

ECCLESIA

Revista de cultura católica

SUMARIO

EDITORIAL - El fundamento de la dignidad humana 259

ARTÍCULOS

FRANCISCO JAVIER DELGADO CERVANTES, L.C., *La imago Dei*
deformada y restaurada 263

MONS. FERNANDO CHICA ARELLANO, Globalización y desperdicio:
grandes desequilibrios socioeconómicos y ambientales para la
búsqueda de la paz 301

CELSO JÚLIO DA SILVA, L.C., La perspectiva escatológica de Julián
de Toledo en un intento de ensamblaje escatológico con
Joseph Ratzinger 329

D. RAÚL SACRISTÁN LÓPEZ, Héroes y santos 363

RECENSIONES – RESEÑAS

LAURA PALAZZANI, *Bioetica e pandemia. Dilemmi e lezioni da non*
dimenticare (Fernando Pascual, L.C.) 375

OLIVIER HOUDÉ, *Imparare a resistere. Educazione al pensiero*
(Fernando Pascual, L.C.) 378

ROCCO DE STEFANO, <i>L'influencer di Dio</i> (RODRIGO RAMÍREZ, L.C.).....	380
VALERIA CARAGNANO, <i>Errori tra i banchi. Crescere grazie agli insuccessi</i> (FERNANDO PASCUAL, L.C.)	381
Índice general del volumen XXXVIII (2024)	383

El fundamento de la dignidad humana

Se habla mucho de dignidad humana. No siempre se indican cuáles serían los fundamentos o presupuestos que permitan exponer adecuadamente lo que se refiere a esa dignidad.

La dignidad humana no puede basarse en consensos, que se fraguan en un momento y se destruyen al poco tiempo, ni en votaciones de los sistemas considerados democráticos.

Tampoco puede basarse en las decisiones de gobiernos de tipo autoritario: un tema tan importante no debería elaborarse desde los criterios de quienes asumen un poder excesivo sobre la sociedad.

Tampoco puede construirse desde opiniones subjetivas. Aunque un gran número de personas reconocen su propia dignidad y la de otros seres humanos, han existido y existen miles de personas que niegan la dignidad de sus semejantes.

La dignidad humana surge desde una reflexión seria y completa sobre lo que significa existir como seres humanos, sobre la comprensión del puesto del hombre en el universo, y sobre las relaciones que existen entre el hombre y Dios en cuanto Creador y origen de todo lo creado.

Esa reflexión hace evidente que la dignidad surge desde la condición espiritual que caracteriza al hombre en cuanto hombre, y que diversos filósofos han identificado, sobre todo, en el alma, sin excluir su rica e irrenunciable relación con el cuerpo.

Esa reflexión se hace más completa en la Revelación cristiana, que desvela cómo el universo tiene un sentido, cómo Dios ha creado a los humanos a su imagen y semejanza (cf. *Gn* 1,26-27), y cómo la plenitud se alcanza en Cristo, Hijo del Padre e Hijo de la Virgen María.

Para profundizar en este tema, contamos con un reciente documento de la Iglesia católica, que presenta la importancia de la dignidad humana en un doble acercamiento: cómo comprenderla y fundamentarla, y cuáles sean aquellos ámbitos en los que resulta urgente reconocer y defender a cada ser humano en su dignidad.

Ese documento, una declaración titulada *Dignitas infinita*, fue publicada el 8 de abril de 2024 por el prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la fe. La declaración expone algunos fundamentos sólidos para hablar sobre la dignidad de cada ser humano; es decir, sobre la dignidad de uno mismo y de todos aquellos que com-

parten el gran misterio de haber sido creados directamente por un Dios que nos ama.

Dignitas infinita subraya el origen divino de nuestra dignidad desde su introducción (n. 1), y en la primera sección (nn. 11-13). Esa dignidad, que radica en la misma condición humana, se da en todos, «por ejemplo, en un niño no nacido, en una persona inconsciente, en un anciano en agonía» (n. 9).

El documento, después de la parte introductoria, se divide en 4 secciones. La primera presenta el camino que ha seguido la humanidad para tomar conciencia de la dignidad que es igual en cada uno. La segunda explica cómo la Iglesia anuncia y promueve la dignidad humana. La tercera evidencia cómo la dignidad humana está a la base de todo derecho humano. Y la última, la cuarta, denuncia diversos atentados y peligros que van contra la dignidad humana.

Un punto clave para comprender la dignidad humana se encuentra en el n. 15 de la primera sección. En ese número podemos leer lo siguiente:

Para aclarar aún más el concepto de dignidad, es importante señalar que la dignidad no es concedida a la persona por otros seres humanos, sobre la base de determinados dones y cualidades, de modo que podría ser eventualmente retirada. Si la dignidad le fuese concedida a la persona por otros seres humanos, entonces se daría de manera condicional y alienable, y el significado mismo de la dignidad (por muy digno de gran respeto que sea) quedaría expuesto al riesgo de ser abolido. En realidad, la dignidad es intrínseca a la persona, no conferida *a posteriori*, previa a todo reconocimiento y no puede perderse. Por consiguiente, todos los seres humanos poseen la misma e intrínseca dignidad, independientemente del hecho de que sean o no capaces de expresarla adecuadamente.

Reconocer que la dignidad es algo que pertenece a cada uno y que no depende (ni se adquiere ni se pierde) de lo que piensen o digan los demás, solo resulta posible desde una perspectiva de tipo ontológico, en la que tal dignidad tenga un fundamento estable e inamovible. A esa perspectiva (o fundamento) se alude en varios momentos de *Dignitas infinita*, por ejemplo, en los números 8, 9, 13, 22, 24.

A la luz de una visión que declare la dignidad intrínseca, ontológicamente fundada en la relación que une a cada ser humano con su Creador, se comprende el deber de ayudar al otro en cualquier situación de vulnerabilidad, y la urgencia de condenar los diferentes atentados contra esa dignidad, como se expone a lo largo de la sección cuarta.

En aquellos ámbitos culturales en los que se pierde el horizonte ontológico (metafísico) y se olvida la relación que existe entre el hombre y Dios, se abre la posibilidad de herir al otro en su dignidad. Al revés, cuando se avanza hacia una correcta fundamentación ontológica de la dignidad humana, desde el reconocimiento de nuestra relación intrínseca con Dios, tiene sentido todo esfuerzo orientado a tutelar y defender a cada uno, desde su concepción hasta el momento de su muerte.

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 *imago Dei* deformada y restaurada¹

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.

En un primer artículo sobre la *imago Dei*, en el contexto de la Teología del Cuerpo de Juan Pablo II², se ha visto que la *imago Dei* creada tiene su fundamento en el ser personal del hombre que, en cuanto varón y mujer, es llamado a la comunión de personas. La *imago Dei* en el hombre originario era una realidad luminosa, plena, potente. El hombre se encontraba en plena armonía con Dios, con el mundo y con los demás, consciente y responsable de sí mismo, correspondiendo al Amor con amor. Sin embargo, después del pecado, en el estado actual de "hombre histórico"³, la realidad antropológica se presenta de manera confusa y compleja. La pregunta es ¿qué pasa con la *imago Dei* tras el pecado? O, dicho de otra forma, ¿qué sucede tras el pecado con esa llamada a la comunión de personas?

En este segundo artículo se afronta, en las dos primeras secciones, esta situación histórica del hombre. En primer lugar, se considera cómo la *imago Dei* es deformada por el pecado y qué consecuencias tienen el pecado en el modo como el hombre vive su estructura personal. En segundo lugar, se afronta el modo en que la redención de Jesucristo actúa sobre esta realidad caída restaurando la *imago Dei* y poniéndola en camino hacia la plenitud del *eschaton*.

¹ Como verbos portantes de este apartado se ha elegido deformar y restaurar. Son dos verbos que pueden aplicarse bien a la palabra imagen. Se puede decir que una imagen es deformada cuando una imagen ha dejado su forma original para venir a menos. Después de que una imagen ha sido deformada, es posible restaurarla o reformarla para devolverla a su estado original o para mejorarla de alguna manera. En las obras de arte es más usado el término restauración que reforma; la reforma se aplica más en las instituciones o en los proyectos, tiene un uso más pragmático. El verbo "rehacer" viene excluido como opción porque implica hacer algo nuevamente desde cero o desde su punto inicial y esto no es lo que sucede con la redención de Jesucristo respecto de la *imago Dei*. En el caso de una teología luterana radical los verbos usados serían, por el contrario, destruir y rehacer. Con lo cual, no es indiferente desde el punto de vista teológico la elección de los verbos.

² Cf. F.J. DELGADO CERVANTES, «La *imago Dei* en el hombre en cuanto varón y mujer (primera parte)», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 38 (2024), 105-137.

³ Las catequesis de teología del cuerpo de "hombre histórico" son las del segundo ciclo, que abarca de la 24 a la 63 y fueron pronunciadas del 16 de abril de 1980 al 6 de mayo de 1981, la semana anterior al atentado del 13 de mayo.

Por último, se presenta lo que sería la *imago Dei* llevada a su plenitud y cumplimiento, más allá de la historicidad.

I. La *imago Dei* deformada

Antes de entrar en la deformación de la *imago Dei*, es importante apuntar a la causa de esta: el pecado. Es importante definir el pecado porque la definición expresa la esencia de las cosas y tiene relación directa con la causa de esta misma. Al respecto del pecado existen diversos reduccionismos racionalistas, naturalistas o moralistas que ponen como causa muchas veces aquello que teológicamente es consecuencia. «Se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc.»⁴. Existe también una reducción del pecado a mera transgresión de la ley de Dios, poniendo así la moral en el acto externo y no en el acto interior del hombre.

El pecado es, según San Juan Pablo II, «la ruptura de la Alianza con Dios en el corazón humano»⁵. La Alianza en términos bíblicos indica precisamente la llamada a la comunión de personas. El análisis del pecado, según *Génesis 3*, se hace desde esta perspectiva⁶. La observación del Papa al afirmar que la ruptura de la Alianza ocurre «en el corazón del hombre» no debe pasarse por alto. Esta precisión apunta al motivo de la ruptura que es la duda del don. Esta duda del don es el núcleo del pecado, lo cual concuerda totalmente con la *hermenéutica del don*, explicada previamente. La duda del Amor pone en tela de juicio el fundamento mismo del ser, que es el Amor divino. El ser queda desarraigado del Amor y, a partir de esto, toda la realidad del hombre queda trastocada.

⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCC), n. 387.

⁵ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2010², 26,2. Al citar esta obra la abreviaré 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.

⁶ Se deja de lado un análisis pormenorizado de *Génesis 3* porque Juan Pablo II tampoco lo hace, sino que lo da por supuesto (no así en el hombre originario que se ha visto en el análisis de *Gn 2*). Dice: «Aquí sería necesario hacer un análisis cuidadoso de los acontecimientos descritos en *Gn 3,1-6*. Sin embargo, nos referimos solo en general al misterio del pecado, en los inicios de la historia humana» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 26,2). Y también más adelante: «No pretendemos aquí hacer un análisis completo de la tentación o del pecado, estudiando ese mismo texto del *Gn 3,1-5*, y además la correspondiente doctrina de la Iglesia y la teología. Conviene solamente observar que la misma descripción bíblica parece poner particularmente en evidencia el momento-clave, en el que en el corazón del hombre se puso en duda el don» (*Ibid.*, 26,4).

La duda en el corazón del hombre no nace de la nada; tampoco surge de un principio maligno en el corazón del hombre. La duda del Amor es una sugerencia que llega al hombre proveniente del padre de la mentira, un veneno que se inyecta en el corazón. El mentiroso tiente, y el hombre peca dándole crédito a esa mentira en su corazón, dudando del Amor de Dios.

«Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal». En esta motivación se encierra claramente la puesta en duda del Don y del Amor, en quien tiene su origen la creación como donación. Por lo que se refiere al hombre, él recibe en don el «mundo» y al mismo tiempo «la imagen de Dios», es decir, la humanidad misma en toda la verdad de su duplicidad masculina y femenina⁷.

El relato del Génesis dice que «entonces se les abrieron los ojos» (Gn 3,6). Lo que señala la Palabra en este caso no es un paso de la ceguera a la visión, efectivamente el hombre no estaba ciego antes del pecado⁸; sino que señala un cambio en la visión, un cambio de perspectiva respecto de la realidad. No es que el pecado se reduzca a un mero cambio de perspectiva, de lo contrario bastaría un acto de "iluminación" para remediarlo (*gnosticismo*)⁹. El pecado es una ruptura en la relación con Dios que origina una alteración en la relación del hombre con toda la realidad. La separación del Creador es un desgarrón en el corazón del hombre que distorsiona su identidad y perturba su relación con la realidad, con la creación. Una vez perdida la relación con la Fuente no es posible que el río lleve agua, aunque el cauce siga existiendo.

La ruptura de la Alianza con Dios hace que el hombre comience a ver a Dios no solo como un extraño, sino como un competidor de su propia felicidad, y un antagonista de su supremacía¹⁰. Deja de

⁷ *Ibid.*, 26,4.

⁸ Las reflexiones de Cristo sobre la ceguera de los fariseos tienen relación directa con esta "nueva visión" que es fruto del pecado. «Porque decís: "vemos", por ello permanecéis en el pecado» (Jn 9,41); lo que nos dice que el pecado tiene que ver con este tipo de visión de la realidad desarraigada del Creador.

⁹ La fe efectivamente no es solo ni principalmente un acto de comprensión, sino un acto de Alianza. Se estudia en el apartado sobre la *imago Dei* restaurada.

¹⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía* (8 de diciembre de 2005) AAS 98 (2006), 15-16. «¿Cuál es el cuadro que se nos presenta en esta página? El hombre no se fía de Dios. Tentado por las palabras de la serpiente, abriga la sospecha de que Dios, en definitiva, le quita algo de su vida, que Dios es un competidor que limita nuestra libertad, y que solo seremos plenamente seres humanos cuando lo dejemos de lado; es decir, que solo de este modo podemos realizar plenamente nuestra libertad. El hombre vive con la sospecha de que el amor de Dios crea una dependencia y que necesita desembarazarse de esta dependencia para ser plenamente él mismo. El hombre no quiere recibir de Dios su existencia y la plenitud de su vida. Él quiere tomar por sí mismo del árbol del conocimiento el poder de plasmar el mundo, de hacerse dios, elevándose a su nivel, y de vencer con sus fuerzas a la muerte y las tinieblas.

ser un Dios con el cual se puede pasear por el jardín a la hora de la brisa (cf. Gn 3,8). La percepción interior-espiritual de la Imagen de Dios en sí mismo (*in se*) queda deformada; cuánto más quedará deformada en el hombre (*quoad nos*) que es *imago Dei* de manera participada. El concepto de Dios queda deformado y por eso en vez de causar confianza filial, causa miedo servil.

Es suficiente leer cuidadosamente todo el fragmento de Gn 3,1-5, para individuar en él el misterio del hombre que vuelve la espalda al «Padre» (aun cuando en el relato no encontremos tal apelativo de Dios). Poniendo en duda, en su corazón, el significado más profundo de la donación, es decir, el amor como motivo específico de la creación y de la Alianza originaria (cf. en particular Gn 3,5), el hombre vuelve la espalda al Dios-Amor, al «Padre». En cierto sentido lo expulsa de su corazón. Y simultáneamente aleja su corazón, casi como desgajándolo, de lo que «viene del Padre»: de este modo queda en él lo que «viene del mundo»¹¹.

Por el pecado entra la vergüenza en el corazón del hombre. Esta vergüenza del origen es una «vergüenza cósmica»¹² porque no es una vergüenza solo del cuerpo sino de toda la persona; una vergüenza que señala no solo la desnudez física sino el estado de vulnerabilidad y una conciencia de indignidad. La vergüenza no es el motivo por el cual el hombre se esconde de Dios y de los demás, sino que es el efecto: «el hombre trata de cubrir con la vergüenza de la propia desnudez el auténtico origen del miedo, indicando más bien su efecto, para no llamar por su nombre a la causa. Y entonces Dios-Yahvé lo hace en su lugar: "¿quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿es que has comido del árbol del que te prohibí comer?" (Gn 3,11)»¹³; el origen del miedo a Dios y de esta vergüenza cósmica es, por tanto, el pecado.

Las consecuencias del pecado van siendo evidentes: el pecado altera todas las dimensiones de la existencia humana y sus relaciones. Tras el pecado, Dios ya no es Padre amoroso, dador de todo bien. El mundo, la creación, la existencia misma ya no son considerados como un don originario. El prójimo se vuelve una amenaza, un competidor, como se muestra en la historia de Caín y Abel (cf.

No quiere contar con el amor que no le parece fiable; cuenta únicamente con el conocimiento, puesto que le confiere el poder. Más que el amor, busca el poder, con el que quiere dirigir de modo autónomo su vida. Al hacer esto, se fía de la mentira más que de la verdad, y así se hunde con su vida en el vacío, en la muerte.

¹¹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 26,4.

¹² *Ibid.*, 27,4.

¹³ *Ibid.*, 27,1.

Gn 4,1-16). Y el *hombre* se convierte en un enigma para sí mismo: «Factus eram ipse mihi magna quaestio»¹⁴.

A continuación, se presenta un análisis de estas consecuencias, siguiendo el esquema de las experiencias originarias de soledad y unidad. Esto se hace con el propósito de seguir la lógica del análisis previo de la *imago Dei* en el anterior artículo. Aunque en las catequesis no se utilizan los términos “soledad histórica” y “unidad histórica”, su uso en este contexto no distorsiona el pensamiento del Papa, sino que se ajusta a la estructura del tríptico que presenta primero el hombre originario con sus experiencias originarias y presenta después el hombre histórico en su experiencia histórica.

1. Soledad histórica

La *autoconciencia* del hombre después del pecado queda sumamente comprometida. Dudando del Amor, el hombre pone en tela de juicio su propio origen, no ve su existencia como don de Dios. Esta duda empobrece su autocomprensión y hace que se desencadene en su interior un proceso de sospecha sobre sí mismo. El hombre percibe en sí mismo la concupiscencia como si fuese su estado natural u originario lo que realmente es secundario y posterior, fruto del pecado. Al hablar de la sospecha, el Papa toma un análisis cultural hecho por Paul Ricoeur que es bastante iluminador para la época en la que fueron publicadas las catequesis y también hoy en día. Dice lo siguiente:

Ricoeur ha calificado a Freud, Marx y Nietzsche como “maestros de la sospecha” («*maîtres du soupçon*»), teniendo presente el conjunto de sistemas que cada uno de ellos representa, y quizás sobre todo la base oculta y la orientación de cada uno de ellos al entender e interpretar lo *humanum* mismo. [...] En la hermenéutica nietzscheana el juicio y la acusación al corazón humano corresponden, en cierto sentido, a lo que en el lenguaje bíblico se llama «soberbia de la vida»; en la hermenéutica marxista, a lo que se ha denominado «concupiscencia de los ojos»; en la hermenéutica freudiana, en cambio, a lo que se llama «concupiscencia de la carne».¹⁵

Esta concepción del hombre, privada de la fuente de su dignidad, provoca que éste proyecte su valor en lo que hace, en lo que puede o en lo que tiene, pero no en lo que es y está llamado a ser. Así el hombre empieza a actuar en base a unos deseos y proyeccio-

¹⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, IV, 4,9.

¹⁵ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 46,1-2. Más adelante en las catequesis precisa lo siguiente: «Aquí se da una firme divergencia entre la antropología (o la hermenéutica antropológica) del Evangelio y algunos influyentes representantes de la hermenéutica contemporánea del hombre (los comúnmente denominados maestros de la sospecha)» (*Ibid.*, 108,1).

nes desorientados. La falta de autoconciencia condiciona por tanto la estructura de la *autodeterminación*.

La libertad se tiende a reducir al libre albedrío y la opción por algo malo se ve como algo "lícito", cuando en realidad es algo contrario a la estructura de la persona y por tanto destructivo del hombre. Cuando el Amor desaparece del horizonte de la conciencia, los parámetros de bien y mal quedan desdibujados y, sobre todo cuando las decisiones son más complejas porque requieren un mayor discernimiento y una mayor prudencia, la conciencia queda perpleja o desorientada, carente de la ley del amor y del principio personalista de la acción. A causa de esto, el hombre buscará otras éticas¹⁶, es decir, otras medidas para la bondad o maldad de sus actos como "marco provisional" a sus comportamientos.

La *relación del ser humano con la creación* queda marcada también por un cierto temor y conflicto. La creación deja de resonar con el gozo expresado en pasaje bíblico: «vio Dios que era bueno» (*Gn* 1,10.12.18.21.25.31); se pierde en la conciencia del hombre la conexión con el Creador. Esto provoca que la creación, sin relación al

¹⁶ Dejo como oportunidad de reflexión y desarrollo ulterior la pregunta sobre la radicación en el estado de naturaleza caída de las éticas racionalistas, utilitaristas, proporcionalistas, hedonistas, etc. Juan Pablo II tampoco profundiza en este tema en las catequesis, porque se dedica específicamente a la revisión del *ethos* del antiguo testamento. Sin embargo, los análisis hechos sobre el *ethos* veterotestamentario son análogamente válidos para estas otras éticas. La analogía está en que la diversa vinculación que tienen con el pecado (el *ethos* del pueblo de la Promesa está claramente en vías de redención). «Esto es igualmente válido para la mentalidad contemporánea, así como lo era, aunque de diverso modo, para los interlocutores de Cristo. Somos, en efecto, hijos de una época en la que, por el desarrollo de varias disciplinas, esta visión integral del hombre puede ser fácilmente rechazada y sustituida por múltiples *concepciones parciales*, las cuales, deteniéndose sobre uno u otro aspecto del *compositum humanum*, no alcanzan al *integrum* del hombre, o lo dejan fuera del propio campo visual. Se introducen, además, diversas tendencias culturales, que –en base a estas verdades parciales– formulan sus propuestas e indicaciones prácticas sobre el comportamiento humano y, todavía más a menudo, sobre cómo *comportarse con el «hombre»*. El hombre se convierte entonces más en un objeto de determinadas técnicas que en el sujeto responsable de la propia acción. La respuesta dada por Cristo a los fariseos requiere también que el hombre, varón y mujer, sea este sujeto, es decir, un sujeto que decida las propias acciones a la luz de la verdad integral sobre sí mismo, en cuanto verdad originaria, es decir, fundamento de las experiencias auténticamente humanas» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 23,3). Al respecto de los límites del *ethos* veterotestamentario en esta concepción antropológica que integra el significado sponsal del cuerpo dice: «Toda la tradición de la Antigua Alianza indica que en la conciencia de las generaciones que se sucedían en el pueblo elegido, a su *ethos* no fue añadida jamás la exigencia efectiva de la monogamia, como implicación esencial e indispensable del mandamiento «no cometer adulterio» (*Ibid.*, 35,3). De alguna manera, lo que Juan Pablo II percibe es que la ley del antiguo testamento trata de poner orden social pero no llega a poner orden en el corazón; en cambio, Cristo busca específicamente una reconstrucción del sentido ético del pueblo.

Creador, sea vista simplemente como “mundo”, es decir, como una realidad autónoma o cuasi-autónoma en la que Dios es concebido como el gran arquitecto del universo o un mero relojero, o incluso como algo innecesario o inexistente.

En lugar del fundamento divino de la realidad, sostenido no solo por la fe cristiana desde la perspectiva de la Revelación, sino también por la filosofía griega y escolástica desde un punto de vista metafísico, se encuentran intentos de sustituir, separar o negar no solo el ámbito religioso, sino también la base metafísica del ser-creado.

Ante este mundo que ya no es considerado bueno, sino útil en todo caso, aparece en el corazón del hombre una lógica de posesión y de dominio que reemplaza la lógica de donación y libertad. Se pierde la visión teológica de la existencia y se adopta una visión meramente mundana, sujeta a los parámetros del poder, el tener y el haber, la lógica de la triple concupiscencia¹⁷.

El ejercicio del dominio al cual el hombre, como lugarteniente de Dios, estaba llamado desde el Principio («dominad la tierra» *Gn* 1,28), no implicaba un autoridad despótica sobre el mundo creado. Lamentablemente, por el pecado, ha surgido un uso abusivo de los bienes de la Creación. En siglos anteriores este abuso no era tan evidente, los recursos técnicos eran más limitados en comparación a los actuales, lo que imponía ciertas restricciones al ser humano en su capacidad de manipulación de lo natural, lo que resultaba en una explotación menor debida a la falta de medios. Hoy en día, la relación con la naturaleza experimenta una significativa disociación con el establecimiento de lo artificial en grandes esferas de la vida humana. Esto conlleva tensiones considerables respecto al cuidado de la “casa común”¹⁸. Por consiguiente, se hace imperativo un discernimiento más profundo sobre la moralidad de los medios empleados para alcanzar ciertos fines económicos y sociales.

Las palabras de Dios-Yahvé preanuncian la hostilidad del mundo, la resistencia de la naturaleza con respecto al hombre y a sus tareas; preanuncian la fatiga que el cuerpo humano sentiría después, al

¹⁷ La concupiscencia es este desorden que se instala en el corazón del hombre y que afecta todas sus relaciones. Es una palabra que indica el deseo torcido o deformado en el corazón que ya no es capaz de sentir según Dios, sino que siente según el mundo. Juan Pablo II tiene diversas catequesis en las que profundiza en este concepto de la triple concupiscencia (en base a *1Jn* 2,16-17) centrándose más específicamente en la concupiscencia de la carne.

¹⁸ De ahí la evolución de las encíclicas sociales del ámbito laboral al ecológico que refleja la preocupación de la Iglesia en respuesta a los desafíos que enfrenta la humanidad en este cambio de paradigma tecnocéntrico. Cf. FRANCISCO, *Laudato si'* (24 de mayo de 2015).

contacto con la tierra por él sometida: «¡maldita sea la tierra por tu causa! Con fatigas sacarás de ella el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá y comerás hierba silvestre. Con el sudor de tu frente comerás el pan; hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado» (Gn 3,17-19). El final de esa fatiga, de esa lucha del hombre con la tierra, es la muerte: «tú eres polvo y polvo te volverás» (Gn 3,19)¹⁹.

El hombre experimenta este conflicto con el mundo especialmente en su propio cuerpo. Los dinamismos propios de la vida son vividos y percibidos como restricciones que «*operan con un determinismo inevitable*»²⁰, limitando la libertad personal. Esta situación representa una amenaza especialmente para la estructura de la autoposesión y del autodomínio, a través de los cuales la persona humana se forma y desarrolla²¹.

A causa de esta disociación entre persona y cuerpo, el ser humano establece una relación de objetivación con su propio cuerpo. En nuestros días crece la así denominada cultura *cyborg* que se caracteriza por la voluntad de dominar el cuerpo a través de la tecnología. En el fondo de esta tensión subyace una visión dualista del hombre que divide lo corpóreo y lo espiritual, el cuerpo y la mente²². Una visión unitaria y armónica del hombre no razonaría sobre esquemas dualistas.

La ruptura interior fruto del pecado afecta al ser humano también de esta manera: o bien reduciéndolo al mundo material, quedando todo su ser regido por un determinismo, o bien dividiéndolo internamente, reduciendo el cuerpo y el mundo a una cárcel, y postulando su plenitud por medio de una liberación del cuerpo, lo que San Juan Pablo II llama, *prejuicio maniqueo*²³. El Papa destaca que «*La concupiscencia lleva en sí una dificultad casi constitutiva de identificación con el propio cuerpo; y no solo en el ámbito de la propia*

¹⁹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 27,4.

²⁰ *Ibid.*, 27,4.

²¹ Cf. *Ibid.*, 28,3

²² En la cultura *cyborg* no se usa la palabra alma; la dimensión espiritual se reduce a la neurociencia y por tanto se usa el término mente.

²³ «Es conocido que, en su forma originaria, el maniqueísmo, surgido en el Oriente fuera del ambiente bíblico y originado por el dualismo mazdeísta, individuaba *la fuente del mal en la materia, en el cuerpo*, y en consecuencia proclamaba la condena de todo lo que en el hombre es corpóreo. Y ya que en el hombre la corporeidad se manifiesta sobre todo a través del sexo, la condena era extendida al matrimonio y a la convivencia conyugal, además de a las otras esferas del ser y del actuar en las que se expresaba la corporeidad» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 44,5).

subjetividad, sino todavía más *respecto a la subjetividad del otro ser humano*: de la mujer para el hombre, del hombre para la mujer»²⁴.

El ser humano se avergüenza de su cuerpo a causa de la concupiscencia, es decir, por ese deseo desordenado, desvinculado del Espíritu. Dice Juan Pablo II que el hombre «tiene pudor no tanto del cuerpo, sino precisamente de la concupiscencia»²⁵. Porque, cuando el cuerpo se desvincula del valor personal y de su conexión con la dignidad de la persona, pierde su belleza y trascendencia, reduciéndose a mero objeto. «El cuerpo que no está sometido al espíritu como en el estado de la inocencia originaria lleva en sí un constante foco de resistencia al espíritu»²⁶. Este fenómeno constituye una «fractura de la integridad personal del propio cuerpo, particularmente en lo que determina la sexualidad y está directamente unido con la llamada a esa unidad»²⁷.

