionada que ejerce. Como dice un pasaje muy conocido de la Constitución apostólica *Lumen Gentium*, la Iglesia «no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno» (LG n. 13).

Por lo tanto, la diplomacia de la Santa Sede, que siempre tiene una clara función eclesial como instrumento de comunión que une al Romano Pontífice con los obispos y las respectivas Iglesias locales, también es el medio peculiar a través del cual el Papa puede llegar concretamente a las *periferias* espirituales y materiales de la humanidad. La promoción de la llamada *cultura del diálogo y del encuentro*¹⁷, como le gusta definirla al Papa Francisco, se convierte así en uno de los pilares de la diplomacia pontificia a lo largo de toda la historia reciente. Por otro lado, la promoción de la paz debe constituir el corazón de toda auténtica acción diplomática.

Desde esta perspectiva se comprende la amplia red diplomática de la Santa Sede, que tiene relaciones diplomáticas bilaterales con 183 Estados, a las que se suman la Unión Europea y la Soberana Orden de Malta; la Santa Sede también mantiene relaciones estables de tipo multilateral con muchas otras instituciones intergubernamentales, competentes en los diversos sectores en que se articula la estructura de la gobernanza internacional. Estas cifras permiten destacar una amplia dimensión de trabajo diario, complejo y a menudo difícil, cuyo objetivo sigue siendo *ad intra* la suprema ley de la Iglesia, es decir, la salvación de las almas (la *salus animarum*), mientras que *ad extra* el objetivo es la convivencia ordenada entre los pueblos, que para la visión cristiana es el verdadero y primer presupuesto para la paz. Si alcanzar la meta de la “verdadera paz en la tierra” significa para la dimensión religiosa dar cumplimiento a la historia de la salvación, para la diplomacia pontificia significa

¹⁷ Cf. FRANCISCO, *Ángelus*, 1 de septiembre de 2013.

operar como instrumento de paz, siguiendo en consecuencia los principios del diálogo, la perseverancia, el respeto de las reglas y de la lealtad que el derecho internacional expresa en el bien conocido principio de buena fe (*pacta sunt servanda*).

Como hemos señalado, la palabra "paz", por lo tanto, encierra un deseo general de la humanidad que la Iglesia, partiendo del Evangelio, recoge y hace suyo. Pero una precisión debe ser inmediatamente añadida: la idea de paz que la Santa Sede lleva consigo no se detiene en lo que las Naciones expresan en el derecho internacional contemporáneo. Estamos profundamente convencidos de que ninguna acción que tenga como objetivo la paz, incluida la ejercida por la diplomacia, puede ser razonable y válida si mantiene incluso tácitamente referencias a la guerra.

En esta perspectiva, trabajar por la paz no significa solo determinar un sistema de seguridad internacional y, tal vez, respetar sus obligaciones: esto es solo un primer paso, a menudo obligado, a veces impuesto. También se requiere prevenir las causas que pueden desencadenar un conflicto bélico, así como eliminar aquellas situaciones culturales, sociales, étnicas y religiosas que pueden reabrir guerras sangrientas recién concluidas. Por lo tanto, el Papa nos pide que trabajemos a favor de la reconciliación entre las partes, ya sean Estados, actores no estatales, grupos insurgentes u otras categorías de combatientes. La cuestión, es evidente, no solo implica responsabilidades individuales o colectivas, sino que también afecta al sistema de normas de gobernanza mundial en su conjunto.

El derecho internacional, en su función de única autoridad superior a los Estados, muestra la gradual maduración de principios y normas para gobernar esas situaciones precisas que justifican el recurso al uso de la fuerza armada, el llamado *ius ad bellum*, y aquellos dirigidos a regular los conflictos mismos, el tradicional *ius in bello*. En los últimos tiempos, este proceso ha elaborado normas para tratar de humanizar también los escenarios de guerra, definiendo así los contenidos del derecho internacional humanitario.

Sin embargo, aunque compartiendo y respetando estos esfuerzos, para la Santa Sede es hoy más urgente que nunca modificar el paradigma mismo sobre el que se basa el actual ordenamiento internacional. Los hechos y atrocidades que presenciamos casi diario exigen a los diferentes actores –Estados e Instituciones intergubernamentales en primer lugar– que trabajen para prevenir la guerra en todas sus formas dando consistencia a un *ius contra bellum*, es decir, a normas capaces de desarrollar, actualizar y sobre todo imponer los instrumentos ya previstos por el ordenamiento internacional para resolver pacíficamente las controversias y evitar el recurso a las armas.

Me refiero concretamente al diálogo, a la negociación, a la mediación, a la conciliación, a menudo vistos como simples paliativos sin la necesaria eficacia. Una consideración diferente de estos instrumentos no puede ser impuesta, pero solo puede surgir de una convicción general: la paz es un bien irrenunciable e insustituible. El esfuerzo al que todos estamos llamados es el de fomentar una madura conciencia que se refleje efectivamente en la acción de los respectivos gobiernos y, por lo tanto, de las instancias intergubernamentales. Y todo esto en pleno respeto de esa legalidad internacional que se basa en los fundamentales principios de justicia y humanidad, teóricamente hoy compartidos por todos, pero raramente traducidos en decisiones y comportamientos que sean coherentes y verdaderamente eficaces.

Al mismo tiempo, el derecho internacional debe continuar dotándose de institutos jurídicos y de instrumentos normativos capaces de gestionar los conflictos concluidos o las situaciones en las que los esfuerzos de la diplomacia han impuesto a las armas a callar. La Santa Sede quiere ser un estímulo para los demás miembros de la Comunidad internacional, para que encuentren forma completa a la necesidad de un *ius post bellum*, reformado y recodificado respecto al tradicional, que se limita simplemente a establecer las relaciones entre vencedores y vencidos. El Papa Francisco lo ha afirmado con mucha claridad: «cuando oigo las palabras “victoria” o “derrota” siento un gran dolor, una gran tristeza en el corazón. No son palabras justas; la única palabra justa es “paz”»¹⁸.

Cuando está en juego la paz, las cuestiones a abordar en el post-conflicto son muy claras, como, por ejemplo, el retorno de los refugiados y desplazados, el funcionamiento de las instituciones locales y centrales, la recuperación de las actividades económicas, la salvaguardia del patrimonio artístico y cultural del que no es ajena la componente religiosa. Mucho más complejas, sin embargo, son las necesidades de reconciliación entre las partes. Basta pensar en el respeto de los derechos humanos y, entre ellos, el derecho al retorno, a la reunificación de las familias y de las comunidades que se enfrenta con la restitución de los bienes o con su indemnización.

La tarea en el post-conflicto, por lo tanto, no se limita a reorganizar los territorios, a reconocer soberanías nuevas o alteradas, o todavía a garantizar con la fuerza armada los nuevos equilibrios alcanzados. Debe más bien precisar la dimensión humana de la paz, eliminando cualquier posible motivo que pueda comprometer nuevamente la condición de aquellos que han vivido los horrores de una guerra y ahora esperan y esperan, según la justicia, un futuro diferente. Traducido en el lenguaje de la diplomacia, esto significa

¹⁸ FRANCISCO, *Audiencia general*, 4 de febrero de 2015.

dar prioridad a la fuerza del derecho respecto a la imposición de las armas, garantizar la justicia antes que la legalidad.

Para facilitar el diálogo entre las partes, es necesario identificar herramientas y oportunidades de encuentro. En los años ochenta la Sección de Relaciones con los Estados de la Secretaría de Estado estableció una Oficina para la mediación pontificia. En concreto, se trataba de desarrollar los contenidos jurídico-políticos necesarios para poner fin a la disputa territorial entre Argentina y Chile sobre el Canal de Beagle, en el extremo sur del continente americano. El objetivo fue alcanzado el 29 de noviembre de 1984 con la conclusión del Tratado de Paz y Amistad, mediante el cual las partes dieron efecto vinculante a la solución propuesta por la Santa Sede.

Este tipo de acción pacificadora tiene raíces mucho más antiguas en las mediaciones medievales para la reforma de la paz entre las naciones y ya había sido ejercida en tiempos más recientes, como se recuerda en el arbitraje llevado a cabo por el Papa León XIII en 1885 para poner fin al conflicto entre España y Alemania por la soberanía de las Islas Carolinas, y llega hasta la más reciente implicación de la Santa Sede en la facilitación de un acuerdo entre Cuba y los Estados Unidos para iniciar una nueva temporada de relaciones diplomáticas después de décadas de confrontación. A aquellos que quisieran leer estos hechos como meros acontecimientos políticos y desconectados de una dimensión más espiritual y eclesial, basta recordar que en los casos citados fueron precisamente los obispos locales y, en cualquier caso, la presencia y el papel positivo desempeñado por la Iglesia en esos países, lo que consideró esencial una intervención diplomática directa de la Santa Sede.

Estas mediaciones eclesiales ponen en primer plano una de las dimensiones esenciales de la actividad eclesial, que es el cuidado del prójimo, en una palabra: la caridad. Podríamos decir que es un eje de la actividad diplomática de la Santa Sede, con un compromiso particular en favor de los más débiles, en primer lugar, en defensa de los derechos de las mujeres y los niños, así como de los migrantes, los refugiados y los desplazados. También es importante el papel que la Santa Sede puede desempeñar, en colaboración con los Estados, en el ámbito de los desafíos planteados por la globalización y particularmente hoy en el contexto de la pandemia y de la tremenda crisis económica que la acompaña y que se ve agravada por el conflicto en Ucrania.

Desafortunadamente, observamos en el mundo la propagación de una tendencia que no facilita el resolver crisis y escollos. Me refiero a la indiferencia. Este dinamismo no se queda simplemente en el plano teórico, sino que también se ha convertido en una experiencia cotidiana de nuestro tiempo y nuestras sociedades. El Papa

Francisco ha hablado de ello varias veces, estigmatizando cierto enfoque hacia los problemas, típico de nuestro mundo occidental, que a menudo recurre precisamente al ejercicio de la indiferencia como a una especie de anestésico. Esto produce una adicción a la indiferencia frente a los múltiples dramas de la humanidad, impidiendo de alguna manera la puesta en práctica de la empatía, que en el lenguaje cristiano significaría compartir la existencia de los demás, como hermanos y hermanas en humanidad, para ayudarlos a llevar la pesada carga del sufrimiento, la injusta violencia, y la pobreza material y espiritual.

Hoy en día, la indiferencia no se limita a lugares de conflictos y guerras, que pueden estar geográficamente lejos. Actualmente también nos afecta a todos, queramos o no, en nuestra vida cotidiana a través de una corriente continua de noticias e información que nos conectan virtualmente con el resto del mundo y que nos muestran filas de personas que sufren, sin hogar, víctimas de las guerras obligadas a emigrar, personas desesperadas, desempleadas y las más vulnerables.

Citando las palabras del Papa al respecto:

Es cierto que la actitud del indiferente, de quien cierra el corazón para no tomar en consideración a los otros, de quien cierra los ojos para no ver aquello que lo circunda o se evade para no ser tocado por los problemas de los demás, caracteriza una tipología humana bastante difundida y presente en cada época de la historia. Pero en nuestros días esta tipología ha superado decididamente el ámbito individual para asumir una dimensión global y producir el fenómeno de la "globalización de la indiferencia"¹⁹.

La indiferencia se convierte en una capa protectora que, día a día, nos ayuda a seguir adelante, sin hacernos demasiadas preguntas, sin preocuparnos demasiado, sin involucrarnos demasiado, ya que muchos de estos dramas no nos afectan directamente, y dejamos que la historia siga su curso sin nosotros y a pesar de nosotros. Es una actitud que puede ser comprensible, que puede parecer casi natural, pero que poco a poco nos priva de nuestra humanidad, adormeciendo cada vez más nuestra conciencia. Desde esta perspectiva, la paz sigue siendo un problema de los demás, tal vez de los más poderosos, ricos, instruidos, o de aquellos que tienen en sus manos el destino de los pueblos. En resumen, para aquel que es indiferente, la paz sigue siendo simplemente una "utopía" y aquellos que hablan demasiado de ella son "ilusos".

Hoy más que nunca es necesario romper estos mecanismos de indiferencia, romper la capa protectora de nuestro egoísmo, pasan-

¹⁹ FRANCISCO, *Mensaje para la XLIX Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero de 2016, 3.

do así de los teoremas sobre la paz posible a las experiencias concretas de paz vivida, aunque dolorosas. En resumen, actualmente, más que nunca, existe una urgente necesidad de un nuevo camino hacia la paz que no pueda estructurarse como un simple ejercicio retórico, sino que debe implementar una renovada "agenda internacional" que otorgue centralidad a la persona humana y a las personas concretas que actúan, sufren y se exponen para alcanzar la paz. Tal objetivo también requiere un camino interior. No se alimenta de demandas políticas, sino de la conversión del corazón, antes que de las estructuras, y nos enfrenta a una nueva visión del mundo que nos compromete a hacer elecciones concretas que enfaticen la existencia real de las personas, antes que las estructuras teóricas del pensamiento.

El Papa Francisco nos invita a dar el primer paso contra la indiferencia, pidiéndonos que levantemos la mirada y reflexionemos sobre el estilo de Dios, sobre su manera concreta de relacionarse con la humanidad, tal como podemos verlo en la Biblia. Y aquí hacemos un doble descubrimiento: Dios no es indiferente al destino del hombre y a su sufrimiento. Esto se ve muy bien en el relato del Génesis de Caín, Abel y su fraternidad rota (Gn 9,4-10). Y se reafirma de manera igualmente fuerte en el relato del Éxodo que narra la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto. Así dice el *Libro del Éxodo*: Dios le dice a Moisés: «Ciertamente he visto la opresión que sufre mi pueblo en Egipto. He oído sus gritos de angustia a causa de la crueldad de sus capataces. Estoy al tanto de sus sufrimientos. Por eso he descendido para rescatarlos del poder de los egipcios, sacarlos de Egipto y llevarlos a una tierra fértil y espaciosa. Es una tierra donde fluyen la leche y la miel» (Ex 3,7-8). Y el Papa agrega: «Es importante destacar los verbos que describen la intervención de Dios: Él ve, oye, conoce, baja, libera. Dios no es indiferente»²⁰.

El segundo descubrimiento es el de la compasión y la misericordia. No solo Dios observa y conoce el sufrimiento del hombre, sino que lo asume personalmente: aquí entramos más propiamente en el misterio cristiano de la encarnación. Me limito en este lugar a señalar con las palabras del Papa la actitud de Jesús hacia los que sufren: «Ciertamente, él ve, pero no se limita a esto, puesto que toca a las personas, habla con ellas, actúa en su favor y hace el bien a quien se encuentra en necesidad. No solo, sino que se deja conmover y llora (cf. Jn 11,33-44). Y actúa para poner fin al sufrimiento, a la tristeza, a la miseria y a la muerte»²¹.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

¿Cuál es, entonces, la exhortación que el Papa dirige a nuestro mundo de hoy, a la Comunidad internacional y que es el corazón de la vigente diplomacia de la Santa Sede?

La respuesta pasa por los tres caminos que el Papa está roturando desde el inicio de su Pontificado. Se refirió a ellos por primera vez dirigiéndose al Cuerpo Diplomático, pocos días después de su elección. En esa circunstancia quiso esbozar algunas simples "líneas guía" que marcarían el camino de la Iglesia y de la Diplomacia de la Santa Sede bajo su guía: la lucha contra la pobreza material y espiritual, el fomento de la paz y la edificación de puentes mediante el diálogo. Son también tres hitos que indican un camino personal, social y global al cual el Papa ha invitado a todos, desde los primeros días de su servicio como Obispo de Roma.

El camino que propone el Santo Padre es difícil si uno permanece atrapado en la prisión de la indiferencia. Es un camino irrealizable si se cree que la paz es simplemente una utopía. Sin embargo, es un camino posible si se acepta el desafío de confiar en Dios y en el ser humano y nos comprometemos a reconstruir una auténtica fraternidad, protegiendo la creación y convirtiéndonos en «artesanos de paz dispuestos a generar procesos de sanación y de reencontro con ingenio y audacia»²².

Ciertamente, la llamada del Papa sigue siendo urgente y comprometida, especialmente en la actualidad. Nos pide tener mucho coraje y dejar atrás las certezas fáciles adquiridas, comprometiéndonos en una auténtica conversión del corazón, de las prioridades y de los estilos de vida, para exponernos al encuentro con el otro, incluso cuando nos parece que no lo conocemos lo suficiente, provenimos de mundos culturales y religiosos demasiado diferentes o hablamos idiomas aún muy distintos.

En resumen, concuerdo plenamente con mons. Gallagher al afirmar que la diplomacia de la Santa Sede es una diplomacia en camino: un camino largo, complejo y lleno de dificultades, pero con la ayuda de Dios posible, para vencer las muchas indiferencias de nuestro tiempo y construir un futuro de paz para toda la humanidad.

5. El segundo ámbito de acción: la protección de los derechos y libertades fundamentales del ser humano

Trabajar para proteger la dignidad humana es parte esencial del mandato de Cristo para toda la Iglesia. Por lo tanto, la Santa Sede, si quiere ser fiel a su misión, no puede sino proclamar, en sus re-

²² FRANCISCO, carta encíclica *Fratelli tutti*, n. 225.

laciones internacionales, tanto el deber de proteger los derechos y libertades fundamentales del hombre como su fundamento en la dimensión trascendental del hombre como criatura, imagen e hijo de Dios²³. Éste ha sido el mensaje central de los Sumos Pontífices en sus intervenciones ante la Asamblea General de las Naciones Unidas²⁴.

Asimismo, los Papas han subrayado que, dentro de los derechos que se derivan de la dignidad humana, el derecho a la libertad religiosa adquiere una importancia fundamental, ya que solo acogiendo y honrándolo se puede aceptar, entender plenamente y respetar la singularidad de la persona humana. La libertad religiosa, de hecho, forma parte de la esencia misma del hombre, porque todos tenemos una dimensión trascendental que no puede ser sometida al poder civil. La manifestación de esta dimensión constituye un derecho esencial, que conlleva el derecho a difundir la propia fe, a asociarse con otros para practicar la fe, a cambiar de religión y a elegir las propias autoridades espirituales²⁵.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el concepto de los derechos humanos, como propuesta política específica, es relativamente nuevo en el derecho constitucional. Se remonta a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América del 4 de julio de 1776 y a la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 26 de agosto de 1789²⁶, documentos que tienen su origen en el constitucionalismo inglés.

²³ Cf. M.A. PACHECO BARRIO, «Las relaciones de la Santa Sede y la ONU como garantes de los derechos humanos en el mundo», *Aequitas* 9 (2017), 91-114.

²⁴ Cf. PABLO VI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York*, 4 de octubre de 1965; JUAN PABLO II, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York*, 2 de octubre de 1979; JUAN PABLO II, *Discurso ante la quincuagésima sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York*, 5 de octubre de 1995; BENEDICTO XVI, *Discurso en su encuentro con los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York*, 18 de abril de 2008; FRANCISCO, *Discurso en su encuentro con los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York*, 25 de septiembre de 2015.

²⁵ Cf. J.D. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *El derecho de libertad religiosa y la defensa de la paz como fundamento de la convivencia social en los ordenamientos jurídicos internacionales y en el magisterio de Benedicto XVI*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2018.

²⁶ Cf. *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América* (4 de julio de 1776): «Todos los hombres son creados iguales, que están dotados por su creador de ciertos derechos inalienables, entre ellos la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad»; *Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, del 26 de agosto de 1789: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las diferencias sociales solo pueden fundamentarse en la utilidad común» (Artículo 1) y «el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión» (Artículo 2).

La Iglesia Católica, por las conocidas circunstancias políticas de finales del siglo XVIII y del XIX, se mantuvo al margen del movimiento por los derechos humanos, pero sería imposible entender la aparición de la categoría jurídico-política de los derechos humanos sin el cristianismo y el pensamiento teológico cristiano, desde los padres apostólicos hasta la teología medieval²⁷ y los posteriores desarrollos de la escuela de Salamanca en el siglo XVI. Incluso la pena de excomunión impuesta por algunos Papas a los traficantes de esclavos entre los siglos XVII y XIX, desde el punto de vista actual, puede considerarse una intervención autorizada en materia de derechos humanos.

A pesar de la matriz cristiana de la doctrina de los derechos humanos, la reconciliación de la Iglesia con el movimiento de los derechos humanos se producirá solo de manera gradual, a través del derecho humanitario, es decir, la protección de las víctimas de la guerra y la regulación del uso de la fuerza, y de la protección de los derechos de los trabajadores, especialmente a partir de la *Rerum Novarum*. Por lo tanto, habrá que esperar hasta la Segunda Guerra Mundial para encontrar la recuperación total de los derechos humanos por parte de la Iglesia Católica, en particular en el Mensaje de Navidad del Papa Pío XII de diciembre de 1944, la encíclica *Pacem in Terris* de San Juan XXIII, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Contemporáneo *Gaudium et Spes* y la Declaración sobre la Libertad Religiosa *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II.

La Santa Sede fue uno de los primeros Estados en promover la protección de las víctimas de la guerra. Ya el 9 de mayo de 1868, la Santa Sede, entonces apoyada por los Estados Pontificios, adhirió al primer convenio de derecho humanitario: la Convención de 1864 sobre el mejoramiento de la condición de los soldados heridos de los ejércitos en campaña²⁸.

Después de la conclusión de los Pactos de Letrán (en 1929), en marzo de 1937, la Santa Sede se adhirió al Protocolo de Londres del 6 de noviembre de 1936 relativo a las reglas que los submarinos deben observar en tiempo de guerra en relación con los buques mercantes. Entonces, como hoy, era evidente que la Santa Sede no

²⁷ La afirmación de la conciencia personal como manifestación y expresión de una realidad ontológica y psicológica independiente y anterior a la vida civil, de hecho, constituye una de las afirmaciones más características del pensamiento cristiano, que ya se vislumbra en sus primeras reflexiones teológicas relacionadas con la interpretación exegética de la Biblia. Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE "IUSTITIA ET PAX", *La Chiesa e i diritti dell'Uomo*, Città del Vaticano 1975.

²⁸ Cf. J. JOBLIN, «Le Saint-Siège et la vie internationale contemporaine – la difficile ratification de la convention sur l'amélioration des conditions des soldats blessés dans les armées en campagne», *Archivum Historiae Pontificiae* 31 (1993), 225-251.

pretendía tener submarinos u otros ingenios de guerra. Por lo tanto, la adhesión a este Protocolo por parte de la Sede Apostólica tuvo como objetivo promover la aceptación universal del derecho humanitario.

En el ámbito del derecho laboral, la doctrina social de la Iglesia fue presentada en la primera Conferencia Internacional del Trabajo, celebrada en 1918, por el delegado del Gobierno de los Países Bajos, el sacerdote Wilhelmus Hubertus Nolens, entonces Presidente del Partido Católico Holandés. Posteriormente, el primer Director General de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), Albert Thomas, miembro de la Internacional Socialista, logró encontrar una fórmula para permitir la presencia de la Santa Sede en la OIT antes de la conclusión de los Pactos de Letrán, creando la figura de "Asesor Especial de la OIT para Asuntos Socio-Religiosos", que debía ser propuesto por la Santa Sede al Director General²⁹. Este mecanismo de cooperación aún existe a pesar de que las relaciones oficiales entre la Santa Sede y la OIT se mantienen a través del Representante Pontificio acreditado ante los organismos internacionales con sede en Ginebra.

Después del fin de la Segunda Guerra Mundial, la actividad multilateral de la Santa Sede se centró en temas relacionados con la pobreza y el desarrollo económico, participando como observador en la FAO desde 1948 y como miembro fundador en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD/CNUCED) desde 1964.

Asimismo, en el ámbito del derecho humanitario, la Santa Sede participó en la Conferencia diplomática para elaborar las cuatro Convenciones de Ginebra sobre las víctimas de la guerra³⁰. Aproximadamente un año después, el 22 de febrero de 1951, la Santa Sede ratificó dichas cuatro Convenciones.

En 1951 la Santa Sede participó en una Conferencia de Plenipotenciarios convocada por la ONU para discutir un proyecto de Convención sobre el estatuto de los refugiados. A partir de la segunda sesión, la Santa Sede firmó el acto final de la Conferencia y el 15 de marzo de 1956 ratificó dicha Convención.

²⁹ Cf. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-dominique-peccoud-s-j>

³⁰ El 9 de agosto de 1949, la Conferencia de Ginebra adoptó las siguientes cuatro convenciones: la Convención de Ginebra para mejorar la suerte de los heridos y los enfermos de las fuerzas armadas en campaña, la Convención de Ginebra para mejorar la suerte de los heridos, los enfermos y los náufragos de las fuerzas armadas en el mar; la tercera Convención de Ginebra relativa al trato debido a los prisioneros de guerra; y la Convención de Ginebra relativa a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra.