Volviendo sobre la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, es necesario abordar ahora las consecuencias del pecado sobre el *ethos* humano. El sentido ético sufre una transformación tan profunda que, en palabras de San Pablo, hace vanos los razonamientos y necio el corazón, llenándolo de tinieblas (cf. *Rm* 1,18). La conciencia moral queda trastocada a tal punto que la percepción del bien y del mal se difumina en la mente de los individuos. Esta confusión da origen a desviaciones socioculturales que, a lo largo de la historia, se han manifestado en perversiones, como los sacrificios humanos ofrecidos a las deidades. En nuestros días, el establecimiento del aborto en las legislaciones de casi todas las naciones refleja también una grave distorsión en el *ethos* humano.

En las catequesis sobre el hombre histórico, el Papa sigue el camino que Dios siguió con el pueblo de Israel para reestablecer el sentido moral en los corazones, un trayecto arduo que no estuvo exento de errores. Cristo mismo busca corregir las distorsiones del Antiguo Testamento en el Sermón de la Montaña, abordando las deficiencias éticas de la ley antigua siguiendo el esquema de «habéis oído que se dijo en el pasado... pues yo ahora os digo...».

²⁴ *Ibid.*, 29,2. Hoy en día, es posible que el Papa Juan Pablo II cambiase o acotase mejor esta afirmación, ya que es evidente que la falta de identificación con el propio cuerpo se ha potenciado en las últimas décadas, pasa del ámbito intersubjetivo al subjetivo, del relacional al individual.

²⁵ *Ibid.*, 28,5.

²⁶ *Ibid.*, 28,3.

²⁷ *Ibid.*, 28,4. Se puede profundizar en este tema en *Persona y acción*, cuando se afronta el tema de "La revelación de la integración de la persona en la acción mediante el fenómeno de la desintegración". Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 279-284.

Cristo habla de una interpretación humana de esa Ley, en que se cancela y desaparece el justo significado del bien y del mal, específicamente querido por el Legislador Divino. En efecto, la ley es, sobre todo, un medio indispensable para que «sobreabunde la justicia» (palabras de Mt 5,20, en la antigua traducción). Cristo quiere que esta justicia «supere la de los escribas y fariseos». No acepta la interpretación que ellos han dado a lo largo de los siglos al auténtico contenido de la Ley, en cuanto que han sometido en cierta medida ese contenido –o sea, el designio y la voluntad del Legislador–, a las múltiples debilidades y a los límites de la voluntad humana, derivados precisamente de la triple concupiscencia. Se trataba de una interpretación casuística, que se había superpuesto a la visión originaria del bien y del mal, vinculada con la Ley del Decálogo. Si Cristo tiende a la transformación del *ethos*, lo hace sobre todo para recuperar la claridad fundamental de la interpretación: «no penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17). Condición del cumplimiento es la justa comprensión²⁸.

En resumen, la experiencia de soledad originaria, alterada por el pecado sufre una profunda deformación. La autoconciencia del hombre se debilita y se empobrece, perdiendo la conciencia de ser *imago Dei*. Su capacidad de autodeterminación se ve condicionada por la falta de referencia al Amor, lo que difumina la distinción entre el bien y el mal, afectando sus elecciones y sus acciones. Por último, la relación del ser humano con la creación entra en una lógica de objetivación, lo cual dificulta particularmente la comprensión de su propio cuerpo como parte esencial de su ser. Esto afectará su relación con los demás seres humanos, especialmente entre varón y mujer, como se verá a continuación.

2. *Unidad histórica*²⁹

Después de la caída, la unidad originaria sufre también profundas alteraciones. Si la unidad era el fruto cumplido de las dos sole-

²⁸ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 35,1.

²⁹ La teología del cuerpo no aborda el tema de la fraternidad, en cuanto relación entre los seres humanos independientemente de su ser varón o mujer, sino que se enfoca en *la relación entre varón y mujer*; por esto se pasa directamente a ver las consecuencias del pecado en este ámbito. Una de las críticas que se pueden hacer a la Teología del Cuerpo es que se centra en la relación varón y mujer, desde la perspectiva del significado esponsal del cuerpo, y no trata el tema de la fraternidad universal y de la amistad. Sin embargo, queda claro que la relación varón y mujer, sobre todo a la luz del análisis del *Cantar de los cantares*, cuando reflexiona sobre las expresiones “hermana mía” y “amiga mía”, no es algo exclusivamente esponsal. De hecho, en esas reflexiones queda claro que el fundamento de la esponsalidad está en la fraternidad y que, sin la conciencia de la fraternidad, que es conciencia del común origen, no es posible una relación conyugal que respete el significado esponsal de sus cuerpos.

dades, después del pecado la unidad será una realidad en tensión. La *communio personarum*, después del pecado, está condicionada por la incapacidad del ser humano de saber que ha sido creado para la comunión y, aun sabiéndolo, por su incapacidad, como dice San Pablo, de hacer lo que quiere (cf. *Rm* 7,19-20) y corresponder al amor con amor.

Se ha mencionado previamente la "vergüenza cósmica" por la cual varón y mujer se ocultaron de la presencia de Dios. Sin embargo, *Génesis* 3,7 dice específicamente que «entrelazaron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores», lo cual señala que se escondieron no solo de Dios, sino que también ocultaron sus cuerpos. Esto indica que la masculinidad y la feminidad dejaron de ser esos signos luminosos que llevan a la comunión de personas. El cuerpo humano, con todo lo que significa, quedó sometido a la lógica del dominio y cubierto de vergüenza, también de una vergüenza corporal. El Papa explica que «las palabras "he tenido miedo, porque estoy desnudo, me he escondido" (*Gn* 3,10) testimonian un cambio radical de esa relación. El hombre pierde, de algún modo, la certeza originaria de la "imagen de Dios", expresada en su cuerpo»³⁰. La pérdida de la certeza originaria de ser *imago Dei* se nota, por tanto, especialmente en lo que se refiere al ámbito sexual, como lo anuncia la Palabra con el término: «estaban desnudos» (*Gn* 3,6).

*Aquella recíproca comunión en la humanidad misma mediante el cuerpo y mediante la masculinidad y feminidad, que tan fuerte resonancia tenía en la precedente pasaje del relato yahvista (cf. Gn 2,23-25), queda en este momento perturbada: como si el cuerpo en su masculinidad y feminidad, dejase de constituir el sustrato «fuera de toda sospecha» de la comunión de las personas, como si su función originaria fuera «puesta en duda» en la conciencia del hombre y de la mujer*³¹.

En el Principio el cuerpo sexuado expresaba nítidamente su significado esponsal, la llamada a la comunión de personas. Ahora, tras el pecado, «la diversidad, o sea, la diferencia del sexo, masculino y femenino, es bruscamente sentida y comprendida como elemento de recíproca contraposición de personas»³². La diversidad que es *para la comunión* se transforma en motivo de división y contienda.

Esta lógica de dominio establecida en las relaciones interpersonales, específicamente entre varón y mujer, se ha manifestado históricamente tanto en sociedades machistas, más fácilmente

³⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 27,4.

³¹ *Ibid.*, 29,2.

³² *Ibid.*

identificable en culturas pasadas en las que la mujer carecía de derechos, como en sociedades feministas más contemporáneas. El dominio del hombre sobre la mujer, así como el de la mujer sobre el hombre, no corresponde a la llamada a la comunión de personas a imagen de la Trinidad. Asimismo, la lógica de la lucha de clases, así como cualquier filosofía política fundada en una dialéctica marxista, postula que el progreso viene del conflicto. Son lógicas que ponen como principio antropológico la guerra, lo que claramente es herencia de la concupiscencia.

Por esta contraposición que genera conflicto, la unión conyugal cae también bajo la lógica del dominio, de la apetencia y del instinto: «La mujer, cuyo “instinto irá hacia el (propio) marido” (cf. Gn 3,16), y el hombre que responde a este instinto, según leemos: “te dominará”»³³. La Palabra que anuncia «hacia él irá tu apetencia» (Gn 3,16) indica que la esfera de la sexualidad queda dominada por el dinamismo de los instintos y los apetitos desordenados. En el Principio varón y mujer estaban desnudos sin sentir vergüenza (cf. Gn 2,25), lo que reflejaba una libertad interior respecto a la constricción del cuerpo y la sexualidad. Sin embargo, con la predominancia de los instintos, las relaciones entre varón y mujer se ven reducidas a «objeto de atracción, de modo semejante, en cierto sentido, a como sucede en “el mundo” de los seres vivientes. [...] El sustrato natural y somático de la sexualidad humana se manifestó (a partir del pecado) con una fuerza casi autógena, marcada por una cierta “constricción del cuerpo”, operante según una dinámica propia que limita la expresión del espíritu y la experiencia del intercambio del don de la persona»³⁴. La concupiscencia transforma el sexo en un absoluto, en un ídolo, que oculta y anula a la persona e incapacita por tanto el amor.

El carácter inexorable del instinto sexual, propio del mundo animal, implica una visión de la sexualidad como una realidad determinada naturalmente, que escapa, por tanto, a la dinámica del acto humano³⁵. El Papa emplea el término “insaciabilidad” para expresar ese instinto del hombre, residuo deformado de aquel llamado a la comunión de personas, que, al quedar limitado a la dimensión del instinto sexual, se ve condenado a la frustración. Sin embargo, a pesar del pecado, el hombre y la mujer siguen siendo atraídos por

³³ *Ibid.*, 30,5.

³⁴ *Ibid.*, 32,2.

³⁵ En el primer capítulo de *Amor y responsabilidad*, Karol Wojtyła aborda la temática del impulso sexual, distinguiendo entre el impulso sexual presente en los seres humanos y el instinto que está presente de manera análoga en los animales, destacando que la sexualidad humana se eleva a un nivel mucho más alto que es justamente el de la comunión de personas.

este deseo de unión, que es una verdadera vocación, pero que está en constante amenaza. La tensión establecida por los apetitos desordenados engendra conflictos internos en la persona y dificultades en las relaciones interpersonales. Por esto dice Juan Pablo II que «el corazón se ha convertido en el lugar de combate entre el amor y la concupiscencia».

En conclusión: en este apartado se ha explorado la deformación que sufre la *imago Dei* en el hombre a causa del pecado, lo cual afecta su identidad, su relación con Dios, consigo mismo, con la creación y con los demás, especialmente entre varón y mujer. Y, si bien el pecado no destruye la *imago Dei*, sí limita la capacidad fundamental para la comunión de personas que constituye el fin y cumplimiento de la *imago*. Es importante comprender estas implicaciones para poder plantear el camino de restauración de la verdadera imagen de Dios en el ser humano y recuperar así plenamente la vocación al Amor que nos ha sido dada desde el Principio.

II. La *imago Dei* restaurada

La situación del hombre después del pecado es clara: si bien la *imago Dei* no es aniquilada, sí es deformada. Aunque el hombre sigue estando llamado a la comunión de personas, no sabe el camino, ha perdido el norte y, como dice San Pablo, va como a tientas (cf. *Hch* 17,27) buscando a Dios y buscando el sentido de su existencia.

La redención es el acto de misericordia de Dios por el cual, revelando al hombre su misterio de amor, le muestra al mismo tiempo su vocación al amor. Este acto único de la misericordia de Dios se realiza en Cristo que es la misericordia de Dios encarnada, el Dios hecho hombre que revela el hombre al hombre y su altísima vocación³⁶. Por ello es llamado: el Redentor del hombre³⁷.

Anteriormente se dijo que el pecado no se limita a una distorsión en la percepción de la realidad, sino que, ante todo, es una ruptura de la Alianza con Dios. Por consiguiente, el remedio al pecado no consiste en un mero cambio de perspectiva o "iluminación", sino en reestablecer la relación del hombre con Dios. La Redención es fruto de la Encarnación, es decir, se realiza en la carne; es fruto de la unión de Dios con el hombre en Cristo. Esta unión restaura la Alianza, de modo que el hombre recupera todo lo que había que-

³⁶ Cf. *Gaudium et spes*, 22.

³⁷ En alusión clara a la primera encíclica de San Juan Pablo II: *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979).

dado perdido por el pecado, muy especialmente su capacidad de amar, restaurándose así la *imago Dei*.

En esta sección, se evita repetir el mismo esquema de la anterior, ya que es evidente que la acción salvadora de Cristo incide positivamente en todas las relaciones del hombre con Dios, el mundo, los demás y consigo mismo. En lugar de esto, se pone el enfoque en describir, a partir de las catequesis, el proceso de redención porque, como bien dice el Papa, «la redención es la vía a la resurrección»³⁸, y por tanto no es algo que sucede de un día para otro. Primero Cristo hace una llamada *exterior*, por así decirlo, a través de sus palabras en el Sermón de la montaña; y posteriormente lo hace de manera *interior* a través del don del Espíritu que permite al hombre vivir según el *ethos* del evangelio.

El Papa presenta a Cristo en esta parte central del tríptico antropológico como «Aquel que conoce el corazón del hombre» (*Jn* 2,25). En el Sermón de la montaña, Jesucristo se presenta como un nuevo Moisés que lleva a cumplimiento la ley antigua, como el nuevo Legislador y Maestro que explica «la necesidad del “cumplimiento” de la ley para realizar el Reino de Dios»³⁹. Efectivamente, en el sermón de las bienaventuranzas «Jesucristo realiza una revisión fundamental del modo de comprender y cumplir la ley moral de la Antigua Alianza»⁴⁰.

Cristo habla al corazón del hombre con autoridad⁴¹ porque conoce lo que hay en el corazón del hombre, «no puede hablar de otro modo, sino con semejante conocimiento de causa»⁴². Ese conocimiento interior es lo que hacía que la gente dijese: «nadie ha hablado jamás como Él» (*Jn* 7,46). Jesucristo se presenta, por tanto, como el Señor de lo que hay en lo íntimo del hombre y el único por tanto capaz de reformar esa *imago Dei* que había sido deformada por el pecado.

Cristo es el único capaz de entender al hombre en profundidad y de llamarlo, por tanto, a la autenticidad. Desde el conocimiento de nuestras conciencias, Él habla al hombre desde lo íntimo, no como un legislador externo que impone nuevas normas, sino que revela al corazón el verdadero significado de la norma y aquello

³⁸ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 70,8.

³⁹ *Ibid.*, 24,1.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ La divinidad de Jesucristo, y por tanto su autoridad como reformador de la ley antigua, está implícita en aquel «Pero Yo os digo» a través del cual el Señor profundiza en el sentido del Decálogo.

⁴² *Ibid.*, 34,2.

por lo cual el mandamiento es palabra de vida y camino seguro de salvación.

El Papa insiste en estas catequesis en que Cristo no acusa al hombre, sino que apela a su corazón, es decir, le hace un llamamiento. Bajo este aspecto, estas catequesis iluminan directamente aquella máxima del Concilio que insiste en que el hombre es llamado por Cristo a descubrir esa *altísima vocación*⁴³ para la cual fue creado.

Sobre las palabras de Cristo en Mt 5,28 que dice «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio con ella en su corazón», que parece que contienen una acusación, el Papa explica:

Con estas palabras no se acusa al corazón, sino que se le somete a un juicio, o mejor, se le llama a un examen crítico, más aún, auto-crítico: ceda o no a la concupiscencia de la carne. [...] El juicio que allí se encierra acerca del «deseo», como acto de concupiscencia de la carne, contiene en sí no la negación, sino más bien la afirmación del cuerpo, como elemento que juntamente con el espíritu determina la subjetividad ontológica del hombre y participa en su dignidad de persona⁴⁴.

Por tanto, lo que hace Cristo es una invitación al hombre a ser sincero consigo mismo, a superar la ceguera interior de la concupiscencia, y no engañarse culpando al cuerpo de lo que en realidad es un desorden de sus deseos y costumbres, de su *ethos*. Es una invitación de ir del fenómeno, que sería en este caso el adulterio, al fundamento, que es lo que llama Jesucristo el adulterio en el corazón, el deseo desordenado que reduce a la calidad de objeto, en este caso, a la mujer.

El adulterio cometido «en el corazón» no se circunscribe a los límites de la relación interpersonal, que permiten individuar el adulterio cometido «en el cuerpo». No son estos límites los que deciden exclusiva y esencialmente el adulterio cometido «en el corazón», sino la naturaleza misma de la concupiscencia, expresada en este caso a través de la mirada, esto es, por el hecho de que el hombre –del que, a modo de ejemplo, habla Cristo– «mira para desear»⁴⁵.

En este sentido, Jesucristo es capaz de dar luz interior a la conciencia llamándola para que discierna los movimientos interiores y distinga entre lo que viene de Dios y lo que viene de la concupiscencia o del mundo. Cristo es aquél que es capaz, a través de la redención, de volver al hombre al camino querido por Dios desde el inicio de la Creación: «En el *ethos* de la redención del cuerpo

⁴³ *Gaudium et spes*, 3.

⁴⁴ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 34,2.

⁴⁵ *Ibid.*, 43,2.

deberá reanudarse de nuevo el *ethos* originario de la creación»⁴⁶. El nuevo *ethos* revela, por tanto, la profundidad del corazón y busca liberarlo de la concupiscencia para que «pueda resplandecer más plenamente el hombre: varón y mujer en toda la verdad interior del recíproco “para”»⁴⁷. Cristo hace que el hombre pueda vislumbrar la plenitud perdida y quiera reconquistarla⁴⁸. La llamada de Cristo encuentra en el corazón del hombre que lo escucha un “eco del principio”⁴⁹, de manera que su llamada le recuerda al hombre «quién es el varón, quién es la mujer y quiénes son el uno para el otro recíprocamente»⁵⁰.

La redención de Jesucristo actúa en todo el hombre. La redención no es solo un formalismo que adjudica al hombre pecador los méritos de la redención de Jesucristo, el único justo, sino que viene a hacer justos y santos desde lo profundo del corazón a los hombres pecadores. Esta es la radicalidad de la Redención que se fundamenta en la radicalidad de la Encarnación, porque Cristo asumió toda nuestra naturaleza humana para redimirla en su totalidad.

Sobre el fundamento de este misterio, al que San Pablo (*Rom* 8,23) define «redención del cuerpo», sobre el fundamento de la realidad llamada «redención» y, en consecuencia, sobre el fundamento del *ethos* de la redención del cuerpo, no podemos detenernos solamente en la acusación al corazón humano, basándonos en el deseo y en la concupiscencia de la carne. [...] La redención es una verdad, una realidad, en cuyo nombre debe sentirse llamado el hombre, y «llamado con eficacia». Debe darse cuenta de esta llamada también mediante las palabras de Cristo según Mateo 5,27-28, leídas de nuevo en el contexto pleno de la revelación del cuerpo. El hombre debe sentirse llamado a descubrir, más aún, a realizar el significado sponsalicio del cuerpo y a expresar de este modo la libertad interior del don, es decir, de ese estado y de esa fuerza espirituales, que se derivan del dominio de la concupiscencia de la carne⁵¹.

Aclara por ello el Papa que Cristo se coloca ante los que le escuchan en el Sermón de la montaña desde la perspectiva de la redención y es capaz de llamar al hombre a vivir según la plenitud del misterio de la creación porque en él y por medio de él se realiza el misterio de la redención. La llamada de Cristo es una llamada eficaz y esto es así por dos motivos: primero, porque es una llamada que no cae en el vacío, en cuanto que el hombre tiene un corazón

⁴⁶ *Ibid.*, 49,4.

⁴⁷ *Ibid.*, 43,6.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 43,7.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 46,5.

⁵⁰ *Ibid.*, 46,5.

⁵¹ *Ibid.*, 46,4.

capaz de escucharla y ha sido justamente creado para responder a esa llamada; y segundo, porque la redención tiene la fuerza capaz de reestablecer en el hombre el orden de la creación.

La eficacia del llamamiento de Cristo, su potencia regeneradora, revela que el Señor no es solo un "sabio" que conoce lo que hay en el corazón del hombre, como Sócrates, por ejemplo, sino que es el Redentor del hombre porque es capaz de sacar al hombre de su pecado. No solo le da consejos prudentes, sino que su Palabra tiene un efecto eficaz en el corazón. Es decir, la llamada de Cristo, «significa también la posibilidad y la necesidad de transformar aquello sobre lo cual ha pesado fuertemente la concupiscencia de la carne»⁵² que es la *imago Dei*. Por tanto, la invitación no es a «temer la severidad de estas palabras sino tener confianza en su contenido salvífico, en su potencia»⁵³.

Esta transformación en el corazón del hombre se puede explicar en dos aspectos: el combate espiritual y la vida según el Espíritu, que en palabras de la teología espiritual tradicional serían la ascética y la mística. Dos aspectos de la vida espiritual que no pueden ni deben separarse, sino integrarse, so pena de atrofia espiritual.

1. El combate espiritual

El camino a la plenitud de vida al que el Señor llama en el Sermón de la montaña implica el ejercicio del señorío de sí mismos⁵⁴ o autodomínio. El prefijo *auto* de autodomínio no significa autonomía del sujeto e independencia. El autodomínio, como se ha visto, refleja la estructura de la persona humana que, en cuanto persona, existe como sujeto libre y consciente de sí mismo, pero no independientemente de los demás, sino justamente "con" los demás y "para" los demás. El autodomínio, por tanto, lejos de la autonomía, es más bien capacidad de donación.

El autodomínio es un camino, es verdaderamente un combate espiritual que se juega en el plano del discernimiento de los afectos y deseos del corazón. Justamente Cristo llama al corazón porque es ahí donde está la batalla. El discernimiento de los deseos requiere que el hombre esté sobre sí mismo, que ejerza señorío, manteniendo la conciencia de sí mismo y disponiéndose a seguir a Cristo y llegar a ser aquello que está llamado a ser. Este discernimiento es aquello que permite al hombre conocerse a sí mismo desde Dios y le capacita para el autodomínio, para tener ese señorío sobre sí mismo que le dignifica en cuanto hombre.

⁵² *Ibid.*, 47,5.

⁵³ *Ibid.*, 43,7.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 49,4.

Esta es una «ciencia» que de hecho no puede aprenderse solo en los libros, porque se trata aquí en primer lugar del «conocimiento» profundo de la interioridad humana. En el ámbito de este conocimiento, el hombre aprende a discernir entre lo que, por una parte, compone la multiforme riqueza de la masculinidad y feminidad en los signos que provienen de su perenne llamada y atracción creadora, y lo que, por otra parte, lleva solo el signo de la concupiscencia. [...] El hombre interior ha sido llamado por Cristo a adquirir una valoración madura y perfecta, que lo lleve a discernir y juzgar los varios motivos de su mismo corazón. Y es necesario añadir que esta tarea se puede realizar y es verdaderamente digna del hombre⁵⁵.

Juan Pablo II, con el realismo antropológico que le es característico, aborda el tema de la espontaneidad, que es una de las grandes objeciones que presenta el mundo contemporáneo al *ethos* del Evangelio. Para quien lleva una vida según sus instintos y apetitos, el estilo de vida del Evangelio no le parece algo espontáneo ni auténtico. Queda claro que cuando hay desorden en la vida y las pasiones e instintos dominan la sensibilidad de la persona, el autodomínio da la impresión inicial de coartar los deseos del sujeto y hacerle caer en una especie de vacío del sentido. «Sin embargo, incluso ya la primera vez, y mucho más si se adquiere después el hábito, el hombre realiza la gradual experiencia de la propia dignidad y, mediante la templanza, atestigua el propio autodomínio y demuestra que realiza lo que en él es esencialmente personal»⁵⁶.

Cristo llama, por tanto, al hombre a una «plena y profunda conciencia de los propios actos, de los impulsos internos de su “corazón” de manera que sea capaz de individuarlos y calificarlos con madurez. [...] y que sepa sacar de todos esos impulsos lo que es conveniente para la “pureza del corazón”»⁵⁷. El Papa demuestra que el camino de la autoconciencia y del autodomínio es el único verdaderamente digno y propio de la persona. El camino contrario, que es el de las apetencias y de los instintos desordenados, mantiene al hombre sujeto a esa lógica de la concupiscencia que contradice constantemente la comunión de personas y deforma por tanto la *imago Dei*, como se ha visto.

2. La vida en el Espíritu

Ahora bien, el camino de autodomínio es evidente que el hombre no lo realiza con las solas fuerzas humanas. «En esta lucha entre el bien y el mal, el hombre se demuestra más fuerte gracias a la potencia del Espíritu Santo que, actuando dentro del espíritu huma-

⁵⁵ *Ibid.*, 48,4.

⁵⁶ *Ibid.*, 49,6.

⁵⁷ *Ibid.*, 48,3.

no, hace realmente que sus deseos fructifiquen en bien. Por tanto, éstas son no solo –y no tanto– “obras” del hombre, cuanto “fruto”, esto es, efecto de la acción del “Espíritu” en el hombre»⁵⁸.

Dice el Papa que «el misterio de la redención fructifica en el hombre también de modo carismático», es decir, que llega a su plenitud de expresión por medio de los dones del Espíritu, de sus carismas. En la lista de los frutos del Espíritu que hace San Pablo en *Gálatas* 5,22-23 pone justamente el dominio de sí, y es que efectivamente la virtud humana se perfecciona por el don mismo del Espíritu que permite al hombre realizar ese autodomínio según la medida de Cristo y, por tanto, como una elevación de sus deseos a la perfección más alta que es fruto del amor humano y no como una represión de los instintos desordenados. Es el Espíritu que Cristo dona a sus discípulos el que les permite cumplir su mandamiento «Amaos los unos a los otros, como Yo os he amado» (*Jn* 13,34-35). El «como Yo os he amado» es posible cumplirlo gracias al don del Espíritu.

La vida según el Espíritu es, por ello, el fruto maduro de la obra de la redención en el corazón del hombre. La eficacia de la redención se evidencia en la liberación de las obras de la carne, lo que habilita la vida en conformidad con el Espíritu, como se expone en *Gálatas* 5,16-25. El cuerpo del hombre es llamado a ser *manifestación del espíritu*⁵⁹, es decir, signo sacramental de la redención de Jesucristo, presencia y testimonio en este mundo del poder del Evangelio.

La vida según el Espíritu es garantía de esa liberación de la cons-tricción de la concupiscencia, del vivir para nosotros mismos, y permite al hombre vivir para Dios y para los demás, realizando en el amor el significado esponsal de nuestro cuerpo. «Cristo nos ha liberado. De hecho, Cristo ha realizado y manifestado la libertad que alcanza su plenitud en la caridad, la libertad gracias a la cual nos servimos “los unos a los otros”; en otras palabras: la libertad que se convierte en fuente de “obras” nuevas y de “vida” según el Espíritu»⁶⁰.

Aplicando el principio de la vida en el Espíritu a la virtud de la pureza, el Papa considera cómo frecuentemente se malinterpreta la pureza reduciéndola al control de las pasiones y, por ende, erróneamente se asocia con el don de fortaleza, en cuanto que perfecciona la virtud de la templanza. Sin embargo, el Papa señala que la capacidad de mantenerse libre de impureza y mantener el cuerpo

⁵⁸ *Ibid.*, 51,6.

⁵⁹ *Ibid.*, 45,2.

⁶⁰ *Ibid.*, 53,2.

en santidad no llega a su plenitud en el mero dominio de las pasiones, sino especialmente por el don de piedad (*donum pietatis*) que permite reconocer en el prójimo su dignidad más profunda que es la de ser *templum Dei*. La virtud de la pureza, perfeccionada por el don de piedad, da al hombre la capacidad de ver a los demás como Dios los ve, sin la distorsión de la concupiscencia. En este sentido, el don de piedad es una participación en la mirada originaria que reconoce la bondad, la belleza y la pureza de toda la creación y muy especialmente del cuerpo humano de varón y mujer⁶¹.

En conclusión, en esta sección se ha explorado la realidad de la *imago Dei* en el ser humano, observando cómo esta imagen divina ha sufrido deformaciones debido al pecado y cómo ha sido restaurada por la acción redentora de Cristo. Se ha mostrado cómo la duda del don y la ruptura de la Alianza con Dios afectan a la autoconciencia, la autocomprensión del hombre y sus relaciones con Dios, consigo mismo, con los demás y con la creación, quedando comprometida toda la estructura de autodomínio y responsabilidad.

Anticipando la próxima sección, en la cual se examinará la plena realización de la *imago Dei* en el contexto escatológico, es pertinente reconocer que la vida en el Espíritu y la vida de gracia son una especie de preludio y anticipo de la vida eterna. Aún no se ha revelado aquello que seremos (cf. *1Jn 3,2*), sin embargo, la *imago Dei* restaurada por Cristo y en Cristo prepara al hombre para entrar en el misterio de la Resurrección, donde la imagen divina encontrará su plena realización.

⁶¹ «El Espíritu Santo que, según las palabras del Apóstol, entra en el cuerpo humano como en el propio “templo”, habita en él y actúa con sus dones espirituales. Entre estos dones, conocidos en la historia de la espiritualidad como los siete dones del Espíritu Santo (cf. *Is 11,2* según los Setenta y la Vulgata), el más cercano a la virtud de la pureza parece ser el don de la “piedad” (*eusebeía, donum pietatis*). Si la pureza dispone al hombre para “mantener el propio cuerpo en santidad y respeto”, como leemos en *1Tes 4,3-5*, la piedad, que es don del Espíritu Santo, parece servir de modo particular a la pureza, sensibilizando al sujeto humano sobre esa dignidad que es propia del cuerpo humano en virtud del misterio de la creación y de la redención. Gracias al don de la piedad, las palabras de Pablo: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros... y que no os pertenecéis?», adquieren la elocuencia de la experiencia y se hacen verdad viva y vivida en las acciones. Esas palabras, por lo tanto, dejan plenamente abierto el acceso a la experiencia del significado sponsal del cuerpo y de la libertad del don que va unida con él y en la cual se revela el rostro profundo de la pureza y su vínculo orgánico con el amor» (*Ibid.*, 57,2).