Después del Concilio Vaticano II, la Santa Sede se adhirió a tres convenciones específicas sobre derechos humanos: la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, del 21 de diciembre de 1965, ratificada el 1 de mayo de 1969; la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, del 10 de diciembre de 1984, con fecha de adhesión el 26 de junio de 2002 (ésta solo en nombre del Estado de la Ciudad del Vaticano, abreviado en italiano como SCV); y la Convención sobre los Derechos del Niño, del 20 de noviembre de 1989, a la cual la Santa Sede se adhirió el 20 de abril de 1990.

Posteriormente, el 24 de octubre de 2001, la Santa Sede ratificó dos Protocolos facultativos de la Convención sobre los Derechos del Niño: el Protocolo facultativo relativo a la participación de los niños en conflictos armados y el Protocolo facultativo relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la pornografía infantil.

Dado que en 1948 la Santa Sede no era un Estado miembro de la ONU, como tampoco lo es en la actualidad, se mantuvo al margen de la adopción de la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 por parte de la Asamblea General de la ONU. Sin embargo, esta Declaración se considera hoy parte del derecho internacional consuetudinario.

La Santa Sede no se adhirió al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (también conocido como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos) de 1966, debido a las dificultades técnicas para adaptar algunas características específicas de la Santa Sede y del Estado de la Ciudad del Vaticano a las disposiciones de este Pacto. Sin embargo, la Santa Sede siempre ha promovido sus contenidos. La Santa Sede tampoco es parte del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, adoptado también en 1966, aunque éste protege a la familia como elemento fundamental (artículo 11) y consagra el derecho de los padres y de las instancias no estatales (como la Iglesia, por ejemplo) a educar a sus hijos (artículo 13). Sin embargo, las prescripciones fundamentales han sido adoptadas por los respectivos reglamentos laborales de la Curia Romana, del Estado de la Ciudad del Vaticano y de algunos sujetos independientes que actúan dentro del Vaticano, como *Caritas Internationalis*, entre otros.

Además, hay algunos acuerdos sobre derechos humanos que no han sido ratificados por la Santa Sede porque contienen disposiciones que podrían entrar en conflicto con la moral cristiana, como la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) o la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, en la que se hace

referencia al acceso de las personas con discapacidad a ciertos servicios de "salud reproductiva" en los artículos 23, 1.b y 25, lo que podría entrar en conflicto con el derecho a la vida o con la dignidad de la persona humana³¹.

Desde una perspectiva ética y política, la firma y ratificación de tratados internacionales sobre derecho humanitario y derechos humanos adquiere un significado particular para la Santa Sede. La adhesión a estos tratados destaca el objetivo último de la presencia internacional de la Santa Sede: la defensa y promoción de la dignidad humana y la paz.

Desde un punto de vista jurídico internacional, la adhesión de la Santa Sede a estos tratados sobre derecho humanitario y derechos humanos pone en relieve cinco aspectos: en primer lugar, constituye un ejercicio de *jus contrahendi*, a través del cual la Santa Sede interactúa con los Estados en igualdad de condiciones, como miembro pleno de la comunidad internacional. En segundo lugar, expresa y pone en práctica su misión moral y espiritual en el plano jurídico y político. Tercero, al adherirse a estos instrumentos, la Santa Sede se presenta como sujeto internacional, como "autoridad suprema" de un "sistema jurídico" autónomo y dotado de las mismas prerrogativas que los Estados en el plano internacional. Cuarto, al comprometerse con estos instrumentos, la Santa Sede, como soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano, se compromete a hacer cumplir las disposiciones de estos acuerdos internacionales dentro del territorio del SCV. Quinto, y de manera muy significativa, al adherirse a estos instrumentos, la Santa Sede acepta someter a la evaluación de los organismos técnicos previstos por las mismas Convenciones los informes periódicos sobre la implementación efectiva de las disposiciones de las Convenciones de las que es parte.

Al mismo tiempo, es importante destacar que, desde una perspectiva internacional, las peculiaridades "constitucionales" de la Santa Sede, como entidad no territorial de naturaleza religiosa, no se consideran un obstáculo para su plena participación en los instrumentos internacionales sobre derechos humanos. Por el contrario, la contribución ética peculiar de la Santa Sede en este ámbito es especialmente apreciada por la comunidad internacional.

³¹ En el caso de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, la Santa Sede ha considerado la posibilidad de ratificarla introduciendo una reserva especial a los artículos 23, 1.b. y 25. Sin embargo, se ha evaluado que tal reserva no excluiría completamente complicaciones futuras.

6. La acción de la Santa Sede en el Polo Romano de las Naciones Unidas

Creo que es apropiado detenerme en un área que concierne a la Representación Pontificia que presido, es decir, la relación entre la agricultura y la ética. La primera indica el ámbito de intervención al que la FAO, como Organización Intergubernamental, presta atención; mientras que la segunda palabra muestra el propio de la acción de la Santa Sede en este contexto: es decir, dirigirse hacia lo que es ético, considerar el conjunto de valores que se encuentran en la base y que orientan la acción a favor del desarrollo agrícola y la eliminación del hambre en el mundo. Hablar de la relación entre la agricultura y la ética significa, por lo tanto, abordar también el tema de las relaciones entre los objetivos de la FAO y la Santa Sede.

Cuando hablamos de agricultura, pensamos inmediatamente en el humilde y laborioso arte de los agricultores³², es decir, de aquellos que se ganaban el pan diario con el sudor de su frente y el uso de energía física. Desafortunadamente, esto ha hecho que a menudo esta tarea sea considerada una "cenicienta" de las actividades humanas, una hermana menor. Con el tiempo, sin embargo, el mundo agrícola ha ganado cada vez más atención, también por parte de la opinión pública y las generaciones más jóvenes, que han aprendido a ver en el cultivo de la tierra un trabajo digno, que fortalece el vínculo con el territorio, permite estar en contacto con la naturaleza y garantiza una alimentación de calidad.

A pesar de esto, quedan cuestiones abiertas y puntos sin resolver en la protección del trabajo agrícola y de los agricultores. Ésta es la razón por la que tanto la Iglesia como las Organizaciones Intergubernamentales como la FAO han llamado la atención sobre este sector con el tiempo, para asegurarse de que sea correctamente valorado, considerando su naturaleza de noble ciencia y actividad primaria para garantizar la supervivencia y el sustento de las personas, para erradicar el hambre y la pobreza en el mundo.

El magisterio social está constantemente marcado por una atención constante hacia el mundo agrícola y su dimensión ética. El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* lo cita en varios números para denunciar la universalización de la cuestión agrícola y el subdesarrollo del Tercer Mundo; para llamar la atención sobre el trabajo agrícola y el papel social, cultural y económico que mantiene en los sistemas económicos de muchos países, para los numerosos problemas que debe afrontar en el contexto de una economía cada vez más globalizada, por su creciente importancia en la protección

³² Basta pensar en la famosa pintura "La cosecha en Provenza" de Vincent Van Gogh, que retrata a los campesinos trabajando en el campo en Arles.

del medio ambiente; para abogar por la redistribución indispensable de la tierra, como parte de políticas efectivas de reforma agraria, para superar el obstáculo que el latifundio improductivo presenta a un auténtico desarrollo económico³³. La referencia a la agricultura también está presente en numerosas encíclicas de los Pontífices del último siglo: desde la *Rerum Novarum* de León XIII (1891), que alentaba una intervención activa y reguladora del Estado para garantizar la prosperidad del sector y reconocía la obra y el arte de los agricultores³⁴ como necesarios y sumamente eficaces, hasta la *Laudato si'* (2015), que denuncia el efecto del cambio climático en la agricultura³⁵, la necesidad de que sea conducida con prácticas sostenibles y no contaminantes, para que no se vea amenazado el ambiente, los ecosistemas, las aguas subterráneas y se garantice el derecho al agua de cada uno y de los pobres en particular³⁶, se proteja un ambiente sano y se salvaguarde la biodiversidad. También es muy significativa la consideración que el Concilio Vaticano II ya reservaba a la agricultura y los agricultores en la *Gaudium et Spes*, cuando expresaba el deseo de que la agricultura no fuera funcional solo a un aumento en la producción de bienes, para responder al aumento de la población, sino que estuviera al servicio del hombre, «del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente. De esta forma, la actividad económica debe ejercerse siguiendo sus métodos y leyes propias, dentro del ámbito del orden moral, para que se cumplan así los designios de Dios sobre el hombre»³⁷. También son relevantes los mensajes papales para el Día Mundial de la Alimentación³⁸ y los discursos pronunciados con motivo de las visitas a asociaciones, instituciones y organizaciones que se interesan por estos temas, tanto a nivel italiano como mundial.

Por su parte, la FAO ha puesto su atención en el sector agrícola desde su fundación: en 1943, durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Alimentación y Agricultura, 44 gobiernos se reunieron para buscar una manera de eliminar la pobreza, el hambre y la desnutrición en todo el mundo. Los nobles objetivos, establecidos en la Carta Constitutiva de la Organización, dejaban

³³ Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia católica*, nn. 94-180-267-268-299-300-339-458-459-472-486.

³⁴ LEÓN XIII, carta encíclica *Rerum novarum*, n. 28.

³⁵ FRANCISCO, carta encíclica *Laudato si'*, n. 25.

³⁶ *Ibidem*, n. 29.

³⁷ CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 64.

³⁸ Se celebra anualmente desde 1981 cada 16 de octubre.

en evidencia la debilidad de los acuerdos políticos y económicos en el sector agrícola, y estaban dirigidos a devolver la dignidad a dicho sector, como motor consolidado de reducción de la pobreza, capaz de contribuir a mejorar los estándares de vida, especialmente de los pobres de las zonas rurales, de manera sostenible desde el punto de vista económico, social y ambiental. Hasta el día de hoy, todo el trabajo y los esfuerzos de la FAO giran en torno a cinco objetivos estratégicos: contribuir a erradicar el hambre; mejorar la productividad y la sostenibilidad de la agricultura, la silvicultura y la pesca; reducir la pobreza rural; establecer sistemas agrícolas inclusivos y eficientes, y aumentar la resiliencia de las comunidades vulnerables frente a crisis financieras y calamidades naturales o provocadas por el ser humano.

Por lo tanto, una vez confirmada la atención primaria al sector agrícola y sus problemas, ahora es necesario detenerse en los temas centrales que son especialmente importantes para la Iglesia y el Pontífice Romano, ya que están éticamente caracterizados. Como destacó el Papa Pablo VI en un discurso histórico en la FAO: «Si la necesidad, si el interés, son para los hombres móviles de acción poderosos, a veces determinantes, la crisis actual no podría ser superada más que por el amor. Porque, si la justicia social nos hace respetar el bien común, la caridad social nos lo hace amar. La caridad; es decir, el amor fraterno, es el motor de todo progreso social»³⁹. Se revela la visión cristiana de una nueva familia unida en torno a la compartición de valores comunes, fruto de la concepción humana y trascendente de la persona, del respeto por su dignidad y la protección de sus derechos. Éstos son rasgos que caracterizan la dimensión social de la persona, su pertenencia a diferentes pueblos, pero que también son la base de la actividad propia de la cooperación internacional. En cualquier caso, nada que afecte al destino del hombre es ajeno a la Iglesia⁴⁰.

En resumen, es claro que la atención al sector agrícola está directamente relacionada con la opción preferencial por los más pobres (trabajadores agrícolas, pequeños agricultores, pueblos indígenas), la dimensión de la justicia social y el cuidado de la casa común, es decir, el paradigma de la ecología integral propuesto por el Papa Francisco. Esto también se evidencia claramente en un análisis simple de los principales núcleos fundamentales en los que se reflexiona sobre las cuestiones agrícolas.

El binomio agricultura y dignidad del trabajo es fundamental y está fuertemente ligado a la ética. En el sector primario traba-

³⁹ PABLO VI, *Discurso con motivo del XXV Aniversario de la FAO*, 16 de noviembre de 1970, n. 11.

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

jan grandes masas de personas, especialmente en los países menos industrializados. La preocupación se centra especialmente en sus condiciones laborales, la protección de sus derechos y el reconocimiento de sus deberes, especialmente para los trabajadores más humildes y pobres, como los braceros, que no tienen nada más que su fuerza física y que ahora están sintiendo de manera más aguda la crisis provocada por la pandemia debido a una integración que nunca se ha logrado completamente, debido a las situaciones degradantes en el trabajo que a menudo permanecen en la clandestinidad, debido a la ilegalidad que sigue expandiéndose y que provoca problemas como el trabajo forzado. La Santa Sede seguirá pronunciándose en su favor para garantizar un salario suficiente para cubrir las necesidades de ellos y sus familias, proteger su salud y seguridad en el lugar de trabajo.

Además, hay categorías de personas particularmente vulnerables, como los niños, que en muchos lugares del mundo son obligados a trabajar en las explotaciones agrícolas o en los barcos pesqueros, prestando su servicio para manejar maquinarias agrícolas pesadas, utilizar pesticidas tóxicos y realizar actividades de pesca con explosivos, exponiéndose, en los casos más extremos, al riesgo de graves amputaciones. Este fenómeno está en aumento, ya que hay alrededor de 152 millones de niños en todo el mundo, de entre 5 y 7 años, obligados a trabajar, de los cuales 108 millones trabajan en la agricultura, lo que supone un aumento del 12% respecto a 2012, según las últimas estimaciones de la FAO y la OIT⁴¹.

Este fenómeno también fue destacado por el Santo Padre en 2019 con motivo del centenario de la OIT, donde recordó que «los niños no deberían trabajar en los campos, sino en sus sueños»⁴², centrándose en el papel decisivo de los jóvenes como agentes capaces de responder a la actitud dominante a través de una actitud de cuidado, para la tierra y para las generaciones futuras. El Papa Francisco ha recordado que esta es «una cuestión esencial de justicia [y de justicia intergeneracional], ya que la tierra que hemos recibido también pertenece a aquellos que vendrán»⁴³.

⁴¹ Cf. FAO, *Ending Child Labour. The decisive role of agricultural stakeholders*, Roma 2017; ILO, *Global Estimates of Child Labour: Results and trends, 2012-2016*, Ginebra 2017.

⁴² Este era el tema del Día Mundial del Trabajo Infantil de la OIT de 2019. Sobre este tema, cf. F. CHICA ARELLANO, «Lavoro minorile in agricoltura. Comunità internazionale e Santa Sede in favore dello slancio gioioso della speranza», *Isidorianum* 29/2 (2020), 127-144.

⁴³ FRANCISCO, *Mensaje a los participantes de la 108 Sesión de la International Labour Conference*, 10 de junio de 2019.

Se ha reiterado en varias ocasiones la necesidad de poner fin a la práctica del acaparamiento de tierras (*land grabbing*), siempre relacionada con la agricultura y el trabajo, para que todos los agricultores, incluidos los pueblos indígenas, puedan tener reconocida la propiedad de las tierras ancestrales que cultivan a través de formas tradicionales de ocupación. Esto fue recordado por el Papa Juan Pablo II en 1991, en la encíclica *Centesimus Annus*; reafirmado en 1997 por el documento del Pontificio Consejo de Justicia y Paz «Para una mejor distribución de la tierra. El desafío de la reforma agraria»; y más recientemente, el Papa Francisco lo recuerda en *Laudato si'*⁴⁴, confirmando que la atención a la cuestión de la tierra no es una novedad en la Doctrina Social de la Iglesia, aunque lamentablemente sigue siendo muy relevante. Los datos publicados por algunas de sus organizaciones⁴⁵ demuestran que 88 millones de hectáreas de tierra fértil en el mundo han sido acaparadas en 18 años por Estados, grupos y empresas multinacionales, sociedades financieras e inmobiliarias internacionales, y esta problemática debe ser abordada exigiendo una respuesta ética de aquellos responsables políticos que promueven el desarrollo local en algunos foros internacionales, pero no se esfuerzan en garantizar el acceso a tierras fértiles y agua potable a todos los productores locales.

Relacionada con la combinación agricultura-trabajo, la reflexión sobre la relación agricultura-desarrollo se refiere tanto a la agricultura como factor de desarrollo económico y social, especialmente en los países más atrasados, como al desarrollo de la agricultura en términos tecnológicos y sociales. Se presta una atención creciente al tema de la “biodiversidad” de los modelos de agricultura, con el énfasis en el papel fundamental que desempeñan las formas de agricultura diferentes de la industrial: es el caso de la agricultura familiar, el papel de las cooperativas y en general de los pequeños productores. En este sentido, la encíclica *Laudato si'* proporciona indicaciones muy claras y detalladas en el número 129, donde se pide promover una economía que favorezca la diversificación productiva y la creatividad empresarial. Allí se especifica: «Por ejemplo, hay una gran variedad de sistemas alimentarios campesinos y de pequeña escala que sigue alimentando a la mayor parte de la población mundial, utilizando una baja proporción del territorio y del agua, y produciendo menos residuos, sea en pequeñas parcelas

⁴⁴ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 93.

⁴⁵ Cf. FOCSIV e COLDIRETTI, *I padroni della terra. Rapporto sul land grabbing*, in http://www.focsiv.it/wp-content/uploads/2018/04/i-patroni-della-terra_OK2.pdf (consultado el 18 de enero de 2021); CARITAS ITALIANA, *Terra bruciata. Il land grabbing, una forma di colonialismo*, in https://archivio.caritas.it/materiali/Mondo/am_lat/ddt44_americalatina2019.pdf (consultado el 18 de enero de 2021).

agrícolas, huertas, caza y recolección silvestre o pesca artesanal»⁴⁶. Para garantizar la supervivencia de todas estas prácticas de cultivo tradicionales, a veces es necesario limitar la libertad económica de aquellos que tienen el poder financiero y los grandes recursos, para que la actividad empresarial, que es una noble vocación orientada a producir riqueza y mejorar el mundo para todos, pueda ser un modo fructífero de promover la región en la que se encuentra, especialmente si incluye la creación de empleo, como parte imprescindible de su servicio al bien común. Por lo tanto, es fundamental que el desarrollo agrícola sea sostenible también desde el punto de vista social, evitando el desarraigo de las comunidades campesinas, la urbanización de los campesinos expulsados de la tierra, con las consecuencias en términos de empobrecimiento y degradación de la sociedad y de la familia.

Pero no menos determinante es la relación entre agricultura y tecnología. Desde siempre, y cada vez más, la enseñanza de la Iglesia se cuestiona las novedades que el progreso tecnológico introduce en la agricultura, desde la creciente mecanización típica de la agroindustria hasta los más recientes desafíos de los organismos genéticamente modificados. En cuanto a la primera cuestión, el Papa Francisco advierte en *Laudato si'*, en el número 34, que «mirando el mundo advertimos que este nivel de intervención humana, frecuentemente al servicio de las finanzas y del consumismo, hace que la tierra en que vivimos en realidad se vuelva menos rica y bella, cada vez más limitada y gris, mientras al mismo tiempo el desarrollo de la tecnología y de las ofertas de consumo sigue avanzando sin límite. De este modo, parece que pretendiéramos sustituir una belleza irremplazable e irrecuperable, por otra creada por nosotros» y nos pide, por lo tanto, que el impacto ambiental de cada iniciativa económica se analice y pondere lo más posible, en vista de esa ecología integral que reclama que cada ser humano sea custodio de la creación y no un indiferente usuario. Una vía viable y eficaz puede ser ofrecer herramientas de agricultura de precisión ampliamente y a bajo costo, satisfaciendo las necesidades de progreso y elevación social, en el marco de un respeto ambiental más fácilmente garantizado.

En cuanto a la cuestión de los organismos genéticamente modificados, la enseñanza social asume desde siempre una actitud cauta y prudente. Se valora el progreso técnico por sus resultados, tam-

⁴⁶ Sobre el sector pesquero, cf. F. CHICA ARELLANO, «Responsabilidad social en las cadenas de valor en el sector de la pesca. Perspectiva de la Santa Sede», *Studi Emigrazione* n. 218 (2020), 257-265; ID., «La sostenibilità sociale nel settore della pesca e dell'acquacoltura. Comunità internazionale e Santa Sede a confronto», *Studi Emigrazione* n. 218 (2020), 249-256.

bién en términos de aumento de los rendimientos agrícolas, pero al mismo tiempo no se ocultan los interrogantes éticos que plantea, tanto en cuanto a la evaluación de algunas prácticas⁴⁷, como en lo que respecta a los efectos sociales que la introducción de los OGM, sujetos a protección por patente, provoca en términos de concentración de la propiedad de la tierra y exclusión de los agricultores más pobres. En este sentido, la referencia más reciente está representada por los números 130-136 de la encíclica *Laudato si'*, en los que el Romano Pontífice afirma que, aunque es difícil emitir un juicio general sobre la cuestión, es necesario «asegurar una discusión científica y social que sea responsable y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nombre». «Es preciso contar con espacios de discusión donde todos aquellos que de algún modo se pudieran ver directa o indirectamente afectados (agricultores, consumidores, autoridades, científicos, semilleras, poblaciones vecinas a los campos fumigados y otros) puedan exponer sus problemáticas o acceder a información amplia y fidedigna para tomar decisiones tendientes al bien común presente y futuro»⁴⁸.

Tenemos que seguir confirmando constantemente esta visión del Romano Pontífice porque estos temas se introducen progresivamente cada vez más en los debates de la FAO: basta con pensar en la reciente iniciativa de actualización de la Estrategia de la FAO para la colaboración con el sector privado (2021-2025), que abre la posibilidad de una participación más estructurada de los actores no estatales en los proyectos de la FAO, pero que es temida por algunos porque parece que se está yendo hacia el agronegocio en lugar de hacia los pequeños agricultores, que tienen menos recursos económicos para implementar formas de colaboración. Por otro lado, junto con las discusiones sobre los OGM, se han ido introduciendo progresivamente temas como la fortificación de cultivos y la bio-fortificación, que proponen soluciones no solo para aumentar la producción agrícola, sino también para modificar los valores nutricionales en favor de las necesidades nutricionales de las poblaciones locales. Esta cuestión también implica una alteración del estado natural de los productos de la tierra, aunque con metodologías técnicas menos invasivas o a veces naturales como el injerto, en nombre de una mayor funcionalidad para las comunidades locales. Sin embargo, se considera que los enfoques éticos de precaución y reflexión prudente requieren promover una discusión amplia e inclusiva sobre estos temas, para que no se conviertan en otras técnicas fruto de una mentalidad tecnocrática, sino que real-

⁴⁷ Cf. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia católica*, nn. 458-459.

⁴⁸ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 135.

mente estén al servicio del hombre. Esto es fundamental también porque la cuestión de los organismos genéticamente modificados está relacionada con otro tema: la agricultura y la alimentación.

La cuestión de la mejora de la nutrición ha sido objeto de atención de la FAO desde sus orígenes, cuando, antes de su establecimiento formal, el nutricionista australiano Frank McDougall promovió la idea de «unir la salud a la agricultura» y abordar el problema de la malnutrición juntando diversas disciplinas. Desde entonces, la declinación de la seguridad alimentaria ha sido reconocida como un elemento determinante de la seguridad alimentaria, reafirmada también en la última sesión del Consejo de la FAO, cuando se alentó una mayor colaboración a nivel de las Naciones Unidas y en las asociaciones, teniendo en cuenta el impacto de la pandemia de COVID-19 y apoyando la necesidad de financiamiento sostenible para el programa de seguridad alimentaria y para el Comité del *Codex Alimentarius*, con sede en Ginebra, que se ocupa precisamente de cuestiones nutricionales.

Además, la creciente sensibilidad ecológica surgida no solo dentro de las Naciones Unidas y los movimientos de la sociedad civil, sino también gracias al aporte del Sucesor de Pedro con la encíclica *Laudato si'*, requiere un enfoque cada vez más centrado en la ya mencionada relación entre la agricultura y el medio ambiente, y su conexión directa con la protección de la creación. En las últimas décadas, ha surgido cada vez con más fuerza la importancia de la agricultura como relación entre el hombre y el medio ambiente, y por lo tanto el papel clave del sector primario en términos de sostenibilidad ambiental. Por lo tanto, cada vez más se llama al sector agrícola a abandonar el paradigma de la explotación, el saqueo de los recursos y la cultura del desperdicio para ingresar en el del cuidado⁴⁹. También en este caso, el ejemplo de los pueblos indígenas y sus culturas puede guiarnos, considerando que ellos custodian una sabiduría de fundamental importancia en cuanto a la armonía y el equilibrio entre la humanidad y el medio ambiente natural⁵⁰.