III. La *imago Dei* llevada a plenitud y cumplimiento

En esta sección se profundiza en el misterio del “hombre escatológico”⁶², en el cual la *imago Dei* alcanza su máxima plenitud y cumplimiento por el poder de la Resurrección de Cristo, que actúa en toda la creación y muy especialmente en el hombre. Esta restauración del hombre se realiza gracias a la definitiva participación de la vida divina y en la perfecta comunión de personas en la Trinidad. «De este modo, esta realidad significa el verdadero y definitivo cumplimiento de la subjetividad humana y, sobre esta base, la definitiva realización del significado “esposal” del cuerpo»⁶³.

Dice el Papa que «debemos pensar en la realidad del “otro mundo” con las categorías del redescubrimiento de una nueva y perfecta subjetividad de cada uno y, a la vez, del redescubrimiento de una nueva y perfecta intersubjetividad de todos»⁶⁴. Siguiendo esta pauta, nuestro análisis del misterio de la resurrección procederá siguiendo el esquema de la subjetividad a la intersubjetividad. Es el mismo esquema de las experiencias de soledad y unidad, pero ahora en perspectiva escatológica: la soledad originaria, en su plenitud, se transforma en una *perfecta subjetividad*: y, por su parte, la unidad originaria se desarrolla en una *perfecta intersubjetividad*.

En contraste con la perspectiva original, donde los momentos de soledad y unidad se pueden contemplar de manera separada y de hecho así se presentan en el relato del Génesis, en el contexto escatológico esta distinción se vuelve un tanto artificiosa. En el escatológico, la plenitud de la naturaleza humana repele a una separación entre lo subjetivo y lo intersubjetivo; es inconcebible un estado del hombre aislado de la comunión de personas. Cuánto más si se considera en relación con el estado del hombre en la historia: «Soledad y comunión, identidad y relación, subjetividad e intersubjetividad, son binomios que viven en una relación conflictiva en la historia por efecto del pecado, pero no será así en la comunión de los santos»⁶⁵.

Antes de entrar en el tema de la experiencia escatológica es necesario aclarar el concepto de escatología del cual partimos y la posibilidad que tenemos de hablar de una experiencia escatológica.

⁶² Las catequesis de Teología del cuerpo de “hombre escatológico” son las del tercer ciclo, que abarca de la 64 a la 72 y fueron pronunciadas del 11 de noviembre de 1981 al 10 de febrero de 1982.

⁶³ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 68,4.

⁶⁴ *Ibid.*, 68,4.

⁶⁵ J. RODRÍGUEZ, *El varón padre y la mujer madre, plenitud de la imagen de Dios*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2022, 250.

1. Concepto de escatología cristiana

Lo primero que hay que afirmar es la posibilidad de *la resurrección de la carne*. Más allá de los materialismos que afirman que la existencia del hombre termina con la muerte corporal, existen diversas “teorías” que postulan la subsistencia de algún principio espiritual después de la muerte. En el ámbito filosófico, la raíz platónica ha sido la pionera de esta reflexión idealista. Sin embargo, sin la unión del alma con el cuerpo, es imposible que se dé una experiencia escatológica verdaderamente humana. De alguna manera, filosóficamente hablando, se cae en una *petitio principii*, cuando se postula la supervivencia de un principio espiritual, pero se niega la posibilidad de la Resurrección. Desde el punto de vista de la experiencia escatológica, Juan Pablo II considera que, efectivamente, «la perfección escatológica y la felicidad del hombre no pueden ser entendidas como un estado del alma sola, separada (según Platón: liberada) del cuerpo, sino que es necesario entenderlas como el estado del hombre definitiva y perfectamente “integrado”»⁶⁶.

Es verdad que la idea de la Resurrección repele a la razón, como le dijeron los atenienses a San Pablo: «sobre esto ya te escucharemos en otra ocasión» (*Hch* 17,32). Es el evento mismo de la Resurrección de Jesucristo el que fundamenta nuestra fe en la resurrección de la carne. «Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por la virtud de la Resurrección de Jesús»⁶⁷. También entre los judíos existía el grupo de los saduceos que negaban la Resurrección de los muertos y a los que Jesús dijo: «estáis muy equivocados porque desconocéis las Escrituras y el poder de Dios» (*Mt* 22,29).

Por lo que respecta a la posibilidad de la resurrección, Cristo se remite precisamente a ese poder que va unido con el testimonio del Dios vivo, que es el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, y el Dios de Moisés. El Dios a quien los saduceos «privan» de ese poder no es ya el Dios verdadero de sus padres, sino el Dios de sus hipótesis e interpretaciones. Cristo, en cambio, ha venido para dar testimonio del Dios de la Vida en toda la verdad de su poder, que se despliega sobre la vida del hombre⁶⁸.

Por tanto, lo que Cristo argumenta ante los saduceos y ante cualquiera que niegue la posibilidad de la Resurrección es que el Dios que tiene el Poder para crear todo de la nada, tiene ese mismo Poder para resucitar de los muertos. Y así como el motivo de la creación es el Amor, el motivo de la Resurrección es el mismo

⁶⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 66,6.

⁶⁷ CCC, n. 997.

⁶⁸ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 65,7.

Amor. Dios da la vida porque ama y la restaura porque ama. «El hombre no puede, por tanto, perecer totalmente, porque es conocido y amado por Dios»⁶⁹.

Por último, acerca de la posibilidad de la resurrección del cuerpo, es necesario afirmar también que ésta se realizará en el cuerpo sexuado de varón y mujer. El análisis de la “experiencia escatológica” subraya el aspecto subjetivo y personal de la resurrección de la carne: no es solo la “naturaleza humana” la que resucita sino la persona humana concreta, varón o mujer, en su integridad psico-somática. La persona humana desde su creación lleva en su sexualidad el signo de su vocación al amor, que no desaparecerá en la resurrección futura. «Cristo dice: “no tomarán mujer ni marido”, pero no afirma que este hombre del «mundo futuro» no será ya varón ni mujer, como lo fue “desde el principio”»⁷⁰. Sin embargo, «el significado de ser, en cuanto al cuerpo, varón o mujer en el “mundo futuro”, hay que buscarlo fuera del matrimonio y de la procreación, pero no hay razón alguna para buscarlo fuera de lo que (independientemente de la bendición de la procreación) se deriva del misterio mismo de la creación»⁷¹. Este tema será profundizado en el apartado sobre la perfecta intersubjetividad, que incluye la temporalidad del matrimonio.

La escatología cristiana no se limita únicamente al futuro después de la muerte y al final de los tiempos, sino que posee una dimensión intrahistórica, ya que el evento escatológico ha ingresado en el tiempo por medio de Cristo que ejerce una atracción sobre nosotros: «cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (*Jn* 12,32). De ahí que la expresión tradicional “ya pero todavía no”⁷² sea utilizada ampliamente en el ámbito escato-

⁶⁹ J. RATZINGER. «Resurrección de la carne - aspecto teológico», en *Sacramentum Mundi*, vol. VI, Herder, Barcelona 1976, 74-75. Citado en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 68, nota 1.

⁷⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 69,3.

⁷¹ *Ibid.*, 69,3.

⁷² En la teología cristiana, especialmente en la tradición católica, se destaca que los creyentes participan de la vida divina mediante la gracia, incluso antes de la consumación final. La expresión “ya pero todavía no” puede causar tensión si se interpreta que el “todavía no” niega completamente la participación presente en la vida divina a través de la gracia. Algunos teólogos prefieren hablar de un “ya pero todavía más” para enfatizar que, aunque la realización completa de la vida divina ocurrirá en el futuro, los creyentes ya experimentan auténticamente esa vida divina en el presente por medio de la gracia, que es real participación de la vida divina. El proceso de *theosis* o divinización lleva a los creyentes, mediante la gracia, a transformarse en Cristo. Aunque esta divinización se cumplirá plenamente en el futuro, existe una experiencia genuina de comunión con Dios en el presente.

lógico para indicar este modo incoado⁷³ de la escatología. Por ello, aunque la experiencia escatológica se encuentra mayormente en el ámbito del más allá, es importante destacar que, por medio de la Redención, es posible acceder ya en cierta medida a esa realidad. A este respecto, el Papa dice que la realidad escatológica «es ya, en cierto modo, una realidad de este mundo, dado que ha sido revelada en él mediante la resurrección de Cristo. Es una realidad injertada en el hombre de “este mundo”, realidad que está madurando en él hacia el cumplimiento final»⁷⁴. En *1Cor* 15 dice San Pablo que el segundo Adán, Cristo resucitado, no es antítesis del hombre histórico, sino su cumplimiento. Con la imagen de la semilla del cuerpo corruptible, se evidencia que el hombre histórico tiene cierta potencialidad para la Resurrección, es decir, que ha sido hecho para resucitar, que lleva en sí la «imagen del Resucitado»⁷⁵.

Hablar de experiencia escatológica, de perfecta subjetividad e intersubjetividad, tiene el reto teológico de acceder a dicha experiencia. El problema se pone en vía de solución cuando partimos de un concepto de *eschaton* que pone en relación la experiencia de la gracia con lo que será la experiencia de la gloria⁷⁶.

Se tratará de una experiencia completamente nueva, pero que al mismo tiempo no estará en modo alguno al margen de aquello en lo que el hombre ha tenido parte «desde el principio». Y ni siquiera de aquello que ha constituido en él, en la dimensión histórica de su existencia [...]. El hombre del mundo futuro encontrará en esa nueva experiencia del propio cuerpo, precisamente *el cumplimiento* de lo que ha llevado en sí, perenne e históricamente en cierto sentido como herencia y aún más como tarea y objetivo como contenido de *ethos*.⁷⁷

⁷³ Algunos reducen la escatología incoada al estado del alma después de la muerte en espera de la resurrección del cuerpo. Sin embargo, dado que el concepto de gracia incluye la participación en la vida divina, es una semilla de eternidad en el corazón del hombre que inicia ya en esta vida lo que se cumplirá en la gloria. Gracia y gloria, en este sentido, se refieren a la misma realidad *in se*, si bien difieren en el *quoad nos*.

⁷⁴ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 71,4.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*

⁷⁶ En la Teología del Cuerpo se presenta la dimensión de la gloria a partir de la doctrina paulina de la redención del cuerpo, que es el fruto escatológico de la redención de Cristo. Desde el Principio, el plan divino apunta hacia la gloria; toda la creación anhela «ser liberada de la corrupción para entrar en la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (*Rm* 8,19-21). La salvación del cuerpo se realiza en Cristo y la revelación de los hijos de Dios anticipa la libertad futura y gloria que experimentarán.

⁷⁷ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 69,5.

La experiencia escatológica es el cumplimiento de lo que en esta vida es deseo, promesa y anticipo. En el corazón del hombre hay anhelos que apuntan a este cumplimiento: el hombre desea conocer a Dios, el hombre desea ser amado por sí mismo y desea poder donar a otros su vida como acto de amor. Cristo ha venido a mostrarle el camino de realización de estos anhelos. Vincular los deseos del corazón con la promesa de Cristo es lo que hace posible una "reconstrucción teológica"⁷⁸ de las experiencias originarias y, por así decirlo una "proyección teológica" de la experiencia escatológica. Por la redención el hombre puede descubrir que «lleva estas dos dimensiones en lo profundo de la experiencia del propio ser»⁷⁹.

La revelación del cuerpo penetra en el corazón de la realidad que experimentamos, y esta realidad es sobre todo el hombre, su cuerpo, el cuerpo del hombre "histórico". Al mismo tiempo, esta revelación nos permite sobrepasar el radio de alcance de la experiencia histórica en dos direcciones. Ante todo en la dirección de ese "principio" al que Cristo hace referencia en su diálogo con los fariseos respecto a la indisolubilidad del matrimonio (cf. *Mt* 19,3-9); en segundo lugar, en la dirección del "otro mundo" sobre el que el Maestro llama la atención de sus oyentes en presencia de los saduceos que "niegan la resurrección" (*Mt* 22,3). Estas dos "ampliaciones del radio de alcance" de la experiencia del cuerpo (si así se puede decir) no son del todo inalcanzables para nuestra comprensión, (obviamente teológica) del cuerpo. *Lo que el cuerpo humano es en el ámbito de la experiencia histórica del hombre, no está totalmente desligado de esas dos dimensiones de su existencia, reveladas mediante la palabra de Cristo*⁸⁰.

El acceso a la experiencia escatológica no se da por medio de métodos empíricos y meramente racionales⁸¹, sino que se da por medio de una "fenomenología teológica", es decir, a través de la experiencia humana redimida, a través de la vida espiritual de los santos y de quien camina en pos de Cristo.

Una vez afirmada la posibilidad de la resurrección de la carne, y visto que es posible un acceso a la experiencia escatológica, se estudia ahora en qué consiste ésta.

2. Soledad escatológica: perfecta subjetividad

La soledad originaria, según se dijo en el artículo precedente, incluye la dimensión de la autoconciencia y la de la autodetermi-

⁷⁸ *Ibid.*, 68,6.

⁷⁹ *Ibid.*, 69,2.

⁸⁰ *Ibid.*, 68,5.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 69,2.

nación. En este apartado se explora, a la luz de las catequesis, el modo en que estas dimensiones son llevadas a plenitud. El Papa presenta en este ciclo algunos términos nuevos que sirven de marco para la exposición de esta perfecta subjetividad; son los siguientes: la espiritualización, la divinización y la visión beatífica, que representan la cúspide de la experiencia humana en este contexto escatológico. Es importante destacar que tanto la espiritualización como la divinización escatológicas pertenecen a otro género y no solo a un grado superior del alcanzado en esta vida⁸². Esto quiere decir que en la resurrección se dará una transformación de la naturaleza humana que, aun conservando su esencia, será asumida por y en la naturaleza divina. Un paralelismo con lo que sucede en la Encarnación del Verbo que, asumiendo una naturaleza humana, la espiritualiza y la diviniza.

La espiritualización significa la integración perfecta entre alma y cuerpo, la armonía entre todas las facultades y potencias del hombre por medio del Espíritu. La *espiritualización* es el cumplimiento definitivo del camino de "autodominio" y de "vida en el Espíritu" que se comentó en el apartado de la *imago Dei* restaurada. Especifica Juan Pablo II que «se trata, pues, de una espiritualización perfecta, en la que queda completamente eliminada la posibilidad de que "otra ley luche contra la ley de la... mente" (cf. *Rom* 7,23)»⁸³. Comentando *1Cor* 15, «se puede decir que San Pablo ve la realidad de la futura resurrección como una cierta *restitutio in integrum*, es decir, como la reintegración y, a la vez, el logro de la plenitud de la humanidad»⁸⁴. El establecimiento del dominio del Espíritu sobre toda carne hace que el hombre pueda vivir en la libertad de los hijos de Dios.

Esta integración en el hombre de todo su ser no tiene otro fin que disponer a la persona para la *divinización*. Sin la espiritualización el hombre es incapaz de acoger en plenitud el don de Dios, es como un cántaro roto incapaz de retener el agua de vida (cf. *Jr* 2,13). Es necesaria una espiritualización total para así entrar en la comunión divina de personas sin ningún límite y ser así divinizado. Al mismo tiempo, hay que decir que la espiritualización, si bien prepara para la plena divinización, es a la vez fruto de esta divinización. «Esta nueva espiritualización será, pues, fruto de la gracia, esto es, de la comunicación de Dios, en su misma divinidad, no solo al alma, sino a toda la subjetividad psicosomática del hombre»⁸⁵.

⁸² Cf. *Ibid.*, 67,3.

⁸³ *Ibid.*, 67,2.

⁸⁴ *Ibid.*, 72,3.

⁸⁵ *Ibid.*, 67,3.

Dice el Señor que «los hijos de la resurrección son hijos de Dios» (Lc 20,36); esto quiere decir que la fuerza de la resurrección establece en el hombre esa especial disposición para recibir en sí mismo el don de la filiación divina, el don de la plena inserción en Cristo, y esto es obra del Espíritu. La divinización que transformará al ser humano, varón y mujer, en la vida eterna es la plenitud de lo que en esta vida es la gracia, en cuanto participación en la vida divina.

La participación en la naturaleza divina, la participación en la vida íntima de Dios mismo, penetración e impregnación de lo que es esencialmente humano por parte de lo que es esencialmente divino, alcanzará entonces su vértice, por lo cual la vida del espíritu humano llegará a una plenitud tal, que antes le era absolutamente inaccesible⁸⁶.

La divinización no implica que la persona humana desaparezca en Dios, como si la humanidad fuese absorbida y anulada por la divinidad. Por el contrario, es una afirmación en plenitud de la esencia de la persona humana, destinada desde su creación a la comunión con Dios. «Esta intimidad –con toda su intensidad subjetiva– no absorberá la subjetividad personal del hombre, sino, al contrario, la hará resaltar en medida incomparablemente mayor y más plena»⁸⁷. «La total concentración en Dios mismo de la subjetividad creada, redimida y glorificada, no alejará al hombre de este cumplimiento, más bien –al contrario– lo introducirá en él y lo consolidará»⁸⁸.

Profundizar y sopesar debidamente esto es prácticamente imposible. El misterio, por su propia naturaleza, permanece insondable a la comprensión humana. No obstante, al respecto de esta unión, es posible expresar un aspecto que se añadirá en el final de los tiempos: el misterio insondable del Dios Amor se revelará en su totalidad no solo en la Trinidad de las Personas Divinas, sino que se añadirá la entrada de todos los redimidos, cada hombre y cada mujer salvados por la Sangre del Cordero, en el seno mismo de la Trinidad. La realización del *mysterion mega* del que habla San Pablo en Efesios.

Así, pues, en el «otro mundo» el objeto de la «visión» será ese misterio escondido desde la eternidad en el Padre, misterio que en el tiempo ha sido revelado en Cristo, para realizarse incesantemente por obra del Espíritu Santo; ese misterio se convertirá, si nos podemos expresar así, en el contenido de la experiencia escatológica y

⁸⁶ *Ibid.*, 67,3.

⁸⁷ *Ibid.*, 67,3.

⁸⁸ *Ibid.*, 68,4.

en la «forma» de toda la existencia humana en las dimensiones del «otro mundo»⁸⁹.

Juan Pablo II distingue dos dimensiones en la experiencia escatológica, una subjetiva y otra objetiva: la *subjetiva* es la plenitud de todos los anhelos y capacidades del hombre; y la *objetiva* es el objeto de la bienaventuranza: el “comunicarse” de Dios, o el “donarse” de Dios, a todo lo creado y en especial al hombre⁹⁰. La *visión beatífica* aúna sintéticamente ese aspecto subjetivo y objetivo de la experiencia escatológica en cuanto que la beatitud indica la saciedad de los anhelos y la visión indica la presencia del “objeto deseado”. La visión beatífica corresponde con el *desiderium naturalis videndi Deum* como su momento de satisfacción.

Esta «experiencia escatológica» del Dios viviente concentrará en sí no solo todas las energías espirituales del hombre, sino que, al mismo tiempo, le descubrirá, de modo vivo y experimental, la «comunicación» de Dios a toda la creación y, en particular, al hombre; lo cual es el «don» más personal de Dios, en su misma divinidad, al hombre: a ese ser, que desde el principio lleva en sí la imagen y semejanza de Él⁹¹.

La visión beatífica, en cuanto expresión y concepto teológico, se basa en pasajes bíblicos como *1Cor* 13,12: «Ahora vemos como en un espejo, oscuramente; pero entonces veremos cara a cara» y *1Jn* 3,2 «sabemos que cuando Él se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es». La visión beatífica integra toda la realidad psicosomática del hombre y por tanto «en esta experiencia escatológica de la verdad y del amor, unida a la visión de Dios “cara a cara”, participará también, a su modo; el cuerpo humano»⁹². Es posible afirmar que, en la visión beatífica, todos los sentidos del hombre, interiores y exteriores, todas sus capacidades cognitivas, sensitivas y emocionales, quedarán saciadas con sobreabundancia sea por la donación de Dios, sea por la plena capacidad que tendrá de acoger el don divino; «aportará al espíritu humano una tal “gama de experiencias” de la verdad y del amor, que el hombre nunca habría podido alcanzar en la vida terrena. Cuando Cristo habla de la resurrección, demuestra al mismo tiempo que en esta experiencia escatológica de la verdad y del amor, unida a la visión de Dios “cara a cara”, participará también, a su modo, el cuerpo humano»⁹³.

⁸⁹ *Ibid.*, 67,5.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 67, 1 y 2.

⁹¹ *Ibid.*, 67,5.

⁹² *Ibid.*, 67,4.

⁹³ *Ibid.*, 67,4.

En resumen, la exploración de la soledad escatológica o *perfecta subjetividad* puede delinearse a través del estudio de las dimensiones de la espiritualización, la divinización y la visión beatífica. A través de la armonización de alma y cuerpo, la participación en la vida divina y la contemplación de Dios cara a cara, el ser humano entra en ese estado de felicidad plena y realización que supera todo deseo y expectativa de este mundo.

3. *Unidad escatológica: perfecta intersubjetividad*

Ya se ha comentado que la división entre la soledad y la unidad en la escatología es artificiosa porque, de hecho, se darán simultánea y no separadamente como en Génesis 2. Efectivamente, los conceptos de espiritualización, divinización y visión beatífica convergen en una unión total de lo humano con lo divino que lleva también a la unidad universal entre los seres humanos como miembros de “un mismo cuerpo”. Esta perfecta intersubjetividad apunta de hecho a la realización del misterio de la Iglesia, esposa y cuerpo de Cristo.

Al respecto de esta intersubjetividad escatológica es importante tomar en cuenta algunos temas que describen de alguna manera esta realidad: la comunión de los santos y las bodas del Cordero con su esposa la Iglesia. Sin embargo, antes es necesario estudiar la transformación del significado esponsal del cuerpo en la eternidad y la temporalidad del matrimonio.

Este ciclo de catequesis comienza con un comentario exegético al diálogo con Jesús con los saduceos que, como es sabido, no creían en la resurrección de los muertos (*Mt 22, Mc 12, Lc 20*). Los saduceos le preguntan a Jesús por la realidad del matrimonio en la Resurrección poniendo en duda la realidad del mundo futuro en base a la ley del levirato y el caso concreto de la viuda que tuvo siete maridos⁹⁴. La respuesta del Señor señala los errores que contiene, el de la no creencia en la resurrección ya se ha visto anteriormente, pero, sobre la realidad del matrimonio en el más allá; Jesucristo les hace ver que en el más allá varón y mujer «ni se casarán ni serán dados en matrimonio», es decir que, aunque en sus cuerpos se mantendrá la identidad masculina y femenina, el estado del cuerpo en la resurrección será como el de la virginidad por el Reino, a lo que se refiere la expresión de «serán como ángeles»⁹⁵.

Esto señala un cambio profundo en la manera de comprender y vivir el significado esponsal del cuerpo en la eternidad porque en el principio Dios había creado al hombre, varón y mujer, para

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 64.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 64.

que fuesen una sola carne, con lo cual la vocación al matrimonio era un principio universal. En esos primeros capítulos del *Génesis* es prácticamente imposible encontrar sugerencias que apunten a la virginidad. Dice el papa que, «cuando Cristo dice que los que participen en la resurrección futura “ni se casarán ni serán dadas en matrimonio” (Mc 12, 25), sus palabras [...] afirman no solo el final de la historia terrena, vinculada al matrimonio y a la procreación, sino también parecen descubrir el nuevo significado del cuerpo»⁹⁶.

Se entrevé la dificultad de comprensión que esto plantea para los hombres de todo tiempo pues, mientras en esta vida es ya una lucha comprender el matrimonio y vivirlo según el significado esponsal del cuerpo, llegar a distinguir la dimensión esponsal de la dimensión matrimonial comporta una lucha de titanes. Es necesario comprender que la esponsalidad puede realizarse también virginalmente. Por eso la virginidad por el Reino de los Cielos ilumina tanto este «no se casarán». Por eso el Papa se hace esa pregunta provocativa: «¿es posible quizá pensar –a nivel de escatología bíblica– en el descubrimiento del significado «esponsal» del cuerpo, sobre todo como significado «virginal» de ser, en cuanto al cuerpo, varón y mujer?»⁹⁷.

Quizás al “cara a cara” de la visión beatífica le hace falta estrechar la relación conceptual con la imagen evangélica del “banquete de bodas” y el signo apocalíptico de las “bodas del Cordero”. De otra manera, la visión beatífica parece quedar reducida a una contemplación gozosa de la belleza, grandeza y sublimidad de Dios, pero desatiende la dimensión comunal del don recíproco.

El recíproco don de sí mismo a Dios, don en el que el hombre concentrará y expresará todas las energías de la propia subjetividad personal y psicossomática, será la respuesta al don de sí mismo por parte de Dios al hombre. En este recíproco don de sí por parte del hombre, don que será hasta el fondo y definitivamente beatificante como respuesta digna de un sujeto personal al don de sí por parte de Dios, la virginidad, o más bien el Estado virginal del cuerpo, se manifestará plenamente como cumplimiento escatológico del significado esponsal del cuerpo, como el signo específico y la expresión auténtica de toda la subjetividad personal⁹⁸

Por ello, las palabras del Señor «no tomarán marido ni mujer» (Mc 12,25), «son como un nuevo umbral de la verdad integral sobre el hombre»⁹⁹. El umbral es el acceso a una casa, en este caso, re-

⁹⁶ *Ibid.*, 67,4.

⁹⁷ *Ibid.*, 67,4.

⁹⁸ *Ibid.*, 68,3.

⁹⁹ *Ibid.*, 69,8.

ferida al “otro mundo”, es «la definitiva y eterna “patria” del hombre (cf. *Flp* 3,20), es la “casa del Padre” (*Jn* 14,2)»¹⁰⁰.

Es necesario acoger la enseñanza de Cristo sobre la temporalidad y sacramentalidad del matrimonio para acceder al significado del cuerpo en la vida eterna y con ello a la comprensión de la *imago Dei* glorificada.

Temporalidad del matrimonio quiere decir que tanto el matrimonio como la procreación, «pertenecen exclusivamente “a este mundo”. [...] En la resurrección pierden, por así decirlo, su razón de ser»¹⁰¹. Por tanto, el significado del ser varón y mujer debe buscarse fuera del matrimonio y de la procreación, pero no fuera de aquello que ha estado presente desde el *misterio de la creación* y ha sido renovado por el *misterio de la redención*¹⁰². La Palabra dice: “no tomarán varón ni mujer”, pero no dice: “no serán varón y mujer”, con lo cual, permanece la identidad, aunque cambia el tipo de relación. El “no tomarán varón ni mujer” hace posible la deducción de que «aquel significado “esponsal” del cuerpo se realizará, por lo tanto, conjuntamente como significado perfectamente personal y comunitario a la vez»¹⁰³.

La sacramentalidad del matrimonio¹⁰⁴ significa que esta realidad, creada y deseada por Dios, remite como un signo a una realidad divina y, al mismo tiempo, tiene el poder de conferir la gracia a la cual se refiere. Es presencia de esa realidad, pero no es la realidad en sí, sino que conduce hacia ella. En los siete sacramentos esto sucede así porque han sido instituidos por Cristo para la vida de la Iglesia, es decir, para que la gracia se haga vida de la Iglesia. Sin embargo, con el sacramento del matrimonio sucede que es así desde el Principio, por lo cual, Juan Pablo II lo denomina “sacramento del principio” o “sacramento primordial”. Esta realidad de la unión del varón y la mujer en una sola carne quedó deformada después del pecado: «el matrimonio en cuanto sacramento primordial ha sido privado de esa eficacia sobrenatural. No obstante, [...] no se cesó

¹⁰⁰ *Ibid.*, 66,3.

¹⁰¹ *Ibid.*, 66,2.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 69,3.

¹⁰³ *Ibid.*, 69,4.

¹⁰⁴ Quizás este tema de la sacramentalidad del matrimonio hubiese sido interesante afrontarlo de manera transversal primero en originario, después en histórico y ahora en escatológico; sin embargo, he preferido dejar el tema para este momento puesto que, si se aborda antes, también hay que afrontarlo en perspectiva escatológica, lo que hace complicado el discurso al inicio. De hecho, en las catequesis no se presenta propiamente esta dimensión sacramental del matrimonio hasta el quinto ciclo, si bien se usa el término “sacramento” u otras expresiones como “sacramento primordial” desde el primer ciclo.

jamás de ser la figura de ese sacramento»¹⁰⁵. Por ello, «Cristo confirma [...] al matrimonio como sacramento, instituido por el Creador “al principio” [...]; de este modo abre el matrimonio a la acción salvífica de Dios, a las fuerzas que brotan “de la redención del cuerpo” y que ayudan a superar las consecuencias del pecado y a constituir la unidad del hombre y de la mujer según el plan eterno del Creador»¹⁰⁶. «De este modo, el sacramento de la redención reviste, en cierto sentido la figura y la forma del sacramento primordial»¹⁰⁷.

Ahora bien, visto que el matrimonio es un sacramento ¿a qué realidad remite? La respuesta la extrae Juan Pablo II de la exégesis de la *carta a los Efesios* que, desde el capítulo 1 muestra el plan divino de salvación como un *misterio* escondido en Dios desde toda la eternidad que se ha revelado última y definitivamente en Cristo (cf. *Ef* 1,3.10). Esta revelación del misterio de Dios es precisamente la revelación de su Amor a través de la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del Amor de Cristo (cf. *Ef* 3,9-18) que se revela como el Esposo de la Iglesia que se entrega a sí mismo por ella (cf. *Ef* 5,22-33), lo que San Pablo define como “gran misterio”. De tal manera que el “gran misterio” se revela con un carácter esponsal¹⁰⁸, a través de la entrega de Cristo mismo a la Iglesia.

El «segundo Adán», Cristo, unido con la Iglesia a través del sacramento de la redención, con un vínculo indisoluble, análogo a la indisoluble alianza de los cónyuges, es signo definitivo del mismo misterio eterno. *Al hablar, por tanto, del realizarse del eterno misterio, hablamos también del hecho de que éste se hace visible mediante la visibilidad del signo*. Y, en consecuencia, hablamos también de la sacramentalidad de toda la herencia del sacramento de la redención, refiriéndonos a toda la obra de la creación y de la redención y todavía más al matrimonio instituido en el contexto del sacramento de la creación, así como también a la iglesia como esposa de Cristo, dotada de una alianza casi conyugal con Él¹⁰⁹.

El Papa es también cuidadoso con sus afirmaciones y acota por ello sus reflexiones explicando que San Pablo utiliza una analogía que, de alguna manera, desvela algo del misterio, pero no la totalidad del misterio, siguiendo aquella máxima de San Agustín: *si comprehendis non est deus*¹¹⁰. «El misterio permanece trascendente respecto a esta analogía, como respecto a cualquier otra con la que

¹⁰⁵ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 98,1.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 101,2.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 98,2.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 93,1.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 98,5.

¹¹⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón* 117.3.5.

intentemos expresarlo en lenguaje humano»¹¹¹, como puede ser la analogía con el amor “paterno” o el amor “misericordioso”¹¹². Por ello, en el análisis exegético de la *Carta a los Efesios* distingue entre «la dimensión eterna del misterio en cuanto escondido en Dios y la dimensión de su realización histórica según su dimensión cristológica y al mismo tiempo eclesiológica»¹¹³. Ahora bien, ¿qué es lo que revela del misterio de Dios esta analogía del amor esponsal? «La analogía del amor de los esposos (o amor esponsal) parece poner de relieve sobre todo el momento del don de sí mismo por parte de Dios al hombre»¹¹⁴. «La analogía del amor esponsal indica el carácter “radical” de la gracia: de todo el orden de la gracia creada»¹¹⁵.

Esta realidad de la esponsalidad de Cristo con la Iglesia, de alguna manera, abre el significado esponsal del cuerpo a la perspectiva de su realización escatológica de una manera virginal. Cristo mismo se reveló como el Esposo y en sus parábolas habló repetidas veces de esta realidad nupcial en perspectiva escatológica. Así mismo, el Señor llevó una vida célibe en la que manifestó, con ternura y misericordia, el inmenso amor que llevaba en su corazón por cada persona y a la vez permaneció abierto por igual a todos, realmente sin exclusión alguna. Este tipo de vida que llevó, así como el matrimonio virginal de la Santísima Virgen con San José¹¹⁶, son signo escatológico de esa plenitud a la que todo hombre está llamado.

El misterio de la redención *sobrepasa el círculo de los destinatarios de la carta comprendidos en las analogía del matrimonio*. [...] Abarca a cada hombre y, en cierto sentido, a todo lo creado. [...] El «sacramentum magnum», en este sentido, es incluso un *nuevo* sacramento del hombre en Cristo y en la Iglesia: *sacramento «del hombre y del mundo»*¹¹⁷.

De esta manera, los célibes por el Reino de los Cielos no niegan el significado esponsal de sus cuerpos, sino que lo realizan a imitación de Cristo como signo de esperanza en la vida eterna. Valdría la pena aquí una profundización sobre la vocación al amor de los consagrados, pero se deja para otro estudio específico. Baste recor-

¹¹¹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer*, 96,1.

¹¹² Cf. *Ibid.*, 96,3.

¹¹³ *Ibid.*, 95,7.

¹¹⁴ *Ibid.*, 96,4.

¹¹⁵ *Ibid.*, 96,4.

¹¹⁶ «El matrimonio de María con José (en el que la Iglesia honra a José como esposo de María y a María como de él), encierra en sí, al mismo tiempo, el misterio de la perfecta comunión de las personas, del hombre y de la mujer en el pacto conyugal, y a la vez el misterio de esa singular “continencia por el reino de los cielos”: continencia que servía, en la historia de la salvación, a la perfecta “fecundidad del Espíritu Santo”» (*Ibid.*, 75,2).

¹¹⁷ *Ibid.*, 103,7.

dar la invitación que hace el Papa a «penetrar más a fondo en la esencia misma de lo que será la visión beatífica del Ser Divino, visión de Dios “cara a cara” en la vida futura. [...] Y también dejarse guiar por esa “gama de experiencias” de la verdad y del amor, que sobrepasa los límites de las posibilidades cognoscitivas y espirituales del hombre en la temporalidad, y de la que será participe en el “otro mundo”»¹¹⁸.

Descubrimos por tanto que en el estado del hombre escatológico las características del significado esponsal del cuerpo se encuentran totalmente desveladas y realizadas. El hombre, creado como don y para donarse, realizará su vocación al entrar en el eterno donarse de Dios al hombre y del hombre a Dios¹¹⁹.

La Iglesia se presenta por tanto como el objeto del amor de Dios. La Iglesia es un sujeto colectivo; como en el Antiguo Testamento lo era “Israel” para Yahvé ahora es la Iglesia, el nuevo Israel para Cristo. «Cada “yo” concreto debe encontrarse a sí mismo en ese bíblico “nosotros”»¹²⁰. La perfecta intersubjetividad pasa por comprender este “nosotros” de la Iglesia como realización de la comunión de amor de los hombres en el misterio de la Trinidad.

La Iglesia es conducida, como esposa, a las bodas. La Iglesia, como cuerpo, recibe de Cristo, su cabeza, el don de la salvación como un acto de amor nupcial. «De este modo, el misterio de la redención del cuerpo lleva en sí, de alguna manera, el misterio de “las bodas del Cordero” (Ap 19,7)»¹²¹.

Como síntesis de esta sección, la *imago Dei* glorificada consiste en que el hombre, varón y mujer, en cuerpo y alma contemplará a Dios cara a cara, será llenado del gozo de su Señor y en ese estado vivirá eternamente en la comunión de los santos. Lo que en su cuerpo en esta vida ha sido signo de su llamada a la comunión de personas, en la eternidad se realizará virginalmente, y esto no será para ninguno una limitación en el amor, sino que será «la fuente de la perfecta realización del “orden trinitario” en el mundo creado de las personas»¹²².

IV. Conclusión

Esta conclusión consta de tres apartados. En el primero haré una síntesis del trabajo hecho a la luz de los objetivos que nos había-

¹¹⁸ *Ibid.*, 67,4.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 68.

¹²⁰ *Ibid.*, 96,2.

¹²¹ *Ibid.*, 90,6.

¹²² *Ibid.*, 68,4.

mos planteado al inicio del estudio; después, haré una breve crítica del trabajo hecho; y, por último, haré un cierre recapitulando la importancia y actualidad del tema.

1. Un primer resumen

Al concluir este trabajo, es importante recapitular los objetivos que se establecieron en la introducción (recogida en el primer artículo publicado) y evaluar el alcance y la contribución de la investigación realizada. Los objetivos iniciales eran, en síntesis, los siguientes:

- a. Rescatar la dimensión relacional y familiar de la persona humana en contraposición con el individualismo contemporáneo y con una interpretación reductiva de la *imago* solo a la luz de la analogía psicológica.
- b. Profundizar en el concepto de la *imago Dei* en la Teología del Cuerpo de San Juan Pablo II y examinar cómo esta teología enriquece la antropología teológica al incorporar la dimensión interpersonal y una interpretación renovada de la "analogía familiar" a la luz del misterio trinitario.
- c. Resaltar la relevancia de la corporeidad y de la diferencia sexual entre varón y mujer como fundamento antropológico clave para la comunión de personas, así como su intrínseca relación con la *imago Dei*.

Sobre el primer objetivo, se estudió la evolución histórica de la comprensión de la *imago Dei*. Esto implicó analizar diversas interpretaciones de los relatos de Génesis 1 y 2, pasando por distintas perspectivas teológicas que han surgido en la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. Esta visión sintética proporcionó un marco general para comprender la situación de la antropología teológica en el momento en que San Juan Pablo II entregó sus catequesis sobre la *Teología del Cuerpo* a la Iglesia.

En relación con el segundo objetivo, hemos examinado cómo las catequesis de Teología del Cuerpo enriquecen la antropología teológica al incorporar la dimensión interpersonal. Hemos tomado como punto de partida la frase programática que afirma que «el hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»¹²³. Este enfoque, que traza un camino desde la soledad hacia la unidad, nos ha permitido llevar el concepto de la *imago Dei* desde la individua-

¹²³ *Ibid.*, 9,3. Con el fin de no caer en contraposiciones desde el inicio, apporto una frase del Papa que sirve de contrapunto a otro texto ya citado: «En uno o en otro estado, el ser humano se constituye como imagen y semejanza de Dios» (*Ibid.*, 69,4).

lidad de la persona hasta la realidad de la comunión de personas. Además, para lograr este objetivo, se ha considerado la importancia de incorporar una reinterpretación renovada de la “analogía familiar” a la luz del misterio trinitario: la analogía familiar, como hemos explorado, posee una dimensión ascendente y una descendente, donde el principio de comparación o analogía es el amor entre las personas, divino en la Trinidad y humano en la familia. De manera análoga a como el Padre ama al Hijo y el Hijo corresponde al amor del Padre amándolo, de tal manera que ambos experimentan el Amor divino, el amor recíproco entre el varón y la mujer participa de ese Amor y es fecundo. Este aporte de San Juan Pablo II contribuye a una comprensión más profunda y enriquecedora de la antropología teológica.

En relación con el tercer objetivo, hemos resaltado la importancia fundamental de la corporeidad y la diferencia sexual entre varón la mujer como base antropológica para la comunión de personas. El cuerpo sexuado se revela como portador de un significado esponsal inherente, que contiene en sí mismo la llamada a la comunión de personas. Así, la sexualidad establece una conexión intrínseca con la esponsalidad, y cuando el *Génesis* proclama que «a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (*Gn* 1,27), se ilumina el horizonte de la antropología con la luz divina de la Trinidad.

Este misterio trinitario se ha revelado en y a través de Cristo. En Él, Dios no solo se acerca al ser humano como un emisario que trae un mensaje o un embajador que representa a otro. En Cristo, Dios se encarnó no solo para comunicar algo al ser humano, sino para comunicarse a sí mismo y, aún más, para entrar en una comunión de amor con él. Por lo tanto, el punto de analogía intermedia entre el amor de los cónyuges en la familia y el amor de la Trinidad se encuentra verdaderamente en el amor de Cristo por su Esposa, que es su Cuerpo, es decir, la Iglesia.

Es importante señalar que, aunque queda pendiente para un estudio y desarrollo posterior, esta realidad de la Iglesia como sacramento, la Iglesia como Esposa y la Iglesia como Cuerpo de Cristo, es un hallazgo relevante. Queda claro, por último, que el cuerpo humano sexuado de varón y mujer tiene una relevancia tanto en la protohistoria como en la historia y en la escatología; sin embargo, el significado esponsal del cuerpo se realiza de diferente manera en cada estado teológico, como se ha evidenciado en el estudio de las palabras de Cristo sobre el matrimonio en la vida futura y en sus palabras sobre la virginidad por el Reino de los Cielos. Concluimos subrayando, por tanto, el fundamento trinitario y cristológico del significado esponsal del cuerpo, que se realizará escatológicamente de una manera virginal.

2. Crítica del estudio

El presente estudio ofrece una profunda exploración de la *imago Dei* en el ser humano desde la perspectiva de la *Teología del Cuerpo* de San Juan Pablo II; sin embargo, podría desarrollarse a partir de un análisis más amplio del contexto teológico contemporáneo. En la actualidad, este trabajo entra en diálogo con diversas posturas teológicas que, o bien desarrollan de alguna manera el mensaje wojtyliano, o bien están en discrepancia con el mismo y lo critican. Sería enriquecedor, a nivel de desarrollo, llevar a cabo una comparación crítica con otros enfoques teológicos contemporáneos, como la teología de la liberación, la teología feminista, la teología de la cultura o la teología ecológica.

El desarrollo de la analogía familiar en la tesis es importante, pero podría haberse profundizado aún más. Se destaca la relevancia de esta analogía, pero falta una exploración más amplia de su relación con otras perspectivas teológicas, especialmente la "analogía filial" y la mencionada "analogía psicológica". Estos temas trascienden los límites de este estudio, ya que en la misma *Teología del Cuerpo* se dan por supuestos sin una exploración exhaustiva. San Juan Pablo II se centra en el significado esponsal del cuerpo y su significado generador o fecundo; por lo mismo, si bien la hermenéutica del don apunta en último término a la paternidad de Dios como dador de todo bien, aún es posible profundizar fenomenológicamente en el significado filial del cuerpo. A partir de este desarrollo se podría exponer de manera más clara la dimensión de la fraternidad y, en un sentido más amplio, la de la amistad. Estas son áreas importantes que podrían trazar incluso un vínculo con la teología de *Fratelli tutti* del Papa Francisco, por ejemplo.

Otro de los posibles desarrollos es la sacramentalidad del matrimonio y el significado escatológico de la virginidad por el Reino de los Cielos. Es algo que Juan Pablo II sí afronta en profundidad en las catequesis pero que por los límites de esta investigación no ha sido posible estudiar en profundidad, si bien ha quedado expuesto sintéticamente en una de las secciones.

Por último, el método fenomenológico usado por San Juan Pablo II ha abierto un vasto horizonte de exploración en diversos aspectos relacionados con la antropología cristiana y el cuerpo humano, por ejemplo: la masculinidad y la feminidad en sí mismas –objeto esta última de la carta apostólica *Mulieris dignitatem*– la ancianidad, la enfermedad, así como cuestiones éticas contemporáneas, los momentos relacionados con el inicio y fin de la vida.

3. *Importancia y actualidad de este estudio*

En el contexto actual, abordar la imagen de Dios en el ser humano adquiere una importancia crítica. La comprensión de la *imago Dei*, especialmente desde la perspectiva de la *Teología del Cuerpo* de San Juan Pablo II, ofrece la oportunidad de contrarrestar la deriva individualista y la fragmentación social actual. Al destacar que el ser humano se convierte en imagen de Dios en el momento de la comunión, se enfatiza la relevancia y dignidad de las relaciones familiares e interpersonales.

Además, es importante vincular esta enseñanza magisterial con las enseñanzas del Papa Francisco en *Amoris Laetitia* y el Sínodo de la Familia de 2015. Es necesario enfatizar la continuidad y complementariedad de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia en diferentes contextos históricos. El Sínodo y *Amoris Laetitia*, especialmente en el capítulo VIII, apuntan a la realidad de fragilidad de la persona humana especialmente cuando las estructuras familiares y sociales están fracturadas. La fragilidad humana requiere la fortaleza del Evangelio para encontrar solidez y sanación. La *Teología del Cuerpo*, en este contexto, emerge como una respuesta valiosa, capaz de construir sobre roca la casa común de la única familia de los hijos de Dios, y contribuir así a la reconstrucción del entramado social que es fundamentalmente un entramado eclesial.

Globalización y desperdicio: grandes desequilibrios y desafíos socioeconómicos y ambientales para la búsqueda de la paz

Mons. Fernando Chica Arellano

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

Introducción

Estas reflexiones buscan ser un modesto acercamiento a un tema de primera importancia: el relativo a la conexión entre dos fenómenos que afectan particularmente a la realidad socioeconómica y ambiental actual, la globalización y los residuos.

Antes de detenernos en la investigación de las consecuencias derivadas de su interacción, mencionadas por el Papa Francisco cuando se refiere a la *globalización de la indiferencia* y a la *cultura del descarte*, es preciso encuadrar brevemente estos dos conceptos, para luego razonar juntos sobre cuáles podrían ser los “antídotos” a sus nefastas consecuencias sobre la humanidad, y sobre lo que la Santa Sede propone a través de su acción diplomática multilateral en el seno de la Familia de las Naciones para asegurar la salvaguarda de la convivencia pacífica entre los pueblos y las personas¹.

1. La realidad de la globalización

El fenómeno de la globalización es, en sí mismo, relativamente reciente, ya que comenzó a gestarse en las últimas décadas del siglo XX, cobrando luego una importancia primordial con la caída del Muro de Berlín, cuando experimentó una aceleración vertiginosa y puso de manifiesto toda su virulencia en los años de los pontificados de Juan Pablo II, primero, y, después, de Benedicto XVI.

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), Universidad Anáhuac (México), Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* (Roma), y la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid).

Los estudiosos han tratado de ilustrar este proceso con múltiples definiciones. Algunas de estas son de carácter general², otras destacaron su vertiente económico-financiera primaria³, otras el efecto de carácter sociocultural⁴ y el impacto en los estilos de vida de las personas⁵. En todo caso, se trata de un fenómeno muy complejo, que ha influido fuertemente en la vida y la identidad de las personas. Fue implícitamente identificado por Pablo VI⁶, posteriormente mencionado y desarrollado en numerosos discursos y documentos de Juan Pablo II⁷, recogido magistralmente en el *Compendio de la*

² La globalización ha sido definida como *el estrechamiento de distancias a gran escala*, implicando la existencia de redes de interdependencia a nivel global y refiriéndose a los lazos e interconexiones que progresivamente se han ido creando entre Estados y sociedades de la economía mundial (cf. C. ESPOSITO, *Istituzioni economiche internazionali e governance globale*, Giappichelli, Torino 2009, 32). Keohane la entendió como «el proceso por el cual el globalismo (es decir, un estado del mundo que implica redes de interdependencia a distancias multicontinentales) se vuelve cada vez más intenso» (R.O. KEHOANE – J.S. NYE JR., *Introduction*, in J.S. NYE JR. – J.D. DONAHUE (eds.), *Governance in a Globalizing World*, Brookings Institution Press, Washington D.C. 2000, 7). Mientras que según Tabb es «el proceso por el cual los eventos, decisiones y actividades en una parte del mundo tienen consecuencias significativas para individuos y comunidades en lugares físicamente distantes» (W.K. TABB, *Economic Governance in the Age of Globalization*, Columbia University Press, New York 2004, 41).

³ Entendieron la globalización como la «integración de las economías nacionales a la economía internacional a través del comercio, la inversión extranjera directa (por corporaciones y multinacionales), flujos de capital a corto plazo, flujos internacionales de trabajadores y personas en general, y de tecnología» (J. BHAGWATI, *In Defence of Globalization*, Oxford University Press, Oxford 2004, 3). Fazio la reconoce centrada en la capacidad de extender el capitalismo, apoyándose en el libre mercado, es decir, en la posibilidad de emprender, fundar nuevos negocios, comercializar libremente productos. Cf. A. FAZIO, *Globalizzazione. Politica economica e Dottrina sociale*, TAU, Todi 2008, 53-61.

⁴ Para un análisis en profundidad de las consecuencias que la globalización ha producido sobre la cultura, véase Z. BAUMAN, *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press-Blackwell Publishers Ltd., Cambridge-Oxford 1998. El autor repasa la polarización de las experiencias humanas derivadas de la globalización, que ha generado una situación homogénea de agudas incertidumbres, angustias y miedos existenciales.

⁵ Piénsese en Held y McGrew, quienes destacan la dimensión social de la globalización, precisando que es el proceso en el que se transforma la organización espacial de las relaciones y transiciones sociales, generando redes transcontinentales o interregionales de interacción y ejercicio del poder. Cf. D. HELD – A. MCGREW, *Introduction*, in D. HELD – A. MCGREW (eds.), *Governing Globalization*, Polity Press, Cambridge – Oxford – New York 2002, 1-2.

⁶ Cf. PABLO VI, carta encíclica *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967), n. 61.

⁷ JUAN PABLO II, carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), n. 43; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* 1998, n. 3; *Discurso a los miembros de la Fundación «Centesimus Annus»* (9 de mayo de 1998), n. 2; exhortación apostólica *Ecclesia in America*, n. 20; *Discurso en la Audiencia de la ACLI* (27 de abril de 2002), n. 4; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* 2003, n. 5; *Discurso a la Academia*

*Doctrina Social de la Iglesia*⁸, profundizado, también en sus implicaciones antropológicas, por Benedicto XVI⁹, especialmente en la carta encíclica *Caritas in veritate*¹⁰, y luego usado por el Papa Francisco muchas veces¹¹.

La complejidad de la globalización también puede verse en la dificultad de su evaluación completa, ya que numerosos juicios emitidos en su favor son a veces muy divergentes, cuando no fuertemente opuestos.

De hecho, hubo quien valoró este proceso muy positivamente¹², creyendo que, gracias a una mayor integración económica mundial, los países en desarrollo podrían beneficiarse de él, utilizando

Pontificia de las Ciencias Sociales (27 de abril de 2001), n. 4; *Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales* (11 de abril de 2002), n. 3.

⁸ Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nn. 361-367.

⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Solemnidad de la Epifanía del Señor* (6 de enero de 2008); *Mensaje para la XLII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2009).

¹⁰ Cf. BENEDICTO XVI, carta encíclica *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), n. 42.

¹¹ En la encíclica *Fratelli tutti* aborda este tema en repetidas ocasiones con gran altura de miras. Por ejemplo, en el n. 100, dice el Papa: «Hay un modelo de globalización que "conscientemente apunta a la uniformidad unidimensional y busca eliminar todas las diferencias y tradiciones en una búsqueda superficial de la unidad. [...] Si una globalización pretende igualar a todos, como si fuera una esfera, esa globalización destruye la riqueza y la particularidad de cada persona y de cada pueblo". Ese falso sueño universalista termina quitando al mundo su variado colorido, su belleza y en definitiva su humanidad. Porque "el futuro no es monocromático, sino que es posible si nos animamos a mirarlo en la variedad y en la diversidad de lo que cada uno puede aportar. Cuánto necesita aprender nuestra familia humana a vivir juntos en armonía y paz sin necesidad de que tengamos que ser todos igualitos"». Y en ese mismo documento apunta también: «Necesitamos desarrollar esta consciencia de que hoy o nos salvamos todos o no se salva nadie. La pobreza, la decadencia, los sufrimientos de un lugar de la tierra son un silencioso caldo de cultivo de problemas que finalmente afectarán a todo el planeta. Si nos preocupa la desaparición de algunas especies, debería obsesionarnos que en cualquier lugar haya personas y pueblos que no desarrollen su potencial y su belleza propia a causa de la pobreza o de otros límites estructurales. Porque eso termina empobreciéndonos a todos. Si esto fue siempre cierto, hoy lo es más que nunca debido a la realidad de un mundo tan conectado por la globalización. Necesitamos que un ordenamiento mundial jurídico, político y económico "incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos". Esto finalmente beneficiará a todo el planeta, porque "la ayuda al desarrollo de los países pobres" implica "creación de riqueza para todos". Desde el punto de vista del desarrollo integral, esto supone que se conceda "también una voz eficaz en las decisiones comunes a las naciones más pobres" y que se procure "incentivar el acceso al mercado internacional de los países marcados por la pobreza y el subdesarrollo"» (FRANCISCO, carta encíclica *Fratelli tutti*, nn. 137-138). Sobre el tema puede consultarse: A.M. CÁCERES ROLDÁN, «La globalización según el pensamiento de Papa Francisco», *Moralia* 39 (2016), 161-180.

¹² Cf. R.H. WADE, «Is Globalization Reducing Poverty and Inequality?», *International Journal of Health Services* 34 (2004), 381-414.

sus recursos de manera más eficaz y generando mayor riqueza¹³. Los países pobres, por su parte, gracias a los mayores ingresos podrían importar más productos terminados en los países desarrollados y este libre comercio habría beneficiado a toda la economía mundial¹⁴.

La globalización también se abordó desde el flanco del sector agrícola. Las organizaciones intergubernamentales respaldaron los efectos positivos que habría producido la globalización en la seguridad alimentaria: habría reducido el riesgo de un shock de oferta global¹⁵, el precio real de los alimentos habría bajado¹⁶ y se vería frenada la volatilidad de los precios¹⁷. El *Fondo Monetario Internacional* había destacado que la *interdependencia planetaria* que se ha creado con la globalización habría llevado, en el sector agrícola, a quintuplicar el volumen del comercio internacional de materias primas, pasando de unos 200 mil millones de dólares en 1980 a casi USD 1,1 billones en 2010, el mayor crecimiento de cualquier industria¹⁸. Esto también se debió a la acción llevada a cabo a nivel internacional, en particular por la *Organización Mundial del Comercio* y su Agenda de Desarrollo de Doha (concluida en Bali en 2013), que se había fijado el objetivo de promover la implementación del Acuerdo sobre Agricultura concluido en la ronda Uruguay del GATT en 1994, que preveía, entre otras medidas, la reducción de las formas de proteccionismo y el apoyo a las exportaciones que producían distorsiones comerciales¹⁹ garantizando así un beneficio tanto para los consumidores de los países ricos, a través de una reducción significativa de los precios de los alimentos, como para

¹³ Cf. R.C. FEENSTRA – A.M. TAYLOR, *International trade*, Macmillan Learning eds., New York 2017⁴.

¹⁴ Cf. D. SALVATORE, *International economics*, Wiley, New Jersey 2013¹¹.

¹⁵ F.C. RUNGE – B. SENUER – P.G. PARDEY – M.W. ROSEGRANT, *Ending Hunger in Our Lifetime: Food Security and Globalization*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 2003.

¹⁶ FAO, *The State of Agricultural Commodity Markets 2004*, FAO, Roma 2004.

¹⁷ WORLD BANK, *Dealing with Commodity Price Volatility in Developing Countries: A Proposal for a Market-Based Approach*, The World Bank, Washington D.C. 2003.

¹⁸ Cf. C. BOGMANS, «Seven Questions on the Globalization of Farmland», *IMF Research Bulletin* (november 2017), n. 003.

¹⁹ Como las contribuciones que en su momento otorgaron a sus actividades agrícolas y ganaderas Estados Unidos, la Unión Europea, Australia, Brasil, India y Japón, impidiendo la importación de productos agrícolas y alimenticios de muchos países en desarrollo que les habrían abastecido en condiciones más convenientes. Para más información, cf. M. ALABRESE, *Il regime della food security nel commercio agricolo internazionale. Dall'Havana Charter al processo di riforma dell'Accordo agricolo WTO*, Giappichelli Editore, Torino 2018.

los de los países exportadores de los mismos bienes, que se habrían beneficiado en términos de ingresos y desarrollo económico²⁰.

Sin embargo, también ha habido quienes han destacado los límites y riesgos que desencadena esta nueva dinámica, incisivamente radicada en el panorama internacional²¹. Pensemos en lo que acertadamente escribió el Profesor Zamagni: «La globalización [...] es un proceso que aumenta la riqueza general (y por lo tanto representa un juego de suma positiva), pero al mismo tiempo determina ganadores y perdedores. En otras palabras, la globalización en sí misma tiende a reducir la pobreza en un sentido absoluto y a aumentarla en un sentido relativo»²². Esto es también lo que ha mantenido el Magisterio social de la Iglesia en los últimos tiempos. En particular, Benedicto XVI no dudó en indicar que «no se puede decir que globalización sea sinónimo de orden mundial, ni mucho menos»²³. También manifestó que, con la globalización, «la riqueza global está creciendo en términos absolutos, pero las disparidades

²⁰ Cf. T. MASS – A. BANNON, «Africa and the Battle over Agricultural Protectionism», *World Policy Journal* 21, n. 2 (2004), 53-61.

²¹ Cf. A. SCOTT, *The Limits of Globalization. Cases and Arguments*, Routledge, London – New York 1997; G. SHANGQUAN, *Economic Globalization: Trends, Risks and Risk Prevention*, CDP Background Paper No. 1, 2000, ST/ESA/2000/CDP/1; O.N. YANITSKY, «Challenges and Risks of Globalization», *Sotsiologicheskie issledovaniya* 1 (2019), 29-39; E. SHEPPARD, *Limits to Globalization. Disruptive Geographies of Capitalist Development*, Oxford University Press, Oxford 2016 (quien, analizando el capitalismo globalizador desde una perspectiva geográfica, destaca que el capitalismo globalizador tiende a reproducir la desigualdad social y territorial y que la persistencia de la pobreza se debe a la forma en que la creación de riqueza en algunos lugares conduce al empobrecimiento en otros).

²² Cf. S. ZAMAGNI, *Disuguaglianze e giustizia benevolente*, in *Associazione Italiana per la Promozione della Cultura della Cooperazione e del Non Profit (Aiccon) ricerca*, 7. Este trabajo puede encontrarse en este enlace: https://www.aiccon.it/wp-content/uploads/2017/01/Disuguaglianze_e_justizia_benevolente_ZAMAGNI_20123.pdf Sobre estas temáticas pueden consultarse también los interesantes estudios de B. MILANOVIC, *Desigualdad mundial: un nuevo enfoque para la era de la globalización*, Fondo de Cultura Económica, México 2017; J. STIGLITZ, *La gran brecha: qué hacer con las sociedades desiguales*, Debolsillo, Barcelona 2017.