Se trata de temas de amplio alcance y cada vez más interconectados, que requieren una mayor colaboración y una acción conjunta de diversas instituciones, en primer lugar, entre la Santa Sede y las Instituciones Internacionales.

⁴⁹ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 125.

⁵⁰ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 146, y también FRANCISCO, exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia*, n. 28.

7. Conclusiones

Lo anteriormente expuesto pone de manifiesto que el cristianismo todavía tiene mucho de importante que decir al mundo contemporáneo y a la Comunidad Internacional. Los Papas y el Magisterio Social de la Iglesia han sabido hacerlo con una delicada y sabia atención a la humanidad, que podría resumirse en el conocido dicho de Terencio: «Homo sum, humani nihil a me alienum puto»⁵¹ dibujando de nuevo el rostro de una Iglesia experta en humanidad.

Lo que la Iglesia está llamada a hacer, por lo tanto, es en primer lugar, llevar a Dios a las personas, dando a conocer el amor de Jesús de Nazaret por cada uno de nosotros, que se convierte en la causa justificativa de la respuesta caritativa y esperanzada de la comunidad cristiana hacia la sociedad. Caritativa, en el ejemplo del amor incondicional y desinteresado de Dios por el hombre. Esperanzada, donde esta virtud no se dirige solo al futuro, sino que está inserta en el sistema de coordenadas constituido por las tres dimensiones: «el pasado, es decir, la apertura, la irrupción ya acontecida; el presente de lo eterno, que da unidad al tiempo fragmentado; el futuro, en el que Dios y el mundo se encontrarán, y así Dios estará verdaderamente en el mundo y el mundo en Dios, como el punto Omega de la historia»⁵².

El don del amor, que el hombre ha recibido y que le revela el sentido de su existencia, le permite superar la limitación espacio-temporal de la existencia terrena e inscribir las miserables capacidades humanas en Dios, que otorga en abundancia y transforma nuestros «cinco panes y dos peces»⁵³ en alimento adecuado para toda la humanidad.

⁵¹ Cf. PUBLIO TERENCE AFRO, *Heautontimorùmenos*, Mondadori, Roma 2015.

⁵² J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico. Con un nuovo saggio introduttivo*, Queriniana, Brescia 2012¹⁸, 232.

⁵³ Cf. Mt 14,19.

La potencia divina y la libertad humana según Suárez

Juan González

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

Introducción

Una de las preguntas más acuciantes para la teología ha sido y continúa siendo la siguiente: ¿cómo puede ser el hombre un agente libre si depende de Dios tanto en su ser como *en su obrar*? ¿Qué clase de libertad es la que tiene el hombre si depende de Dios incluso en su obrar libre? Estas cuestiones tienen una amplia repercusión en el tratado sobre la gracia y, por supuesto, en la cuestión importantísima de la predestinación.

En el tratado sobre la gracia la importancia radica en el hecho de que debe explicarse del mejor modo posible la infalibilidad de la gracia y la libertad falible de la persona humana. ¿La infalibilidad de la gracia significa que, una vez otorgada, el hombre no puede hacer nada más que actuar impulsado por ella? Entonces, ¿cómo explicar el innegable hecho de que hay hombres que rechazan la gracia? ¿qué tipo de gracia se concede entonces a los hombres que la rechazan? ¿acaso es una gracia falible? En el siglo XVI Martín Lutero exacerbaba tanto la potencia divina que la hacía culpable de lo bueno y de lo malo¹, por lo que la libertad del hombre era simplemente una ficción².

¹ Solo como botón de muestra podemos citar las siguientes palabras de Lutero: «Si sólo Dios y no nosotros obra la salvación en nosotros, es claro que antes de su acción no obramos nada en orden a la salvación, queramos o no queramos. Cuando digo que la voluntad obra necesariamente, no se debe entender por violencia (*coacte*) sino, como dicen, por necesidad de inmutabilidad, no de coacción...; no como un ladrón, arrastrado, contra su voluntad, al suplicio (*abtorto collo*) sino espontáneamente y con voluntad gozosa; pero este gozo (*hanc libentiam*) o voluntad de obrar no puede impedirlo con sus fuerzas, ni omitirlo, ni cambiarlo... Esto no sucedería si la voluntad fuese libre o tuviese libre albedrío [...]. Ya he demostrado –dice– que el libre albedrío no compete sino a Dios. El hombre perdió la libertad, y por fuerza tiene que servir al pecado (*cogitur servire peccato*), y no puede querer nada bueno» (M. LUTERO, *Weimarer Ausgabe*, 18,634, citado por R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero. II En lucha contra Roma*, BAC, Madrid 1976², 194).

² Las palabras de Lutero son verdaderamente terribles: «Entre la libertad humana y la prescencia divina no hay concordia posible. Si Dios conoció desde la eternidad

Como se ha mencionado también, unido a este tema gravísimo está la cuestión no menos difícil de la predestinación. Según Calvino³ Dios habría ya predestinado desde la eternidad a algunos a la salvación y a otros a la condenación. Por tanto, tanto para unos como para otros, no queda nada por hacer, solo queda una especie de fatalismo salvífico para unos, condenatorio para otros.

Aunque solo el tema de la predestinación exige por sí mismo ríos de tinta, no nos detendremos mucho en ello por dos razones: la principal porque ningún intelecto creado puede penetrar jamás los misterios ocultos de Dios. La segunda razón es porque excedería los límites del presente artículo. En efecto, aunque el misterio de la predestinación sea insondable, no obstante, es posible entender –aunque no exhaustivamente– algo de “cómo” Dios predestina, pues el “porqué” de la predestinación quedará siempre oculto a las disquisiciones de los más sublimes intelectos humanos. Efectivamente, es este el modo como Suárez afronta esta importante cuestión, y la solución que propone sigue también esta línea como veremos más adelante.

Comenzamos, pues, el presente artículo afirmando que para Suárez el actuar divino –o concurso divino– es una condición indispensable para el actuar libre del hombre, y no un impedimento. Visto de esta manera, el presente artículo viene a ser un complemento de los dos anteriores: «La libertad de Dios y la indiferencia de su libertad» y «La indiferencia de la libertad humana»⁴. Por consiguiente, aquí se estudiará el modo en que Dios interviene en el actuar humano no solo sin impedir sino incluso siendo el fundamento de la libertad del hombre.

Como se sabe, Dios actúa *ad extra* con su inteligencia y voluntad, y de la misma forma interviene en los asuntos humanos, de modo que la cuestión que traemos entre manos es conjugar el conocimiento y la voluntad de Dios con la libertad humana. Como un preámbulo de la cuestión será necesario resumir brevísimamente

que Judas había de ser traidor, la traición de Judas fue necesaria, y no estaba en su mano ni en la de otra criatura obrar de otra manera ni cambiarle la voluntad... La omnipotencia de Dios le movía... Porque Dios quiere las cosas que prevé... Y como la voluntad de Dios es la causa principal de todo cuanto sucede, hace que nuestra voluntad sea necesaria... ¿En dónde está, pues, el libre albedrío?... En consecuencia, nuestro libre albedrío se opone diametralmente a la presciencia y a la omnipotencia de Dios» (M. LUTERO, *Weimarer Ausgabe*, 18,718, citado por R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero. II En lucha contra Roma*, 195).

³ Cf. B. LLORCA – R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia. III Edad nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica*, BAC, Madrid 1987³, 712-713.

⁴ Cf. J. GONZÁLEZ, *Ecclesia. Revista de cultura católica* 37 (2023), 65-91 y 197-230.

el modo de ser de la omnipotencia divina, aplicada por la voluntad divina.

1. Preámbulo: la potencia divina⁵

Lo primero que ha de exponerse es qué es la potencia divina. El poder divino en el pensamiento de Suárez es la potencia operativa *ad extra*, que:

a) Es una verdadera y propia potencia activa, es decir, que es capaz de producir efectos externos a sí mismo.

b) Es una potencia infinita por lo que ser refiere al modo de producir: *ex nihilo*; y por razón de su ser mismo: su esencia es *simpliciter* infinita.

c) Es una potencia omnipotente.

En segundo lugar, se debe responder a la pregunta: ¿cuál es el objeto de la potencia divina en Suárez? El objeto de la potencia divina es «todo aquello que en virtud de su razón no entraña nada que repugne al concepto de ente»⁶. Es decir, es todo aquello que no implica contradicción con la *ratio entis*, «ya que el ente en cuanto tal sólo le repugna el no-ente»⁷.

En tercer lugar, si se preguntara a Suárez qué cosas son las que implican una contradicción con la *ratio entis*, su respuesta será que nuestro intelecto limitado no puede ser regla de lo posible o imposible para la potencia divina. Efectivamente, continúa afirmando Suárez, muchas cosas que para nosotros serían imposibles, según nuestro modo de entender, son realmente posibles para Dios. El ejemplo al que remite es el misterio de la Santísima Trinidad, Un solo Dios verdadero y Tres Personas distintas. Nada más incomprendible para el intelecto humano.

En cuarto lugar, podemos enumerar las perfecciones de esta divina potencia:

a) No hay nada imposible para Dios, pues si algo no puede es porque de sí mismo es imposible, es decir «no es algo que esté contenido en el ámbito del ente, no sólo actual, pero ni siquiera posible»⁸.

b) Esta potencia divina es infinita e inagotable.

⁵ Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, DM, XXX, s. XVII. (ed. S. RÁBADE ROMERO – S. CABALLERO SÁNCHEZ – A. PUIGSERVER ZANON, Gredos, Madrid 1960). En adelante DM.

⁶ DM, XXX, s. XVII, n. 12.

⁷ *Ibid.*

⁸ DM, XXX, s. XVII, n. 15.

c) Esta potencia divina solo tiene un límite, en cuanto que ninguna creatura puede ser creada en acto como infinita, pues por ser creatura necesariamente implica finitud. Esta limitación se debe, no tanto a la falta de perfección de la divina potencia, sino a la limitación de la propia creatura, que por ser creatura siempre será dependencia.

Finalmente, solo nos queda recoger el pensamiento del Doctor Granadino en lo referente a la distinción entre ciencia y voluntad en Dios, con referencia a su propia esencia. Suárez está de acuerdo con la opinión que afirma:

Que la potencia divina es conceptualmente distinta del entendimiento y de la voluntad concebidos según sus razones formales precisivas, y no consiste en otra cosa que en la misma naturaleza divina, la cual, en cuanto es el mismo ser por esencia, es por sí productiva de cualquier ser participado o participable, si se une la voluntad en cuanto aplicativa y la ciencia en cuanto directiva. Parece que ésta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 19, a. 4, ad 4, donde dice: *En nosotros, la ciencia es causa en cuanto directiva, la voluntad en cuanto imperativa, y la potencia en cuanto ejecutiva y en cuanto principio inmediato de operación. Y concluye: Pero en Dios se identifican todas estas cosas, dando a entender que realmente son una sola cosa, pero que se distinguen por la razón*⁹.

Por tanto, para Suárez, la naturaleza divina es el principio radical de toda operación *ad extra*, que contiene en modo eminente todas las cosas. Este ser perfectísimo de Dios dirige mediante su inteligencia, impera mediante su voluntad y ejecuta con su poder. Aunque los tres atributos son en la realidad el Ser divino único y simple, la primera la usa para dirigir sus actos, y la segunda para aplicar la omnipotencia divina en la acción creadora.

Por eso debe decirse que estas dos potencias concurren inmediatamente, cada una en su orden: la voluntad, en lo que respecta a la aplicación y al ejercicio, por ser éste su cometido; la ciencia, en lo que concierne a la dirección y, por así decirlo, a la especificación, ya que el ejemplar es la razón de que se produzca esta o aquella naturaleza¹⁰.

Dado que el intelecto o conocimiento divino tiene el oficio de dirigir toda la acción divina, debe ser un conocimiento perfecto. En virtud de la perfección de su conocimiento, Dios no desconoce ni siquiera los actos libres de las creaturas libres, al contrario, los conoce también en todos sus pormenores; por esta razón, la pregunta que nos sale al paso ahora es: ¿cómo se conjuga el conocimiento

⁹ DM, XXX, s. XVII, n. 45.

¹⁰ DM, XXX, s. XVII, n. 50.

absoluto, la libertad y la potencia divinas con la libertad de los hombres?

Es importante notar que Suárez, en su estudio sobre la conjunción entre la libertad y la gracia, no intenta saber el “porqué” Dios da una gracia eficaz a unos, y a otros solo da la gracia suficiente. En efecto, respecto al “porqué”, Suárez afirma, citando a San Agustín, que «toda [la materia] debe ser referida al inescrutable juicio de Dios, que obra todo según el consejo de su voluntad»¹¹. Por el contrario, el esfuerzo de Suárez más bien intenta explicar el “cómo” la gracia eficaz se compagina con la libertad del hombre.

Dada la complejidad y dimensiones de este asunto tan importante, no es posible recoger en un breve apartado toda la doctrina enseñada al respecto por el Doctor Eximio, por tal razón, en este escrito nos proponemos recoger solamente lo referente a la conjunción entre el actuar divino y la libertad humana. Como es obvio, no se pretende agotar ni el misterio –ya de por sí inescrutable–, ni el pensamiento de Suárez, por eso expondremos brevemente tres puntos fundamentales: a) el concurso simultáneo; b) la predefinición –no predeterminación– de los actos sobrenaturales por parte de Dios; c) la predestinación *ante praevisa merita*. En estos párrafos se mostrará cómo todas estas acciones de Dios no privan de la libertad al ser humano.

2. Concurso simultáneo

Para ser lo más breve posible, este apartado se desarrollará en forma de conclusiones en cuyas pruebas se recogerán los argumentos más importantes del Doctor Granadino. Como trasfondo de toda la propuesta suareciana está el rechazo a la postura de Báñez: la predeterminación física.

En efecto, Suárez¹² elaboró una teología del concurso simultáneo y la ciencia media que matiza la del también jesuita P. Luis de Molina (1535-1600). Su identificación con el molinismo impregna toda su obra. Puede verse muy claramente en las *Disputaciones Metafísicas* y es el objeto polémico de sus *Opuscula Theologica*. Seguimos aquí el primero de estos opúsculos, reseñando sus principales tesis. De éstas, he aquí una conclusión fundamental.

¹¹ F. SUÁREZ, *Opusculum Primum: De concursu, motione et auxilio Dei*, L. III, cap. XI, n. 15 (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.

¹² Cf. 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), 67, 70.

Primera conclusión: el concurso divino no es anterior, sino simultáneo a la acción de la creatura.

Suárez afirma con todos los teólogos *qui recte sentiunt*, que nuestra voluntad depende de Dios «no solo en el ser creado y conservado, como dicen, sino también en toda acción suya»¹³. Una vez establecida esta premisa, la pregunta clave aquí es: ¿cómo se conjuga el actuar humano y el actuar divino a la vez? ¿queda lugar para hablar del obrar humano cuando incluso el ser mismo de la acción depende y proviene inmediatamente de Dios? ¿hay alguna posibilidad de entrever una diferencia entre ambos agentes?

Suárez centra la cuestión en los tres momentos sucesivos en que la creatura libre se dispone a actuar, lo decide y lo actúa. Respecto al momento de la decisión afirma que hay una sola acción que proviene de dos agentes: de Dios y de la creatura, como de causa primera y causa segunda¹⁴. Lo mismo puede decirse del acto volitivo humano: «lo mismo es acerca del acto de nuestra voluntad, pues si es solamente acción [...], es una sola acción, que fluye inmediatamente y por sí, no solo de nosotros o nuestra voluntad, sino también de Dios»¹⁵.

Teniendo en cuenta que se trata del momento mismo en que la creatura efectúa su acto volitivo, en el mismo instante en que la voluntad humana quiere, elige actuar o no actuar, actuar de una forma o de otra, en ese mismo acto volitivo influye Dios con su concurso, dándole el ser, pues en esto consiste el concurso divino, en que no hay ser al margen de su acción creadora.

Este concurso simultáneo presupone que la voluntad creada cuenta con todos los requisitos necesarios en acto primero para obrar, y que siendo la voluntad una facultad activa, por sí misma pasa al acto segundo. Por esta razón, la causa del acto volitivo en la creatura no puede ser otra que la facultad misma, y no un acto que cause este acto volitivo, pues «ad actionem non est actio»¹⁶.

¹³ CMA, L. I, cap. IV, n. 1.

¹⁴ Cf. CMA, L. I, cap. IV, n. 5.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* Este es el paso decisivo en el que el molinismo se separa del tomismo. A la máxima aristotélica que exige la comunicación del acto ab extrínseco *quidquid movetur ab alio movetur*, opone Suárez la idea de la suficiencia “en acto primero” de la facultad para pasar por sí sola al acto segundo y, universalmente, establece el principio según el cual la acción es siempre y solo vía al efecto y no a la acción. No se da acción para la acción, repite. Lo que significa que la naturaleza sería en vano si no pudiera pasar por sí sola al acto segundo. En este punto, el predicamento acción absorbe y subsume en sí toda la doctrina clásica (aristotélico-tomista) del acto y la potencia, y ahí emerge una nueva concepción del ente. La filosofía suareciana es solidaria de la tesis teológica molinista.

Por parte de Dios, se debe decir que Él es la causa de todos los efectos y de todos los actos de las causas segundas «inmediatamente por medio de su voluntad o potencia»¹⁷. La razón por la que Dios debe influir también en el acto volitivo humano es porque, tanto el hombre, como su acción, tienen un ser participado, y precisamente por esta razón dependen de Dios. Ahora bien, en este influjo Dios no se vale de otra acción diferente que pre-mueva a la voluntad para su acto volitivo, pues ya está en acto primero como facultad activa, lista para efectuar su acto propio.

Por tanto, el acto volitivo dice relación de dependencia tanto a la voluntad creada como a la voluntad del Creador¹⁸, y a través de ese mismo acto volitivo influye Dios en los efectos o términos de aquella acción volitiva.

¿En qué consiste entonces ese concurso simultáneo? Teniendo en cuenta que la facultad volitiva creada ya cuenta con todos los elementos necesarios previos para actuar, este concurso divino no es sino «la misma acción de la causa segunda, en cuanto es también de Dios que actúa y concurre con ella»¹⁹. En otras palabras, para el Doctor Granadino, el concurso divino recae directamente sobre el acto volitivo humano, no sobre la persona que lleva a cabo el acto volitivo, ni sobre la facultad volitiva de la persona. De esta manera resulta que, el acto volitivo se identifica con el concurso de Dios en cuanto que es el que recibe el concurso divino. Tal concurso en la voluntad humana no es un impulso, ni un aumento de fuerza, ni una inclinación hacia algún bien, sino que simplemente es hacer a esa facultad volitiva –por medio de un acto suyo propio–, causa eficiente de su acción. Se podría decir que Dios hace partícipe a la creatura de su propio ser causa eficiente, en la medida en que compete a una creatura limitada. Por esta razón afirma Suárez:

Así, en efecto, tal concurso, puesto que no se distingue de la acción misma, no trata acerca de la *voluntad*, en cuanto es *principio* de tal acción, sino en cuanto es *sujeto* acerca del cual versa tal acción [...]. Porque por medio de esta acción la voluntad no es constituida en acto primero, sino en acto segundo²⁰.

Ahora bien, este concurso de Dios no puede ser previo porque no puede ser previo a la misma acción a la que concurre, en efecto, esto implicaría que un mismo acto fuera previo y simultáneo a sí mismo al mismo tiempo. Es decir, esa acción sería y no sería al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, previa a sí misma y, por si fue-

¹⁷ CMA, L. I, cap. IV, n. 5.

¹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁹ CMA, L. I, cap. IV, n. 6. Las cursivas son nuestras.

²⁰ CMA, L. I, cap. IV, n. 6. Las cursivas son nuestras.

ra poco, simultánea a sí misma. Un absurdo. Es la razón que aduce Suárez: «la misma acción no puede ser anterior a sí misma»²¹.

No podemos alargar tanto el discurso sobre el concurso simultáneo, pues de lo contrario, el escrito rebasaría su plan general, por eso remitimos al capítulo IV del libro I del *De concursu, motione et auxilio Dei*, donde Suárez se explaya defendiendo su postura. Solo terminamos afirmando que, con razón, Suárez dirá que el acto volitivo humano tendrá dos causas: la causa segunda que es la voluntad humana, la causa primera que es la voluntad divina.

Una segunda conclusión básica es la siguiente: el concurso divino es un concurso general o indiferente²². Concurso indiferente significa que Dios quiere que un acto sea producido por la creatura «no absolutamente, sino bajo condición»²³, es decir, con tal que la voluntad humana se determine a querer ese acto. Bajo esta misma condición, Dios quiere influir y concurrir en el acto volitivo de la creatura, por la cual elige llevar a cabo una acción, «esperando, no obstante, –por decirlo así– el influjo de la voluntad creada»²⁴. Esta condescendencia divina no se debe a una impotencia suya, sino a una determinación suya de no herir a la libertad humana, ni forzarla u obligarla a actuar de una determinada manera.

Por medio de este concurso indiferente Dios ofrece o garantiza su omnipotencia de una manera perpetua y siempre pronta a lo que el hombre quiera elegir. De esta manera, la creatura puede ser y actuar como verdadera causa, dueña de sus actos, dotada de ese dominio que le permite determinarse en el bien o en el mal, por medio de los actos buenos o malos a los que se determine por sí misma a obrar.

El concurso tiene que ser indiferente porque dada la infinita eficacia de la voluntad divina, si Dios eligiera para la creatura un determinado acto, *eo ipso*, la voluntad humana quedaría determinada a elegir el acto determinado por la voluntad divina. Si esto sucediera, la libertad humana sería algo puramente nominal y no real.

Este concurso general o indiferente no es ciego por parte de Dios, porque «ofrecer de modo indiferente no es ofrecer confusamente, sino ofrecer para muchas cosas propuestas, no obstante, clara y distintamente»²⁵. Efectivamente, Dios no pone a disposición del hombre su omnipotencia de un modo ciego, sino todo lo contrario, puesto que Dios conoce –por medio de su ciencia media– todos

²¹ *Ibid.*

²² Cf. CMA, L. I, cap. XIV - cap. XV, 68-80.

²³ CMA, L. I, cap. XIV, n. 5.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ CMA, L. I, cap. XV, n. 4.

los actos libres futuros que la creatura puede elegir –y de hecho elegirá–, si es puesta en tales o cuales circunstancias.

Una tercera conclusión la podemos enunciar de la siguiente manera: el concurso divino no predetermina “físicamente” los actos malos, ni los actos buenos.

Si para que la creatura actuara fuese necesario un concurso divino predeterminante, la creatura necesitaría siempre de esta predeterminación tanto para los actos buenos como para los actos malos. De aquí resultaría que el hombre quiere el mal porque Dios quiere que el hombre quiera el mal, y por esta razón, el último responsable del actuar humano sería Dios mismo. «Pero esto parece ser impío y contrario a la sana doctrina»²⁶. Por eso, afirma Suárez:

De tal modo otorga Dios su concurso a la voluntad libre, que a ésta le permanece íntegra la capacidad de usar o no usar de ese concurso, y efectuar este o aquel acto. Por consiguiente, este modo de concurrir no solo es aptísimo con respecto al uso de la libertad, sino que ningún otro modo de concurrir puede parecer acomodado a este fin²⁷.

De esto resulta que Dios no predetermina la voluntad humana, ni la inclina de ninguna manera a obrar el mal, ni puede hacer que por un fin honesto incline el hombre al mal²⁸.

Por tanto, es evidente que, para Suárez, el concurso divino no es una predeterminación para obrar, porque el concurso es indiferente, es decir, “espera” la determinación de la creatura. En efecto, el concurso de Dios consiste en hacer de la creatura causa eficiente de su obrar, y esto no es predeterminar. Además, Dios concurre con el acto malo de manera condicionada, «si la voluntad creada influye también en ello»²⁹. Por tanto, Dios por su voluntad no determina su concurso para los actos malos, sino que lo da de modo indiferente y «aplica su potencia ejecutiva a este o a aquel acto al cual la voluntad creada se aplique»³⁰.

En el contexto mismo de su polémica contra la premoción física, Suárez señala tres diferencias entre la predeterminación física y el concurso divino³¹. La primera diferencia es que, por el concurso simultáneo, Dios no hace nada, no influye de manera positiva por sí mismo en orden al pecado. En cambio, si Dios predeterminara

²⁶ CMA, L. I, cap. XIV, n. 3.

²⁷ CMA, L. I, cap. XIV, n. 7.

²⁸ Cf. CMA, L. II, cap. II, n. 5 – 8.