²³ BENEDICTO XVI, *Homilía en la Solemnidad de la Epifanía del Señor* (6 de enero de 2008).

están aumentando»²⁴, perpetuando de este modo lo que Pablo VI había definido como «el escándalo de las disparidades hirientes»²⁵.

Vivimos en una coyuntura en la que

la visión que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad, porque los recursos pasan a ser del primero que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo. El ideal de armonía, de justicia, de fraternidad y de paz que propone Jesús está en las antípodas de semejante modelo, y así lo expresaba con respecto a los poderes de su época: «Los poderosos de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. Que no sea así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande sea el servidor» (Mt 20,25-26)²⁶.

Lejos de esta perspectiva evangélica, la tasa de pobreza ha crecido en el mundo en desarrollo, con el riesgo de hacer más estructurales y perversamente irreversibles los fenómenos de marginación y abandono de los países más pobres y, dentro de ellos, de los grupos socialmente más vulnerables. Además, en los países industrializados, el fenómeno vinculado a la *deslocalización* de los complejos

²⁴ BENEDICTO XVI, carta encíclica *Caritas in veritate*, n. 22. Y agregó, volviendo a referirse a ese fenómeno social, tan complejo y cruel, que en la hora presente sigue causando dolor como resultado de perversos dinamismos económicos, procesos políticos injustos, lógicas sociales nocivas y erradas decisiones personales: «En los países ricos, nuevas categorías sociales se empobrecen y nacen nuevas pobrezaas. En las zonas más pobres, algunos grupos gozan de un tipo de superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora. Se sigue produciendo «el escándalo de las disparidades hirientes». Lamentablemente, hay corrupción e ilegalidad tanto en el comportamiento de sujetos económicos y políticos de los países ricos, nuevos y antiguos, como en los países pobres. La falta de respeto de los derechos humanos de los trabajadores es provocada a veces por grandes empresas multinacionales y también por grupos de producción local. Las ayudas internacionales se han desviado con frecuencia de su finalidad por irresponsabilidades tanto en los donantes como en los beneficiarios. Podemos encontrar la misma articulación de responsabilidades también en el ámbito de las causas inmateriales o culturales del desarrollo y el subdesarrollo. Hay formas excesivas de protección de los conocimientos por parte de los países ricos, a través de un empleo demasiado rígido del derecho a la propiedad intelectual, especialmente en el campo sanitario. Al mismo tiempo, en algunos países pobres perduran modelos culturales y normas sociales de comportamiento que frenan el proceso de desarrollo» (*Caritas in veritate*, n. 22).

²⁵ PABLO VI, carta encíclica *Populorum progressio*, n. 9. Se capta de este modo que, como persistente estribillo, la doctrina eclesial, con diferentes acentos, ha considerado siempre las desigualdades como enemigas de un desarrollo humano integral. Sobre esta temática es conveniente leer el magnífico estudio de J.M. APARICIO MALO, «La desigualdad, a la luz de la *Populorum Progressio*», en J. SOLS LUCIA (ED.), *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica «Populorum Progressio»*, Herder, Barcelona 2019, 109-148.

²⁶ FRANCISCO, carta encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 82.

productivos a otros países donde el costo de producción, especialmente la mano de obra, es menor, ha generado otras consecuencias que afectan en gran medida a la vida de las personas, ya que los trabajadores se encontraban repentinamente sin trabajo, o forzados a formas de empleo caracterizadas por la precariedad y la inseguridad que, de hecho, no garantizaban perspectivas de estabilidad ni para ellos ni para el futuro de sus hijos.

Desde un punto de vista social, por lo tanto, con la globalización se ha llevado a cabo «la reducción de la red de seguridad social a cambio de la búsqueda de mayores ventajas competitivas en el mercado global»²⁷ y una descalificación progresiva del trabajo humano. Al respecto, no son pocos los analistas que dibujan inciertos horizontes de futuro con una paulatina profundización de la precariedad laboral y crecientes dificultades para la vida misma de los trabajadores. En opinión de Beck, estamos forjando una economía política de la inseguridad que está convirtiendo en *nómadas laborales* a gran parte de la humanidad y acabará descargando todos los riesgos sistémicos a los trabajadores y sus familias²⁸. No es extraño entonces que se vislumbren altas tasas de desempleo en países desarrollados y también en aquellas otras sociedades en vías de desarrollo. La Doctrina Social de la Iglesia, en cambio, bosqueja un panorama laboral diverso, en el que la persona ocupa el centro, de lo cual nacen metas como el respeto a la dignidad de los trabajadores, la inherente necesidad de los derechos y deberes, un adecuado sustento familiar y la dimensión comunitaria del trabajo. Para lograr estos propósitos, se percibe que queda mucha distancia por cubrir.

Los escenarios actuales de profunda transformación del trabajo humano hacen todavía más urgente un desarrollo auténticamente global y solidario, capaz de alcanzar todas las regiones del mundo, incluyendo las menos favorecidas. Para estas últimas, la puesta en marcha de un proceso de desarrollo solidario de vasto alcance, no solo aparece como una posibilidad concreta de creación de nuevos puestos de trabajo, sino que también representa una verdadera condición para la supervivencia de pueblos enteros: «Es preciso globalizar la solidaridad»²⁹.

Se entiende de este modo que, hablando de globalización, el Papa Francisco haya puesto de relieve que lamentablemente es la indiferencia la que se ha globalizado. A este respecto, en *Fratelli tutti* afirmó:

²⁷ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 25.

²⁸ Cf. U. BECK, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona 2000, 9-15.

²⁹ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 321.

En el mundo actual los sentimientos de pertenencia a una misma humanidad se debilitan, y el sueño de construir juntos la justicia y la paz parece una utopía de otras épocas. Vemos cómo impera una indiferencia cómoda, fría y globalizada, hija de una profunda desilusión que se esconde detrás del engaño de una ilusión: creer que podemos ser todopoderosos y olvidar que estamos todos en la misma barca. Este desengaño que deja atrás los grandes valores fraternos lleva «a una especie de cinismo. Esta es la tentación que nosotros tenemos delante, si vamos por este camino de la desilusión o de la decepción. [...] El aislamiento y la cerrazón en uno mismo o en los propios intereses jamás son el camino para devolver esperanza y obrar una renovación, sino que es la cercanía, la cultura del encuentro. El aislamiento, no; cercanía, sí. Cultura del enfrentamiento, no; cultura del encuentro, sí»³⁰.

En el sector agrícola, los estudiosos han hablado de la asimetría de la globalización³¹, lo que ha producido efectos negativos para la agricultura en los países en vías de desarrollo, debido a la falta de infraestructuras³², de instituciones³³ y a la diversidad de monedas utilizadas para fines transaccionales con sus diferentes tasaciones³⁴. Progresivamente hemos sido testigos del empeoramiento de las condiciones comerciales, de la disminución de los ingresos agrícolas y del éxodo hacia otros sectores de la economía. Además, la globalización ha hecho que las tierras agrícolas se hayan vendido o confiado a inversores internacionales, como gobiernos extranjeros, multinacionales agroalimentarias, fondos de inversión que, ante la creciente demanda de alimentos, han comprado los derechos de propiedad o han arrendado grandes extensiones de terreno, especialmente en países pobres, donde las formas de propiedad y tenencia de la tierra son de carácter informal o ancestral. A menudo, la indeterminación de los derechos locales sobre las tierras, la dificultad de acceder a los procedimientos de registro, la indefinición de los requisitos para el uso productivo, los vacíos legales y otros factores debilitan la situación de los habitantes locales frente a las

³⁰ FRANCISCO, carta encíclica *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 30.

³¹ Cf. P.A. YOTOPOULOS, «Asymmetric Globalization: Impact on the Third World», in P.A. YOTOPOULOS – D. ROMANO (eds.), *The Asymmetries of Globalization*, Routledge, London 2007, 7-27.

³² Tanto de tipo material como carreteras, ferrocarriles y puertos; como lo que es intangible, como las redes de telecomunicaciones, los sistemas de educación y formación profesional.

³³ Provocada por la menor presencia de los mercados de crédito y seguros, bolsas de materias primas y de valores, etc.

³⁴ Cf. P.A. YOTOPOULOS, *Exchange Rate Parity for Trade and Development: Theory, Tests, and Case Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; Id., «Is There a Third Way for Mediterranean Agriculture?», *Politica Agricola Internazionale* 1 (2000), 5-16.

grandes multinacionales u otras entidades que, con grandes medios financieros y potentes asesores jurídicos, adquieren los terrenos por diversos medios³⁵. Esto sucedió, en particular, después de la crisis financiera de 2007-2008 cuando un aumento sustancial en los precios de los productos alimenticios hizo que se incrementara el valor de las tierras agrícolas. Lamentablemente, esto mismo se está igualmente percibiendo en los últimos años, debido a las consecuencias económicas de la pandemia y a la subida de los precios como consecuencia del conflicto en Ucrania. Para detener la preocupante propagación de estas acciones ilegítimas de adquisición de tierras (que se conocen como *land grabbing*), el polo romano de las Naciones Unidas, en particular el Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (CSA), ha desarrollado unas pautas orientativas y políticas como la *Directrices voluntarias sobre la gobernanza responsable de la tenencia de la tierra, la pesca y los bosques en el contexto de la seguridad alimentaria nacional* (Roma 2012)³⁶ y los *Principios para la inversión responsable en la agricultura y los sistemas alimentarios* (Roma 2014)³⁷, para reconocer y proteger los sistemas de propiedad consuetudinaria de las tierras agrícolas y contribuir así al logro de medios de vida sostenibles, la estabilidad social, la seguridad habitacional, el desarrollo rural y la protección del medio ambiente, así como mejorar la calidad de las inversiones agrícolas, para que vayan en beneficio de quienes realmente más lo necesitan.

Lo mencionado anteriormente ha significado que la globalización se ha convertido cada vez más en sinónimo de un alejamiento de la verdadera justicia social: buscando el desarrollo económico se ha deteriorado el auténtico desarrollo de lo que es el «*primer capital a salvaguardar y valorar*», es decir, del ser humano en su integridad que, retomando las palabras de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, «es el autor, el centro y la meta de toda la vida socioeconómica»³⁸.

³⁵ Cf. R. AREZKI – C. BOGMANS – H. SELOD, *The Globalization of Farmland: Theory and Empirical Evidence*, IMF Working Paper n. 2018/145.

³⁶ El texto puede consultarse en: <https://www.fao.org/4/i2801s/i2801s.pdf>

³⁷ El texto puede consultarse en: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/a5473764-5e32-4988-a6c4-4383f59a0292/content>

³⁸ CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 63.

2. La cultura del descarte

Lamentablemente, la globalización sin valores ha llevado a lo que el Papa Francisco se ha referido repetidamente como una *cultura del descarte*, que a su vez forma parte de lo que el Obispo de Roma llama una *economía de exclusión*³⁹.

El conocido sociólogo Zygmunt Bauman consideró esta cultura como consecuencia de la modernidad líquida y como el resultado de una civilización del exceso, la redundancia, el desperdicio y la eliminación de desechos⁴⁰. Para el Papa Francisco, quien aludió a este concepto desde el inicio de su pontificado, la *cultura del descarte* se caracteriza por la práctica de desechar bienes y relaciones como una expresión de opulencia y como consecuencia de una inextinguible sed de novedades. Por lo tanto, impregna varias dimensiones de la vida humana, a partir de la comida, el vestido, la tecnología y las relaciones, y se concreta en una mentalidad y una visión del mundo que lleva, e incluso alienta, a deshacerse de las cosas, los valores, las personas y los lazos comunes, llegando incluso a entender la propia existencia como una carga pesada para uno mismo y para el entorno familiar que por ello busca liberarse del enfermo o anciano cuanto antes⁴¹.

³⁹ «Así como el mandamiento de “no matar” pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir “no a una economía de la exclusión y la inequidad”. Esa economía mata. No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad. Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”» (FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 53).

⁴⁰ Cf. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁴¹ «La *cultura del descarte*, de hecho, no tiene fronteras. Hay quienes presumen de poder determinar, basándose en criterios utilitarios y funcionales, cuándo una vida tiene valor y merece la pena ser vivida. Este tipo de mentalidad puede conducir a graves violaciones de los derechos de los más débiles, a grandes injusticias y desigualdades cuando uno se guía predominantemente por la lógica del beneficio, la eficacia o el éxito. Pero existe también, en la actual cultura del despilfarro, un aspecto menos visible y muy insidioso que erosiona el valor de la persona discapacitada a los ojos de la sociedad y a sus propios ojos: es la tendencia que lleva a considerar la propia existencia como una carga para uno mismo y para los seres queridos. La propagación de esta mentalidad transforma la cultura del descarte en

La cultura del descarte puso primero los ojos en las cosas, volviéndolas desechables y arrojándolas a la basura cuando ya no sirven. En esta corriente se inscribe el *desperdicio de alimentos* que, junto a la pérdida de alimentos, se ha convertido en un tema de extrema actualidad y enormemente alarmante. Por esta razón, la Asamblea General de las Naciones Unidas, a propuesta de la FAO, con la Resolución n. 74/209 del 19 de diciembre de 2019, promovió el *Día Internacional de Concienciación sobre la Pérdida y el Desperdicio de Alimentos*, que se celebra anualmente el 29 de septiembre. Dicha jornada representa una clara invitación al sector público y privado para que se incrementen los esfuerzos para reducir la pérdida y el desperdicio de alimentos, a fin de garantizar la seguridad alimentaria de todas las personas, en particular de las más vulnerables, especialmente afectadas por las consecuencias de la pandemia, el cambio climático y los conflictos⁴².

Según los datos contenidos en *el Informe sobre el estado mundial de la agricultura y la alimentación de 2019* elaborado por la FAO, el desperdicio de alimentos es un problema que afecta a la mayoría de los países industrializados. En dichas naciones, en el transcurso de un año, se tiran a la basura alrededor de 1.300 millones de toneladas de alimentos aún comestibles con las que se podrían alimentar a millones de personas que no tienen acceso a recursos nutricionales adecuados⁴³. Se estima que alrededor del 14 % de los alimentos en todo el mundo se pierden o desperdician después de la cosecha y antes de llegar a la venta al por menor, así como durante las operaciones de almacenamiento y transporte. Esto en un contexto en el que el número de personas afectadas por el hambre en el mundo ascendió a la impresionante cifra de 828 millones en 2021, un aumento de alrededor de 46 millones con referencia a 2020 y de 150 millones desde 2019, según los datos últimos de la FAO contenidos

una cultura de la muerte. Al fin y al cabo, “las personas ya no se sienten como un valor primordial que hay que respetar y proteger, sobre todo si son pobres o discapacitadas, si ‘todavía no son útiles’ –como los no nacidos– o ‘ya no sirven’ –como los ancianos–”. Esto es muy importante, los dos extremos de la vida: se aborta a los niños con discapacidades, y a los ancianos en su fase final se les da la “muerte dulce”, la eutanasia, una eutanasia disfrazada, pero siempre es eutanasia, al fin y al cabo» (FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 11 de abril de 2024).

⁴² El texto de la mencionada Resolución se puede hallar en: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n19/434/75/pdf/n1943475.pdf?token=197n0VqOPPTARSu1z6&fe=true>.

⁴³ Cf. FAO, *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. Progresos en la lucha contra la pérdida y el desperdicio de alimentos*, Roma 2019. El texto se puede consultar virtualmente en: <https://www.fao.org/3/ca6030es/ca6030es.pdf>.

en el *Informe sobre el Estado de la Seguridad Alimentaria y Nutricional en el mundo 2022*⁴⁴.

Además, el desperdicio de alimentos es uno de los factores que contribuye al empobrecimiento ambiental, acelerando el cambio climático. Tirar los alimentos también significa desperdiciar y consumir los recursos energéticos utilizados para producirlos, transportarlos, almacenarlos y envasarlos. Y, sin embargo, a pesar de que el vínculo entre los alimentos no sostenibles y la contaminación se conoce desde hace décadas, todos los días enormes cantidades de productos totalmente comestibles terminan despilfarrados. El Informe de 2019 mencionado anteriormente también subraya la importancia de monitorear las pérdidas en cada etapa de la cadena alimentaria y la necesidad de reducir el desperdicio de productos comestibles de breve caducidad, así como el comportamiento del consumidor, que a menudo modula su consumo por criterios cuestionables, por puro capricho o por una avidez compulsiva.

Las pérdidas alimenticias son mayores en los países en vías de desarrollo: en África subsahariana ascienden al 14 %, en Asia meridional y Asia central al 20,7 %; en cambio, son menores en los países desarrollados: en Australia y Nueva Zelanda, por ejemplo, alcanzan solo el 5,8 %. Específicamente, en los países de bajos ingresos, las pérdidas de frutas y verduras frescas se atribuyen principalmente a una infraestructura deficiente, mientras que, en la mayoría de los países de altos ingresos, las pérdidas ocurren durante el almacenamiento, principalmente debido a fallos técnicos, a un control inadecuado de la humedad o de las temperaturas o a un exceso en la acumulación de existencias.

En mayo de 2015, los ministros de agricultura del G20, cuyo anfitrión fue Turquía ese año, definieron las pérdidas y el desperdicio de alimentos como un problema global de gran importancia económica, ambiental y social, y alentaron a todos los miembros del G20 a intensificar los esfuerzos para prevenir y reducir el desperdicio. Esta recomendación fue seguida por el acuerdo para establecer la Plataforma Técnica para Medir y Reducir la Pérdida y el Desperdicio de Alimentos entre la FAO y el Instituto Internacional de Investigación sobre Políticas Alimentarias (IFPRI), que realiza encuestas para ofrecer soluciones políticas innovadoras para mejorar la seguridad alimentaria y combatir la pobreza. Lanzada en diciembre de 2015, la Plataforma Técnica complementa las inicia-

⁴⁴ Cf. FAO, FIDA, OMS, PMA y UNICEF, *Versión resumida de El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2022. Adaptación de las políticas alimentarias y agrícolas para hacer las dietas saludables más asequibles*, Roma 2022. El texto puede consultarse en: https://docs.wfp.org/api/documents/WFP-0000141083/download/?_ga=2.1803577.980720956.1684178755-1873213653.1684178755.

tivas existentes de la FAO y del Programa del Grupo Asesor sobre Investigación Agrícola Internacional (CGIAR) sobre políticas, instituciones y mercados. Junto con iniciativas tales como la creación del Índice de pérdida de alimentos (FLI) por parte de la FAO y del Índice de desperdicio de alimentos (FWI) por parte del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), la Plataforma Técnica contribuye a la implementación del Objetivo n. 12 de la Agenda 2030 de las Naciones Unidas, que consiste en garantizar patrones de consumo y producción sostenibles a través de iniciativas destinadas a reducir a la mitad el desperdicio de alimentos per cápita a nivel mundial al por menor y al nivel del consumidor y a reducir las pérdidas de alimentos a lo largo de las cadenas de producción y suministro, incluidas las pérdidas postcosecha⁴⁵. Esto es aún más importante en el actual contexto de postpandemia, en el que percibimos que el problema del hambre y la pobreza va alcanzando cifras escandalosas, incrementando el número de personas vulnerables y exigiendo sistemas alimentarios más resilientes.

La Santa Sede siempre ha mostrado una atención particular a este tema, considerándolo no solamente como una cuestión moral, sino también como un fenómeno nocivo para todo el planeta debido a las emisiones de gases de efecto invernadero, al desperdicio de agua y a las tierras utilizadas para producir unos alimentos que al final no han sido aprovechados. Son factores que afectan especialmente a las poblaciones más pobres, cuyo trabajo y medios de vida se ven comprometidos con el despilfarro y pérdida de alimentos.

La Santa Sede no se cansa de repetir que, hoy en día, hay alimentos para todos, pero, lamentablemente, no todos pueden comer. Mientras esto ocurre, cotidianamente asistimos a un despilfarro continuo de comida, a la proliferación de un consumismo excesivo o al uso de alimentos para otros fines. A esta problemática el Papa Juan Pablo II la calificó como *la paradoja de la abundancia*, advirtiendo contra sus riesgos de forma clarividente:

Debéis escuchar aquí los gritos de dolor de millones de personas ante el escándalo provocado por la «paradoja de la abundancia», que constituye el obstáculo principal para la solución de los problemas de la humanidad que afectan a la nutrición. La producción mundial de alimentos, como sabéis bien, es muy abundante y bastaría para satisfacer con holgura las necesidades de la población, aunque esté aumentando en número, a condición de que los re-

⁴⁵ Cf. L. DELGADO – M. SCHUSTER – M. TORERO, *The reality of food losses: A new measurement methodology*. IFPRI Discussion Paper 1686. International Food Policy Research Institute, Washington D.C. 2017. Al texto se puede acceder a través del siguiente enlace: <https://ebrary.ifpri.org/cdm/ref/collection/p15738coll2/id/131530>.

cursos que pueden permitir el acceso a una nutrición conveniente sean repartidos en función de las necesidades reales. No puedo menos de estar de acuerdo con las palabras con que comienza vuestro proyecto de *Declaración mundial sobre la alimentación*: «El hambre y la desnutrición son inaceptables en un mundo que dispone de los conocimientos y los recursos necesarios para acabar con esta catástrofe humana» (n. 1). Con todo, la paradoja sigue arrastrando todos los días consecuencias dramáticas. Por una parte, nos impresionan las imágenes de una parte de la humanidad condenada a morir de hambre a causa de calamidades naturales que se agravan, a causa de desastres provocados por el hombre, a causa de los obstáculos puestos a la distribución de los recursos de alimentación, y a causa de las restricciones que se han impuesto al comercio de los productos locales, privando a los países más pobres de los beneficios del mercado. Por otra parte, asistimos a la negación de la solidaridad: la destrucción de cosechas enteras, las exigencias egoístas que implican los modelos económicos vigentes, el rechazo de la transferencia de tecnología, y las condiciones impuestas a la concesión de ayudas para la alimentación, incluso en los casos donde es evidente la urgencia. Las causas y los efectos de esta paradoja, con sus múltiples elementos contradictorios, son objeto una vez más de vuestra atención en el marco de esta Conferencia: basta recordar aquí algunos hechos inaceptables: el hambre provoca cada día la muerte de miles de niños, ancianos y miembros de los grupos más vulnerables; una parte notable de la población mundial no logra obtener la indispensable ración diaria de alimentos básicos; sobre multitudes pesan gravemente la pobreza, la ignorancia y condiciones políticas que los obligan a abandonar por millares sus hogares para ir en búsqueda de una tierra donde puedan encontrar modo de alimentarse⁴⁶.

Desafortunadamente, y como se ha indicado anteriormente, la globalización pasó del desperdicio de alimentos al descarte de personas. La crisis del coronavirus y las dificultades actuales de la postpandemia, agravadas por la agresión rusa a Ucrania, han puesto de manifiesto situaciones realmente complejas y dolorosas. Las colas en los comedores populares son cada vez más largas; hay demasiados niños que viven en condiciones precarias, hasta el punto de que algunos de ellos encuentran en la escuela su única comida completa del día; la pérdida de trabajo de muchos padres está influyendo negativamente en muchos hogares, poblados cada vez más de personas que han perdido toda certeza y todo punto de referencia. En un mundo cada vez más competitivo y feroz, el riesgo es que demasiados seres humanos no logren hacer frente a los retos que se presentan y caigan en la depresión y la marginación.

⁴⁶ JUAN PABLO II, *Discurso en la apertura de la Conferencia Internacional sobre Nutrición* (5 de diciembre de 1992).

La vulnerabilidad no puede ni debe ser nunca estigmatizada o considerada una falta. Viviendo en Italia he leído *el Informe de Caritas Italia 2022*. Presenta datos y números alarmantes: en este país hay 5,6 millones de pobres absolutos, de los cuales 1,4 millones son niños. Además, el Informe destaca que, para los nacidos en familias situadas en la parte inferior de la escala social, las posibilidades de volver a subir en la escala disminuyen seriamente. Se dice también que en Italia se necesitan cinco generaciones para que una persona nacida en una familia pobre alcance un nivel medio de ingresos. Lamentablemente, la experiencia de *Caritas* en este hermoso país, que maneja datos de primera mano, revela que el 54,5% de las personas que reciben ayuda alimentaria presentan múltiples y simultáneos elementos de fragilidad: problemas económicos, laborales, de vivienda, familiares, de salud y relacionados con la inmigración⁴⁷.

Estos hechos nos recuerdan cuán injusta es la condición en la que muchas personas se ven obligadas a vivir, lo nociva que es la actual mentalidad consumista, hija del pensamiento tecnocrático, que ha llevado a mercantilizar el valor de la persona y a herir su dignidad.

En este contexto son elocuentes las reflexiones del papa Benedicto XVI al visitar la sede central de la FAO, el 16 de noviembre de 2009, con motivo de la *Cumbre Mundial sobre Seguridad Alimentaria*. En esa ocasión, el Pontífice se expresó en estos términos tan perspicaces:

El hambre es el signo más cruel y concreto de la pobreza. No es posible continuar aceptando la opulencia y el derroche, cuando el drama del hambre adquiere cada vez mayores dimensiones. La Iglesia Católica estará atenta siempre a los esfuerzos para vencer el hambre; trabajará por sostener, con la palabra y con las obras, la acción solidaria –programada, responsable y regulada– que los distintos componentes de la Comunidad internacional estén llamados a emprender. La Iglesia no pretende interferir en las acciones políticas; ella, respetuosa del saber y de los resultados de las ciencias, así como de las decisiones determinadas por la razón cuando son responsablemente iluminadas por valores auténticamente humanos, se une al esfuerzo por eliminar el hambre. Es este el signo más inmediato y concreto de la solidaridad animada por la caridad, signo que no deja margen a retrasos y compromisos. Dicha solidaridad se confía a la técnica, a las leyes y a las instituciones para salir al encuentro de las aspiraciones de las personas, comunidades y Pueblos enteros, pero no debe excluir la dimensión religiosa, con su poderosa fuerza espiritual y de promoción de la persona humana. Reconocer el valor trascendente de cada hombre y mujer es el primer paso para favorecer la conversión del corazón que pueda

⁴⁷ Cf. CARITAS ITALIANA, *L'anello debole. Rapporto 2022 su povertà ed esclusione sociale in Italia*, Palumbi, Teramo 2022.

sostener el esfuerzo para erradicar la miseria, el hambre y la pobreza en todas sus formas.

Por su parte, el Papa Francisco, a lo largo de su pontificado, ha denunciado sin cansarse la cultura del derroche que margina, discrimina y explota. Una cultura que atenta contra la dignidad de las personas y las arroja despiadadamente a la cuneta de la sociedad. Desde estos postulados ha lanzado en reiteradas ocasiones numerosos llamamientos, pidiendo que se tome en serio el compromiso para eliminar el flagelo del hambre e instaurar una auténtica ecología, que tenga en cuenta el bien de la persona. En este sentido, las advertencias del Sucesor de Pedro son realmente significativas:

Luchar contra la terrible plaga del hambre también significa combatir el desperdicio. El desperdicio manifiesta desinterés por las cosas e indiferencia por los que carecen de ellas. El desperdicio es la expresión más cruda del descarte. Me viene a la mente cuando Jesús, después de distribuir los panes a la multitud, pidió que se recogiesen los pedazos que sobraban para que no se perdiera nada (cf. *Jn 6,12*). Recoger para redistribuir, no producir para desperdiciar. Descartar los alimentos significa descartar a las personas. Y hoy es escandaloso no darse cuenta de que el alimento es un bien preciado y de cuánto se tira⁴⁸.

Con dolor he de decir que aún no ha sido posible adoptar *un modelo de productividad circular* a gran escala que garantice todos los recursos necesarios limitando el uso de recursos no renovables. Solamente la implementación del enfoque de reducir, reutilizar, reciclar, junto con la difusión de un estilo de vida ético, sobrio y responsable, permitiría alcanzar la meta del auténtico desarrollo humano, sostenible e integral. Por lo tanto,

¿qué podemos hacer? Frente a un contexto económico enfermo, no se puede intervenir brutalmente, con el riesgo de matar, sino que se debe prestar atención: no se resuelven las cosas desestabilizando o soñando con un retorno al pasado, sino alimentando el bien, emprendiendo caminos sanos y solidarios, siendo constructivos. Necesitamos unirnos para relanzar el bien, sabiendo que, si el mal es habitual en el mundo, con la ayuda de Dios y con la buena voluntad de muchos como vosotros, la realidad puede mejorar [...] Hay que apoyar a aquellos que quieren cambiar para mejorar, para fomentar modelos de crecimiento basados en la equidad social, la dignidad de las personas, las familias, el futuro de los jóvenes, el respeto por el medio ambiente. No se puede aplazar una economía circular. El desperdicio no puede ser la última palabra dejada

⁴⁸ FRANCISCO, *Discurso a los miembros de la Federación Europea de Bancos de Alimentos* (18 de mayo de 2019).

en herencia por unos cuantos ricos, mientras que la mayoría de la humanidad permanece en silencio⁴⁹.

Finalmente, parece de suma importancia resaltar cómo la lucha contra el hambre no terminará hasta que, acabando con la lógica del lucro imperante, los alimentos se valoren realmente y no se reduzcan exclusivamente a un producto comercial. Por lo tanto, la primera preocupación debe seguir siendo la persona humana, especialmente aquellas que se ven privadas del alimento diario, sin olvidar nunca que «lo que atesoramos y derrochamos es el pan de los pobres»⁵⁰.

3. Qué solución propone la Santa Sede: el camino de la fraternidad y el fomento de la cultura del cuidado

Ante la crisis que nos azota y que, antes que económica y social, es de naturaleza humana y ética, la Santa Sede propone un camino a seguir. Se trata de poner en práctica la vocación hermosa que tiene el ser humano de ser constructor de la fraternidad, por un lado⁵¹. Por otro, la cultura de la indiferencia y el descarte ha de ser contrarrestada por el fomento de la cultura del cuidado.

Por su importancia, creo de especial relieve retomar fielmente el discurso que el Cardenal Pietro Parolin, Secretario de Estado de Su Santidad, pronunció durante el Evento Virtual de Alto Nivel sobre “*Fraternidad, Multilateralismo y Paz: una presentación de la Carta Encíclica Fratelli Tutti del Papa Francisco*”, celebrado en Ginebra el 15 de abril de 2021⁵². En aquel marco, el Purpurado afirmaba sin tibieza alguna que la clave para erradicar la indiferencia es la fraternidad. Esta certeza ha sido señalada reiteradamente como el camino a seguir por el Papa Francisco desde el inicio de su Pontificado. De hecho, el día de su elección, en 2013, expresó este deseo: «Oremos siempre por nosotros: los unos por los otros. Oremos por el mundo entero, para que haya una gran fraternidad»⁵³. Todas las acciones

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ FRANCISCO, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Alimentación* (16 de octubre de 2019).

⁵¹ Sobre esta cuestión el Papa Francisco ha escrito su tercera encíclica, titulada *Fratelli tutti*. El mejor y más completo comentario a este importante texto magisterial pontificio, a mi modo de ver, se puede encontrar en la magnífica obra: E. MARTÍNEZ ALBESA Y OTROS, *Estudios y reflexiones en torno a Fratelli tutti, encíclica del papa Francisco*, Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2023.

⁵² El texto íntegro de este discurso del Purpurado se puede consultar en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/04/15/discur.html>.

⁵³ FRANCISCO, *Primer saludo* (13 de marzo de 2013).

y actividades posteriores de su servicio a la Cátedra de san Pedro han sido consecuencia natural y coherente de un camino orientado hacia ese fin.

Este criterio programático no ha perdido vigencia. Sigue siendo determinante y decisivo también en la hora presente, mientras tenemos que hacer frente a las consecuencias negativas generadas por la pandemia, por los numerosos conflictos en curso en el mundo y por los efectos devastadores del cambio climático en muchas zonas del planeta. Vivir como hermanos exige que superemos la dicotomía actual entre *el código de la eficiencia* y *el código de la solidaridad*⁵⁴. De hecho, la fraternidad nos empuja hacia un "código" aún más exigente e inclusivo:

Mientras que la solidaridad es el principio de planificación social que permite que los desiguales se conviertan en iguales, la fraternidad es lo que permite que los iguales sean personas diferentes. La fraternidad permite a personas iguales en su esencia, dignidad, libertad y en sus derechos fundamentales, participar de manera diferente del bien común según su capacidad, su proyecto de vida, su vocación, su trabajo o su carisma de servicio⁵⁵.

En la acción multilateral, la fraternidad se traduce en la valentía y la generosidad de establecer libremente determinados objetivos comunes y de asegurar el cumplimiento en todo el mundo de algunas normas esenciales, en virtud de la locución latina *pacta sunt servanda*, por la que se quiere cumplir con la voluntad, legítimamente manifestada, de resolver las controversias a través de los medios que ofrecen la diplomacia, la negociación, las instituciones multilaterales y el deseo más amplio de lograr «el cuidado de *un bien común verdaderamente universal y la protección de los Estados más débiles*»⁵⁶.

El Secretario de Estado, al respecto, no dejó de subrayar en Ginebra que este tema cobra especial importancia en algunos campos en los que la Santa Sede ofrece a la comunidad internacional sus reflexiones con caridad, pero con determinación, para promover eficazmente la realización del bien común de toda la familia humana. Las prioridades en las que la Santa Sede está más interesada son: el acceso a la salud, refugiados, trabajo, derecho internacional humanitario y desarme y, por último, pero no menos importante, me permito añadir lo fundamental que es la lucha contra el hambre.

⁵⁴ Cf. FRANCISCO, *Mensaje a la profesora Margaret Archer, presidenta de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales, con motivo de la sesión plenaria* (24 de abril de 2017).

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, n. 174.

En el área de la salud, la emergencia del Covid-19 ha demostrado que cada uno de nosotros establece un vínculo indisoluble con el otro. Desde la pandemia, la familia humana ha avivado «la conciencia de ser una comunidad mundial navegando en el mismo barco, donde el mal de uno perjudica a todos»⁵⁷. Este sentimiento humano ante lo desconocido ha cedido rápidamente el paso a una carrera por las vacunas y los tratamientos a nivel nacional, lo que dejó en evidencia la brecha en el acceso a tratamientos básicos entre los países desarrollados y el resto del mundo⁵⁸. Ante un problema sistémico, como el de las barreras de acceso a la asistencia y al tratamiento, la Santa Sede no se ha cansado de proponer para su solución la convicción de la importancia de la fraternidad. En todo momento debemos centrarnos en el principio subyacente del servicio al bien común. Este enfoque está bien ejemplificado por San Juan Pablo II y su insistencia en la *hipoteca social*, que insiste en el principio del destino universal de los bienes⁵⁹. Teniendo esto en cuenta, la comunidad internacional tiene la obligación de garantizar que las vacunas y los tratamientos contra las pandemias sean seguros, estén disponibles, sean accesibles y asequibles para todos los que los necesiten.

La atención a los más necesitados y a quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad, especialmente refugiados, migrantes y desplazados internos, no es solamente un testimonio de fraternidad, sino un reconocimiento de atención a la necesidad real de nuestras hermanas y nuestros hermanos. Los incesantes llamamientos del Papa a los líderes y organismos internacionales a una nueva globalización de la solidaridad capaz de sustituir a la de la indiferencia son una constante de su magisterio, recogidos sistemáticamente en la encíclica *Fratelli tutti*. Los refugiados siempre han formado parte de la historia. Lamentablemente, incluso hoy en día, su número y su sufrimiento siguen siendo una herida en el tejido social de la comunidad internacional, ya que el número de personas que buscan protección sigue aumentando dolorosamente.

⁵⁷ *Ibid.*, n. 32.

⁵⁸ T. ADHANOM GHEBREYESUS, *Address to the 148th meeting of the WHO Executive Board* (18 January 2021): «The world is on the brink of a catastrophic moral failure —and the price of this failure will be paid with lives and livelihoods in the world's poorest countries».

⁵⁹ «Los bienes de este mundo están originalmente destinados a todos. El derecho a la propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de este principio: de hecho, sobre él descansa una "hipoteca social", es decir, se reconoce una función social como cualidad intrínseca, fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes» (JUAN PABLO II, carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 42).

te. Esto implica profundos problemas humanitarios y sociales⁶⁰. En este sentido, el Cardenal Parolin no vacilaba en aseverar que la Santa Sede acoge la visión básica del Pacto Mundial sobre refugiados, que pretende fortalecer la cooperación internacional a través de un reparto de responsabilidades más equitativo y predecible, recordando al mismo tiempo que la solución ideal y más completa y duradera es garantizar los derechos de todos a vivir y prosperar con dignidad, paz y seguridad en sus países de origen.

En los últimos años, las consecuencias globales de la pandemia han dañado la dignidad humana de muchas personas y han tenido un impacto significativo en los trabajadores, incluidos los trabajadores informales, los pequeños empresarios y comerciantes, que han visto mermados sus ahorros y tuvieron que enfrentarse a menudo a grandes obstáculos para acceder a la atención sanitaria básica. En el mundo actual, en aras de los procesos de consolidación de la paz, el formato tradicional del diálogo social debe ampliarse y volverse más inclusivo. La participación de las organizaciones de trabajadores y empresarios es esencial, pero debe complementarse con actores que representen la economía informal y las preocupaciones ambientales. Como recuerda el Santo Padre en su encíclica *Fratelli tutti*,

hace falta pensar en la participación social, política y económica de tal manera «que incluya a los movimientos populares y anime las estructuras de gobierno locales, nacionales e internacionales con ese torrente de energía moral que surge de la incorporación de los excluidos en la construcción del destino común» y a su vez es bueno promover que «estos movimientos, estas experiencias de solidaridad que crecen desde abajo, desde el subsuelo del planeta, confluyan, estén más coordinadas, se vayan encontrando»⁶¹.

El Secretario de Estado, en la mencionada conferencia de Ginebra, indicaba que tal vez no fuera del conocimiento de muchos que el Sr. Henry Dunant (1828 - 1910), fundador de la Cruz Roja, fuertemente impresionado por la violencia perpetrada y por la desorganización de la ayuda a los heridos, adoptó el grito de “todos hermanos” para convencer a la población local y a los voluntarios para que brindasen ayuda independientemente de su pertenencia

⁶⁰ El purpurado indicó que la Santa Sede, Estado miembro del Comité Ejecutivo del ACNUR, fue uno de los primeros 26 países que participaron en la Conferencia de Plenipotenciarios de julio de 1951, que dio origen a uno de los Convenios más importantes para la comunidad internacional: el Convenio relativo al Estatuto de refugiados. Esta Convención ha ayudado a proteger y dar esperanza a muchas personas víctimas de conflictos o persecuciones. En cierto sentido, el reconocimiento y otorgamiento de protección internacional implica un reconocimiento implícito de que somos hermanos y hermanas, miembros de una misma familia humana.

⁶¹ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, n. 169.

a las partes en conflicto⁶². Fue a partir de estas dramáticas experiencias que el Sr. Dunant concibió la Cruz Roja. Hoy, lamentablemente, urge fortalecer la difusión y promoción del respeto al derecho humanitario que pretende salvaguardar los principios esenciales de humanidad en un contexto, el de la guerra, en sí mismo inhumano y deshumanizante, protegiendo a la población civil y prohibiendo armas que infligen sufrimientos tan atroces como inútiles. También se podría decir que la universalidad de los Convenios de Ginebra de 1949 representa un reconocimiento implícito de ese vínculo de hermandad que une a los pueblos, y al menos de la necesidad de poner límites a los conflictos. Por otra parte, la Santa Sede, consciente de las omisiones y vacilaciones, espera que los Estados puedan lograr nuevos enfoques del derecho internacional humanitario, a fin de tener adecuadamente en cuenta las características de los conflictos armados contemporáneos y el sufrimiento físico, moral y espiritual que provocan⁶³, con el objetivo de eliminar los conflictos por completo.

En efecto, el deseo de paz, seguridad y estabilidad es uno de los anhelos más profundos del corazón humano, ya que tiene sus raíces en el Creador, que hace a todos los pueblos miembros de la familia humana. Esta aspiración nunca podrá ser satisfecha únicamente por medios militares y menos por la posesión de armas nucleares y otras armas de destrucción masiva⁶⁴. Los conflictos siempre causan sufrimiento, ciertamente en quienes los sufren, pero también en quienes los combaten. No es retórico decir que la guerra es la antítesis de la fraternidad. Es en esta perspectiva que la Santa Sede alienta fuertemente el compromiso de los Estados en el área del desarme y el control de armamentos hacia acuerdos duraderos en el camino hacia la paz y, de manera particular, en el frente del desarme nuclear. Si es válida la afirmación de que todos somos hermanos, ¿cómo puede la disuasión nuclear ser la base de una ética de la fraternidad y la convivencia pacífica entre los pueblos? Se aprecian algunos signos alentadores, pero las circunstancias actuales están oscureciendo los logros alcanzados. El incremento en numerosas naciones del gasto en armamento es realmente inquietante. Las enormes sumas de dinero y recursos humanos destinados al armamento no pueden dejarnos tranquilos. Vincular la seguridad nacional al almacenamiento de armas es una lógica contraproducente. La desproporción entre los recursos materiales y los talentos

⁶² Cf. H. DUNANT, *Un recuerdo de Solferino* (1859).

⁶³ Cf. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la Conferencia sobre Derecho Internacional Humanitario* (28 de octubre de 2017).

⁶⁴ Cf. FRANCISCO, *Mensaje a la Conferencia de Viena sobre el Impacto Humanitario de las Armas Nucleares* (7 de diciembre de 2014).

humanos dedicados al servicio de la muerte y los recursos dedicados al servicio de la vida es motivo de escándalo. Los retos que aquejan a la comunidad internacional son diversos y precisamente estos deberían ser las prioridades de los Estados⁶⁵.

A lo anteriormente afirmado por el Cardenal Pietro Parolin, me permito señalar que la lucha contra el hambre se ha convertido recientemente en una batalla contra la crisis alimentaria mundial generada por la invasión rusa de Ucrania. La dramática situación que vivimos hoy a nivel mundial, debido a los conflictos, el cambio climático y las consecuencias provocadas por la pandemia del Covid-19, corre el riesgo de volverse aún más triste ante la ola de especulaciones sobre las necesidades básicas y los alimentos. Ante este preocupante riesgo, fuerte, sacrosanto y digno de eco fue el llamamiento del Papa Francisco para que la comida, que es un bien primordial, no fuera tratada como moneda de cambio común para unos pocos⁶⁶. De hecho, es necesario reconocer la singularidad de la alimentación como un bien fundamental para todos, del que depende la existencia misma de las personas y no como una mercancía más con la que se puede especular. Además, el Santo Padre nos invita a ir más allá y a reconocer la sacralidad de los alimentos, como «signo concreto de la bondad del Creador»⁶⁷. Es una sacralidad que se acentúa por la evocadora imagen de nuestros abuelos que besan el pan antes de ponerlo sobre la mesa y por la conciencia de que el mismo Cristo, hijo de Dios, se hizo «pan vivo para la vida del mundo» (cf. *Jn* 6,51).

¡Oh, cómo cambiaría el mundo si todos reconociéramos el valor auténtico e intrínseco de la comida! Comprender plenamente su sacralidad nos llevaría a adoptar una percepción correcta de las

⁶⁵ En este sentido, como afirmó el Obispo de Roma, «el estado actual de nuestro planeta reclama, por su parte, una reflexión seria sobre cómo todos estos recursos podrían ser utilizados, con referencia a la compleja y difícil implementación de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, y alcanzar así objetivos como el desarrollo humano integral. Así lo sugirió ya, en 1964, el Papa san Pablo VI, cuando propuso ayudar a los más desheredados a través de un *Fondo Mundial*, alimentado con una parte de los gastos militares. Por todo esto, resulta crucial crear herramientas que aseguren la confianza y el desarrollo mutuo, y contar con líderes que estén a la altura de las circunstancias. Tarea que, a su vez, nos involucra y nos reclama a todos. Nadie puede ser indiferente ante el dolor sufriente de millones de hombres y mujeres que hoy siguen golpeando a nuestras conciencias; nadie puede ser sordo ante el grito del hermano que desde su herida llama; nadie puede ser ciego ante las ruinas de una cultura incapaz de dialogar» (FRANCISCO, *Discurso sobre las armas nucleares*, Nagasaki, 24 de noviembre de 2019).

⁶⁶ Cf. FRANCISCO, *Mensaje con motivo del Día Internacional de Concienciación sobre la Pérdida y el Desperdicio de Alimentos* (29 de septiembre de 2022).

⁶⁷ FRANCISCO, *Mensaje con ocasión del II Foro Mundial de la Alimentación 2022* (17 de octubre de 2022).

estrategias de implementación de las *cuatro mejoras* de la FAO y nos salvaría de incurrir en la peligrosa deriva del *pensamiento tecnocrático*. De esta forma, en efecto, la producción no tendería a una intensificación encaminada al mero beneficio; la técnica no correría el riesgo de absolutizarse para lograr la nutrición a toda costa y olvidar que el alimento es ante todo un fruto de la tierra; el medio ambiente no sería entendido como un ecosistema para ser explotado y degradado irrespetuosamente; la vida humana se confirmaría como el principal faro de acción para que ninguna persona se quedara atrás⁶⁸.

La sacralidad de la comida nos permite pasar a otra consideración ineludible: es sagrada porque es la persona la que es sagrada. Nunca debemos olvidar esto. Cada persona, en su totalidad, debe estar en el centro de nuestras estrategias, como dice el Papa Francisco, «con historias y rostros concretos, que habitan en un

⁶⁸ Hablando a agricultores españoles, el Papa dijo lo siguiente: «Si lo piensan bien, la vocación a la que Dios les ha llamado, los hace testigos de la ecología integral que el mundo hoy necesita. Una vocación primigenia pues enraíza con las palabras de Dios en el *Génesis* cuando llamó a la humanidad a colaborar en la tarea de la creación por medio de su trabajo (cf. *Gn* 1,28-31). Una vocación multidisciplinaria, conjuga el trato directo con la tierra, su cuidado y su cultivo, y el servicio que esta presta a la sociedad. ¿Qué les pide entonces Dios a ustedes en este trabajo, en esta labor? Les pide que piensen en el campo como un don, como algo que les fue dado y dejarán a sus hijos como legado; que piensen en la producción como un regalo que el Señor, por su medio, y por medio del trabajo de ustedes, envía a su pueblo para saciar su hambre y su sed. Un hambre que no es solo de pan, sino de Dios, pero que, para saciarla, Él no rehusó hacerse alimento, hacerse carne, llegando de ese modo al corazón del hombre (cf. *Mt* 4,3-4; *Jn* 6,55-57). De este valor fundamental, por el que les expreso mi agradecimiento, nace la responsabilidad que se les encomienda a ustedes, en primera persona, pero también a todos los que, de alguna manera, participan en la producción, elaboración y distribución alimentaria. Es necesario trabajar para que este inmenso bien que Dios nos regala, no se convierta en arma –por ejemplo, limitando la llegada de alimentos a las poblaciones en conflicto–; o no se convierta en mecanismo de especulación, manipulando el precio y la comercialización de los productos con el único fin de conseguir mayor beneficio. Esto es lo que debemos denunciar, lo que nos debe hacer doler el corazón, no lo merecen los animales que ustedes cuidan con tanta dedicación, no lo merecen las personas para las que trabajan con ilusión, no lo merece Dios. Les ofende a ellos y les ofendería a ustedes. Pero no se desanimen, toda vocación conlleva la cruz, uno asume el esfuerzo de trabajar duro, de que con los animales no se tienen días festivos, ni huelgas. Aún más difícil es aceptar la incompreensión de quienes no valoran algo tan esencial para la vida como es la producción de alimento, o prefieren buscar culpables en vez de soluciones. Encomiando a la Santísima Virgen el trabajo que ustedes hacen, para que siempre sientan cercano a Jesús, que en la cruz ofreció su sangre, se hizo alimento, se hizo vida para dárnosla en abundancia. Vayan adelante y sean poetas de la tierra» (FRANCISCO, *Discurso a una delegación de la Asociación Agraria de Jóvenes Agricultores (ASAJA)*, 13 de mayo de 2023).

lugar determinado»⁶⁹. Los datos y las estadísticas deben ser auxiliares y funcionales para comprender las necesidades concretas de las personas y saber intervenir de la forma más adecuada en cada contexto local. Además, hay que reafirmar que toda vida humana es sagrada, porque todos somos imagen y semejanza de Dios. Ésta es la condición previa para no dejar a nadie atrás: solamente si respetamos y reconocemos el valor de toda vida humana, podemos verdaderamente colaborar y caminar juntos, nos sentiremos concretamente parte de la misma familia humana, como hermanos y hermanas, «cuyos sufrimientos y necesidades nos conciernen a todos, porque “si un miembro sufre, todos los demás sufren con él” (cf. 1Cor 12,26)»⁷⁰.

Por otra parte, y como indicado más arriba, para contrarrestar la cultura del descarte es primordial promover *la cultura del cuidado y la inclusión*⁷¹. Se trata de crear y reforzar la conciencia de que cada uno de nosotros ha de interesarse por su semejante, cuidándolo y saliendo al encuentro de sus necesidades, de modo que nadie quede rezagado. Los protagonistas de esta acción solidaria son quienes, abandonando la autorreferencialidad y el egoísmo, imperantes en tantos ámbitos, se sienten responsables del bien de cada persona, se esfuerzan por una mayor justicia social y trabajan denodadamente por abatir las barreras de diversa índole que impiden a muchos seres humanos disfrutar de los derechos y libertades fundamentales. Los resultados de estas acciones son más visibles en los países económicamente más desarrollados. En estos países, las personas con discapacidad suelen disfrutar de servicios sociales y sanitarios y, aunque a menudo han de sortear contrariedades y escollos, suelen acceder a diversos espacios de la vida social, como el deporte, la educación, las manifestaciones artísticas o cierto tipo de empleos. En las naciones más pobres, esto todavía se ve no pocas veces como un horizonte lejano. Por lo tanto, los gobiernos que se comprometan a alcanzar estas metas deben ser alentados y apoyados por la comunidad internacional⁷².

En la senda de anteriores enseñanzas magisteriales, el Obispo de Roma asevera que hoy más que nunca se requieren «profetas y testigos de la cultura del cuidado, para superar tantas desigualdades

⁶⁹ FRANCISCO, *Mensaje con motivo del Día Mundial de la Alimentación 2022* (14 de octubre de 2022).

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cf. F. TORRALBA I ROSELLÓ, *Ética del cuidar: fundamentos, contextos y problemas*, Mapfre, Madrid 2002; M. LÓPEZ ALONSO, *El cuidado: un imperativo para la bioética*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2011.

⁷² Cf. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (11 de abril de 2024).

sociales. Y esto será posible solo con un fuerte y amplio protagonismo de las mujeres, en la familia y en todos los ámbitos sociales, políticos e institucionales»⁷³. Estos testigos hay que prepararlos esmeradamente a través de un *proceso educativo* válido para diferentes contextos relacionados entre sí. El Papa los desglosa con claridad:

La educación para el cuidado nace en la *familia*, núcleo natural y fundamental de la sociedad, donde se aprende a vivir en relación y en respeto mutuo. Sin embargo, es necesario poner a la familia en condiciones de cumplir esta tarea vital e indispensable. Siempre en colaboración con la familia, otros sujetos encargados de la educación son *la escuela y la universidad* y, de igual manera, en ciertos aspectos, los agentes de la *comunicación social*. Dichos sujetos están llamados a transmitir un sistema de valores basado en el reconocimiento de la dignidad de cada persona, de cada comunidad lingüística, étnica y religiosa, de cada pueblo y de los derechos fundamentales que derivan de estos. La educación constituye uno de los pilares más justos y solidarios de la sociedad. Las *religiones* en general, y los líderes religiosos en particular, pueden desempeñar un papel insustituible en la transmisión a los fieles y a la sociedad de los valores de la solidaridad, el respeto a las diferencias, la acogida y el cuidado de los hermanos y hermanas más frágiles. A este respecto, recuerdo las palabras del Papa Pablo VI dirigidas al Parlamento ugandés en 1969: «No temáis a la Iglesia. Ella os honra, os forma ciudadanos honrados y leales, no fomenta rivalidades ni divisiones, trata de promover la sana libertad, la justicia social, la paz; si tiene alguna preferencia es para los pobres, para la educación de los pequeños y del pueblo, para la asistencia a los abandonados y a cuantos sufren». A todos los que están comprometidos al servicio de las poblaciones, en las organizaciones internacionales gubernamentales y no gubernamentales, que desempeñan una misión educativa, y a todos los que, de diversas maneras, trabajan en el campo de la educación y la investigación, los animo nuevamente, para que se logre el objetivo de una educación «más abierta e incluyente, capaz de la escucha paciente, del diálogo constructivo de la mutua comprensión»⁷⁴.

En definitiva, en el hogar familiar, en las instituciones escolares y universitarias, así como en otros escenarios locales y globales, es de vital significado que se fomente aquella tendencia por la cual cada uno de nosotros nos hemos de convertir en el guardián de nuestro hermano (cf. *Gén* 4,9), lo cual nos llevará a preocuparnos del bien común, a aliviar a los que sufren a causa de la pobreza, la enfermedad, la esclavitud, la discriminación y los conflictos. Sacaremos fuerzas para ello nutriéndonos de la Palabra de Cristo, que en el evangelio nos invita a que nuestras relaciones se vertebren y rijan

⁷³ FRANCISCO, *Mensaje para la LIV Jornada Mundial de la Paz 2021*, n. 7.

⁷⁴ *Ibid.*, n. 8.

por el cuidado mutuo: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 13,34).

Conclusión

Las reflexiones precedentes invitan a reforzar el multilateralismo como una de las mejores formas de tutelar la entera familia humana. Esta manera de proceder potencia en la comunidad internacional el ahínco por cuidar la dimensión universal. Sin embargo, la diplomacia multilateral pasa por momentos de zozobra que deben ser superados inyectando un nuevo entusiasmo en las Organizaciones Intergubernamentales y las Agencias Internacionales Especializadas, de modo que sus iniciativas alcancen una mayor efectividad en coherencia con su mandato. ¿Cómo, entonces, aplicar el respeto a todos, la promoción de la fraternidad universal, el fomento de la amistad social, la colaboración fecunda entre los Miembros de la Familia de las Naciones? Siempre debemos buscar lo que el Papa Francisco recuerda como la auténtica naturaleza de la diplomacia multilateral⁷⁵, donde esté siempre presente la construcción de la paz, la búsqueda del bien de todos, la atención a las especificidades locales, la lucha contra la cultura del derroche y la indiferencia, la puesta en práctica de la solidaridad, el diálogo como forma de fortalecer el entendimiento entre los pueblos, de tal manera que todos percibamos que pertenecemos a una sola familia, la de los hijos de Dios que buscan que nuestra casa común sea un verdadero espacio de comunión y no un campo de entrenamiento para la enemistad y la confrontación amarga.

Ha llegado la hora de actuar, de aunarnos con un pensamiento concorde, para que reine en el mundo la justicia y la caridad, que el Papa sigue recordando como el auténtico motor de una *civilización del amor* «a la que todos podemos sentirnos llamados. La caridad, con su dinamismo universal, puede construir un mundo nuevo, porque no es un sentimiento estéril, sino el mejor camino para alcanzar caminos efectivos de desarrollo para todos. El amor social es una fuerza capaz de inspirar nuevas formas de abordar los problemas del mundo actual y de renovar profundamente las estructuras, las organizaciones sociales, los sistemas jurídicos desde dentro»⁷⁶.

Creo que en esto la Doctrina Social de la Iglesia y las intervenciones de la Santa Sede en los foros internacionales brindan un

⁷⁵ Cf. FRANCISCO, *Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (10 de enero de 2022).

⁷⁶ FRANCISCO, *Fratelli tutti*, n. 183.

aporte importante con el conocido principio de subsidiaridad⁷⁷: para alcanzar el objetivo global de solucionar el hambre en el mundo y hacer frente a la actual emergencia es imprescindible mover la mirada a partir de las comunidades locales. Solo protegiendo el pluralismo y teniendo en cuenta las necesidades identificadas territorialmente, sin la presunción de poder adoptar soluciones únicas *desde arriba*, será posible alcanzar el bien común. Apuntarlo, como el bien de todos y cada uno, que debe incluir a todos, comenzando por los excluidos, los más frágiles y los pobres, nos permitirá realmente no dejar a nadie atrás. Para que todos sean uno (cf. *Jn* 17,20), como uno es el único Pan que desde Galilea sigue multiplicándose y repartiéndose por los caminos del mundo, haciéndonos parte de un solo cuerpo (cf. *1Cor* 10,17).

⁷⁷ Cf. I. CAMACHO, «Subsidiaridad y comunidad mundial (ODS 16, 17)», en J. M. LARRÚ (COORD.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 296-328.

La perspectiva escatológica de San Julián de Toledo en un intento de comparación con Joseph Ratzinger

Celso Júlio da Silva, L.C.

Licenciado en Teología y Ciencias Patristicas por el Instituto Pontificio Patristico Augustinianum.

Introducción

A lo largo de los siglos no han faltado estudios e interés por la cuestión escatológica. Las realidades últimas del alma humana siempre han tenido una perspectiva cada vez más elaborada a la luz de la revelación divina. En este breve ensayo presentamos al obispo español, San Julián de Toledo, que se ocupó de esta temática escatológica, al punto de dejarnos una obra interesante, no tanto por lo novedoso de la doctrina, sino por el ingenioso método de presentación de los principales argumentos escatológicos. Entre sus obras la que se destaca en esta temática es el *Pronóstico del mundo futuro*, obra de la que nos ocuparemos en este ensayo.

La primera parte de este estudio procura encuadrar la figura de San Julián de Toledo dentro de la tarda patrística en el territorio ibérico visigodo, juntamente con su aportación teológica y pastoral a la Iglesia española. Por ello, este marco es importante, dado que la figura de San Julián de Toledo puede tomar una mayor importancia y conocimiento especialmente en los ambientes de investigación a nivel escatológico. Siendo así, este ensayo puede recuperar de algún modo su figura y generar el interés de investigadores, además de los ya existentes en el tema.