²⁹ CMA, L. II, cap. III, n. 11.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cf. CMA, L. II, cap. III, n. 19.

físicamente al pecado tendría que obrar algo positivamente, a fin de que el hombre eligiera el pecado. Esta predeterminación consistiría en una inclinación, o ímpetu, o un influjo moral para atraer el hombre al mal. Lo cual es inaceptable.

La segunda diferencia es que el concurso divino es indiferente y no determinado solo al mal. Por esta razón, la maldad no cae en la voluntad de modo absoluto sino de modo permisivo. Por el contrario, la predeterminación física exigiría de Dios una determinación de su voluntad solo para el mal.

La tercera diferencia es que el concurso no es absolutamente eficaz sino solo suficiente para que el hombre obre y elija lo que quiere hacer; por eso, el concurso divino solo puede tener efecto con la cooperación de la voluntad humana. Por el contrario, si la voluntad divina fuera físicamente predeterminante, sería eficaz por sí misma para que el hombre eligiera el mal. Si fuera así, Dios haría que quisiéramos el mal.

Si respecto a los actos malos no puede haber predeterminación por parte de Dios, se podría pensar que no hay problema alguno en afirmar que Dios predetermina los actos buenos, pues éstos, precisamente por ser buenos, podrían ser queridos por Dios.

A esto responde el Doctor Granadino distinguiendo entre los actos buenos de orden natural y los actos buenos de orden sobrenatural. Respecto a los primeros, afirma que no es necesaria la predeterminación, porque «toda la entidad de tal acto, y toda su bondad es proporcionada a la virtud activa natural de nuestra voluntad»³², pues precisamente porque son accesibles a nuestra naturaleza se llaman actos buenos de orden natural. Por lo que respecta al concurso general, tampoco es necesaria la predeterminación a estos actos buenos, porque el concurso general o indiferente ya posibilita que la voluntad humana pueda elegirlos sin ningún influjo adjunto predeterminante.

Respecto a la predeterminación de los actos buenos sobrenaturales, Suárez tampoco la admite; no obstante, tiene una propuesta propia: la “predefinición” de los actos sobrenaturales.

3. La predefinición de los actos sobrenaturales

Como se ha visto, la predeterminación física por parte de la voluntad divina implicaría en el ser humano una anulación de su libertad, por ser la voluntad divina eficaz por sí misma, de tal manera que no hay obstáculo alguno capaz de impedirle alcanzar un fin propuesto. Por esta razón, descarta Suárez que la vo-

³² CMA, L. II, cap. VI, n. 3.

luntad divina actúe de esta manera. Por el contrario, la propuesta del Doctor Granadino es que Dios sí puede “predefinir” los actos buenos sobrenaturales. Analizaremos brevemente su pensamiento al respecto.

Suárez, explicando qué entiende por predefinición, afirma:

La predefinición propiamente hace referencia al decreto *que antecede a la presciencia del acto futuro*, por medio del cual Dios, antes de ver que Pedro tendrá un acto de contrición, decretó absolutamente que lo tuviera, y, por tanto, ordenó los medios por los cuales se llevara a cabo; [...] dice *precedencia respecto a la presciencia de visión* y pertenece a la razón de providencia³³.

Suárez afirma que esta predefinición antecede a la ciencia de visión³⁴, pero presupone la ciencia de los futuros contingentes:

Puesta en Dios aquella *ciencia de los futuros bajo condición* [...] nos liberamos de toda angustia y perplejidad, y de tal modo concertamos el uso de nuestra libertad con cualquier perfección de la divina providencia, y con la predefinición de los actos libres, donde fuera necesaria, que –en la medida en que la materia lo permite– nos parece haber superado todas las dificultades³⁵.

Una vez puesta esta premisa, se puede avanzar en la explicación³⁶ sobre la manera en que Dios predefine –no predetermina– los actos sobrenaturales.

Para Suárez, según nuestro modo de entender y de hablar, una cosa es la providencia y otra cosa es el gobierno. La providencia es el plan divino acerca de lo que se debe hacer (*ipsam rationem rerum agendarum*) para conducir a las creaturas a su fin, en cuanto está en la mente de Dios³⁷. El gobierno es ese mismo plan en cuanto puesto en práctica en acciones o efectos externos, «de aquí que la

³³ CMA, L. I, cap. XVI, n. 2. Las cursivas son nuestras.

³⁴ Para poder captar en su totalidad el pensamiento del Doctor Granadino es preciso tener en cuenta los tres tipos de ciencia que Dios tiene, según la perspectiva suareciana: ciencia de simple inteligencia, la ciencia de visión y la ciencia media. Con la primera Dios conoce todo lo que puede obrar y aún no ha creado. Con la segunda Dios conoce lo que realmente va a crear y todo lo que realmente va a suceder. Con la tercera Dios conoce lo que la creatura libre haría y de hecho hará en tales o cuales circunstancias (cf. D. ALVARGONZÁLEZ, «Ciencias humanas y ciencias divinas», *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 58, 2013, 116-117).

³⁵ CMA, L. I, cap. XVI, n. 4. Las cursivas son nuestras.

³⁶ Cf. CMA, L. I, cap. XVI, 80 – 86.

³⁷ Suárez da la siguiente definición de providencia en otro escrito suyo: «la providencia divina [...] expresa formalmente la razón por la que Dios determinó desde la eternidad gobernar las cosas de este mundo y dirigir las a sus fines valiéndose de los medios convenientes» (*DM*, XXX, s. XVII, n. 52).

providencia es eterna, y el gobierno temporal»³⁸. A este par corresponden la voluntad divina y la omnipotencia respectivamente. La primera, en cuanto quiere un efecto absolutamente, es decir, en cuanto determinación del acto volitivo divino para querer un fin. La segunda, en cuanto este fin es llevado a cabo poniendo a disposición de la creatura su omnipotencia.

Con esta distinción, Suárez quiere mostrar que la predefinición está unida a la providencia divina por medio del decreto de su voluntad. De aquí resulta que, así como la providencia solo se refiere al plan que deberá llevarse a cabo por el gobierno, de la misma manera la predefinición solo indica la voluntad firme de Dios que deberá llevarse a cabo por medio de la aplicación de su omnipotencia en la creatura. Por consiguiente, cuando Dios predefine con su voluntad un acto libre, no inmuta ni determina por medio de ella a la causa segunda, sino que solo indica una definitiva y absoluta intención de un acto en cuanto es querido por Dios. Esto implica que la voluntad divina obrará *ad extra* este acto querido por Dios efectivamente por medio de su omnipotencia. Por eso afirma Suárez:

A pesar de que aquel decreto interno de Dios en sí sea absoluto y eficaz –por lo que se refiere a la determinación de la divina voluntad para querer esto–, sin embargo, no hace nada por sí mismo, ni cambia la causa segunda, o la cambia, pero como si aplicase la divina potencia para que, por medio de ella, se lleve a término aquel efecto³⁹.

¿Cómo se lleva a cabo esta aplicación de la omnipotencia divina a la creatura libre sin que se anule la libertad del hombre?

Dios, queriendo con absoluta y predefinitiva voluntad el acto libre del hombre, al mismo tiempo lo predefine por un medio que no determine físicamente la voluntad humana, sino que la mueva de un modo suave y eficaz, modo que ve, en su mencionada prescencia infinita, como acomodado aquí y ahora a la voluntad dispuesta, de manera que la atraerá infaliblemente para consentir. Y, por otra parte, Dios quiere excitar y mover aquí y ahora la voluntad del hombre con aquel modo con el que sabe que obrará libremente, con tal que lo quiera, o al menos pueda quererlo, a partir de una intención eficaz que tiene para obrar así⁴⁰.

Se puede explicar este párrafo de Suárez, distinguiendo los siguientes elementos:

³⁸ CMA, L. I, cap. XVI, n. 6.

³⁹ CMA, L. I, cap. XVI, n. 8.

⁴⁰ CMA, L. I, cap. XVI, n. 9.

a) La aplicación de la omnipotencia divina es regulada por el conocimiento divino de los futuros contingentes. Esta ciencia tiene en cuenta las circunstancias concretas, la disposición interna de la persona, el estado de ánimo en ese preciso momento y la respuesta que puede dar la persona en esa situación concreta. Además, conoce los infinitos modos en que puede actuar sin quitar la libertad de su creatura.

b) La aplicación de la omnipotencia tiene un "medio adecuado" y una "justa medida". Con esa misma ciencia sabe que aquí y ahora, al aplicar la omnipotencia tal medio concreto, en tal medida, con tal eficacia, con tal intensidad, la libertad humana no se verá arrastrada; sin embargo, sabe que en esas precisas circunstancias la persona consentirá de hecho. Aplicando Dios su omnipotencia "en la justa medida", sin mayor ni menor intensidad que la requerida en esos precisos momentos, atrae Dios de un modo suave y eficaz a la voluntad humana. Finalmente, es de tal modo y medida esa atracción divina que no entra en colisión con la libertad humana.

c) La aplicación de la omnipotencia divina no empuja al hombre a la elección. En efecto, dado que la omnipotencia divina es aplicada en la "justa medida", está aún en el poder humano negarse a esa atracción divina, y por esta razón no ha perdido la libertad. Sin embargo, por estar en unas circunstancias concretas de blandura de ánimo –por así decirlo–, Dios conoce infaliblemente que el hombre dará el asentimiento sin necesidad de una predeterminación física por parte de la voluntad divina.

d) El conocimiento infalible de Dios de que en tales circunstancias el hombre dará su asentimiento, no provoca el asentimiento en el hombre porque la ciencia divina no es efectiva sino directiva. En otras palabras, la ciencia divina «solo tiene como fin dirigir la acción [...]. Y en la dirección tendrá infinita perfección con la infinita claridad e infalibilidad»⁴¹. Lo cual, es lo mismo que decir que el conocimiento divino infalible no predetermina, no ocasiona el asentimiento. Dios sabe que el hombre asentirá, pero el hombre no asiente porque Dios lo sepa sino porque quiere asentir. Así, queriendo Dios con voluntad absoluta un acto libre del hombre, al mismo tiempo lo predefine por el medio más apto que no incluya una predeterminación física, sino que lo atraiga con la manera más acomodada de acuerdo a su presciencia.

Hasta aquí se ha visto que Dios puede predefinir y en qué modo lo hace, veamos ahora qué tipo de actos sobrenaturales predefine⁴². Suárez clasifica tres clases de actos sobrenaturales:

⁴¹ *DM*, XXX, s. XVII, n. 46.

⁴² Cf. *CMA*, L. III, cap. XVII, n. 8 – 20.

a) Los actos preordenados por Dios para al bien común de la Iglesia «como medios o disposiciones, o condiciones necesarias para la salvación de todo el género humano; como fue, por ejemplo, el consentimiento de la Bienaventurada Virgen en la concepción del Hijo»⁴³. Para Suárez, este tipo de actos “de modo cierto” ha sido predefinido por Dios no solo en modo general y confuso, sino también en todas sus circunstancias particulares, «porque es cosa increíble que Dios no haya predefinido el tiempo y la hora de la Encarnación en particular»⁴⁴.

b) Los actos ordenados para el premio privado de algún hombre predestinado «como son los medios por los cuales se dirige a la finalidad de la predestinación»⁴⁵. Suárez cree “probable” que este segundo tipo de actos también haya sido predefinido. Por consiguiente, Dios predefine en el individuo y en particular con todas las circunstancias, todos los actos buenos sobrenaturales con los que los predestinados conseguirán la salvación eterna para la cual han sido elegidos.

c) «Los actos ordenados a la justicia, o al bien de una persona privada, que Dios conoce que no llegará al último término y fin de tales actos»⁴⁶. En otras palabras, son los actos buenos sobrenaturales que alguna vez llevaron a cabo los réprobos. El Doctor Granadino reconoce que esta cuestión es muy incierta; no obstante, opina que es más probable y más conforme a la opinión de San Agustín «de que se dan vocaciones eficaces en los réprobos, y una elección *secundum quid*, esto es, para la justicia y la fe temporal»⁴⁷.

La razón aducida por Suárez es que, a pesar de que los actos sobrenaturales de los réprobos no están ordenados a su gloria, sin embargo, esos actos sobrenaturales están ordenados eficazmente a algún fin querido y predefinido por Dios.

En efecto, toda esta variedad de comunicación de la divina gracia, que se lleva a cabo en todas las creaturas racionales, tanto predestinados como réprobos, por parte de Dios tiene algunas razones y causas profundísimas, por las cuales es por sí y directamente querida y predefinida por Dios con admirable sabiduría para ostentación de la gracia y la justicia⁴⁸.

En otras palabras, lo que está diciendo sutilmente Suárez es que Dios predefine los actos buenos sobrenaturales de los réprobos

⁴³ CMA, L. III, cap. XVII, n. 8.

⁴⁴ CMA, L. III, cap. XVII, n. 9.

⁴⁵ CMA, L. III, cap. XVII, n. 8.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ CMA, L. III, cap. XVII, n. 17.

⁴⁸ *Ibid.*

para algún fin absolutamente desconocido por los mortales, pero que sirve para la gloria de Dios y «para bien de los que aman a Dios», en palabras del Apóstol de las Gentes.

Como puede ya vislumbrarse, la pregunta que viene casi de forma automática es: entonces, ¿cómo predestina Dios a los elegidos?

4. La predestinación "*ante prævisa merita*"

La argumentación de Suárez, en lo referente a la predestinación *ante prævisa merita*, se basa en dos de los modos del conocimiento divino: la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de los futuros contingentes. Con la primera Dios conoce la cantidad infinita de personas que puede crear y ordenar para la gloria, y también los infinitos modos que puede emplear, prever y disponer en favor de ellos. Con la segunda conoce qué personas y en qué circunstancias de hecho cooperarán o resistirán a los medios previstos, dispuestos y empleados.

Dios, por medio de su ciencia infinita –que antecede a todo decreto libre de su voluntad, y, en cuanto tal, puede llamarse ciencia de simple inteligencia–, conoció de antemano los infinitos hombres que podría crear y ordenar para la gloria, y conoció infinitos modos por los cuales les podría proveer y disponer todas las cosas, conociendo de antemano al mismo tiempo en quiénes tendrían el efecto si se les concediera tales medios; y quiénes habrían de cooperar con estos o con aquellos, o quiénes se habrían de resistir⁴⁹.

Siempre según nuestra forma de entender, una vez que Dios dispone de estos conocimientos, decreta conducir *cum effectu* a las personas que de hecho cooperarán. Es el acto de predestinación. Ahora bien, la causa de esta predestinación no son los méritos, que aún no tienen los elegidos, sino que la elección es la causa de los méritos. Es decir, Dios concede los méritos para la consecución de la salvación a la que han sido predestinados. En este sentido, continúa Suárez, la presciencia de los méritos no es absoluta sino condicionada «por medio de la cual [presciencia] no se conocen como causa o razón de la elección, puesto que no son conocidos de antemano como absolutamente futuros, sino que son propuestos solamente como beneficios que Dios puede otorgar a quien quisiera como medios para obtener la gloria»⁵⁰. Por tanto, los predestinados son elegidos no por causa de los méritos que de hecho tendrán –que también son dones de Dios–, sino que Dios concede los méritos en orden a alcanzar la gloria a la que han sido elegidos.

⁴⁹ CMA, L. III, cap. XVII, n. 18.

⁵⁰ CMA, L. III, cap. XVIII, n. 2.

Con la misma ciencia de los futuros contingentes conoció Dios quiénes se condenarían por abusar de su propia libertad, y quiénes creerían y obrarían por algún tiempo sin perseverar hasta el final. Por consiguiente, Dios decretó –siempre bajo la presciencia condicionada–, no conceder a tales personas mayores auxilios que los suficientes para que consiguieran la salvación si hubiesen querido. De esta forma resulta que su condenación no se debe a la falta de medios para salvarse, sino al abuso de esos mismos medios que Dios les concedió para que se salvaran, no para que se condenaran.

Conclusión

Hemos llegado al final de este recorrido arduo a través de las apretadas páginas de los escritos del Doctor Granadino. En tales páginas, con la ayuda aportada por varios autores –que hemos citado en los artículos anteriores–, hemos intentado dar a conocer el genuino pensamiento de Francisco Suárez acerca de la libertad. Como conclusión de este escrito y de los anteriores artículos publicados, recogeremos en los siguientes párrafos las ideas centrales sobre la indiferencia de la libertad en el pensamiento de Francisco Suárez, en sus dos vertientes: en la libertad divina y en la libertad humana.

Por lo que se refiere a la indiferencia de la libertad divina, han de recordarse los dos objetos de la voluntad divina: el objeto primario, que es su bondad divina misma, a la cual su voluntad tiende y ama necesariamente; y el objeto secundario, la creatura, a la cual su voluntad ama libremente. La indiferencia de la voluntad divina se encuentra en su relación con la creatura, en cuanto es objeto secundario de su voluntad. En efecto, Dios, por medio de su intelecto que penetra todo, solo reconoce como necesario para él mismo la bondad divina que no es otra cosa que él mismo. Por esta razón no cabe hablar de indiferencia de la voluntad divina respecto a la bondad divina, pues la voluntad divina –que sigue al intelecto divino– la ama “necesariamente”.

Por el contrario, el mismo intelecto divino conoce a la creatura como un objeto –creado o creable– “contingente”, “no necesario”; por consiguiente, respecto a la creación se da una indiferencia objetiva. “Indiferencia”, en cuanto que puede amarla o no amarla; “objetiva”, en cuanto que la juzga como contingente, no necesaria. De aquí parte el hecho de que la voluntad divina –siguiendo el juicio del intelecto– se determina, se decide ella misma a amar a las creaturas de un modo libre, de un modo no necesario, de acuerdo con la indiferencia objetiva que tiene respecto a ellas, pues la voluntad de Dios está ya determinada por su bondad misma.

Por consiguiente, Dios ama en acto “necesariamente” a su bondad misma, y puede amar o no amar en acto –libremente– a la creatura.

Por lo que se refiere a la indiferencia de la libertad humana, ha de afirmarse lo siguiente:

a) El hombre es libre gracias a su facultad formalmente libre que es la voluntad.

b) La voluntad humana es una potencia activa, es decir, es capaz de ejercer su propio acto: el querer.

c) Una vez puestos todos los requisitos, la voluntad humana puede obrar o no obrar, es decir, querer o no querer, querer esto o aquello, dejar de querer una cosa y comenzar a querer otra: es la indiferencia activa. En esto consiste la indiferencia propia de la libertad. También se la puede denominar indiferencia de elección, en cuanto que la voluntad elige por sí misma actuar o no actuar, actuar de una manera o de otra, dejar de actuar en una dirección y comenzar a actuar en otra.

Ahora bien, a fin de que la voluntad pueda llevar a cabo su propio acto, es decir, en orden a que la voluntad tome la decisión de actuar o no actuar, necesita de unos requisitos concretos. Los requisitos analizados son tres: el concurso divino indiferente, el juicio del intelecto y el bien como causa final. Todos estos requisitos no son constitutivos de la libertad, que se caracteriza por la indiferencia, sino que son condiciones –no condicionamientos– a fin de que la voluntad pueda ejercer su propio acto. De esta manera, ninguno de los tres requisitos obstaculiza el actuar libre de la voluntad, sino que gracias a cada uno de esos tres requisitos –según lo propio de cada requisito– se posibilita el actuar libre.

Detallando brevemente lo propio de cada requisito, se debe afirmar:

a) Gracias al concurso divino, el hombre dirige su obrar hacia un determinado objeto intencional, por medio del cual llena de contenido bueno o malo todo su ser, permea su persona entera, de modo que queda constituido en una persona moralmente buena o moralmente mala. De este modo, el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, por su libertad es dueño y señor de sí mismo y de sus actos, por los cuales se determina y se presenta ante Dios tal y como ha querido forjarse durante esta vida.

b) El hombre, gracias a su intelecto, reconoce la verdad que es Dios, reconoce también la verdad sobre el bien moral, y a través de su inteligencia es capaz de ordenar sus actos al bien Supremo que es Dios. La persona humana, por tanto, no solo conoce o puede conocer el fin Supremo, sino también los medios adecuados a la consecución de tal fin. Conoce, respecto a Dios, su revelación en

carne humana, conoce la enseñanza propia de Jesucristo, el Verbo Encarnado, conoce las virtudes que lo asemejan a él, conoce los sacramentos, canales por los que Dios reparte sus gracias; en una palabra, el hombre es capaz de tener el conocimiento intelectual necesario que le sirva de guía y luz en su camino hacia la patria eterna.

De esta manera, se puede evidenciar una sinergia en el obrar humano, pues, mientras el intelecto orienta, dirige, ilumina, la voluntad decide actuar o no actuar, actuar de una manera o de otra. Si la persona actúa de acuerdo a la verdad sobre el bien reconocido por el intelecto, entonces se asienta cada vez más en el bien. Si, por el contrario, se decide a actuar contra el bien reconocido por el intelecto, cada vez más se asienta en el mal. De esta forma, cada persona humana adquiere la fisonomía moral que desea contando con lo necesario para saber y determinarse.

c) En la voluntad humana, Dios ha puesto un anhelo por el bien, la dificultad que encuentra el hombre es saber distinguir el verdadero bien, el bien honesto, del falso, y más dificultad encuentra aún en dirigir su voluntad hacia el verdadero bien que no siempre coincide con lo placentero ni con lo útil. En efecto, el hombre se encuentra muchas veces limitado en su orientación al bien, sea por falta de conocimiento, sea por causa de las pasiones, sea por limitaciones externas o del ambiente en el que vive. No obstante, ninguno de estos condicionamientos es capaz de decidir por él, y menos aún de determinarlo o predeterminarlo. Por el contrario, el hombre es el que se determina a obrar de una manera o de otra porque se decide a obrar, porque quiere obrar de esa manera.

Finalmente, tal vez podríamos decir que nuestra libertad es nuestra mayor riqueza y nuestra mayor miseria. Riqueza, porque podemos convertirnos en personas cada vez mejores, radicarnos cada vez más en el bien, practicar cada día de mejor modo las virtudes cristianas, adherirnos cada vez más a las enseñanzas de Jesús, para llegar un día a gozar de la visión beatífica y beatificante. Pero también es nuestra mayor miseria, porque si no queremos orientarnos a nuestro fin último podemos perdernos y afirmarnos en el mal. En última instancia, cada una de las personas se encuentra ante la alternativa: ser como dioses sin Dios, con su escalofriante consecuencia, o ser como dioses junto a Dios en eterna beatitud.

Por lo dicho durante todo el escrito, podríamos sostener con G. Burlando:

el énfasis de Suárez en estos pasajes es que el camino de la salvación de los hombres radica especialmente en sus acciones libres y en la rectitud de sus costumbres⁵¹.

Cabe señalar, finalmente, que para Suárez Dios es el fin último, la felicidad y salvación del hombre, como lo afirma en la siguiente citación:

Dios no es sólo el fin y –por decirlo así– el blanco al cual tienden las criaturas intelectuales, sino también quien las ayuda a alcanzarlo: El rige a sus criaturas y mostrándoles el camino las guía hacia Sí, y para que no se desvíen del recto camino, las advierte, y cuando se desvían, las llama y atrae con su inefable providencia, iluminándolas con su doctrina, amonestándolas con sus consejos, obligándolas con sus leyes y, sobre todo, ayudándolas con los auxilios de su gracia⁵².

Gracia que Dios tenga a bien aumentárnosla, y si la hemos perdido, que él mismo tenga a bien retornárnosla misericordiosamente.

⁵¹ G. BURLANDO, «Francisco Suárez como teólogo moral y político: el caso de *Conselhos e pareceres*», *Teología y Vida* 57 (2016), 243.

⁵² F. SUÁREZ, *Tractatus de Legibus ac Deo legislatore*, Proemium (reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1612, traducción J.M. EGUILLOR MUNIOZGUREN, Instituto de Estudios Políticos, Sección de Teólogos Juristas II, Madrid 1967).



La *imago Dei* en el hombre en cuanto varón y mujer (primera parte)

Francisco Javier Delgado Cervantes, L.C.

Licenciado en filosofía y doctorando en teología por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Profesor de antropología en la Universidad Anáhuac de México.

I. Introducción

En un mundo caracterizado por tendencias hacia el individualismo y la fragmentación, la búsqueda de una comprensión profunda y significativa de la naturaleza humana sigue siendo una tarea crucial. La antropología contemporánea a menudo postula la autonomía del individuo como el ámbito primordial o único de su realización. Pero, ¿es esto verdad? ¿no es un reduccionismo que olvida aspectos fundamentales de la existencia humana? En este estudio se explora en profundidad el concepto de la imagen de Dios en el ser humano a la luz de la *Teología del Cuerpo*¹ de San Juan Pablo II. Este enfoque no solamente rescata la dimensión relacional y familiar de la persona, sino que también aporta una perspectiva teológica de gran amplitud y profundidad, arrojando luz sobre la riqueza inherente a la condición humana.