La segunda parte presenta de modo sintético los argumentos centrales de su *Pronóstico del mundo futuro*, que pueden servir para una mayor comprensión sintética de la escatología con base en la Sagrada Escritura. Se sabe que la escatología no es una ciencia fácil, pues trata sobre verdades de fe que retan a nuestras categorías de razón, puesto que ésta es limitada y no todo se comprende de inmediato. No nos extrañemos que, al estudiar teología, siempre nos quedemos con un «no sé qué que queda balbuciendo», pues es parte del método teológico el hecho de que Dios permanezca Dios, y el hombre, hombre.

En la tercera parte tratamos de comparar los puntos presentados por San Julián de Toledo a la perspectiva sapiencial de Joseph Ratzinger en su libro *Escatología*. Se trata de un intento de mostrar la actualidad y la repercusión de un autor de finales de época patristica tardía ante la consideración de uno de los mayores teólogos del siglo XX dentro del estudio de la escatología.

La finalidad de este breve estudio no es cerrar puertas, sino abrirlas para que investigadores en el tema profundicen y sepan que en San Julián de Toledo pueden encontrar una perspectiva válida y un método inteligente para hacer ciencia teológica, basados en la Sagrada Escritura. Si por un lado queremos mostrar esta figura de la España visigoda del siglo VII, quizás un poco olvidada en nuestros días, por otro intentamos subrayar su perenne novedad al concatenar su obra con el resultado teológico de un gran teólogo de nuestra época, Joseph Ratzinger.

I. Breves pinceladas sobre San Julián de Toledo, obispo

Ante todo, no tenemos la pretensión de ahondar en la figura de San Julián de Toledo, sino adentrarnos un poco en su escatología dentro del *Prognosticum futuri saeculi*¹. Sin embargo, es importante objetivar la figura de Julián de Toledo y de su obra teológica, mostrando al mismo tiempo el progreso científico teológico de este autor de época visigoda.

Los dos principales estudiosos pioneros en San Julián de Toledo están uno en el mundo anglófono y otro en el italiano. En el mundo anglófono está Jocelyn Nigel Hillgarth, que fue editor de la edición crítica del *PFS* (1976) después de haber realizado su doctorado. En Italia está Sergio Tommaso Stancati, O.P., que hizo la primera traducción del *PFS* al inglés, que luego se tradujo al italiano. Los comentarios de Stancati al *PFS* son innumerables como se puede apreciar en diversas ediciones². Puesta esta premisa, presentemos brevemente la vida, la obra y las características más importantes de la teología y la pastoral de San Julián de Toledo.

San Julián nació en Toledo el 642. Venía de una familia de judíos conversos al cristianismo. Si por una parte su mentalidad, al escribir, se dirigía a su pasado originario, por otro tenía el don de

¹ De ahora en adelante la obra será citada con la abreviatura *PFS*, según su título en latín.

² Cf. JULIÁN DE TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the world to come*, translated, edited, and introduced by T. STANCATI, foreword by A. CAÑIZARES LLOVERA, Newman Press, New York, NJ 2010 (ACW 63); GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi, Il praenuncio del mondo che verrà*, introduzione, traduzione dal latino, commento teologico da T. Stancati, traduzione dall'inglese di S. Stancati, Napoli 2012.

especular el futuro, basado en la autoridad de Sagrada Escritura. Su especulación es genial porque sabía formular las preguntas adecuadas delante del misterio del mundo futuro. Educado en la escuela catedral de Toledo, se mostró muy temprano con capacidades intelectuales y especulativas extraordinarias. Aunque vivió poco, solamente cuarenta y nueve años, tuvo una vida intensa a nivel teológico como producción personal y a nivel pastoral como obispo de Toledo. Fue ordenado diácono el 667 y luego presbítero el 672. Por designación del rey Wamba fue consagrado obispo de Toledo el 29 de enero del 680. Su fructífero episcopado duró exactamente diez años, hasta su muerte el 6 de marzo del 690.

Las noticias que nos llegan de Julián y sobre todo de su obra teológica son debidas a su biógrafo y sucesor en la cátedra de Toledo, Félix, que también dio un orden a las obras dejadas por el autor, identificando diecisiete obras, unas de San Julián³, unas atribuidas a él, otras perdidas, y otras contestadas⁴. Muchas de sus obras nacen de la exigencia pastoral como es común en la época patristica, cuando los obispos escribían tratados sólidos de teología a partir de las circunstancias pastorales en que vivían.

San Julián era firme y decidido como pastor. Presidió cuatro asambleas episcopales que dejaron una huella profunda en la doctrina, en la disciplina y en la sociedad española. Además, el episcopado de San Julián se caracterizó por su polémica con Roma, especialmente en temas de doctrina teológica⁵. Estuvo inmerso también en las vicisitudes políticas, especialmente con el rey Wamba⁶.

Al mismo tiempo San Julián fue un obispo sumamente culto e inteligente. Sabía de historia, filosofía, poesía, teología, tradición patristica. Basta ver, por ejemplo, la cantidad de veces en que en el

³ Obras que, con certeza, son de Julián de Toledo: *Elogium beati Ildephonsi* (667); *Historia Wambae regis* (672-673); *Ars grammatica* (680-687); *De comprobatione sextae aetatis libri* (686); *Ἀντικείμενων libri, seu antikeimenon libri, seu liber de diversis* (680-690); *Apologeticum fidei* (683-684); *Epistula ad Idalium episcopum Barcinonensem*; *Oratio Deum ante libros prognosticorum* (687-688); *Liber prognosticorum futuri saeculi (libri tres)* (687-688).

⁴ Para una seria profundización del tema acerca de las obras de San Julián de Toledo remito a Felice Toletano Auctore, *S. Iuliani Toletani Episcopi uita seu elogium*, ed. J. P. Migne, Paris 1851 (PL 96, 444-452); *Index Scriptorum Latinorum Hispanorum Medii Aevi Hispanorum*, ed. M. C. Díaz y Díaz, Madrid 1959, 457, que usó también Stancati.

⁵ El espíritu polémico de Julián de Toledo y del episcopado español con la sede de Roma se ve en el *Apologeticum* de Julián, obra crucial para el cuarto Concilio de Toledo.

⁶ Para una mayor profundización remito a G. GARCÍA HERRERO, «Julián de Toledo y la realeza visigoda», *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía* 8 (1991), 201-255.

PFS cita a los Padres precedentes a él⁷. Ciertamente que su obra en cuanto cantidad no se compara con la de San Isidoro de Sevilla, pero destaca sobremanera la profundidad teológica reflejada en sus escritos y, como ya hemos dicho, la capacidad de plantear las preguntas o las inquietudes adecuadas acerca de los misterios divinos y, en este caso, del misterio de la Vida después de esta vida.

La obra de la que nos ocupamos tiene su origen en un intercambio que San Julián tuvo con un obispo catalán, Idalio. Después de predicar durante los oficios de Semana Santa, ambos se pusieron a dialogar sobre las verdades últimas y de ahí surgió el interés de San Julián por profundizar en un tratado de escatología que se ocupase sobre todo de la escatología intermedia, basado en la Escritura y la tradición de los Padres de la Iglesia. La finalidad del *PFS* es espiritual y pastoral, pues la exhortación del obispo toledano es clara y apunta a esta finalidad: «Si nosotros, de hecho, recordáramos con profunda meditación lo que seremos en el futuro, creo que raramente, o jamás, pecaríamos»⁸.

Por tanto, el *PFS* de Julián no tiene solo la finalidad de pensar en el futuro, sino también, invitando a la memoria de lo que seremos, evitar en el presente el pecado y así colaborar con la gracia para alcanzar el cielo, para el que fuimos creados.

II. El Pronóstico del mundo futuro, puntos clave de una escatología perenne

Seguimos naturalmente el orden temático de los tres libros⁹ que componen el *PFS*¹⁰: sobre el origen de la muerte, el estado del alma

⁷ Solo en el *PFS* encontramos AMBROSIUS, *Expositio Evangelii Lucae* (citado una vez); AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei* (setenta veces), *De cura pro mortuis gerenda* (catorce veces), *De Trinitate* (una vez); *In Iohannis Euangelium tractatus* (diez veces); *De genesi ad litteram* (nueve veces); *Sermones* (nueve veces); *Enarratio in Psalmum* (nueve veces); *Retractationum liber II* (una vez); *Enchiridion* (dieciséis veces); *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (una vez); *De doctrina christiana* (una vez); *Epistola CLIX ad Euodium* (una vez); CYPRIANUS, *De mortalitate* (nueve veces); *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii* (una vez); GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob* (siete veces); *Dialogi* (trece veces); *Homiliarum in Euangelia libri II* (cuatro veces); *Homiliarum in Ezechielem libri II* (una vez).

⁸ JULIÁN DE TOLEDO, *Carta a Idalio*: CCL 115, 14.

⁹ Recordemos que en la antigüedad las obras eran divididas en libros, no en capítulos. La costumbre de una división de las obras en capítulos surge con el auge de la época bizantina.

¹⁰ Para este artículo utilizamos JULIÁN DE TOLEDO, *Pronóstico del mundo futuro*, Ciudad Nueva, Madrid 2013. Algunas colecciones: *Corpus Christianorum. Series Latina*, edd. Jocqué – T. Denecker – B. Janssens, Turnhout 1954. *Patrologia Latina*, ed. J.P. Migne, 1844-1855. Hay innumerables traducciones de esta obra, he aquí dos referencias: GIULIANO DI TOLEDO, *Conoscere le ultime realtà*, introduzione e tradu-

antes de la resurrección final de los cuerpos, y la última resurrección de los muertos.

Antes de nuestra consideración de los argumentos principales encontrados en el texto de San Julián de Toledo tengamos en cuenta dos elementos distintivos de este teólogo. El primero es su capacidad de evocar de manera puntual y sintética la tradición patrística precedente sobre el argumento tratado. El segundo elemento es la capacidad de hacer preguntas inteligentes como preámbulo de la fe, para luego exponer la fe en su pureza y contenido esencial.

Dicho esto, el método de exposición de la obra posee la característica propia de quien hace patrología. La patrología no tiene que inventar cosa alguna. Ante todo, debe presentar la fuente y luego interpretar con fidelidad el contenido implícito o explícito, dejando hablar al autor y no enfatizando lo que creemos que podría haber dicho el autor. Con esta premisa procedamos con el texto de San Julián de Toledo.

A. *Libro I: Sobre el origen de la muerte*¹¹

La muerte es ese “mordisco” amargo que, por un lado, el hombre dio al fruto prohibido, desobedeciendo a Dios, y por otro es el “mordisco” que esta realidad nefasta le da a la vida humana¹². Claramente el origen de la muerte no es otro que el evidenciado por el apóstol San Pablo: «por un hombre entró el pecado en el

zione a cura di O.F. Piazza, Palermo 2005; J.E. OYARZÚN, *El Prognosticon Futuri Saeculi de San Julián de Toledo. Estudio histórico-dogmático de la primera síntesis cristiana*, Instituto Teológico “San Ildefonso”, Toledo 2013. Algunos estudios: J. CAMPOS, «San Agustín y la escatología de san Julián de Toledo», *Augustinus* 25 (1980), 107-115; J.H. HILLGARTH, «Julian of Toledo in the Liber Floridus», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963), 192-196; J.H. HILLGARTH, «St. Julian of Toledo in the Middle Ages», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), 7-26; F.X. MURPHY, «Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain», *Speculum* 27 (1957), 1-27; J. ORLANDIS, «La escatología intermedia en el *Prognosticum futuri saeculi* de S. Julián de Toledo», *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (2001), edición dirigida por César Izquierdo e al., Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 419-424; T. STANCATI, «Alle origini dell'Escatologia cristiana sistematica: Il *Prognosticon Futuri Saeculi* di San Giuliano di Toledo (sec. VII)», *Angelicum* 73 (1996), 401-433; T. STANCATI, «The Eschatology of the “De Sacramentis Christianae Fidei” of Hugh of St. Victor (12th C.) (Liber II, Partes XVII-XVIII: De fine saeculi. De statu futuri saeculi): Part II», *Angelicum* 88 (2011), 93-122.

¹¹ Las citaciones de los Padres que ponemos de aquí en adelante y que son evocados por San Julián se indicarán con referencia a la página en la que se encuentran en la edición que hemos usado.

¹² PFS, I, 4; 55. Véase la citación de ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, XI, II, 31 en la página indicada.

mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres, en el que todos pecaron»¹³. Ante el dilema de inmortalidad y mortalidad, de vida y de muerte, San Julián de Toledo, evocando el pensamiento de San Gregorio Magno, escribe:

El primer hombre fue creado con una naturaleza plenamente capaz de la muerte y de la inmortalidad. No era tan inmortal que no pudiera morir si pecaba; ni tampoco tan mortal que muriera, aunque no hubiera querido pecar. Le fue concedido el libre albedrío para que justamente fuera feliz quien, aun pudiendo pecar, rechazara el pecado; y para que fuera justamente miserable quien, habiendo podido evitar el pecado, pecara sin ninguna necesidad y por propia libertad. Y como no se puede obrar rectamente ni se puede decir que hay pecado si no existe la posibilidad de respetar o de desobedecer una orden, en el paraíso se le dio un mandamiento¹⁴.

Como leemos, dentro del misterio de la muerte está no solo el pecado del hombre al desobedecer a Dios, sino también el don de la libertad humana. Desde la revelación divina, el teólogo comprende que no se puede concebir la muerte aislada de una concatenación misteriosa dentro del designio divino. La muerte es fruto del pecado y el pecado es la elección libre del hombre, no es fruto de la voluntad de Dios. En cambio, fruto de la voluntad de Dios es el hombre creado libre. De todos modos, la muerte no es un bien, sino una consecuencia nefasta para el hombre. Sigue así una perspectiva, casi de esperanza, en lo que escribe San Julián:

La muerte, por la que se separa el cuerpo del alma, generalmente es buena para los buenos, porque a través de ella se pasa a la inmortalidad futura. «No porque la muerte sea un bien, que de hecho antes fue un mal, sino porque Dios concedió una gracia tan grande a la fe, que la muerte, evidentemente contraria a la vida, se transformó en un instrumento a través del cual se pasa a la vida»¹⁵.

En este punto encontramos la genialidad de Julián por encuadrar bien dentro del argumento tratado las inquietudes debidas del intelecto humano. Siempre enraizado en la tradición de los Padres, se pregunta por qué padecen la muerte los que han sido absueltos de su culpa por el bautismo¹⁶. La respuesta presentada es la del Hiponense, y hace ver sobre todo que la fe es un camino que debe ser recorrido con lucha y constancia para recibir el premio de la vida eterna. Por ello, aunque el bautismo elimina la culpa, ello no

¹³ Rm 5,12.

¹⁴ PFS, I, 3; 54.

¹⁵ PFS, I, 8; 58. También aquí evoca un pensamiento de San Agustín, *De ciuitate Dei*, XIII, 4.

¹⁶ Cf. PFS, I, 9; 58.

quita que Dios cuente con el hombre y sus facultades para lograr la vida eterna a la que está llamado y para la cual tiene que pasar por la muerte como participación también en el misterio del cual Dios quiso participar y santificar con su presencia. Dice el Hiponense, citado por San Julián:

Para esto permanece la experiencia de la separación del alma del cuerpo, aunque ya haya sido cortado por el vínculo con el delito; si la resurrección de los cuerpos siguiera inmediatamente al bautismo, la misma fe se debilitaría, pues ésta es fe porque espera en sí lo que no ve en la realidad. Ahora bien, gracias al vigor y al combate de la fe, al menos en la edad avanzada, también el temor de la muerte puede ser superado; lo que en los santos mártires destacó excelsamente. De esta lucha ciertamente no habría ni victoria ni gloria, porque la misma lucha no sería posible si después del bautismo los santos y no pudieran padecer la muerte corporal. Además, ¿quién no correría a bautizar a los niños con la gracia de Cristo para librarse de la muerte? De este modo, no sería probada la fe con el premio invisible; más aún, no existiría la fe, pues buscaría y recibiría el premio de su esfuerzo inmediatamente. Ahora, sin embargo, con una gracia del Señor más grande y admirable, la pena del pecado se transformó en instrumento de justicia¹⁷.

La respuesta entraña el valor sublime de la fe y de una fe que implica lucha y constancia en el camino de la vida, puesto que la fe es esperar y creer en lo que aún no se ve ni se posee. Por tanto, permanece la experiencia de la muerte, condición sin la cual no se llega a gozar del premio eterno. Lo cierto es que juntamente con la muerte la fe hace posible que la travesía de esta vida hacia la Vida para quienes aceptan la gracia del Señor no sea en soledad, sino en compañía de los ángeles, pues esto nos lo asegura el mismo Cristo como recuerda San Julián:

Creemos que en el momento en que llega la muerte, cuando las almas se separan del cuerpo, los ángeles están allí presentes. Ellos reciben las almas de los justos que salen de los cuerpos y las introducen en los recintos de los santos. De ahí que, cuando en el Evangelio se hace mención del rico y del pobre Lázaro, así está escrito: *Sucedió que murió aquel pobre y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán (Lc 16,22)*. Con esta frase se confirma que las almas santas siempre son vigiladas por los ángeles en el momento de la separación y de la partida de su cuerpo¹⁸.

¹⁷ AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 30, 49-31; 33, 53-34, 54. Citado en PFS, I, 9; 58-59.

¹⁸ PFS, I, 10; 60. Véase también el respaldo que está al pie de página de la mencionada referencia, desde un argumento de San Agustín, *De cura pro mortuis gerenda*, XV, 18; *De Trinitate*, XIV, 17, 23.

La muerte es la espada de Damocles que está sobre la cabeza de todos los seres humanos. Por eso, todo hombre, en menor o mayor grado, tiene miedo de la muerte. A San Julián no se le escapa este temor de la muerte, que es evidente. La genialidad del autor no es evidenciar el temor de la muerte corporal, sino exhortar a que nos preocupemos por la vida del alma, no simplemente por la del cuerpo. Dejemos hablar al autor:

Todo hombre teme la muerte de la carne, y pocos la muerte del alma. A causa de la muerte de la carne, que, sin lugar a dudas, llegará en cualquier momento, todos toman precauciones para que no llegue: por eso se esfuerzan. El hombre que está destinado a la muerte se esfuerza para no morir; pero el que está llamado a vivir eternamente no hace nada para evitar el pecado. Y cuando se afana para no morir, se está esforzando sin causa; lo que hace, como mucho, diferirá la muerte, pero no la evitará. Sin embargo, si desprecia el pecado no se fatigará y vivirá para siempre. ¡Oh! ¡si pudiésemos despertar a los hombres, y junto con ellos despertar (nosotros), para que seamos tan amantes de la vida que permanece cuanto lo son los hombres amantes de la vida que pasa! ¿Qué no hace el hombre que está en peligro de muerte? Con la espada suspendida sobre sus cabezas, los hombres entregaron todo lo que tenían con tal de vivir. ¿Quién no lo haría a fin de no ser golpeado? Y después de perder todo, quizá también fue golpeado por la espada¹⁹.

Con la afirmación realista «el hombre está destinado a la muerte», que suena mucho a una entonación filosófica heideggeriana, el resultado de la reflexión de San Julián no es pesimista, sino positiva. Hay una «llamada a vivir eternamente», es decir, hay una llamada de Dios al hombre para no separarse de Él y gozar de Él para siempre. A esta llamada el hombre debe responder y hacer lo posible en esta vida, incluso evitar el pecado, para alcanzar aquella Vida que no termina. Por tanto, San Julián, desde la perspectiva de la fe, exhorta a los cristianos a una confianza en la vida eterna incluso cuando el miedo a la muerte se agudice en el ánimo del que cree.

San Julián fue un obispo, un pastor, y como todo pastor de almas su preocupación primaria no era otra que la salvación de las almas. Pero siempre son almas que temen la muerte de modo natural, pues, claro está, a nadie le gusta la muerte. Antropológicamente el hombre aspira siempre a la vida, siempre al existir en plenitud, que no termine lo que inevitablemente es terminable. Pero he aquí estas palabras certeras del autor del siglo VII que son de una actualidad permanente:

No nos asustemos, pues, por esta muerte (la del cuerpo) sino que temamos aquella (la eterna). Lo que es grave es que muchos, te-

¹⁹ PFS, I, 11; 61.

miendo equivocadamente esta muerte, cayeron en aquella [...] Muchos temieron y adoraron a los ídolos: no queriendo morir, murieron; temiendo la muerte que no puede ser evitada, cayeron en la muerte que felizmente podrían haber evitado si no hubieran temido inútilmente la muerte que no puede evitarse. Naciste hombre; has de morir. ¿Adónde irás para no morir? ¿Qué harás para no morir? Tu Señor, para consolarte en tu condición mortal, quiso morir por propia voluntad. Cuando ves a Cristo muerto, ¿menosprecias la muerte? De seguro morirás, pues no tienes dónde huir. Será hoy, será mañana, tendrás que pagar la deuda. ¿Qué hace, pues, el hombre que teme, que huye y se oculta para que no lo encuentre el enemigo? ¿acaso puede hacer algo para no morir sino solo morir un poco más tarde? No recibe la condonación de la deuda, sino que pide una dilación²⁰.

Claramente es Cristo quien confiere a la muerte humana una nueva dimensión; en este sentido, Julián, tomando del pensamiento de Cipriano de Cartago, pone de relieve la alegría que el cristiano debería experimentar ante la muerte, siguiendo el ejemplo de Cristo, además con el recuerdo de que nuestra verdadera patria es el cielo²¹. Pero ya al concluir estas consideraciones del libro I, Julián usa la imagen de un "viaje" que el hombre tiene que hacer, pasando por la muerte, y sobre todo vinculando este "viaje" a la oración. He aquí lo que él mismo escribe:

Cuando es inminente la hora extrema de nuestra vida terrena, nos debe ayudar la oración continua. De hecho, cuando en este mundo nos disponemos a partir hacia lugares desconocidos y lejanos, nos encomendamos a las oraciones de nuestros hermanos y, en el momento de partir, derramamos lágrimas abundantes, pidiendo al Señor que tengamos un viaje con compañías agradables. Si hacemos todo esto con tanto interés mientras todavía permanece la unión del cuerpo y del alma y nos movemos entre las realidades conocidas de este mundo, con cuánto mayor esmero debemos hacer lo mismo al final de nuestra vida. En efecto, después de la separación del cuerpo y del alma llegamos a una región desconocida, pues, mientras vivimos, no tenemos ningún conocimiento de

²⁰ PFS, I, 13; 63.

²¹ PFS, I, 15; 67-70. Las alusiones a San Cipriano de Cartago son varias. He aquí las que se encuentran en dicha edición: *De mortalitate*, 4, 7; 21-22; 24-25; 26. Evidentemente el contexto en que San Cipriano de Cartago escribe esta obra es un contexto de epidemia de peste, de muchas vicisitudes sociales que ponen en crisis al hombre cartaginés. Pensemos que dentro de este contexto es San Cipriano quien escribe también el *Ad Demetrianum* para defender a los cristianos de las acusaciones falsas hechas contra ellos, como supuestos causantes de la peste y de las desgracias vigentes. Una de las conclusiones que podemos sacar de esto es que el lenguaje directo y a veces crudo con relación a la muerte y la actitud con que se debe afrontarla se justifica dentro de un contexto concreto como es el de Cipriano.

si, después de la muerte, nos acogerá la vida bienaventurada o los tormentos²².

Las postreras consideraciones del libro I versan sobre el trato cuidadoso que se debe a los cuerpos, las sepulturas, etc. Aunque no es una idea propiamente de San Julián de Toledo conviene resaltar que el respeto a los cadáveres, además de la esperanza de que un día resucitarán, está unido al valor que San Agustín a nivel antropológico da al cuerpo como "esposo y amigo"²³. Tratar bien a nuestro cuerpo en vida y también después de esta vida es algo que contiene en sí un sentido sobrenatural. San Agustín, aunque había sido formado en el neoplatonismo, no concibe el cuerpo como una cárcel, un estorbo del que el alma debe liberarse, sino que cristianamente lo ama como «esposo y amigo», porque es nuestra carne la que tomó el Señor para venir a este mundo y redimirnos.

B. Libro II: Sobre el estado de las almas de los difuntos antes de la resurrección final de sus cuerpos

Evidentemente el paraíso es el seno de Abrahán al cual fue arrebatado el apóstol San Pablo, como recuerda Agustín. He aquí lo que dice Julián:

El mismo doctor declara que el primer cielo es corporal, el segundo espiritual y el tercero mental, al que asciende el alma por medio de la contemplación. Lo hace diciendo: «Si interpretamos el primer cielo en sentido correcto, a este nombre genérico le corresponde todo lo que está sobre las aguas y sobre la tierra; el segundo, sin embargo, es aquel que contempla el espíritu a través de semejanzas con las realidades corporales, y lo identificamos con el lugar desde el que bajó el recipiente que Pedro contempló en éxtasis (cf. *Hch* 10,10-12). El tercero, sin embargo, lo contempla el alma una vez que ha sido de tal modo separada, alejada, totalmente arrancada y purificada de los sentidos de la carne, que puede ver y oír de modo inefable, en la caridad del Espíritu Santo, todas las cosas que están en aquel cielo y la misma substancia de Dios y el Dios Verbo, por el que fueron hechas todas las cosas (cf. *Jn* 1,3). No sin razón pensamos que allí fue arrebatado el Apóstol y que quizás sea el mejor de los paraísos; si se puede decir así, el paraíso de los paraísos»²⁴.

²² PFS, I, 18; 73. La idea del viaje es algo que aparece también el contexto mítico pagano. Pensemos, solo por dar un ejemplo, en el mítico viaje de Er, que Platón presenta al final de la República. Allí vemos indicios de una precoz escatología, por lo menos desde la realidad de la muerte.

²³ AUGUSTINUS, *Sermo* 155, 15. «La muerte, último enemigo, me quita para siempre el cuerpo, mi querido amigo». La traducción del latín al español es nuestra.

²⁴ PFS, II, 2; 80. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, 12, 34.

Para San Julián el sublime paraíso es la contemplación del Verbo, como afirma de la mano de San Agustín. El desprendimiento del cuerpo y la purificación del alma son realidades necesarias para el gozo de este «paraíso de los paraísos», con lo cual no hay mayor felicidad que la contemplación de Dios. Esto es, en definitiva, lo que debe anhelar el alma, pues esto es el cielo.

Así como el Señor nos prometió el Paraíso, también manifestó la existencia real del infierno. El autor se pregunta por qué se llama infierno. He aquí la respuesta interesante, evocando la erudición de San Isidoro de Sevilla:

En la lengua latina se le llama infierno porque está debajo. Del mismo modo que en un cuerpo, en el que, si se atiende a su peso, las cosas que están abajo son las más pesadas, sucede con el espíritu, en el que todas las realidades más tristes son las inferiores. De donde se dice que la etimología de la palabra con la que en la lengua griega se denominan los infiernos, expresa el hecho de que en ellos no hay nada agradable²⁵.

Muy pertinente la evocación de San Isidoro porque nos enseña dos cosas oportunas. La primera es el parangón del infierno con la pesadez del cuerpo, lo que hace que lo más pesado esté abajo. La segunda es el término “triste” o la expresión «que allí no hay nada agradable». La condición del alma que baja a los infiernos, además del tormento, del fuego que el mismo Cristo señaló, consiste en un estado donde no cabe la alegría, donde reina la tristeza eterna y nada es agradable. Pero San Julián es inteligente en su método y sigue con su investigación sobre el infierno cuando se pregunta por qué se piensa que los infiernos están debajo de la tierra. He aquí lo que responde:

Se dice o se piensa que los infiernos están bajo tierra, porque correctamente se demuestran las realidades espirituales por medio de la similitud con las cosas corporales; así, a través de la comparación con las realidades temporales se dice que a las almas de los difuntos que se hicieron dignas del infierno al pecar por amor a la carne, les sucederá como a la carne muerta que suele ser enterrada bajo tierra²⁶.

Luego San Julián se plantea cuál sería la naturaleza de los infiernos. En efecto, no se puede pensar en el infierno como materia, pues es una realidad espiritual²⁷. Pero esta realidad espiritual se di-

²⁵ PFS, II, 5; 83.

²⁶ PFS, II, 7; 84. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram*, 12, 33; cf. *Retractationum libri II*, II, 50.

²⁷ Cf. PFS, II, 6; 83.

vide en dos infiernos, como explica San Julián desde la tradición patristica:

Sin embargo, porque la Escritura, que no se puede contradecir, dice sacate mi alma del infierno inferior entendemos que hay dos infiernos, uno superior y otro inferior. Pues ¿acaso no se dice un infierno inferior a no ser que haya uno superior?²⁸. El mismo santísimo doctor añade otra opinión en razón de que «en los mismos infiernos hay una parte inferior» donde aquel rico era atormentado atrocemente, y una parte superior, en la que Abraham se alegraba con Lázaro, donde también se encontraban todos los santos antes de la venida de Cristo²⁹.

San Julián especifica este infierno superior precisamente antes de la venida de Cristo como se puede notar en la referencia que dejo a pie de página³⁰. El alma que desciende al infierno inferior no tiene vuelta atrás, es un viaje sin regreso como el mismo autor explica:

En el libro de Salomón está escrito: el árbol quedará en el lugar que cayere: sea hacia el sur, sea hacia el norte (Qo 11,3). Sin duda, cuando llega el final de la vida humana, un espíritu, santo o maligno, recibirá el alma que sale de la cárcel de la carne y la retendrá consigo para siempre sin posibilidad de cambio alguno. De este modo, si es exaltada no se arrojará al suplicio, y su está inmersa en los suplicios no ascenderá al remedio desde el desamparo en el que se encuentra³¹.