Dentro de la Teología del Cuerpo el tema de la *imago Dei* es un tema transversal que se puede analizar diacrónicamente en los primeros tres ciclos de catequesis que corresponden a la así llamada "antropología adecuada". Esos tres primeros ciclos corresponden con los así llamados estados teológicos del hombre: creación, redención y resurrección. Desde la perspectiva de la *imago Dei*, este esquema nos arroja una visión completa de cómo el hombre "llega a ser" imagen de Dios: primero tenemos la *imago Dei* creada, después la *imago Dei* deformada por el pecado pero restaurada por Cristo y, por último, la *imago Dei* llevada a plenitud y cumplimien-

¹ La fuente original es GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria Editrice Vaticana 2003⁶; para la traducción al español he usado la versión JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2010². Al citar esta obra abreviaré el título de la obra de la siguiente manera: *Hombre y mujer...* A continuación incluiré el número de la Audiencia General según la versión española de Ediciones Cristiandad y, seguido por una coma, el número de párrafo.

to. Ese trabajo diacrónico, por su extensión, se ha dividido en dos partes para su publicación. La primera parte corresponde en este artículo al primer ciclo de catequesis sobre la *imago Dei* creada; dejamos el resto para su posterior publicación.

En esta introducción, se establece primero la relevancia y trascendencia del tema, después se presenta al autor y su obra fundamental, se presenta posteriormente un recorrido histórico que contextualiza el concepto de *imago Dei* en la teología, culminando con el Concilio Vaticano II, donde se inserta la figura de Karol Wojtyła, posteriormente conocido como San Juan Pablo II. Finalmente, se expondrá el método que se ha utilizado para este estudio.

1. Importancia del tema

En el contexto teológico y antropológico actual, la investigación sobre la *imago Dei* en el hombre sigue siendo una imperiosa necesidad. Aunque han transcurrido ya seis décadas desde que las catequesis sobre el amor humano fueron pronunciadas en la Plaza de San Pedro, la crisis de la familia, que se veía crecer en los años posteriores a los acontecimientos de mayo del '68, no ha dejado de profundizarse. Las familias se ven cada vez más fragmentadas, y los individuos, progresivamente aislados. Las corrientes culturales, que en un inicio abogaban por la libertad de la mujer en el ámbito sociopolítico y cultural, han evolucionado hacia una concepción más profunda de libertad, entendida como autoemancipación². La problemática en cuestión no solo persiste, sino que se ha exacerbado. En este contexto, la propuesta antropológica de San Juan Pablo II no queda anticuada, sino que, por el contrario, al buscar los fundamentos antropológicos últimos del ser varón y mujer, señala claramente el punto de partida del camino de solución. No obstante, esta propuesta requiere evidentemente ser estudiada y leída en continuidad con el magisterio posterior a San Juan Pablo II, que es el del Papa Benedicto XVI y el del Papa Francisco, así como los análisis hechos, por ejemplo, por el sínodo de las familias de 2015.

² «Si la Iglesia habla de la naturaleza del ser humano como hombre y mujer y pide que se respete este orden de la creación, no se trata de una metafísica superada. Aquí se trata de hecho de la fe en el Creador y de la escucha del lenguaje de la creación, cuyo desprecio llevaría a una autodestrucción del hombre y por tanto a una destrucción de la misma obra de Dios. Lo que normalmente se expresa y se comprende con el término "gender" se resuelve en definitiva en la autoemancipación del hombre de lo creado y del Creador. El hombre quiere hacerse por sí solo y disponer siempre y exclusivamente por sí solo de todo lo que le atañe. Pero de este modo vive contra la verdad, vive contra el Espíritu Creador» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana*, 22 de diciembre de 2008, AAS 101 (2009) 48-56, 53).

2. Presentación del autor, la obra y el método teológico

El problema antropológico señalado es el que me ha llevado a interesarme por estas catequesis de *Teología del Cuerpo* de San Juan Pablo II en cuanto representan una sólida respuesta del magisterio a las incógnitas presentes. Es importante destacar que San Juan Pablo II es una figura sobresaliente en el ámbito de la teología y el pensamiento católico contemporáneo. Su influencia trasciende su papel como Papa, ya que su legado teológico se fundamenta, además de en una vida de santidad, en un profundo compromiso intelectual y pastoral.

Desde sus días como profesor en la Universidad Jaguelónica de Cracovia y más tarde en la Universidad de Lublin, Karol Wojtyła demostró un profundo entendimiento de la filosofía y la teología, estableciendo las bases para su magisterio posterior. Su servicio pastoral, que incluyó su labor como sacerdote entre los jóvenes universitarios de Cracovia y su tiempo como obispo de Cracovia y primado de Polonia, le proporcionó una perspectiva privilegiada sobre los desafíos que enfrentaba la Iglesia y la sociedad en tiempos de profundos cambios ideológicos y políticos. Su propia experiencia personal, habiendo crecido en una Polonia oprimida primero por los nazis y después por los soviéticos, forjó en él un firme compromiso con la defensa de la verdad y la dignidad de la persona humana.

He podido conocer, por decirlo así, desde dentro, los dos sistemas totalitarios que han marcado trágicamente nuestro siglo: el nazismo de una parte, con los horrores de la guerra y de los campos de concentración, y el comunismo, de otra, con su régimen de opresión y de terror. Es fácil comprender mi sensibilidad por la dignidad de toda persona humana y por el respeto de sus derechos, empezando por el derecho a la vida. Es una sensibilidad que se formó en los primeros años de sacerdocio y se ha afianzado con el tiempo. Es fácil entender también mi preocupación por la familia y por la juventud: todo esto ha crecido en mí de forma orgánica gracias a aquellas dramáticas experiencias³.

La *Teología del Cuerpo* es una manifestación concreta de su profundo pensamiento teológico y su dedicación a la defensa de la verdad sobre el ser humano. Es sabido que esta serie de catequesis, Karol Wojtyła las comenzó a redactar en los años posteriores al Concilio Vaticano II, sin llegarlas a publicar. Su cometido era dar continuidad, desde el punto de vista teológico, a sus reflexiones sobre el amor humano en el campo filosófico, como se puede ver en su obra *Amor y responsabilidad*. Desde la perspectiva teológica, Karol

³ JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, BAC, Madrid 1996, 84.

Wojtyła buscó ofrecer una visión integral de la antropología cristiana que integra la importancia de la corporeidad dual de varón y mujer en la comprensión de la imagen de Dios en el ser humano.

Las catequesis de la Teología del Cuerpo son un tratado amplio, compuesto por 6 ciclos de catequesis, que toca temas de antropología teológica muy variados: trata la creación del hombre y el estado de inocencia originaria, el pecado y el estado de naturaleza caída, el misterio de la redención y sus consecuencias en el hombre histórico, el estado del hombre en la resurrección (escatología), y el modo en el que el hombre y la mujer viven todo este misterio en la vocación al matrimonio y en la virginidad por el Reino. El tema de la *imago Dei* es un tema transversal a las catequesis, pero expuesto con mayor claridad en el primer ciclo.

El método teológico de Karol Wojtyła en esta obra surge en el momento su mayor madurez intelectual. Es un enfoque teológico que, arraigado en una sólida base filosófica realista, se adentra de manera fenomenológica a la experiencia humana en el cuerpo sexuado de varón y mujer, aplicando a esta experiencia una hermenéutica bíblica fundamentada en el concepto de don. Señalo primero el *realismo* que corresponde a la formación tomista de Juan Pablo: «el primer capítulo del Génesis ha formado un punto indiscutible de referencia y la base sólida para una metafísica e incluso para una antropología y una ética, según la cual “*ens et bonum convertuntur*”»⁴. Sin embargo, la investigación wojtyliana se traslada del ámbito metafísico/objetivo al ámbito subjetivo de la experiencia humana como lugar teológico. Esto le llevó a interesarse ampliamente por la *fenomenología*, no tanto en el campo del conocimiento en general (Husserl), sino sobre todo en el campo ético-antropológico de la percepción de los valores (Scheler).

Por tanto, el foco de atención de los análisis de la *Teología del Cuerpo* es la experiencia humana y, más específicamente, la experiencia humana sexuada en el cuerpo de varón y mujer. Sin embargo, esta experiencia, para poder ser comprendida teológicamente necesita de una *hermenéutica* adecuada: el contexto de comprensión que Karol Wojtyła aplica a esta realidad de la experiencia humana es la “hermenéutica del don”, lo más característico de su método. Juan Pablo II no hace teología de la experiencia humana *tout court*, sino que, siguiendo un método evangélico (cf. Mt 19,8), pone dicha experiencia a la luz del “principio”, a la luz de las “experiencias originarias”, y a la luz de toda la Revelación: usando *Génesis*, *Efesios*, el *Cantar*, *Tobías*, etc. El “principio” es el misterio del amor de la Trinidad que, además de ser principio es también fin y sentido último de toda la creación. Bajo esta perspectiva, la “hermenéutica

⁴ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 2,5.

del don” es la colocación de la experiencia histórica del varón y la mujer en el contexto más amplio y luminoso del misterio de la creación y del misterio de la redención; a la luz del Gran Misterio escondido en Dios desde toda la eternidad, y que nos ha sido revelado en Cristo (cf. *Ef* 1,9); por lo que dice San Pablo: «yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia». En síntesis: el método de la *Teología del Cuerpo* es un análisis teológico de la experiencia humana en el cuerpo sexuado de varón y mujer a la luz de la hermenéutica del don.

3. Evolución histórica del concepto de *imago Dei*

Uno de los temas centrales de la antropología teológica que cruza transversalmente toda la historia de la teología es la *imago Dei*. El primer capítulo del Génesis se abre con la creación del hombre «a imagen y semejanza» de Dios (*Gn* 1,26) y a partir de este primer dato de la revelación se ha desarrollado una larga historia de reflexión antropológica que busca interpretar el sentido de la *imago*.

El desarrollo histórico de la cuestión es interesantísimo, ya que las interpretaciones⁵ han sido muy variadas desde los inicios del cristianismo. Por ejemplo, se pueden tomar en cuenta las diferencias entre la escuela alejandrina y la escuela antioquena sobre la *imago Dei* en el hombre: para la escuela antioquena, de tradición semítica, la imagen de Dios en el hombre estaba simple y sencillamente en todo el hombre, siguiendo de cerca la composición tricotómica de *1Ts* 5,23 donde San Pablo se refiere al hombre como cuerpo, alma y espíritu, el modelo de esta antropología es Cristo encarnado. Así dirá San Ireneo: «El Verbo, encarnándose, reveló al hombre lo que era ser creado a imagen de Dios»⁶. Por el contrario, para la escuela alejandrina, con una base de pensamiento platónico, que contraponen en el hombre el alma y el cuerpo y presupone una superioridad del alma, la imagen de Dios en el hombre radicaba en el aspecto racional, por el cual el hombre participa del *Logos*. Claro ejemplo es el pensamiento de Filón alejandrino, cuya interpretación del Génesis condiciona de alguna manera el pensamiento de los padres alejandrinos y da a luz una cristología del *Logos* divino. Filón pone en contraposición los dos relatos de la creación, distinguiendo en ellos dos ideas del hombre: el hombre celestial, inmaterial e ideal, creado a imagen y semejanza (*Gn* 1,26); y el hombre plasmado que es terrenal, individual y físico, compuesto de alma y cuerpo y sujeto a la muerte (*Gn* 2,7). Esta interpretación trasciende en los padres alejandrinos, por ejemplo,

⁵ Cf. C. BETSCHART, *L'immagine filiale di Dio, una antropologia teologica in dialogo con l'esegesi*, Queriniana, Brescia 2022.

⁶ IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, V, 16,2.

principalmente, en Clemente y Orígenes. La escuela alejandrina, de alguna manera, será la que obtenga la preponderancia a nivel teológico en los siguientes siglos del cristianismo. Esto se debe sobre todo a la afinidad con el pensamiento griego que, al ser la base cultural del imperio romano, se consolidó también como base del pensamiento cristiano.

El pensamiento de los padres capadocios, que bebían tanto de la tradición alejandrina, como de la antioquena, desarrollaron el concepto trinitario de persona por el cual se llegó a la comprensión teológica de la diversidad de personas en una única naturaleza divina. De esta manera, surge con fuerza, sobre todo con San Basilio, el concepto de hombre como *zôon koinônikon*⁷, viviente/animal comunional. Sin embargo, esta reflexión teológica del hombre de San Basilio quedó como un *hápax* y la influencia del concepto de persona se limitó a dar luz a la teología trinitaria y también al misterio cristológico, pero que no llegó a trascender y permear con la misma fuerza la antropología teológica posterior.

Posteriormente San Agustín presenta otra interpretación, sosteniendo que dice que el ser humano tiene la imagen del Dios Trino «impresa en la naturaleza inmortal del alma» (*De Trinitate*, XIV, 4.6) en las facultades de *memoria*, *intellectus* y *voluntas*, por las cuales es *capax Dei*, es decir, capaz de relacionarse con Dios. En esta misma línea, Santo Tomás de Aquino dirá que en el hombre está la imagen de Dios de dos maneras, una según la naturaleza divina y otra según la trinidad de las personas. Esto lo explica diciendo que la naturaleza espiritual del alma humana corresponde a la naturaleza espiritual de Dios y las facultades espirituales corresponde a la trinidad de personas (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5). Respecto al modo en que la imagen de Dios está en el cuerpo del ser humano aclara que «la imagen de Dios solo está en relación con la mente. En relación con las otras partes, solo existirá la semejanza *por vestigio*» (*Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6). Y respecto a la imagen de Dios, específicamente, en el varón y la mujer, explica que en Gn 1,27 se dice que son creados a imagen de Dios «no porque la imagen de Dios se refiera a la distinción de los sexos, sino porque esa imagen es común a los dos sexos, refiriéndose a la mente, en la que no hay distinción de sexo»⁸.

⁷ Este concepto y definición de hombre tiene ya todo lo que después dirá una antropología teológica fundada en el personalismo. En su *Regla*, San Basilio habla sobre la vida en comunidad de los monjes, y utiliza este término para describir la comunión de vida que debe existir entre los miembros de la comunidad monástica.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5.

En conclusión, la *imago Dei* para la casi entera tradición reside en el ser espiritual del hombre y no en su cuerpo, en todo caso el cuerpo solo participa de la *imago Dei* por su unión con el alma espiritual, pero no por sí mismo. No se niega que la *imago Dei* radique en el ser personal del hombre, pero tampoco se afirma, simplemente no se considera porque la reflexión antropológica no había llegado a ese desarrollo⁹. Esta postura se conoce como *imago Dei* por analogía psicológica¹⁰.

En este análisis histórico de interpretaciones de la *imago Dei* es necesario también considerar la influencia del hecho de que Cristo se haya encarnado como un varón. La encarnación de Cristo, el hijo de Dios, con un cuerpo de varón, ha ejercido una influencia significativa en la percepción de esta cuestión según los diversos contextos socioculturales. A este respecto, han surgido diversas posturas. Algunas de ellas han adoptado enfoques androcéntricos, donde la *imago Dei* se ha solo o principalmente en el varón, relegando a la mujer a una posición secundaria o derivada en cuanto a su ser *imago Dei*. También ha habido posturas que incluyen a la mujer en la *imago Dei*, pero solo desde una *analogía psicológica*, de hecho, esta postura ha sido la más difundida en el tradición cristiana. En el último siglo han surgido teorías ginecocéntricas que cuestionan las visiones androcéntricas y promueven posturas de inclusión y reconocimiento de la mujer. En este sentido, se ve necesario salir de la contraposición entre varón y mujer y entrar en un esquema de complementariedad porque queda claro que la *imago Dei* está condenada a una interpretación errónea cuando se contraponen los sexos o si se adopta una *analogía psicológica* que no tome en cuenta la realidad corpórea de la persona humana. Hace falta una visión que corresponde a la altísima vocación de toda persona humana.

El giro en la interpretación de la *imago Dei* en la teología del siglo XX ha sido un desarrollo significativo en la reflexión teológica. Este cambio se ha producido gracias a la influencia de dos corrientes importantes: la reflexión personalista y la opción por una fun-

⁹ Quizás en el desarrollo de este tema sea oportuno considerar la influencia de la definición de persona dada por Boecio. Esa definición, en efecto, ha fundamentado la reflexión sobre el tema de la persona humana, y pienso que encierra el ser personal en una individualidad sustancial que no permite considerar directamente la riqueza de la relacionalidad, dando mayor acento a la individualidad.

¹⁰ Por psicológica se entiende que se refiere al alma humana (*ψυχή*), y no a la psicología en cuanto ciencia moderna. La analogía psicológica de la *imago Dei* hace referencia por tanto a que en el alma humana y específicamente en sus facultades espirituales de inteligencia, voluntad y memoria, está la imagen de Dios. Para Santo Tomás, llevando a madurez el pensamiento agustiniano, el alma en cuanto es una es imagen del único Dios, y en cuanto tiene esta tres facultades es imagen del Dios Trino. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5.

damentación cristológica de la antropología teológica. La corriente personalista ha subrayado la centralidad de la persona humana como un ser único con una dignidad absoluta, en este contexto, la *imago Dei* se entiende como una característica intrínseca de cada individuo, que refleja su ser *capax Dei* y su llamada a ser *templum Dei*. La opción por una fundamentación cristológica de la antropología teológica ha llevado en cambio a un enfoque que mira la *imago Dei* a la luz de Cristo, «Imagen visible del Dios invisible» (Col 1,15); en este sentido Cristo es *Imago*, mientras que el hombre es *imago*.

Uno de los hitos relevantes en este desarrollo teológico fue el Concilio Vaticano II y la redacción de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, en particular los números 10-22, que establecieron la línea teológica de fundamentación cristológica de la antropología teológica: una antropología que pone la *imago Dei* en relación con la cristología. Este enfoque influyó en la teología del siglo XX y, en este contexto, se gestan las catequesis de Teología del Cuerpo de San Juan Pablo II. La Teología del Cuerpo es, por tanto, una enseñanza profundamente arraigada en el Vaticano II y las reflexiones teológicas posteriores. Representa una teología que se sumerge en un diálogo abierto con la modernidad, sin renunciar a la fe cristiana, sino más bien enriqueciéndola.

La tesis del autor que muestra la aportación de Karol Wojtyła a la reflexión teológica al tema de la *imago Dei*, es la siguiente: «El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»¹¹. Se busca mostrar que la aportación teológica de la Teología del Cuerpo consiste en la introducción de la dimensión interpersonal, abriendo pistas de interpretación e investigación teológica de la así llamada "analogía familiar"¹², desde la perspectiva particular de la *communio personarum*. El propósito es mostrar que esta aportación no excluye la analogía psicológica, sino que es un desarrollo y una profundización de esta. Interesa también mostrar que la diferenciación sexual entre varón y mujer es la base antropológica de la comunión de personas sobre la cual se funda lo que Juan Pablo II denomina significado esponsal del cuerpo. Buscaré también mostrar que la analogía familiar en Juan Pablo II permite una diversidad de perspectivas teológicas como puede ser la analogía filial, la analogía esponsal y la analogía paterna; todas ellas fundadas sobre una analogía más amplia que es la analogía del cuerpo. Por tanto, buscaré

¹¹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,3.

¹² Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR. «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (Gen 1,27). *Persona, natura e cultura*. In: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS. *Donna e uomo. L'humanum nella sua interezza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 80-81.

también específicamente enfatizar el carácter corpóreo de la persona humana y de su experiencia, de manera que quede palpable la realidad de que es en el cuerpo de varón y en el cuerpo de mujer donde la persona humana se manifiesta y realiza en cuanto *imago Dei*.

4. Método y enfoque de estudio

El método de investigación en este estudio es principalmente analítico, focalizado en las catequesis de la *Teología del Cuerpo*. En el proceso de análisis se han identificado y organizado los elementos relacionados con la *imago Dei* que se encuentran dispersos a lo largo de la obra, con el objetivo de llegar a una unidad conceptual correspondiente con el tema elegido. Cualquier síntesis conlleva un componente interpretativo; en este caso, la perspectiva de análisis elegida se ha centrado justamente en la *imago Dei*. Este enfoque ha permitido posteriormente sintetizar las ideas de manera coherente sin distorsionar el pensamiento del autor.

La frase programática que nos permitirá acceder al pensamiento de Karol Wojtyła sobre la *imago Dei* es la siguiente: «El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»¹³. Esta fórmula postula que la *imago Dei* en el hombre no es algo estático, un dato definido del todo desde el inicio, sino que es algo dinámico, algo que “llega a ser”, existe un proceso por el cual el hombre “se convierte” en imagen de Dios. Existe, por tanto, dos momentos clave: la soledad representa el inicio de este proceso y la comunión es el momento culminante. Estos dos momentos de la *imago Dei* pueden analizarse también siguiendo el esquema diacrónico de los tres estados teológicos del hombre: creación, redención y resurrección. Entramos ahora en el análisis de la *imago* en el momento de la creación.

¹³ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,3. Con el fin de no caer en contraposiciones desde el inicio, aporto otra frase del Papa que sirve de contrapunto a lo citado en el texto principal de la tesina: «En uno o en otro estado, el ser humano se constituye como imagen y semejanza de Dios». *Ibid.*, 69,4.

II. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios

Al inicio de las catequesis¹⁴ sobre el “hombre originario”¹⁵ Juan Pablo II presenta a Jesús discutiendo con los fariseos sobre el tema de la indisolubilidad del matrimonio. El Maestro invita a sus interlocutores a ir al Principio para encontrar la respuesta sobre el matrimonio: «Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (Mt 19,8). Para Juan Pablo II esta referencia al Principio es metodológica: a la luz de las palabras del Maestro, no es posible conocer la verdad integral del hombre en cuanto varón y mujer sin esta referencia al Principio, al misterio de la creación. Por ello, en su reflexión teológica sobre el matrimonio, recurre como punto de partida al análisis de los dos relatos de creación del *Génesis*.

El primer relato de la Creación (el relato sacerdotal o *elohísta*) dice que «Dios creó al hombre a imagen suya» (Gn 1,27). Es interesante ver que el Papa no dedica más que una catequesis a este relato, al que podría haber dedicado mucho más. Se intuye que, por el método teológico que ha elegido, que consiste en poner en relación la Revelación con la experiencia humana, buscará iluminar las verdades teológicas del relato sacerdotal con la experiencia del hombre en el origen que se narra y describe sobre todo en el segundo relato. No le interesa tanto analizar las verdades de fe de Gn 1 con un método deductivo, sino que prefiere un método inductivo y, más precisamente, fenomenológico-existencial.

Dado que el primer relato no describe la experiencia del hombre en la creación, sino que solo narra lo que Dios hace en los siete días, no es un relato que proporcione directamente un material antropológico que pueda ser analizado desde un punto de vista fenomenológico. Por el contrario, sí es posible acercarse fenomenológicamente al segundo relato, dado que la experiencia del *'adam* se manifiesta claramente. El segundo relato (el relato *yahvista*), en contraste con el primero, tiene un carácter más subjetivo y se presta por ello a poder entrar en la experiencia humana en el origen con los métodos anteriormente dichos.

Debemos constatar que todo el texto (del capítulo 2), al formular la verdad sobre el hombre, nos maravilla con su peculiar profundidad, distinta de la del primer capítulo del *Génesis*. Se puede

¹⁴ Las catequesis de teología del cuerpo sobre el “hombre originario” son las del primer ciclo, que abarca de la 1 a la 23, y fueron pronunciadas del 5 de septiembre de 1979 al 2 de abril de 1980.

¹⁵ Con esta expresión denomina Karol Wojtyła al hombre en el misterio de la creación, es decir, el hombre de *Génesis* 1 y 2, antes del pecado y de la expulsión del paraíso.

decir que es una profundidad de naturaleza sobre todo subjetiva, y, por lo tanto, en cierto sentido, psicológica. El capítulo segundo del Génesis constituye, en cierto modo, la más antigua descripción registrada de la auto-comprensión del hombre y, junto con el capítulo tercero, es el primer testimonio de la conciencia humana¹⁶.

A través de la experiencia el método wojtyliano accede a la estructura de la persona. Por tanto, el procedimiento que el Papa sigue en estas catequesis sobre el hombre originario es iluminar con la experiencia del hombre, descrita en *Génesis 2*, la realidad indicada en *Génesis 1*: «Creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (*Gn 1,27*)¹⁷.

En este análisis de la experiencia del hombre originario, Juan Pablo II identifica tres experiencias concretas sobre las que reflexiona detenidamente, son las así llamadas experiencias originarias de soledad, unidad y desnudez. En este capítulo se consideran aquellos aspectos de estas experiencias que permiten llegar a una comprensión de la *imago Dei* en la Teología del Cuerpo.

Antes de entrar en la exposición de cada experiencia presento un breve resumen que sirva a manera de introducción o visión panorámica: la experiencia de *soledad originaria* se relaciona directamente con la dimensión espiritual y trascendente del ser humano; la experiencia de *unidad originaria* con la dimensión personal y relacional de ser para la comunión de personas (*communio personarum*); y la experiencia de *desnudez originaria* se relaciona con el modo de pureza y libertad con que el hombre vive toda esta realidad en el estado de inocencia originaria.

1. Soledad originaria

La soledad del ser humano en el misterio de la creación es la experiencia que tiene el hombre de ser él mismo; es la experiencia de la subjetividad, la experiencia de la interioridad y de la espiritualidad. Por esta dimensión de la subjetividad-espiritualidad, el hombre es *imago Dei*, porque Dios es Espíritu. El objetivo de este apartado es exponer el análisis fenomenológico de esta dimensión¹⁸ en el segundo relato (*Gn 2*).

¹⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 3,1.

¹⁷ El análisis semántico y gramatical de este versículo sobrepasa el alcance de este artículo porque tampoco Juan Pablo II se detiene a hacerlo en la Teología del Cuerpo, para ello remito a otros estudios, por ejemplo: J. GRANADOS, *Teología de la Creación*, Didaskalos, Madrid 2020.

¹⁸ Una premisa interpretativa: lo que en la antropología filosófica tradicional se estudiaba desde una perspectiva metafísica, explicando la naturaleza del hombre por medio del análisis de sus facultades espirituales (inteligencia y volun-

La soledad originaria¹⁹ es esa experiencia por la cual «el hombre creado se encuentra, desde el primer momento de su existencia, frente a Dios como en búsqueda de la propia identidad»²⁰. Esta experiencia revela al hombre su *trascendencia*, es decir, le revela que su naturaleza no corresponde en su totalidad al resto de las creaturas del mundo visible, y se experimenta, así mismo, dotado de *autoconsciencia*, es decir, capaz de preguntarse a sí mismo por el sentido de su existencia, que es la base de la *autodeterminación*, la base para la verdadera libertad. A continuación, se explican más detenidamente estos términos²¹.

a. Autoconsciencia y autoconocimiento

Cuando el hombre es llamado por Dios para poner nombre a los animales de la tierra (Gn 2,19), el hombre experimenta que el conocimiento no es simplemente un almacén de información, como los grandes servidores de *metadatos*; experimenta que el conocer no es archivar el mundo exterior (*fenomenon*) en una especie de mundo interior (*noumenon*). Si esto fuera así, el hombre, después de conocer todo el mundo de los seres creados, tendría una experiencia de plenitud y total cumplimiento, porque su capacidad cognoscitiva estaría saciada. Sin embargo, lo que el hombre experimenta, después de poner nombre a todos los seres de la tierra, es la soledad: «no encontró una ayuda semejante a él» (Gn 2,20). El hombre no está contento no solo en un sentido emocional, sino también existencial, en cuanto que sigue en búsqueda, sigue mirando hacia afuera sin estar contento: las creaturas no le sirven de muro de contención, no encuentra en ellas su propio contenido.

El conocimiento en Wojtyła es, por tanto, no solo la capacidad de comprensión de lo real, sino que es una especie de trampolín

tad), Karol Wojtyła lo estudia desde la perspectiva fenomenológica, partiendo del análisis de las experiencias del sujeto: autoconocimiento y autodeterminación. Estas dos experiencias corresponden efectivamente con las dos facultades espirituales, sin embargo, el cambio de nombre corresponde al énfasis que la perspectiva fenomenológica añade al análisis metafísico.

¹⁹ Es necesario que esta experiencia de la soledad originaria no se confunda con la experiencia histórica de soledad que es una especie de deformación de esta experiencia del origen. Efectivamente la soledad, desde la perspectiva de nuestra condición histórica, es una experiencia con tintes negativos pues, por la ruptura interior causada por el pecado, el hombre es incapaz de estar en paz consigo mismo, sin saber quién es ni cuál es el sentido de su existencia.

²⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 5,6.

²¹ La explicación se hace a partir del contenido de las catequesis, si bien, para su comprensión ha sido necesario el estudio de otros escritos antropológicos del autor, específicamente *Persona y acción*, en el que analiza fenomenológicamente la realidad subjetiva de la persona.

para el conocimiento de sí mismo. La experiencia de *autoconciencia*, es decir, la experiencia que tiene el hombre del estar aquí actuando, consciente de sí mismo, es lo que tradicionalmente se ha llamado conciencia refleja (*reditio completa*). Esa capacidad, que es la base de la subjetividad, es la que da acceso al hombre al *autoconocimiento*. El autoconocimiento se refiere al valor de la persona que, trascendiendo el mero hecho de la autoconciencia, sabe quién es y quién está llamada a ser. La autoconciencia, por así decirlo es algo fáctico, que afirma el hecho de que el sujeto está ahí. El autoconocimiento, por el contrario, es algo axiológico, que apunta al valor personal. Es un tipo de conocimiento en el que el "yo" es objeto de sí mismo.

El hombre, a partir del conocimiento de todo lo que le rodea en el mundo y a partir de la experiencia de lo que no es él, experimenta la *trascendencia*, que es esa característica «en virtud de la cual el hombre, en cuanto persona, supera al mundo visible»²²; es decir, el hombre es un ser que, estando en el mundo, no se reduce al mundo²³, sino que es superior al mundo y puede afirmar de sí mismo: «no soy solo mundo: no soy solo materia, no soy solo sensaciones, no soy solo vida psíquica». Lo contrario es el inmanentismo que querría decir que el hombre y todo lo que le es propio, se reduce solo a categorías intrahistóricas o materiales, en este sentido, mundanas. El inmanentismo hurta contra la experiencia del hombre en el origen porque, al ser puesto frente a las creaturas en el mundo con la capacidad de conocerlas y darles nombre y, después de haberlas conocido clara y distintamente (lo que significa poseerlas), el hombre se siente solo. Sentirse solo es volverse sobre sí mismo y tomar conciencia de que nada de lo exterior corresponde plenamente a la identidad de sí mismo. Es una experiencia de incompatibilidad existencial, de disconformidad con las creaturas. Esta soledad hace nacer en el hombre una experiencia de carestía y, a partir de ahí, un movimiento de conversión no en el sentido moral de la palabra, sino en el sentido existencial de vuelta hacia el Creador. El hombre se vuelve al Creador en búsqueda de la respuesta a la pregunta sobre sí mismo. Por eso dice Juan Pablo II que el hombre, al sentirse solo, tiene una experiencia de autoconocimiento negativa, es decir, que conoce más bien lo que no es, que lo que es²⁴; se conoce capaz de todo y a la vez se reconoce necesitado de todo. El hombre, mientras conoce el mundo, conoce que no se comprende a sí mismo, que es para sí mismo una *magna quaestio* y,

²² JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 27,3.

²³ Viene casi natural relacionar estas reflexiones que tienen que ver con el don de la creación, con el don de la redención: *Jn* 17,11-16 «Ellos están en el mundo, [...] pero no son del mundo».

²⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 5,5.

antes de llegar al don del autoconocimiento, conoce inicialmente su trascendencia, es decir, reconoce en sí mismo –dicho con términos filosóficos– una apertura al infinito y, dicho teológicamente, un deseo existencial del don de Dios; se reconocer *capax Dei* y, a la vez, como diría San Agustín, *indigens Deo*²⁵.

La constatación de que el hombre «está solo» en medio del mundo visible y, en especial, entre los seres vivos tiene un significado negativo en este estudio, en cuanto expresa lo que él «no es». No obstante, la constatación de no poderse identificar esencialmente con el mundo visible de los otros seres vivos (*animalia*) tiene, al mismo tiempo, un aspecto positivo para este estudio primario: aun cuando esta constatación no es todavía una definición completa, constituye, sin embargo, uno de sus elementos²⁶.

La experiencia de trascendencia es por tanto una experiencia axiológica, una experiencia de la persona que le señala su propio valor y que le permite comprender que nada de lo que hay en el mundo le corresponde plenamente y puede saciar su corazón; es una experiencia vocacional, en cuanto se ve llamado desde lo más profundo de su ser a trascender el mundo y no quedarse solo en las dimensiones utilitaristas de la existencia que tocan las capacidades del hacer, poder y tener, pero no tocan la dimensión del ser, que es la dimensión del amar.

Esta experiencia de trascendencia es una “trascendencia encarnada”, es decir, que se funda en la experiencia misma del cuerpo. No es una experiencia solo espiritual, ni tiende tampoco a una espiritualización o desencarnación de la experiencia humana. Trascendencia aquí no tiene nada que ver con perspectivas maniqueas que apunten hacia una liberación del cuerpo o que impliquen rechazo del mundo como si fuera algo que estorbare al autoconocimiento. Por el contrario, la misma experiencia en el cuerpo es el punto de partida para que la persona llegue a comprender su trascendencia y la trascendencia de su propio cuerpo. El hombre experimenta la trascendencia solo en y a través del cuerpo, si bien, a este nivel de análisis, la diferencia sexual no toma aún toda la relevancia significativa que tiene porque justamente el ‘*adam* solitario del origen no comprende aún el sentido de su cuerpo sexuado.

El cuerpo, mediante el cual el hombre participa en el mundo creado visible, lo hace al mismo tiempo consciente de estar «solo». No habría sido capaz de llegar a esa convicción, a la que, en efecto, según leemos, ha llegado (cf. *Gn* 2,20), si su cuerpo no le hubiera ayudado a comprenderlo, mostrando la evidencia. La conciencia

²⁵ AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 1,3.

²⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 5,5.

de la soledad habría podido quebrarse precisamente a causa del mismo cuerpo. El hombre, *'adam*, habría podido, basándose en la experiencia del propio cuerpo, llegar a la conclusión de ser sustancialmente semejante a los otros seres vivientes (*animalia*). Y, sin embargo, según leemos, no ha llegado a esa conclusión, por el contrario, ha llegado a la persuasión de estar «solo»²⁷.

La experiencia de la trascendencia afirma por tanto que el hombre no se identifica esencialmente con los *animalia* del mundo visible, sino que, por el contacto con el mundo visible, «el hombre toma conciencia de la propia superioridad, es decir, de que no puede ser puesto al mismo nivel que ninguna otra especie de seres vivientes sobre la tierra»²⁸.

El conocimiento se presenta, por tanto, como la facultad por la cual el hombre, trascendiendo el mundo y trascendiéndose a sí mismo, es capaz de ponerse «frente a Dios como a la búsqueda de la propia entidad; [...] a la búsqueda de la definición de sí mismo. Un contemporáneo diría: en búsqueda de la propia "identidad"»²⁹. El hecho de que el hombre sea capaz de reconocerse a sí mismo es lo que provoca en sí mismo la pregunta por su propia identidad –¿quién soy yo?– y su vocación –¿quién estoy llamado a ser?– En el hombre histórico, después del pecado mortal, es difícil (*bonum arduum*) para el hombre dar respuesta a estos interrogantes. No vuelan a la par las dos alas de la fe y la razón porque el pecado ciega la capacidad cognoscitiva del hombre a la dimensión del don de Dios. Por el contrario, en el Principio, el hombre participaba en su corazón de «la visión del mismo Creador»³⁰. Esta participación era la clave para dar respuesta a sus interrogantes existenciales.

Por tanto, habiendo visto fenomenológicamente esta estructura personal del autoconocimiento queda ahora la pregunta sobre el objeto de este autoconocimiento, es decir, qué es lo que el hombre conoce de sí mismo, del mundo y de Dios. Como respuesta sintética, que se explica a continuación, para Juan Pablo II el objeto de este autoconocimiento en el misterio de la creación es el amor. El amor de Dios es la clave de interpretación de toda la creación, de toda la existencia.

La palabra «creó» contiene en labios de Cristo la misma verdad que encontramos en el Libro del Génesis. El primer relato de la creación repite varias veces esta palabra, desde Gn 1,1 («en principio creó Dios el cielo y la tierra»), hasta Gn 1,27 («Dios creó al hombre a

²⁷ *Ibid.*, 6,3.

²⁸ *Ibid.*, 5,4.

²⁹ *Ibid.*, 5,5.

³⁰ *Ibid.*, 13,1.

su imagen»). Dios se revela a sí mismo sobre todo como Creador. Cristo se remite a esa revelación fundamental contenida en el libro del Génesis. El concepto de creación tiene allí toda su profundidad, no solamente metafísica, sino también plenamente teológica. Creador es aquél que «llama a la existencia de la nada», y que establece el mundo en la existencia y al hombre en el mundo, *porque Él «es amor» (1Jn 4,8)*. A decir verdad, no encontramos esta palabra amor (Dios es amor) en el relato de la creación; sin embargo, este relato repite a menudo: «Dios vio cuanto había hecho y todo era muy bueno». A través de estas palabras somos llevados a entrever en el amor el motivo divino de la creación, como el manantial del cual ésta brota: *solamente el amor, en efecto, da comienzo al bien y se complace en el bien (cf. 1Cor 13)*. Por eso la creación, como acción de Dios, no solo significa llamar a la existencia de la nada y establecer la existencia del mundo y del hombre en el mundo, sino que significa también, según la primera narración «*beresit bara*», *donación*; una donación fundamental y «radical», es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada³¹.

La creación es, ante todo y por encima de todo, un don de Dios porque Dios es Amor y lo único que hace en sí mismo desde toda la eternidad es amar, es decir, donarse. El misterio mismo del Dios trinitario, del Dios amor, es la única clave de interpretación adecuada de la realidad porque todo viene de esa Fuente y Manantial de Vida. El ser, en su más profundo análisis teológico, y algún día también filosófico, es amor.

El hecho de que Dios presente al hombre todos los seres creados y le dé la capacidad de ponerles nombre, hace que el hombre se sienta y se sepa infinitamente agraciado por su Creador que es, al mismo tiempo, Creador de todas las cosas. El hombre originario recibió todas las creaturas como don proveniente de la mano de Dios y su asombro y maravilla ante tanta bondad y belleza entra en su corazón como el vino en un cáliz vacío, pero consagrado, y hace que ese corazón exclame con total libertad «¿Quién es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que cuides de él? [...] coronándolo de gloria y grandeza; le entregaste las obras de tus manos» (*Sal 8,5-7*).

La experiencia del hombre de ser «cuerpo entre los cuerpos»³² de este mundo, de ser creatura entre las demás creaturas, hace al hombre descubrir en sí mismo el don de su propia creación y descubrir simultáneamente el don del mundo creado que le rodea. La autoconciencia del hombre originario era, por tanto, una profunda comprensión del don de Dios en sí mismo y del don de Dios en todas las cosas. Esta especie de intuición originaria del Amor es a lo

³¹ *Ibid.*, 13,3.

³² *Ibid.*, 6,3.

que San Juan Pablo II llama la *hermenéutica del don* que es la clave de comprensión y de interpretación de toda la creación como obra del Amor de Dios³³. «El amor es el motivo de la creación»³⁴.

Por eso, lejos de la concepción de Dios propia de algunos existencialismos del siglo XX (cf. la filosofía del *dasein* de Martin Heidegger), la creación no consiste solo en establecer algo en la existencia. Por el contrario, «la creación es *donación*; una donación fundamental y “radical”, es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada»³⁵. Más aún, acotando esta frase del Papa, una donación en la que el don surge del Amor, que se sobrepone a la nada y que antecede a la nada. Por ello, el Amor es el principio del Ser.

La autocomprensión del hombre en el misterio de la creación pasa por la comprensión del ser en cuanto creado y donado al hombre. Si no se comprende que toda la creación tiene un carácter de don, que ha sido creada para ser donada al hombre, no se interpreta adecuadamente la creación y mucho menos se comprende adecuadamente quién es el hombre. Es decir, si la existencia de los entes se toma solo como un dato *de facto*, sin una intención específica del Autor de tan admirable portento, se pierde la posibilidad de comprensión e interpretación de lo que, de hecho, no es un dato, sino que es un don³⁶. Toda esta reflexión le permite al Papa establecer un esquema trinitario muy cercano a los esquemas agustinianos, que podría ser el siguiente: Donante (Dios) – don (creación) – destinatario (hombre³⁷).

En el relato de la creación del mundo visible el donar tiene sentido solo respecto al hombre. En toda la obra de la creación, solo de él se puede decir que ha sido agraciado por un don: el mundo visible ha sido creado «para él». El relato bíblico de la creación nos ofrece motivos suficientes para esta comprensión e interpretación: la creación es un don, porque en ella aparece el hombre que, en cuanto «imagen de Dios», es capaz de comprender el sentido mismo del

³³ Cf. *Ibid.*, 13,2.

³⁴ *Ibid.*, 13,3.

³⁵ *Ibid.*, 13,3.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 20,5. El Papa hace referencia al *datum* y *donum* como equivalentes en el misterio de la creación.

³⁷ El significado sponsal del cuerpo, que se estudia en la unidad originaria, es la autocomprensión del hombre no solo en cuanto destinatario o receptor del don de la creación, sino también como don en sí mismo, llamado a donarse y entrar así en la misma dinámica del don. Por tanto, en este esquema el hombre fundamentalmente no es solo destinatario, sino que también es don.

don en la llamada de la nada a la existencia. Y es capaz de responder al Creador con el lenguaje de esta comprensión³⁸.

Sin embargo, siendo cierto que, en el misterio de la creación, el hombre experimenta la creación como don, también es verdad que el hombre no llega a experimentarse a sí mismo plenamente como don porque, como dice la Escritura, no encontró una compañía adecuada, es decir, no encontró alguien con quien compartir el don recibido y, sobre todo, alguien a quien donarse con la misma dinámica del don. Desde este punto se volverá a retomar el discurso al abordar la experiencia de unidad originaria.

Para concluir este apartado: la *imago Dei* en la *autoconciencia* se refiere a la capacidad que Dios da al hombre para comprender el sentido del mundo y de su ser en el mundo como don de Dios, con toda la profundidad de visión que le fue dada en esa inocencia originaria propia del misterio de la creación.

b. Autodeterminación

Así como la autoconciencia es un acercamiento desde un punto de vista fenomenológico a la facultad del conocimiento, la autodeterminación es un acercamiento, también desde la perspectiva de la experiencia, a la *facultad de la voluntad*. La conciencia de la propia identidad y de la propia dignidad apunta hacia la experiencia de *autodeterminación*.

La experiencia fundamental que está a la base de la *autodeterminación* es la experiencia del “yo actúo”³⁹ y, más específicamente, la del “yo quiero”⁴⁰. Es decir, cuando la persona actúa, cuando la persona hace un acto libre, la libertad no es solo ni principalmente un rasgo de la acción humana en cuanto voluntaria, sino que es ante todo una propiedad de la persona que realiza dicha acción y que realizándola se realiza a sí misma en la acción. Por ello, el momento de la autodeterminación es también el momento de la autorrealización porque es en el acto libre cuando y donde la estructura de la persona se actualiza.

³⁸ *Ibid.*, 13,4.

³⁹ «Ser causa significa producir un efecto y mantener su existencia, su devenir y su ser» (K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 82). Por lo tanto, el hombre experimenta que es causa de su actuar, experimenta que «sus acciones son algo que le pertenece, y también, fundamentalmente, como consecuencia de su naturaleza moral, como ámbito de la responsabilidad» (*Ibid.*, 83). El ámbito de la eficacia nos sitúa en los umbrales de la responsabilidad y por tanto en el ámbito de la vida moral por lo cual se puede decir que «el hombre se “crea” a sí mismo en la acción», lo que quiere decir que el hombre en su acción es, al mismo tiempo, creador y “materia prima”; es eficacia y subjetividad, a la vez.

⁴⁰ Cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 168.

Conviene recordar aquí la distinción entre *actus hominis* y *actus humanus* a la luz del pensamiento de Karol Wojtyła expresado concretamente en *Persona y acción*. Según Wojtyła, cuando el hombre actúa percibimos una estructura de autoconciencia por la cual la persona no solo actúa, sino que es consciente de que actúa y es consciente de sí mismo mientras actúa. La "conciencia de sí" es una realidad presente siempre que el hombre tiene un actuar consciente. Por ello, en el actuar del hombre, en la acción, es en donde el hombre en su totalidad tiene la experiencia total de su ser hombre y de su ser persona en acción. La acción es por tanto un momento especial de conocimiento de la persona; la acción humana libre es el camino privilegiado para descubrir el carácter personal del ser humano. Por ello, una actividad humana solo puede ser considerada acción si es consciente, es decir, si la acción procede del "yo", del núcleo más profundo de la persona. En este apartado se trae a colación la distinción clásica entre *actus humanus* y *actus hominis* y hace ver que el *actus humanus* es siempre voluntario.

Lo que tienen en común ambas expresiones son dos cosas: una, que algo sucede, que algo está en acto, en sentido aristotélico; y otra, que eso que sucede le sucede al hombre, es decir, que hay un *suppositum* común que da unidad esencial a dicho dinamismo y realiza la función de soporte ontológico de la acción. Lo que tienen de distinto, efectivamente, es la eficacia. La eficacia es esa intervención activa del "yo" que actúa con toda su autoconciencia.

Lo que Wojtyła resalta de esta terminología clásica es que da por supuesto el carácter personal del sujeto y es algo que no puede ni debe darse por supuesto, sino que es necesario descubrir y demostrar que el *actus humanus* es también y sobre todo *actus personae*. En este sentido también influyen los matices semánticos de las palabras usadas porque, aunque pueden referirse a la misma realidad, el término *actus humanus* coloca el discurso más a un nivel ontológico de categorías aristotélicas y, por su parte el término "acción" es más fenomenológico que remite más a una filosofía de la conciencia.

La voluntad en cuanto autodeterminación señala el carácter subjetivo de la acción por el cual la persona se percibe a sí misma y se revela como causa y a la vez objeto de su propio actuar. La autodeterminación explica el hecho por el cual el "yo" no es solo causa eficiente de la acción, sino que, a consecuencia de la autoposesión, se constituye a sí misma en su mismo objeto.

El momento de la *autodeterminación* está descrito en el segundo relato del Génesis en dos momentos: el primer momento es cuando el hombre recibe el mandato del cultivo y trabajo de la tierra (cf. Gn 2,5), y el otro momento es el mandato de no comer del árbol de

la ciencia de bien y del mal (cf. Gn 2,16-17). El primer momento es la experiencia de responsabilidad sobre el mundo, una responsabilidad *ad extra*, hacia el mundo creado; y el segundo momento se refiere a la responsabilidad sobre sí mismo, una responsabilidad *ad intra*, sobre sí mismo. En *Persona y acción*, Karol Wojtyła, refiriéndose a estos dos aspectos de la acción humana, hablará de «la transitividad y la intransitividad de la acción humana»⁴¹.

La experiencia de *transitividad* aparece en Gn 2,5 cuando el hombre recibe el mandato de cultivar y trabajar la tierra, lo cual tiene un correlativo en el primer relato, cuando Dios dice al hombre: «llenad la tierra y dominadla» (Gn 1,28); el hombre recibe de Dios la misión y función⁴² de salvaguarda del creado. Por esta experiencia el hombre se siente y se sabe responsable del mundo que le rodea. En el jardín del Edén el hombre no está solo como aquel que pone nombre a las cosas de la tierra, como aquel que las conoce y contempla asépticamente, sino que es responsable de que el jardín, plantado por Dios, florezca y de fruto.

El segundo relato alude de manera explícita al trabajo que el hombre desarrolla para cultivar la tierra. El primer medio fundamental para dominar la tierra se encuentra en el hombre mismo. El hombre puede dominar la tierra porque solo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de «cultivarla» y transformarla según sus propias necesidades («hacia subir de la tierra el agua por los canales para regarla»). Y he aquí, este primer esbozo de una actividad específicamente humana parece formar parte de la definición del hombre, tal como ella surge del análisis del texto yahvista. Por consiguiente, se puede afirmar que este esbozo es intrínseco al significado de la soledad originaria y pertenece a esa dimensión de soledad, a través de la cual el hombre, desde el principio, está en el

⁴¹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 226.

⁴² Algunos teólogos han dicho que la *imago Dei* radica justamente en esta función de “dominio” del hombre sobre el mundo, es lo que se ha denominado la imagen funcional, basado en la analogía que sostiene que, así como Dios gobierna el mundo, así el hombre está llamado a gobernarlo, a modo de lugarteniente divino. Sería una analogía del actuar humano como imagen del actuar divino. Siendo esto verdad, no es tampoco toda la verdad acerca de la *imago Dei*, sería tomar la parte por el todo. Efectivamente, el texto sagrado se refiere al hombre creado a imagen de Dios y no solo a un aspecto del hombre que participa de la imagen de Dios. La relación causal es más bien a la inversa: dado que el hombre es *imago Dei* su actuar corresponde análogamente al actuar de Dios. La *imago Dei* es condición de posibilidad para que el hombre ejerza sobre el mundo esta función de gobierno o dominio. La *imago Dei* en sentido funcional no puede ser sostenida sin un ser cuya estructura sea capaz de reflexión, discernimiento, libertad y responsabilidad. Para un estudio pormenorizado de esta interpretación funcional de la *imago Dei*, véase el apartado sobre *L'interpretazione funzionale* en C. BETSCHART, *L'immagine filiale di Dio...*, 55-58.

mundo visible como cuerpo entre los cuerpos y descubre el sentido de la propia corporalidad⁴³.

La experiencia de ser cuerpo entre los cuerpos de este mundo, con una capacidad de modificar el mundo con el trabajo de sus manos, hace al hombre consciente del don de la Creación y de su responsabilidad sobre el mundo. La conciencia de que el mundo es don hace al hombre responsable del progreso del mundo según el designio divino. Ya en el momento de la autoconciencia el hombre había comprendido el carácter *donal* del ser; ahora, en el momento de la autodeterminación, asume la responsabilidad que conlleva recibir ese don para cuidarlo y cultivarlo.

La experiencia de la responsabilidad –dice Juan Pablo II– «sería imposible sin una intuición típicamente humana del significado del propio cuerpo»⁴⁴, porque efectivamente la experiencia de la responsabilidad es fruto de la experiencia del valor de las cosas de este mundo y del valor de sí mismo. Sin la experiencia del valor la persona no se siente responsable de su acción; ni siquiera se sentiría llamada a la acción.

Yendo ahora al aspecto de la *intransitividad* de la acción humana por el cual la persona es objeto de su misma acción, se puede ver el aspecto del valor moral de la acción que «tiene su fuente y su fundamento en la conciencia moral. [...] que es el juez que decide sobre el valor moral de la acción, sobre el bien o el mal encerrado en ella»⁴⁵. La capacidad de transformación moral que el hombre tiene de sí mismo aparece claramente delineada cuando el hombre recibe el mandato de Dios que le dice: «De todos los árboles del jardín puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día de que él comieres, ciertamente morirás» (Gn 2,16-17).

Estas palabras pusieron el problema de la muerte en modo condicional: «Cuando tú comieres de él... morirás». El hombre, que había oído estas palabras, debía encontrar la verdad sobre ellas en la misma estructura interior de su propia soledad. En definitiva, dependía de sí mismo, de su decisión y de su libre elección, si con la soledad entraba también en el círculo de la antítesis que le había sido revelada por el Creador, junto al árbol de la ciencia del bien y del mal, y hacía propia la experiencia del morir y de la muerte. Escuchando las palabras de Dios-Yahvé el hombre habría podido

⁴³ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 6,4.

⁴⁴ *Ibid.*, 7,1.

⁴⁵ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 237.

entender que el árbol de la ciencia no solo hundía sus raíces en el «jardín del Edén», sino también en su humanidad⁴⁶.

El árbol de la ciencia del bien y del mal está en el centro del jardín como signo de la conciencia moral que está en el centro del corazón humano y le presenta claramente la división entre el bien y el mal y, por tanto, la opción por la vida o la muerte. Es interesante reflexionar que el mandato de cultivar la tierra es un mandato positivo y, por el contrario, el mandato de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal es una prohibición, un mandato negativo. Esto significa claramente que la voluntad divina en la creación es que el hombre viva y no que el hombre muera. La alternativa entre la vida y la muerte que Dios deja en manos del hombre es de hecho la alternativa entre el bien y el mal de sus propias acciones.

Este vínculo entre bien-vida y mal-muerte, hace que la ética que se sigue de este relato sea una ética realista, una ética que fundamenta la percepción del valor moral no solo en el aspecto emocional del valor, tesis de Max Scheler criticada por Karol Wojtyła en su tesis doctoral de filosofía, ni solo en el aspecto deontológico del valor, tesis que Scheler critica a Kant, sino que se fundamenta en la experiencia de la responsabilidad. La ética para Wojtyła no es solo ni principalmente un hecho de conciencia, sino que es una experiencia. El método de la fenomenología que va directamente al dinamismo de la experiencia y busca colocarse en el interior del sujeto, permite acceder a la experiencia moral y no solo a la conciencia moral⁴⁷. La experiencia moral es algo que la persona percibe en sí mismo cuando actúa, es decir, en el momento de la acción. Sin la acción (*ab actu*) y la experiencia, la conciencia moral carecería de contenido. Mientras actúa, el hombre es autorresponsable. La conciencia es el lugar donde la experiencia se manifiesta e implica al sujeto. El valor se presenta en la conciencia mientras el sujeto actúa y se presenta junto con la jerarquía de los valores y los antivalores; esta jerarquía para Wojtyła se ordena a partir del mismo valor personalista de la acción. El valor es por tanto una experiencia moral y no solo emocional o deontológica, so pena de caer en una emocionalización o racionalización de la conciencia y de la ética⁴⁸.

El valor se presenta a la voluntad a través del conocimiento. Efectivamente, en el momento de la elección, en cuanto orientación de la voluntad a un valor, se presupone el reconocimiento del objeto elegido en la conciencia no solo como algo válido, sino también como algo verdadero; no solo como algo querido, sino

⁴⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 7,3.

⁴⁷ Para la comprensión más profunda de este apartado sugiero la lectura de J.J. PÉREZ-SOBA, *La experiencia moral*, ediciones San Dámaso, Madrid 2002.

⁴⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cap. IV.

también conocido. Con lo cual, la condición de posibilidad para la elección es justamente el conocimiento del valor: la verdad sobre el bien. En la elección del bien verdadero, que se presenta a la conciencia como valioso, la persona se realiza a sí misma. «Como consecuencia de la autodeterminación la acción alcanza y penetra en el sujeto, en el “yo”, que es su objeto primario y principal»⁴⁹. El “yo”, realizando la acción, se realiza. Esta autorrealización es de carácter moral, es decir, respecto al bien verdadero. La moralidad es por tanto el lugar de la verdadera realización de la persona. La persona se realiza y trasciende en orden a la verdad y al bien.

Todo lo dicho anteriormente, permite percibir el vínculo entre la ética y la antropología, más aún, permite fundar la ética en la antropología, la conciencia moral en la experiencia moral. De esta manera, al acercarse al dato revelado de *Génesis* 2 y 3, que expresa –entre otras cosas– la experiencia moral de ‘adam, es posible ver fenomenológicamente la estructura personal de la autodeterminación presente ahí desde el Principio. La opción entre el bien y el mal, la vida y la muerte, que es una experiencia humana, está a la base también de toda la antropología bíblica y forma parte integrante de la *imago Dei* en el hombre en cuanto creatura llamada al bien, llamada a la perfección, llamada en definitiva a la santidad. En el relato de la creación encuentran así fundamento otras palabras de la Escritura que apuntarán justamente a este núcleo de la experiencia moral diciendo: «Sed santos porque Yo soy Santo» (*Lv* 11,44-45) o en labios de Cristo: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (*Mt* 5,48).

Presupuesta esta estructura de autodeterminación, la pregunta que queda por resolver es cuál es la plenitud de esta estructura en el misterio de la creación. Es decir, ¿cuál es el objeto de la autodeterminación? ¿qué es lo que el hombre alcanza cuando “se realiza”? Como respuesta sintética, vinculada con la respuesta que se dio acerca del autoconocimiento, es posible decir que el hombre, llamado a participar –a través de la conciencia moral– del dinamismo de la creación en cuanto don del amor de Dios, llega a la plenitud de su propia realización donándose con el mismo amor de Dios, entrando así con toda su voluntad y con toda su persona en el dinamismo mismo del amor divino. La conciencia de la creación como don del amor de Dios, suscita en el corazón del hombre una llamada a responder con amor al amor, con donación al don.

Ahora bien, así como en el autoconocimiento existe un límite propio de este momento de soledad, este límite se torna aún más palpable en el caso de la autodeterminación. Dado que la auto-donación es el culmen de la autodeterminación, el ser humano

⁴⁹ *Ibid.*, 175.

experimenta la necesidad de una “ayuda adecuada”, un *partner* con el cual compartir no solo el don de la creación sino sobre todo el don de sí mismo.

Con lo expuesto en este apartado, es posible llegar a la conclusión de que la espiritualidad del ser humano (sus facultades espirituales: inteligencia y voluntad) afirma una verdad fundamental en la comprensión de la persona humana en cuanto *imago Dei*, que es su ser *capax Dei*. La inteligencia y la voluntad, en cuanto autocomprensión y autodeterminación, permiten al hombre entrar en diálogo de amor con su Creador; le capacitan para ser consciente del don de Dios y acogerlo responsablemente. Aunque San Juan Pablo II también sostiene esta verdad, lo hace más como un punto de partida que como una definición última de lo que es el ser humano. Solo a través del don de sí mismo, el hombre puede responder plenamente al don de Dios, entrando decididamente en la dinámica del Amor eterno.

En este apartado sobre la soledad originaria, se ha considerado la corporeidad del ser humano de manera genérica e inicial, al afirmar que el individuo es un “cuerpo entre los cuerpos”, un ser en el mundo. Sin embargo, no se ha abordado su condición sexuada, su masculinidad y feminidad. Esto pone de manifiesto que el análisis antropológico no ha alcanzado su plenitud. De hecho, ninguna explicación antropológica completa puede omitir, sin proporcionar una debida explicación, un aspecto tan concreto del ser humano como su sexualidad, que, como se verá, no se limita a la corporeidad. Efectivamente, los seres humanos no existen de otra manera que no sea en cuanto varones o mujeres⁵⁰. En el próximo apartado se explorará cómo la sexualidad entra de lleno en la definición de la persona humana en cuanto *imago Dei*.

2. Unidad originaria

Aunque sea posible concebir al hombre como solitario frente a Dios, sin embargo, Dios mismo lo sacó de esa «soledad» cuando dijo: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (Gn 2,18). Así, pues, la duplicidad varón-mujer propia de la constitución misma de la humanidad y la unidad de

⁵⁰ Actualmente existe una hipótesis antropológica que proyecta utópicamente seres humanos neutros, ni masculinos, ni femeninos. No entro en materia, aunque, si bien la ideología de género y la ideología *cyborg* no se afronten directamente en la Teología del Cuerpo, sí que se ofrecen los fundamentos para afirmar la diversidad y la complementariedad de los sexos como base de la estructura familiar y social, así como la igual dignidad de todo ser humano, varón y mujer.

los dos que se basa en ella, permanecen «desde el principio», esto es, desde su misma profundidad ontológica, como obra de Dios⁵¹.

La unidad originaria, que es el prototipo de la comunión de personas entre varón y mujer, la constituye una «doble soledad»⁵² del hombre y la mujer respectivamente. Como se ha visto anteriormente, la soledad originaria es una llamada a salir de sí mismos en búsqueda de una “ayuda adecuada”. Esta ayuda adecuada no es algo que el ‘adam solitario sea capaz de proveer para sí mismo con su ingenio o con su fuerza, sino que es, por el contrario, el don de Dios que corona la obra de la creación. Es el don de los dones porque, si ya con toda la creación el hombre era sumamente agraciado, cuando recibe de Dios un ser semejante a sí mismo con el que puede compartir el don y al cual puede donarse, entonces el don es completo porque es don compartido y don recíproco.

Las palabras del libro del Génesis: «no está bien que el hombre esté solo» (2,18) son casi un prelude al relato de la creación de la mujer. Junto a este relato el sentido de la soledad originaria entra a formar parte del significado de la unidad originaria, cuyo punto-clave parecen ser las palabras del Gn 2,24 a las que se remite Cristo en su diálogo con los fariseos: «El hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a la mujer y los dos serán una sola carne» (Mt 19,5)⁵³.

La *unidad originaria* culmina la autocomprensión del hombre que se descubre, en cuanto varón y mujer, llamado al recíproco don de sí. «El conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y la femineidad, que son dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica, frente a Dios y al mundo –como dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, que se complementan recíprocamente–, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y autodeterminación, y, al mismo tiempo, como *dos conciencias complementarias del significado del cuerpo*»⁵⁴. Masculinidad y femineidad son por tanto una llamada a la mutua complementariedad y un camino privilegiado para la comunión de personas.

El sopor del ‘adam solitario es signo de una nueva creación del hombre en cuanto varón y mujer. Este sopor hace patente el hecho de que, en esta nueva creación, el hombre no hace nada, sino que Dios es el protagonista⁵⁵. Efectivamente es Dios quien crea a la mu-

⁵¹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 76,5-6.

⁵² *Ibid.*, 9,2.

⁵³ *Ibid.*, 8,1.

⁵⁴ *Ibid.*, 10,1.

⁵⁵ En la nota 3 de la catequesis 8 el Papa explica que en el Pentateuco el sueño profundo, llamado *tardemah* indica un momento de pasividad de la acción humana y, por tanto, relevancia y prioridad de la acción divina.

jer y se la presenta al hombre como don que viene a sacarle de su soledad.

El hombre (*'adam*) cae en aquel «sopor» para despertarse «varón» y «mujer». En efecto, por primera vez en Gn 2,23 nos encontramos con la distinción *'ish* - *'ishshah*. Quizá, por tanto, la *analogía del sueño* indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto una específica vuelta al no-ser (el sueño tiene en sí un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre), o sea, al momento que antecede a la creación, para que desde él, por la iniciativa creadora de Dios, el «hombre» solitario pueda volver a emerger en su doble unidad de varón y mujer⁵⁶.

La *unidad originaria* presupone la diversidad de los sexos⁵⁷. El cuerpo humano es por naturaleza masculino y femenino, si bien, «la corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente»⁵⁸: la sexualidad no se reduce solo al ámbito de la corporeidad, como si fuese un accidente propio del cuerpo, sino que pertenece al ámbito de la persona, es decir, «pertenece a la estructura del sujeto personal»⁵⁹. Masculinidad y feminidad son «dos modos de “ser cuerpo” del mismo ser humano, creado a “imagen de Dios”»⁶⁰.

Con la creación del “otro yo” «el círculo de la soledad del hombre-persona se rompe»⁶¹ y surge en el corazón del hombre la experiencia originaria del gozo: «el gozo por el otro ser humano, por el segundo “yo”»⁶². Cuando el varón recibe a la mujer, su expresión «esta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (Gn 2,23.) «es el “canto nupcial” del primer hombre»⁶³. El hombre-varón exulta al percibir la presencia de la amada. En esta sencilla definición de mujer como amada (todo en este dinamismo es recíproco y, por tanto, el varón a su vez es el amado) se encierra toda la participación de la visión de Dios sobre la creación. El hombre percibe la presencia de un “tú” con el cual, ahora sí, puede entrar en comunión según la lógica del don recíproco, según la lógica de la creación. En este sentido, la mujer es percibida y aceptada

⁵⁶ *Ibid.*, 7,3.

⁵⁷ Esta experiencia de unidad en la diversidad sería imposible en un mundo solo masculino o femenino o en un mundo de robots o de hipotéticos *cyborgs* asexuados.

⁵⁸ *Ibid.*, 8,2.

⁵⁹ *Ibid.*, 8,2.

⁶⁰ *Ibid.*, 8,2.

⁶¹ *Ibid.*, 8,3.

⁶² *Ibid.*, 8,4.

⁶³ *Ibid.*, 8, nota 4.

por el varón (y viceversa) como ayuda adecuada, como un don correspondiente.

Karol Wojtyła no es de los personalistas dialógicos que piensan que el "yo" se constituye por medio del "tú"⁶⁴. Ontológicamente tanto el "tú" como el "yo" preceden a la relación interpersonal que se establece gracias al ser que les ha sido dado.

El momento "yo-tú" es el momento del encuentro. Tiene una gran «importancia para alcanzar una más plena experiencia de sí mismo, del propio "yo"; en un cierto sentido para su verificabilidad "a la luz del otro yo"»⁶⁵. El encuentro con el "otro yo", el "tú", actúa como un momento de objetivación del "yo". El "tú" hace salir al "yo" de sí mismo, resultando en una especie de verificación de la identidad del "yo". El "otro" requiere que el "yo" lo trate como un "tú"; le exige un acto de autoconciencia de su más profunda identidad, que es ser don.

Por esto, la Teología del Cuerpo no se reduce a la filosofía del encuentro. El encuentro es una categoría inicial que apunta a la relación "yo-tú". La plenitud está en la dimensión del don recíproco que trasciende el encuentro y lo lleva a su culmen. En este sentido, el "tú" se convierte en la oportunidad de perfeccionamiento del "yo"; una llamada recíproca a salir de sí mismo donándose y, por tanto, afirmándose plenamente como don donado.

El "tú" es otro "yo" distinto a mí. Pensando y diciendo "tú", yo expreso a la vez una relación que de algún modo se proyecta fuera de mí, pero que al mismo tiempo retorna también a mí. El "tú" no es solo la expresión de una separación, sino también la expresión de una unidad⁶⁶.

La relación "yo-tú" que madura en el don recíproco genera una unidad intencional entre los sujetos que es el "nosotros". El "nosotros" «remite no solo a muchos sujetos, a muchos "yo" humanos, sino que muestra también la peculiar subjetividad de esta multiplicidad. Es en esto que el nosotros se diferencia del "ellos"»⁶⁷. Los sujetos personales que constituyen el "nosotros" «no dejan de ser un "yo" y un "tú". Y no cesan tampoco de permanecer en una relación interpersonal "yo-tú"; es más, esta relación, a su modo, alcanza a la relación "nosotros" y se enriquece a través de ella»⁶⁸. El "nosotros"

⁶⁴ La metafísica de Wojtyła es claramente realista con una sólida base aristotélico tomista, si bien revisada, sobre todo en su antropología, por la fenomenología.

⁶⁵ K. WOJTYŁA. «Persona: sujeto y comunidad», en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2005⁴, 83.

⁶⁶ *Ibid.*, 81.

⁶⁷ *Ibid.*, 91.

⁶⁸ *Ibid.*, 92.

apunta justamente a la unión intencional de las personas, al sentido de comunidad.

San Juan Pablo II adopta del Concilio Vaticano II⁶⁹ un término-concepto que indica más precisa y profundamente esta experiencia de unidad originaria: *communio personarum*. El Papa explica: «podría usarse también aquí el término “comunidad”, si no fuera genérico y no tuviera significados tan numerosos. “*Communio*” dice más y con mayor precisión, ya que indica precisamente aquella ayuda que deriva en cierto sentido del hecho mismo de existir como persona “junto” a una persona. En el relato bíblico este hecho se convierte, *eo ipso* –por sí mismo– en existencia de la persona “para” la persona»⁷⁰. El camino de la *communio* se desarrolla desde el “estar con” o el “estar junto a” hacia y hasta el “ser para”. En la entrega de sí mismo como don, la persona se realiza plenamente⁷¹: la autoteleología de la persona es donarse a sí mismo y recibir al otro como don.

Desde un principio el hombre-persona ha sido también creado y llamado a la comunidad: Dios no creó al hombre en solitario, sino que desde el principio “los creó varón y mujer” (*Gn* 1,27), de modo que su unión constituye la forma primitiva de la comunión de personas⁷².

En el misterio de la creación el “tú” que hace salir al “yo” del varón de su soledad es la mujer. La mujer es para el varón un “tú” que es diverso a él y que, por su feminidad, le pone *en salida*, le descentra de sí mismo. La mujer, siendo diferente al varón, no es una negación del varón, sino una llamada a su afirmación en cuanto don. Por eso la sexualidad es el signo perenne en el cuerpo de la vocación al amor: la llamada a hacerse don y acoger el don del otro.

La unidad originaria se manifiesta y realiza en la realidad del acto conyugal (“*una caro*” *Gn* 2,24). El encuentro “yo-tú”, en este caso preciso, es el encuentro entre un varón y una mujer. La afirmación «esta sí que es carne de mi carne» (*Gn* 2,23), precede justamente la conclusión a la que llega el autor inspirado diciendo: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (*Gn* 2,24). Sin la diversidad en el cuerpo no sería posible el don recíproco en el cuerpo.

⁶⁹ La cita que toma es la siguiente: «Pero Dios no creó al hombre solo: en efecto, desde el principio los creó hombre y mujer (*Gn* 1,27). Esta asociación constituye la primera forma de comunión entre personas» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 12).

⁷⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,2.

⁷¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 24

⁷² K. WOJTYLA. *La renovación en sus fuentes Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982, 91.

Esa unidad que se realiza a través del cuerpo, indica desde el principio no solo el "cuerpo", sino también la comunión "encarnada" de las personas –*communio personarum*– y exige esta comunión desde el principio. La masculinidad y la feminidad expresan el doble aspecto de la constitución somática del hombre. E indican, además, a través de las mismas palabras de Gn 2,23, la nueva conciencia del sentido del propio cuerpo⁷³.

En este sentido, el cuerpo humano y, de manera especial, la sexualidad humana, más que ser una participación en el mundo material o algo que identifique al hombre con el resto de los animales, es, por el contrario, *imago Dei*. El cuerpo humano sexuado es presencia en el mundo de la realidad divina, presencia en el mundo del misterio de Dios amor, lugar de manifestación del don divino. «Esto es el cuerpo: testigo de la creación como un don fundamental y, por lo tanto, testigo del Amor como un manantial del que ha nacido este mismo donar»⁷⁴.

El sexo, en este contexto, constituye el «signo originario de una donación que lleva al hombre varón y mujer a tomar conciencia de un don vivido, por así decirlo, de modo originario»⁷⁵; es el signo de la vocación originaria del hombre de "ser para" el otro⁷⁶. El cuerpo humano y su sexualidad no son meramente aspectos biológicos o animales, sino que tienen un profundo significado personal, espiritual y teológico. San Juan Pablo II se refiere a esto como el "significado esponsal del cuerpo". Este significado esponsal está estrechamente relacionada con la *hermenéutica del don*, que capacita al ser humano para entrar en la dimensión de la sacramentalidad, en la visión divina del cuerpo y de toda la realidad. El cuerpo sexuado de varón y mujer es la plena manifestación de la sacramentalidad en la creación. «Efectivamente, el cuerpo, y solamente éste, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino»⁷⁷. El cuerpo humano ha sido creado para ser signo del misterio escondido en Dios desde la eternidad.

El sacramento del mundo, y el sacramento del hombre en el mundo, proviene de la fuente divina de la santidad, y al mismo tiempo es instituido para la santidad. La inocencia originaria, vinculada a la experiencia del significado esponsal del cuerpo, es la misma santidad que permite al hombre expresarse profundamente con el propio cuerpo, y esto precisamente mediante el «don sincero» de sí mismo. La conciencia del don condiciona, en este caso, «el sacra-

⁷³ Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,5.

⁷⁴ *Ibid.*, 14,4.

⁷⁵ *Ibid.*, 14,4.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 16.

⁷⁷ *Ibid.*, 97,6.

mento del cuerpo»: el hombre se siente, en su cuerpo, de varón o de mujer, sujeto de santidad⁷⁸.

El último aspecto que aborda Juan Pablo II respecto a la *unidad originaria* es el del significado generador del cuerpo. Este aspecto podría considerarse una conclusión natural de todo lo dicho, ya que se hace evidente que, cuando el ser humano entra en la dinámica del Amor, lo que engendra es vida. El don de Dios en la creación es la vida y, por tanto, al participar en la dimensión del don, la unión entre varón y mujer es fecunda. En efecto, el misterio de la Creación se renueva en cada generación humana. «El relato de la generación de Set subraya este aspecto: “Adán tenía ciento treinta años cuando engendró un hijo a su imagen, según su semejanza” (Gn 5,3). Dado que Adán y Eva eran imagen de Dios, Set hereda de los padres esta semejanza para transmitirla a los otros»⁷⁹. Cada generación humana reproduce la *imago Dei*⁸⁰.

Recojo ahora algunas conclusiones de lo dicho sobre la unidad originaria a manera de conclusión y vínculo con el tema del que se ha partido que es el de la *imago Dei*.

- En la soledad originaria el *'adam* solitario estaba en una situación incompleta: sin saber plenamente quién es (falta de una plena autocomprensión) y sin conocer plenamente su vocación al amor (incapacidad para una plena autodeterminación). Esta situación pone al hombre frente a Dios en búsqueda del significado de la propia existencia.
- El don de la mujer para el varón y del varón para la mujer abre el camino a la plena comprensión de la *imago Dei* en el hombre, que se realiza en la comunión de personas a través del don de sí. Esta realidad es fuente de gozo para el ser humano.
- La comunión de personas que se realiza entre varón y mujer expresa sacramentalmente la vocación de todo hombre⁸¹ a la sponsalidad, vocación inscrita en su corazón como un

⁷⁸ *Ibid.*, 19,5.

⁷⁹ *Ibid.*, 21, nota 3.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 21,6.

⁸¹ Por la misma masculinidad del varón y feminidad de la mujer es evidente que el matrimonio tiene un valor fundamental, universal y ordinario, mientras que la vida consagrada tiene un valor sobrenatural, particular y excepcional. Esto lo explica Juan Pablo II en las catequesis del celibato por el Reino de los Cielos. De manera que la sponsalidad no se identifica con la conyugalidad porque la persona humana que recibe la llamada sobrenatural para el celibato por el Reino recibe el carisma para poder vivir ya en esta vida su masculinidad el varón y su feminidad la mujer a la luz del misterio de Cristo esposo y la Iglesia esposa.

deseo de unión con el amado o con la amada, denominado significado esponsal del cuerpo.

- Del significado esponsal del cuerpo se sigue naturalmente una vitalidad propia de la creación como acto de amor que desemboca en la descendencia como una bendición: el amor es fecundo.

Si se dan por sentadas estas conclusiones y se ha dicho que la *imago Dei* está en el hombre plenamente reflejada en el momento de la comunión, eso requiere que la imagen de Dios se refiera efectivamente a una comunión de personas divinas. Efectivamente, «la función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, la de reproducir el propio prototipo»⁸²; por ello el hombre representa más adecuadamente la imagen del Dios-Trinidad en quien creemos y que se nos ha sido revelada por Jesucristo, «no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»⁸³.

III. Conclusión

En la filosofía clásica, desde Platón hasta Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, los pensadores trataron de comprender la naturaleza de Dios como la causa primera y última de todas las cosas. Para Platón, existía un Bien supremo y trascendente que daba el ser y la bondad a todas las cosas. Aristóteles concebía a Dios como el “motor inmóvil”, causa de todas las causas, acto puro. En ambas visiones, Dios permanece como una realidad trascendente e impersonal, alejada de una interacción directa con el ser humano.

En contraste, la revelación judeocristiana introduce una comprensión diferente de Dios: un Dios personal, que no solo crea el mundo, sino que también busca al hombre, le sale al encuentro y quiere establecer una relación de Alianza con él. Al presentarse Dios como Persona, lleva paulatinamente a la plenitud de la Revelación de la Trinidad, una comunión de personas en la que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo coexisten en una relación de amor perfecta y eterna de la que proviene toda la creación y específicamente el hombre.

Es contradictorio considerar a la persona como sujeto único, el concepto de persona es un concepto relacional, como diría el doctor angélico: «personae sunt ipsae relationes subsistentes»⁸⁴. Por

⁸² *Ibid.*, 9,3.

⁸³ *Ibid.*, 9,3.

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 40, a. 2, co.; *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 2, co: «plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae».

ello, el hombre «es desde el “principio”, no solamente imagen, en la cual se refleja la soledad de una persona que rige el mundo. Sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de personas»⁸⁵. Considerar que Dios es Persona permite ver a Dios en cuanto comunión de personas. Dios no es *una* persona, sino una comunión de personas.

La revelación presenta el misterio del Dios-Amor que es total apertura al otro, total donación y receptividad. En este movimiento de *total donación* se ve al Padre frente al Hijo⁸⁶, y en este movimiento de *total receptividad* del don del otro se ve al Hijo correspondiendo al don del Padre⁸⁷, de manera que, como bien escribió San Agustín: «ves la Trinidad si ves el amor»⁸⁸. Viendo al Amante y al Amado, se ve el Amor, se ve la Trinidad. Por ello, considerar que Dios es Persona es considerar que Dios es Trinidad y que Dios es Amor.

En la encíclica *Mulieris dignitatem*, el Santo Padre dice que: «cada hombre es imagen de Dios como criatura racional y libre, capaz de conocerlo y amarlo»⁸⁹. En efecto, la *imago Dei* para la casi entera tradición teológica radicaba en el ser espiritual del hombre, es decir en su ser racional y libre. Sin embargo, el Papa afirma también que «el hombre no puede existir “solo” (cf. Gn 2,18); puede existir solamente como “unidad de los dos” y, por consiguiente, en relación con otra persona humana. [...] Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación con el otro “yo”»⁹⁰. Esta perspectiva teológica no es una postura que se contraponga a la tradición, sino un avance: no niega que la *imago Dei* en el hombre radique en su espiritualidad, sino que enfatiza que esta espiritualidad es *para* la relación entre personas, *para* la comunión; es decir, la espiritualidad es condición de posibilidad y fundamento para que el hombre entre en comunión de personas, que es el motivo por el cual fue creado como persona. De manera que la comunión originaria entre varón y mujer es un «preludio de la definitiva autorrevelación de Dios, Uno y Trino: unidad viviente en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»⁹¹. Es un preludio en cuanto que, al inicio de la Sagrada Escritura aparecen el varón y la mujer, en comunión de personas, como signo sacramental del Dios trinitario que Jesucristo revela en la plenitud de

⁸⁵ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,3.

⁸⁶ «El Padre ama al Hijo y ha entregado todas las cosas en su mano» (Jn 3,35).

⁸⁷ «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti...» (Jn 17,1).

⁸⁸ AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

⁸⁹ JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 7.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

los tiempos. Revela que el Dios de Israel, único y verdadero, es una comunión de tres personas: unidad en la Trinidad, unidad en la comunión, unidad en el amor.

Una nota final sobre las vocaciones al amor: en este ciclo en el que se analizan los tres primeros capítulos del *Génesis* no se trata el tema de la vocación al matrimonio y de la virginidad consagrada. Es un tema que aparece solo a partir del hombre histórico y que se esclarece en el escatológico. Efectivamente en el hombre histórico la vocación natural y universal es la del matrimonio, mientras que la virginidad es una vocación especial y particular que requiere un llamado y un carisma sobrenatural. En el hombre escatológico, por el contrario, la virginidad será la vocación universal por la que Dios será todo en todos.

La pregunta interesante, que se deja sin respuesta porque conlleva una investigación más profunda y trabajo de hipótesis teológicas que Juan Pablo II no considera en las catequesis, es la siguiente: si bien el matrimonio se ve claramente delineado como sacramento primordial y la unidad originaria parece que apunta únicamente a ese tipo de unión que es el matrimonio, ¿se prefigura de alguna manera la virginidad por el Reino? ¿Hay algún indicio que señale que la unidad se puede realizar como plenitud del hombre y la mujer fuera del matrimonio, del *una caro*?

Finalmente queda trazar una conexión que enlace este artículo con el próximo. Este primer artículo sobre la *imago Dei* del hombre creado, refleja el momento antropológico del Principio que es solo el comienzo de definición de esta imagen. El pecado, que rompe la relación del hombre con Dios y con su prójimo, rompe la unidad originaria y deforma directamente la *imago*. En este momento crítico de la humanidad, Jesucristo entra en la historia y se manifiesta como el redentor del hombre. El próximo artículo se adentrará en cómo el pecado deforma esta *imago Dei* y, posteriormente, cómo Cristo, la *Imago Dei* por excelencia, es la fuente, el medio y el fin por el cual se produce la restauración de la imagen divina en el hombre. Por último, se estudiará el modo en el que la *imago Dei* alcanza su máxima plenitud y realización en el *escaton*.

A pesar de la perfección original en la creación de Dios, el hombre libremente rechazó el plan amoroso de Dios. Sin embargo, la fidelidad de Dios transforma ese plan amoroso en un plan misericordioso que vuelve a dar al hombre la posibilidad de reencontrar su identidad en el amor de Cristo y ponerse nuevamente en camino hacia la casa del Padre.



Recensiones – Reseñas

STEFANO FONTANA, *Ateismo cattolico? Quando le idee sono fuorvianti per la fede*, Edizioni Fede & Cultura, Verona 2022, 176 pp.

Las ideas tienen sus consecuencias, como recordaba hace años un libro (que sostenía tal tesis en su mismo título) de Richard Weaver. El volumen que ahora presentamos lo demuestra con creces. Su Autor es Stefano Fontana, ensayista y estudioso de doctrina social y de la relación entre fe y política.

Resulta difícil alcanzar una apreciación adecuada sobre las numerosas reflexiones del Autor, así como indicar los horizontes abiertos en una obra como la presente. Fijamos la atención en una presentación general y en algunas ideas que consideramos centrales.

Ya en la introducción se destaca la importancia de establecer puentes válidos entre la filosofía y la fe, desde la pregunta provocatoria: «¿Qué ocurre si la fe, para elaborar su propia teología, es decir, la comprensión de sí misma en la Iglesia, recurre a un instrumento filosófico inadecuado o, incluso, engañoso?» (p. 6). Para Fontana existe el riesgo, por parte de los creyentes, de usar instrumentos filosóficos propios de un «cripto-ateísmo», que poco a poco llevan a vaciar los auténticos contenidos de la fe al conducirlos hacia un horizonte reductivo e inmanentista (pp. 8-9). No solo se trata de un riesgo, sino que el volumen muestra cómo este tipo

de planteamientos erróneos se han ido producido en el pasado y tienen una fuerza sorprendente y peligrosa en nuestros días.

Los diferentes análisis y reflexiones están agrupados en 9 secciones o capítulos, sin numeración. La primera sección busca delimitar y definir lo que se entendería por «ateísmo católico». El Autor reconoce que se trata de una noción extraña, pero a través de ella se indica el hecho de introducir el ateísmo filosófico (conectado con el inmanentismo moderno en filosofía) en la reflexión de la fe hasta desvirtuarla (p. 11). Para desarrollar mejor la idea, se presentan diversos momentos del pensamiento moderno, que encontraría su explicación en una opción no fundada racionalmente: creer que la inteligibilidad y la misma existencia del mundo dependerían del pensamiento. De este modo, se ve el mundo como autosuficiente, y se termina por dejar a un lado cualquier eventual ayuda de Dios para salvarnos (pp. 18-23).

En la segunda sección se confrontan dos conceptos: ateísmo y filosofía cristiana. Tras evidenciar cómo la reciente constitución *Veritatis gaudium* dejaría prácticamente de lado el recurso a la filosofía cristiana (pp. 29-33), Fontana busca esclarecer qué se entiende por filosofía cristiana, que encontraría su raíz en la afirmación de la primacía de la fe respecto de la razón (pp. 33-41). La sección termina con la mirada pues-

ta en la noción de civilización cristiana, que implica fundar el bien común en Dios (pp. 45-48).

A continuación (tercera sección) se analizan las relaciones entre protestantismo y ateísmo filosófico, con especial interés en el caso de Kant. Ello no sería algo novedoso, pues ya hace casi un siglo Karl Löwith se había expresado sobre el tema (p. 50). Al final, se vuelve sobre la tesis central de este estudio: el ateísmo habría entrado en la teología católica desde la teología protestante (p. 64).

Resulta de especial interés la sección cuarta, que muestra los nexos entre la teología de Karl Rahner y la situación actual de la Iglesia católica. Inquieta constatar cómo en un libro publicado por Rahner en 1972 se formulaban preguntas como las siguientes: «por qué un católico no podría aprobar una ley sobre el aborto, tendría que respetar el mandamiento de santificar las fiestas, por qué las mujeres no podrían ser ordenadas sacerdote» (p. 69), al mismo tiempo que se defendía una Iglesia «democrática, des-clericalizada, pluralista también en lo doctrinal, abierta a todos» (pp. 69-70). Como desarrollos posteriores desde los planteamientos de Rahner, se ha llegado a defender la idea de una autonomía del mundo, en el que Dios se autocomunicaría en lo secular y en los eventos históricos (pp. 77-79), y se habría producido el así llamado giro antropológico (pp. 80-81). Además, se describe una serie de fenómenos muy presentes en la actual situación de la Iglesia, también entre los pastores, que muestran desviaciones y errores en temas tan importantes como la pluralidad de las religiones, el sometimiento de la doctrina a la pasto-

ral, la elaboración de una nueva teología moral (sobre todo a partir de *Amoris laetitia*) y social, que dejaría de lado la anterior doctrina social de la Iglesia (pp. 81-91).

En cierto modo, la sección quinta continúa con otras consecuencias de las opciones filosóficas que han modificado la teología católica en propuestas como las que promueven una «conversión pastoral» y en diversos aspectos del progresismo católico. La conversión pastoral queda descrita como «emancipación de la praxis pastoral respecto de su dependencia de la doctrina, emancipación llevada hasta el extremo de la participación de la praxis pastoral a la construcción misma de la doctrina» (p. 93). En este contexto se analiza el concepto de revolución, en sí mismo y aplicado a la teología (pp. 95-105). Todo ello ha llevado a la transición de lo que antes era «teología de la pastoral» a la «teología pastoral», que habría llegado a convertirse en la nueva teología dogmática (pp. 105-107).

Las densas reflexiones expuestas hasta ese momento del libro encuentran cierto remanso en la sección sexta (sin que por ello deje de ser enriquecedora y estimulante) al centrarse en Dante tal y como lo presenta y critica Étienne Gilson, sobre todo en lo referente a las relaciones entre Iglesia y Estado, entre la naturaleza y lo sobrenatural.

El tema sigue, con un planteamiento más amplio, al confrontar los paradigmas metafísico y hermenéutico a la hora de encuadrar el magisterio social después del Vaticano II (sección séptima). Al pasarse desde la metafísica hacia la hermenéutica, se ha ido modificando la noción de bien común, hasta

desvincularlo cada vez más respecto de la autoridad y de Dios (pp. 128-132). Algo parecido habría ocurrido en nociones claves como las de subsidiariedad y libertad religiosa (pp. 133-142).

La penúltima sección nos acerca al tema educativo (sobre el que Fontana publicó en 2022, un año después de este volumen, un libro), para defender la conveniencia de la escuela parental católica. El Autor señala un grave peligro si se expulsa a la Iglesia del ámbito educativo: el que nazca «otro Gran Educador, el Mundo, que educará no solo a los hijos, sino también a los padres, en una religión inhumana» (p. 148).

La última sección, presentada como una «divagación final», esboza algunas ideas sobre la filosofía cristiana desde las propuestas de Chesterton. Con sus paradojas, el gran ensayista inglés desvelaba la fuerza de la filosofía cristiana: ser natural, común, simple (p. 169). Además, denunciaba el grave hundimiento del mundo moderno, que no era tanto de carácter moral cuanto de carácter mental (o intelectual, p. 173).

No se ofrece al final bibliografía ni índice de nombres. Podemos señalar, para terminar estas líneas, el uso adecuado de notas que permiten afrontar los diferentes temas; notas que recogen tanto las fuentes (sobre todo artículos o libros) de quienes han asumido una filosofía errónea, atea, al elaborar sus propuestas teológicas, como las de quienes, con gran lucidez (por ejemplo, Del Noce o Fabro) han criticado los errores filosóficos que han conducido a las graves desviaciones teológicas presentes en nuestros días.

Fernando Pascual, L.C.

ARIANNA FERMANI, *L'eleganza del bene e le seduzioni del male: in dialogo con Aristotele*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2022, 37 pp.; ID., *L'errore, il falso e le scienze in Aristotele*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2022, 65 pp.

Arianna Fermani, profesora de filosofía antigua en la Universidad de Macerata (Italia), es una reconocida estudiosa de Aristóteles, al que ha dedicado numerosas publicaciones. Presentamos ahora, conjuntamente, dos opúsculos publicados en 2022.

En el primero, Fermani ofrece diversas reflexiones sobre el bien y el mal en Aristóteles, organizadas en tres secciones o capítulos. La primera sección identifica una serie de nexos entre bien y mal, belleza y fealdad, pues la ética y la estética estarían relacionadas de diversas maneras, lo cual tiene consecuencias respecto a la experiencia del placer (pp. 7-9). Como subraya la Autora, Aristóteles conectaba la vida virtuosa con el placer, hasta el punto de que una señal de haber adquirido la virtud (a base de numerosos actos) consiste en experimentar placer en llevar a cabo la acción virtuosa (pp. 10-14).

En la segunda sección la mirada se dirige al mal o, mejor, a la pluralidad de males, especialmente cuando surgen vicios que llevan a actuar incorrectamente ante las pasiones. Fermani, desde varios pasajes aristotélicos, explica cómo reaccionar con dignidad al mal padecido, de forma que sea posible, en cierto modo, «aprovecharlo» y no dejarse dañar (pp. 17-21). Luego, dirige la mirada sobre el mal que uno mismo comete (al que podemos llamar, con cierta reserva, pecado, p. 22), y que

puede ser llevado a cabo o desde la intemperancia o desde la incontinencia, aunque tendencialmente todos buscamos el bien, o lo que se nos presenta bajo apariencia de bien.

La última sección ofrece una serie de reflexiones conclusivas, en las que se hace énfasis en el papel del arrepentimiento (un tema sobre el que Fermani publicó, en 2021, otro ensayo en la misma editorial Petite Plaisance), que implica reconocer el propio mal como requisito para superarlo.

Por lo que se refiere al segundo volumen, *L'errore, il falso e le scienze in Aristotele*, estamos ante la republicación de una conferencia, luego convertida en artículo, pronunciada en 2009 y actualizada en algunos de sus contenidos. Se divide en cinco secciones. La primera sirve para encuadrar el problema, al conectar el tema del error (*amartía*, en su dimensión también ética) con el de la falsedad (*pseudos*), y con el famoso problema, ya abordado por Platón, de si quien posee el saber podría o no podría equivocarse (p. 7).

Fermani pasa en seguida a analizar la noción aristotélica de error (sección segunda) en diversos pasajes y según las distinciones que establece Aristóteles, sobre todo cuando se trata de comprender si un acto erróneo sería o no sería culpable o vicioso, y de identificar varios niveles de daño según el grado de ignorancia o maldad de quien actúa.

La falsedad es analizada en la sección tercera, si bien la misma exigiría mucha más amplitud, como reconoce la Autora (p. 25). Aristóteles presenta lo falso en dos ámbitos: lógico y ontológico. En realidad, el ámbito ontológico quedaría prácticamente recondu-

cido al lógico, pues para Aristóteles no existen verdad ni falsedad en las cosas, sino solamente en la mente (y, más en concreto, en la actividad de la mente que une o separa términos, pp. 28-33). Siguen luego otras reflexiones sobre la falsedad como mentir, con sus connotaciones morales cuando la mentira es voluntaria y surge como resultado de una elección, aunque no sería inmoral si uno miente involuntariamente (pp. 34-43).

Desde el ámbito ético se pasa al ámbito de la ciencia, en la sección cuarta, pues también hay errores entre los científicos, aunque «la ciencia» de por sí, en cuanto estado habitual de quien está en la verdad, no puede equivocarse (pp. 48-54).

Fermani ofrece en la última breve sección una serie de reflexiones conclusivas, en las que se subraya la diferencia entre error y falsedad, en el horizonte del grado de menor o mayor voluntariedad y elección a la hora de alejarse de la verdad.

Ambos volúmenes incluyen al final el índice de autores citados, mientras que solo el segundo volumen recoge también una bibliografía. Aunque se trate de dos obras diferentes, manifiestan un horizonte común, que surge no solo por el autor estudiado, Aristóteles, sino por las relaciones que existen entre el bien, el mal, la verdad, el error y la falsedad, como evidencia continuamente Fermani a lo largo de sus estimulantes comentarios.

Fernando Pascual, L.C.

ENNIO ANTONELLI, *Fedeltà e rinnovamento. Una riflessione teologica e filosofica*, prefazione di Serge-Thomas Bonino, o.p., Ares, Milano 2023, 221 pp.

Resultan interesantes aquellas propuestas que saben conjugar armónicamente la fe y la razón, la teología y la filosofía. Ello se hace evidente en esta publicación del cardenal Ennio Antonelli (nacido en Todi en 1936, y que ha servido a la Iglesia como obispo y como colaborador de tres Papas en diversas tareas de la Santa Sede).

En su prefacio, el P. Serge-Thomas Bonino subraya, entre otras ideas, la importancia de los principios metafísicos a la hora de abordar temas centrales de la teología, como los elaborados por el cardenal Antonelli en este volumen (p. 9).

En la introducción, el Autor señala algunos peligros teológicos, muy presentes en el actual contexto de globalización, y que merecen ser superados con una adecuada visión de la fe y de la razón. Luego resume el libro en sus dos partes (aunque no aparezcan claramente señaladas en el índice): la primera (capítulos 1-6) «presenta una reflexión teológica sobre algunos grandes temas, hoy particularmente sensibles»; la segunda (capítulos 7-11) «desarrolla una reflexión filosófica según una atenta relectura del pensamiento de santo Tomás de Aquino» (p. 15). La conclusión subraya la importancia de la búsqueda de la verdad, sobre todo como finalidad propia del diálogo interreligioso, pues solo desde esa búsqueda es posible que se produzcan auténticas conversiones (p. 16).

Al entrar en la primera parte (capítulo 1), el lector encuentra una ágil

descripción de diversos errores teológicos que han ido tomando fuerza en las últimas décadas, aunque sin indicar nombres concretos de quienes los defienden, pues Antonelli se propone dejar a un lado propuestas concretas para esbozar un cuadro de conjunto de aquellas ideas que siembran confusión y escándalo entre los bautizados (pp. 21-22). Al mismo tiempo, se subraya cómo los errores teológicos ofrecen una visión secularizada del cristianismo, en la que la figura de Cristo queda desvirtuada, la Iglesia pierde su sentido evangelizador, y se llega a un modo de pensar subjetivista y relativista (pp. 21-34).

En los siguientes capítulos (2-6) de la primera parte, el cardenal Antonelli expone aquella visión teológica que permite comprender, en su sentido auténtico, la tradición católica. En concreto, se analizan los temas de la revelación en el mundo creado (capítulo 2) y en la historia (capítulo 3); la respuesta de la fe por parte del hombre (capítulo 4); la figura central de Cristo (capítulo 5); el papel de la Iglesia como sacramento universal de salvación (capítulo 6).

Entre las diversas reflexiones de estos capítulos, podemos señalar la importancia que tiene, para la fe, reconocer el carácter histórico del Nuevo Testamento, que da consistencia a la experiencia personal del creyente (p. 59). También se explica cómo la Tradición conjuga fidelidad y novedad, lo cual permite que las experiencias futuras estén siempre ancladas en los dogmas ya definidos en el pasado (p. 86). En cierto sentido, esto se puede aplicar al modo correcto de entender la sinodalidad, que no consiste en conformarse

con este mundo, sino que tiene que construirse desde la fidelidad a la fe y según las exigencias de la caridad (p. 118).

La segunda parte está dedicada claramente a la filosofía. El Autor construye sus reflexiones a partir, sobre todo, del pensamiento de santo Tomás de Aquino (con numerosos textos del Aquinate reproducidos en esa parte), pero explicados de un modo personal. En concreto, se contraponen dos tipos de hermenéutica, una historicista y otra ontológica (capítulo 7). Se exponen las líneas generales de la teoría del conocimiento de santo Tomás y de su modo de presentar lo verdadero y lo real (capítulo 8). Se abre una reflexión sobre el mundo y sobre lo que está más allá del mundo, lo trascendente (capítulo 9). Y se concluye con algunos argumentos para probar la exigencia de Dios y para delimitar adecuadamente nuestro modo de expresar lo incomprensible (capítulos 10 y 11).

Sin entrar en los numerosos temas abordados en esta parte, destaca el modo armónico de describir los dife-

rentes tipos (o niveles) de conocimiento humano, en un marco general de tipo realista (pp. 166-170). También resulta sugestivo cómo se expone el camino que permite afirmar la existencia de Dios, construido desde la «vía del ser», que constata la insuficiencia de cualquier realidad concreta (y del universo visto como un todo) para autojustificar su propia existencia, lo cual exige admitir una «causa incausada» de todas las cosas (pp. 174-177).

Como apéndice, se reproduce y se comenta, con una continua atención a los detalles, un cuadro de Francisco de Zurbarán, titulado *Apoteosis de santo Tomás de Aquino* (pp. 214-217). El conjunto, como ya ha sido anticipado al inicio de estas líneas, ayuda a comprender la posibilidad y la importancia de armonizar fe y razón, no solo para apartarnos de peligros que desvían el pensamiento humano hacia el error, sino para adoptar una actitud optimista sobre la posibilidad de abrimos a las verdades reveladas sobre Dios y sobre el hombre.

Fernando Pascual, L.C.