El obispo de Toledo, hablando del infierno, pregunta si el alma, que es incorpórea, puede sentir el tormento del fuego. Pero ¿cómo se da esta situación si el alma no es corpórea y el fuego, que es material, solo lo puede experimentar el cuerpo con un alma? He aquí lo que responde:

Si el espíritu incorpóreo, mientras el hombre vive, está recluso en el cuerpo, ¿Por qué después de la muerte no podría ser encerrado en un fuego corpóreo? Decimos, pues, que el espíritu se encuentra encerrado en el fuego para que sea atormentado al verlo y sentirlo. Así, padece con el fuego que ve; porque al verse a sí mismo quemándose, se quema. Del mismo modo que una substancia corpórea quema una incorpórea cuando del fuego visible brota un ardor

²⁸ Aquí se cita AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum*, LXXXV, 8, 5, 13, n. 17, 36-38.

²⁹ PFS, II, 4; 82.

³⁰ PFS, II, 12; 87. «Hasta la venida del Señor, los patriarcas no eran llevados al Reino, aunque hubieran vivido santamente. Para ser llevados al Reino era necesario que descendiera Aquel que por medio de su muerte abriría las puertas del Paraíso. Ellos, después de haber actuado con justicia, estaban en ciertos lugares del infierno, aunque eran lugares tranquilos».

³¹ PFS, II, 14; 88. Aquí se cita GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, VIII, 15.

y un dolor invisible, así el espíritu es atormentado con llama material del fuego. [...] Si, pues, la Verdad presenta que el rico pecador está condenado en el fuego, ¿algún sabio negará que las almas de los réprobos están retenidas en el fuego?³².

El fuego de la gehena no es igual para todos, pues, así como en este mundo no todos experimentan el calor del sol de manera igual, así también en el infierno no todas las almas sienten la intensidad del fuego interminable de la misma manera. Esto quiere significar que el fuego eterno quema de acuerdo con la gravedad de los pecados³³.

Pasemos ahora a las consideraciones textuales acerca del purgatorio. Julián afirma que también el purgatorio posee un fuego, pero es un fuego purificador³⁴. Al mismo tiempo distingue el fuego del purgatorio del fuego al que serán arrojadas las almas por Cristo Juez, como se afirma en el Evangelio. Hace referencia a los pasajes en que se separan los de la derecha y los de la izquierda. Unos acogidos en el Reino, otros, arrojados al fuego eterno³⁵. Sin embargo, la distinción entre el fuego eterno y el fuego purificador se hace con la figura insustituible de Cristo. El criterio de distinción es Cristo. He aquí lo que escribe el obispo de Toledo:

Solo los de la izquierda serán arrojados al fuego eterno en la condenación última y perpetua. Este fuego –que no es eterno– a los de la derecha solo los prueba. Pero los prueba así: a algunos el fuego no los quemará ni consumirá el edificio que construyeron sobre el cimiento de Cristo; a otros les sucederá diversamente, es decir, sí arderá y sufrirá daño su edificio, aunque se salvarán porque pusieron a Cristo como fundamento estable con una particular caridad. Si se salvan, van a estar a la derecha y a oír con los demás: Venid, benditos de mi Padre, poseed el reino que os ha sido preparado (*Mt* 25,34). No van a estar a la izquierda, donde están los que no se salvan y que por eso mismo oirán: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno (*Mt* 25,41). Sin lugar a dudas, de ese fuego nadie se salvará, porque todos aquellas irán al suplicio eterno, donde el gusano no muere ni se extingue el fuego (*Mt* 8,45)³⁶.

En el marco del método de formular preguntas el obispo de Toledo se hace algunas preguntas que presentamos aquí de manera resumida, remitiendo la referencia a pie de página para no agotar al lector. 1. Si las almas de los muertos pueden reconocerse unas a otras después de la muerte de la carne. La respuesta es sí, como se

³² *PFS*, II, 17; 90-91.

³³ Cf. *PFS*, II, 18; 91.

³⁴ Cf. *PFS*, II, 19; 92.

³⁵ Cf. *Mt* 25,34ss.

³⁶ *PFS*, II, 20; 94-95. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXI, 26.

lee en el relato del rico y Lázaro³⁷. 2. Si las almas de los bienaventurados se atreven a orar por aquellos a los que consideran destinados al infierno. La respuesta es que no hay ninguna razón para orar por los condenados, pues ellos ya no tienen posibilidad de salvación³⁸. 3. Si las almas de los muertos oran por la salvación de sus seres queridos vivientes. La respuesta es que pueden orar, puesto que la ligereza del alma separada del cuerpo hace su sensibilidad más íntegra y pura y, por consiguiente, la dota de memoria para pedir por los que aún peregrinan aquí³⁹. 4. Si se entristecen o se alegran las almas de los difuntos por la salvación de los seres queridos que aún viven o si son inquietadas por cualquier tristeza o afán de los vivos. La respuesta es que sí, pues hay una ligación fuerte entre los vivos y los muertos⁴⁰. Estas cuatro inquietudes explicadas por San Julián sirven para ilustrar cómo su obra es de una genialidad sin par al indagar la situación de la vida después de la muerte. Pero vamos ahora a unas cuestiones más espinosas dentro de este ámbito escatológico y volvamos a exponer textualmente al autor.

La actualidad de San Julián de Toledo está en preguntarse una vez más algo que hoy también varios se cuestionan: ¿tiene el alma vida después de la muerte? Dejo que hable él mismo cuando, evocando al Hiponense, ilustra la respuesta con una historia interesante y verídica:

Refiere que había en Cartago cierto hermano de nombre Genadio, médico muy querido y conocido por él, y asegura que éste, con gran misericordia y ánimo bien dispuesto, cuidaba de los pobres; pero «dudaba [...] de la existencia de una vida después de la muerte. Dado que Dios no abandonaría de ningún modo su disposición de alma y las obras de misericordia, se le apareció en sueños en forma de un joven distinguido y digno que le dijo: "Sígueme". Siguiéndolo, llegó a cierta ciudad, donde comenzó a oír desde el lado derecho la melodía de una suavísima canción, muy superior en suavidad a cualquier otra conocida por él. Entonces, al preguntarle Genadio con la mirada qué era aquello, le dijo que eran los himnos de los bienaventurados y los santos. Sin embargo, no recuerdo mucho su comentario sobre lo que vio en el lado izquierdo. Cuando despertó pensó que aquello había sido solo un sueño. Pero otra noche he aquí que se le apareció nuevamente el mismo joven y le preguntó si lo conocía. Él respondió que lo conocía muy bien. Entonces el joven le inquirió dónde lo había conocido. No le falló la memoria y le narró todo lo visto y los himnos de los santos a los que él lo había conducido. Y recordaba todo esto con

³⁷ Cf. *PFS*, II, 24; 98-99.

³⁸ *PFS*, II, 25; 100.

³⁹ Cf. *PFS*, II, 26; 101-102.

⁴⁰ Cf. *PFS*, II, 27; 102-103.

tanta facilidad como si hubiera sucedido recientemente. El joven le preguntó si lo que narró lo había visto en sueños o despierto. Respondió el médico que en sueños. Y aquel le dijo: "Lo recuerdas bien. Es verdad: en sueño viste aquellas cosas pero también ahora sabes que te ves en sueños". Al escuchar esto el médico creyó que así era y reafirmó su respuesta. El que enseñaba a aquel hombre añadió: "¿Dónde está ahora tu cuerpo?". Aquel respondió: "En mi habitación y en mi lecho". "¿Sabes –dijo aquel– que ahora tus ojos están pegados y cerrados y ociosos en el mismo cuerpo, y que no ves nada con ellos?". Respondió: "Lo sé". Dijo aquel: "Por tanto, ¿con qué ojos me estás viendo?". No sabiendo qué responder, el hombre calló. El joven, que con estas preguntas quería enseñarle, abrió nuevamente su boca y dijo al que se encontraba embarazado: "Así como los ojos de tu carne del todo dormida y yaciente en la cama ahora están ociosos y no realizan ninguna acción, y sin embargo son éstos con los que me miras y que usas para esta visión, así, cuando estés muerto, cuando nada hagan los ojos de tu carne, tendrás vida con la que vivas y sentido con el que sientas. Ten cuidado de aquí en adelante, no dudes de que permanece la vida después de la muerte". Así, dice, aquel hombre fiel salió de la duda sobre este asunto»⁴¹.

Para concluir la exposición de los elementos centrales de este segundo libro del *PFS*. Hay dos preguntas actuales que pone nuestro autor. 1. ¿Pueden los muertos saber lo que hacen los vivos? La respuesta es que solo por una mediación divina, ellos pueden conocer algunas cosas que suceden aquí, así como nosotros no podemos saber todo lo que hacen ellos, a no ser por una revelación permitida por Dios⁴². 2. ¿Pueden los muertos aparecerse visiblemente a los ojos de los vivos? En pocas palabras, según enseña la Sagrada Escritura, es posible, pues, por ejemplo, ¿qué decir de Moisés que, muerto hacía tiempo, aparece junto con Elías en el Monte Tabor?⁴³

C. Libro III: Sobre la última resurrección de los cuerpos

Las primeras consideraciones de este libro se enfocan en el Juicio Final y en la figura de Cristo como Juez Supremo, juntamente con los que se sentarán a juzgar con Él⁴⁴. Nos limitamos a presentar estos primeros argumentos de manera escueta, puesto que lo más interesante conforme a la naturaleza de este ensayo es la cuestión de la resurrección de los cuerpos, y cómo Julián indaga cómo será tal realidad. He aquí lo que afirma sobre la resurrección de los cuerpos:

⁴¹ *PFS*, II, 33; 110-111. Aquí se cita AUGUSTINUS, *Epistula CLIX ad Euodium*, 3-4.

⁴² Cf. *PFS*, II, 29; 105-106.

⁴³ Cf. *PFS*, II, 30; 106.

⁴⁴ Cf. *PFS*, III, 1-12; 117-127.

Todo el que es verdadero cristiano no debe dudar de ningún modo de que va a resucitar el cuerpo de todos los hombres que han nacido y nacerán, de los que han muerto y morirán⁴⁵, cuando dice el Señor: En verdad os digo que vendrá la hora en que los muertos que están en los sepulcros oigan la voz del Hijo de Dios: y los que hicieron el bien saldrán para la resurrección de la vida; y los que hicieron el mal, para la resurrección del juicio (*Jn 5,25.28-29*)⁴⁶.

Aunque todos resucitarán ante la voz del Hijo de Dios, no todos serán transformados, sino solamente los santos, como afirma San Julián juntamente con Agustín, San Jerónimo, Julián Pomerio y otros⁴⁷. Además, acerca de la naturaleza de los cuerpos en la resurrección futura sostiene lo siguiente:

Julián Pomerio afirmó: [...] Por esto debemos creer que todos van a resucitar al mismo tiempo; solo que los impíos lo harán para el suplicio, los pecadores para el juicio final, y todos los santos para recibir el premio. Sin embargo, los cuerpos de los condenados no serán de tal modo incorruptibles e inmortales que, al no poder corromperse y morir, no sientan ningún dolor; sino que, cuando sean entregados a los suplicios eternos, el sumo dolor del suplicio no los corromperá ni los destruirá mientras los atormenta. Y así la carne inmortal vive con su alma condenada para que sienta; siente para que sufra, y sufre para recibir lo que corresponda a sus merecimientos⁴⁸.

San Julián de Toledo se pregunta a qué edad o con qué estatura resucitaremos. Responde con San Agustín:

Queda pues que cada uno reciba su propia medida, bien la que tuvo en su juventud, aunque haya muerto ya viejo, bien la que habría de tener si murió antes de ella. Lo que dijo el Apóstol *sobre la medida de la plenitud de Cristo* (*Ef 4,13*) debemos entenderlo en el sentido de que los cuerpos de los muertos no resucitan por encima ni por debajo de la edad juvenil, es decir, de la edad y del vigor al que sabemos que llegó Cristo. En efecto, los sabios de este siglo han señalado que la juventud llega hasta los treinta años; y cuando ésta ha terminado, el hombre va al encuentro de las debilidades de una edad más madura y senil. Por eso el Apóstol no dijo según la medida del cuerpo, ni de la estatura, sino *según la medida de la edad de la plenitud de Cristo*⁴⁹.

⁴⁵ AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 84.

⁴⁶ PFS, III, 14; 127-128.

⁴⁷ Cf. PFS, III, 16; 129.

⁴⁸ PFS, III, 19; 130-131. Aquí se cita IULIANUS POMERIUS, *De natura animae uel qualitate eius*, VIII.

⁴⁹ PFS, III, 20; 131-132. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 15.

Luego dice que los cuerpos de los santos resucitarán sin deformidad alguna⁵⁰ y pone otra cuestión también muy actual en el debate escatológico: ¿resucitarán los hombres y las mujeres con su propio sexo? En esto San Julián es prácticamente categórico, sin mucha glosa:

Nosotros, sin embargo, instruidos con las afirmaciones de los maestros católicos, creemos y confesamos esto: que Dios omnipotente, que creó, instituyó y redimió a ambos sexos, también en la resurrección restituirá ambos sexos. [...] De estas sacratísimas palabras se deduce claramente (cita antes el pasaje de *Mt 22,28-30*; *Lc 20,33-35*) que allí no termina la condición sexuada, sino que cesará la relación sexual; tampoco cambiará la naturaleza de la carne, sino que terminará su concupiscencia⁵¹.

Con relación a los fetos abortados Julián de Toledo sostiene que ellos también resucitarán, lo cual indica que ellos también son personas. He aquí que, exponiendo una verdad en ámbito escatológico, desde aquel siglo VII, defiende asimismo la vida humana con inteligencia argumentativa. He aquí las palabras del obispo:

Si se puede saber con certeza «cuándo el hombre comienza a vivir en el seno materno»⁵², se puede afirmar con verdad que desde ese momento también puede morir; así, el que vivió y pudo morir, en la resurrección podrá volver a la vida. [...] «Ahora bien, si los infantes son privados de la vida sea en el útero o una vez nacidos, se cree que van a resucitar en la edad a la que hubiesen podido llegar si hubieran vivido; porque si la resurrección perfecciona la naturaleza, no podrá faltar algo a la perfección de la naturaleza»⁵³.

Otro problema que se pone San Julián de Toledo es como será posible la resurrección de la persona que ha sido devorada por las bestias o por cualquier motivo ha tenido su cuerpo mutilado. Cita a San Gregorio Magno y es interesante la reflexión que hace.

Muchas veces algunos suelen objetar esta débil argumentación; dicen: «El lobo se comió la carne del hombre, el león devoró al lobo, el león al morir retornó al polvo. Cuando resucite aquel polvo, ¿de qué modo se dividirá la carne en carne de hombre, de lobo y de león?». A éstos ¿qué otra cosa debemos responderles, sino que primero piensen cómo venimos a este mundo y entonces encontrarán de qué modo van a resucitar? Ciertamente, tú, hombre que hablas, alguna vez fuiste espuma de sangre en el útero de tu madre; allí eras

⁵⁰ PFS, III, 22; 134.

⁵¹ PFS, III, 24; 135-136.

⁵² Aquí se cita AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 86; cf. ID. *De ciuitate Dei*, XXII, 13.

⁵³ PFS, III, 27; 139-140. Aquí se cita IULIANUS POMERIUS, *De natura animae vel qualitate eius*, VIII.

ciertamente un pequeño globo líquido fruto del semen de tu madre y de la sangre de tu madre. Dime, te ruego, si sabes de qué modo aquel líquido de semen se endureció en huesos, de qué modo permaneció líquido en las médulas, de qué modo se solidificó en nervios, de qué modo se transformó en carne, cómo se extendió en piel, se separó en cabellos y uñas, de tal modo que los cabellos fueran más suaves que la carne y las uñas más tiernas que los huesos y más duras que la carne. Si, pues, tantas y tan grandes cosas vienen de una semilla y se distinguen en variadas formas, y sin embargo permanecen unidos en una forma, ¿por qué te admiras de que Dios omnipotente pueda distinguir en la resurrección de los muertos la carne del hombre de la carne de las bestias, que aun siendo uno y el mismo polvo no resucitará en cuanto polvo de lobo o de león, sino que resucitará en cuanto polvo de hombre?⁵⁴.

Luego, es muy profundo y sintético lo que Julián afirma sobre lo que se conoce como la "segunda muerte" en el estudio escatológico. Dejamos hablar al autor:

Solo es verdadera la vida que se vive felizmente, y la verdadera incorruptibilidad la que está libre de dolor. Cuando el infeliz no puede morir, o, por decirlo de algún modo, la misma muerte no muere, y el dolor perpetuo no mata, sino que atormenta, y la misma corrupción no acaba, la Sagrada Escritura (cf. *Ap* 20,6.14) lo llama *segunda muerte*⁵⁵.

Ahora bien, ¿cuál será la recompensa de los santos?

La recompensa de los bienaventurados es la visión de Dios, que nos producirá un gozo inefable. De esta recompensa, según pienso, hablaba el profeta al decir que ni ojo vio, ni oído oyó, ni el corazón de los hombres alcanzó lo que el Señor ha preparado para aquellos que lo aman (*1Col* 2,9; *Is* 64,4)⁵⁶.

Nótese de paso el detalle que consiste en considerar al Apóstol un profeta, en el sentido de que, habiendo visto la gloria ya en esta vida, nos viene a contar que es algo maravillosamente grande el paraíso. Por eso, de hecho, lo considera un profeta. Pero aquí aparece otra pregunta interesante: ¿entraremos en el cielo con este cuerpo que tenemos ahora? Responde el autor:

Debatiendo ampliamente contra los platónicos, que dicen que el cuerpo humano no puede ascender a los cielos, san Agustín afirma que sí, y prueba con ejemplos extraordinarios que nuestros cuerpos

⁵⁴ PFS, III, 29; 142-143. Aquí se citan GREGORIUS MAGNUS, *Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo*, II, 8, 8; AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 12.

⁵⁵ PFS, III, 32; 146. Aquí se citan AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 92; HILDEFONSUS TOLETANUS, *De cognitione baptismi*, 88.

⁵⁶ PFS, III, 50; 157-158.

inmortales después de la resurrección estarán en un habitáculo en los cielos. Pues a los santos «les ha sido prometida la ascensión a los cielos en la carne después de la resurrección, cuando Cristo le dice al Padre: *Quiero que donde yo estoy, estén ellos conmigo (Jn 17,24)*. Si, pues, somos miembros de la cabeza y Cristo es uno en sí mismo y en nosotros, donde Él ascendió también nosotros ascenderemos»⁵⁷.

Al final creemos que veremos a Dios, ésta una verdad de nuestra fe cristiana. Sin embargo, el obispo se pregunta dentro del contexto de la resurrección de la carne si veremos con los ojos corporales. Nuevamente recoge el parecer de San Agustín, que dice:

Pero la pregunta es si acaso van a ver a Dios a través de estos ojos del cuerpo cuando los tuvieren abiertos. Si los ojos espirituales en el cuerpo espiritual van a tener la misma potencia de ver que tienen los ojos que ahora tenemos, no dudo de que Dios no podrá ser visto por medio de ellos. Serán de una potencia muy diversa, si a través de ellos puede ser vista aquella naturaleza incorpórea que no es contenida en ningún lugar, sino que está totalmente en todas partes [...] Entonces, o Dios será visto a través de aquellos ojos, en el sentido que tengan una capacidad semejante a la mente, con la cual se conoce la naturaleza incorpórea, cosa que es difícil o imposible mostrar con ejemplos o con testimonios de las Sagradas Escrituras; o más bien, lo que es más fácil de entender, conoceremos y veremos a Dios de modo que cada uno lo vea en espíritu, en los demás, en sí mismo, en el cielo nuevo y en la tierra nueva, y en toda creatura que entonces exista; por medio del cuerpo lo veremos también presente en todo cuerpo, dondequiera que se dirija la vista de los ojos del cuerpo espiritual⁵⁸.

Para ser más específico esta visión será como la visión que tienen los ángeles, como lo atestigua el mismo Cristo:

Leemos que Cristo dijo en el evangelio: «Guardaos de menospreciar a uno de estos pequeños. Os digo que sus ángeles que están en los cielos siempre ven la faz de mi Padre» (Mt 18,10). Así como ven ellos, también nosotros veremos; pero todavía no vemos de este modo. Por esto dice el Apóstol: «Vemos ahora como en un espejo, en enigma; entonces veremos cara a cara» (1Cor 13,12). El premio que está reservado para nuestra fe es esta visión, de la que también habla el apóstol Juan: «Cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque lo veremos como es» (1Jn 3,2). El rostro debe entenderse como la manifestación de Dios, no como el miembro que nosotros tenemos en el cuerpo, para el que también usamos este nombre.

⁵⁷ PFS, III, 52; 159. Aquí se citan AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XX, 11; ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiarum libri III*, I, 30, 4.

⁵⁸ PFS, III, 54; 160-161. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 29.

Seremos, pues, semejantes a los ángeles que, así como ellos ven ahora a Dios, lo veremos nosotros después de la resurrección⁵⁹.

Finalmente, Julián de Toledo presenta el ápice de este fin que nos espera, especialmente a los que entren a ver el rostro de Dios. Él será el fin de nuestros deseos⁶⁰, el fin sin fin en el que alabaremos infinitamente a Dios. Este fin, que es escatológico, solo se comprende a nivel teológico si está conectado concretamente con la cristología, y es esto precisamente lo que Julián capta al final de su obra, cuando culmina su reflexión acerca de las realidades últimas.

Al perfeccionarnos Cristo, nuestro fin, será Él mismo nuestro reposo y nuestra alabanza. Lo alabaremos por los siglos de los siglos y lo amaremos alabándolo sin fin. «Allí será – dijo el santísimo doctor Agustín– el sábado supremo que no tiene ocaso, el que Dios recomendó al crear el mundo, de acuerdo con lo que se lee en la Escritura: Y descansó Dios el día séptimo de todas las obras que hizo, y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó de todas sus obras (Gn 2,2). Nosotros mismos seremos ese día séptimo cuando seamos perfectos y plenos, por la bendición y la santificación». Allí se cumplirá el: Descansad y ved que yo soy Dios (Sal 45,1). Entonces «llegará verdaderamente nuestro sábado, cuyo fin no será el ocaso, sino el día del Señor o el octavo eterno, que Cristo consagró con su resurrección [...] Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí que será el fin sin fin. ¿Qué otro fin tenemos sino el de llegar al reino que no tiene fin?»⁶¹.

Hasta aquí nuestra exposición de los argumentos esenciales de San Julián de Toledo en su *PFS*. Hemos evitado realizar muchos comentarios o desarrollar cualquier aspecto teológico que pudiese ir más allá del texto mismo, cumpliendo lo que la patrología enseña en su método: permitir que hable el autor y se manifieste en sus letras el pensamiento que allí yace. Con lo cual pasamos ahora a la tercera parte de este ensayo.

III. La actualidad de San Julián de Toledo en un intento de comparación con Joseph Ratzinger

Antes de un intento de comparación de los principales temas y argumentos escatológicos de Julián de Toledo con Joseph Ratzinger, conviene mostrar sintéticamente lo que podemos recoger de la exposición realizada anteriormente en el *PFS*.

⁵⁹ *PFS*, III, 55; 162. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 29.

⁶⁰ Cf. *PFS*, III, 60; 165.

⁶¹ *PFS*, III, 62; 166. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 29.

Por otra parte, tomaremos como referencia para este intento de comparación el libro de J. Ratzinger, *Escatología, muerte e vida eterna*⁶². Hemos usado la versión en italiano con una traducción nuestra para este ensayo. No queremos presentar ni abarcar toda la obra ratzingeriana, simplemente vamos a dirigir nuestra atención a las conclusiones a las que llega el teólogo alemán sobre todo en lo que se refiere a la muerte y la vida futura, que son las partes más importantes de la obra.

Recojamos ahora sintéticamente los postulados escatológicos de San Julián de Toledo a la luz del apartado anterior.

A. *Elementos centrales de la escatología de San Julián de Toledo*

1. *Sobre la muerte*

1. La muerte es fruto del pecado del primer hombre del cual participamos. La muerte no es voluntad de Dios para nosotros, pero es voluntad de Dios el hecho de crear al hombre para elegir el bien o el mal.
2. Dios en su omnipotencia ha trastocado la realidad de la muerte de tal modo que por la fe en Cristo la muerte se transformó en un instrumento por el que se pasa a la verdadera vida que no acaba.
3. Aunque con el bautismo Dios no permite que se le quite al hombre la experiencia de la muerte corporal, Dios mismo ha cruzado la muerte humana, cual misterio, de tal modo que nosotros participemos del misterio de Cristo, y, por tanto, del misterio de la muerte del cuerpo.
4. Los ángeles nos acompañan en la hora de la muerte y la preocupación del hombre en esta vida no debe centrarse en la muerte corporal que es inevitable, sino en la muerte eterna que, una vez acaecida, no tiene vuelta atrás.
5. Nuestra condición antropológica es de matiz "itinerante", es decir, esta vida es un "viaje", así como lo es también la experiencia de la muerte. Esto nos conduce a elevar la mirada a las verdades sobrenaturales que nos conciernen respecto del futuro.
6. Debemos tratar bien, con respeto, sea nuestro cuerpo sea el de los demás. Se trata de lo "sagrado", pues el mismo Verbo de Dios ha asumido nuestra naturaleza y así ha elevado también nuestra corporeidad. El cuerpo es, según el Hiponense,

⁶² Cf. J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vida eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, terza ristampa.

“amigo y esposo”, está destinado a la resurrección en el último día.

2. *Sobre el estado de las almas antes de la resurrección final*

1. El cielo es la contemplación eterna del Verbo de Dios. El «paraíso de los paraísos» es la felicidad que anhelamos desde aquí.
2. El infierno, estado de tristeza profunda, es fuego eterno y pesadez del alma de acuerdo con la gravedad de los pecados.
3. Hay fuego que quema el alma de acuerdo con la gravedad de los pecados cometidos.
4. El alma no es material, así que el castigo eterno ardiente por el que se encuentra el alma es precisamente la visión misma de un fuego inextinguible.
5. Hay un fuego que es purificador, necesario para aquellos que, juzgados por Cristo, ansían el momento de pasar a la visión eterna del Verbo de Dios.
6. Si Dios lo permite, las almas de los difuntos pueden saber lo que hacen los vivos y de algún modo se relacionan con nosotros. Conforme enseña la Sagrada Escritura, con Moisés y Elías en el Tabor, los muertos pueden aparecerse a los vivos, si Dios lo permite.

3. *Sobre la última resurrección de los cuerpos*

1. Todos resucitarán en el último día, pero solo los santos serán transformados. Los condenados no.
2. El criterio hipotético de con cuántos años resucitaremos es la medida de Cristo, por tanto, alrededor de los treinta años.
3. Dios restituirá en la resurrección ambos sexos, masculino y femenino. Allí no habrá relaciones sexuales; no habrá ninguna concupiscencia, pero sí permanecerá la condición sexual de la persona.
4. Los fetos abortados, que son personas queridas por Dios, y, por tanto, tienen alma, resucitarán.
5. Los cuerpos mutilados y con sus partes esparcidas o en condiciones similares no son un problema para la conjunción de la persona íntegra, según San Julián y San Gregorio Magno, pues si pensamos cómo Dios crea al hombre y la complejidad del nacer, ningún problema habrá en la resurrección del último día, pues Dios, que es omnipotente y omnisciente, sabrá conjuntarlo todo.

6. La "segunda muerte" es más atroz que la primera, pues se trata de la muerte que no muere y el suplicio que no acaba.
7. La recompensa de los santos será la visión de Dios, así como lo ven los ángeles, y entrarán en el gozo de Dios también con el cuerpo, puesto que Cristo ha entrado en la gloria con su cuerpo glorioso. En Él están todos los santos que se conformaron a Él.
8. El fin sin fin será gozar de la visión de Dios y alabarlo eternamente como hacen los ángeles. Disfrutaremos del octavo día que es Cristo resucitado y en Él seremos ese octavo día.

B. *Intento de comparación de la escatología de San Julián de Toledo con la consideración escatológica de Joseph Ratzinger*

Nuestro intento, que no es exhaustivo, mira a dos finalidades. La primera es mostrar la actualidad de un autor antiguo junto con su capacidad de plantearse problemas escatológicos validos en cualquier época. La segunda es, al conjugar los postulados centrales de San Julián de Toledo con la teología de J. Ratzinger, favorecer el interés de quienes se ocupan de teología, específicamente de escatología, en ambos autores.

1. Sobre la muerte

La aceptación de la muerte como una realidad inevitable y un proceso de maduración de la persona que se da a lo largo de toda la vida con respecto a las verdades últimas solo se puede vivir dentro de la dimensión de la presencia de Cristo, Verbo Encarnado. El hombre halla un sentido a la amargura de la muerte solo si está con el alma anclada en Cristo y en su propia muerte y resurrección. El problema humanum⁶³, como lo desarrolla Ratzinger, no es en sí la muerte, sino el modo con el que cada uno afronta esta realidad, es decir, con Dios o sin Dios. En este denso párrafo Ratzinger ofrece muchas consonancias con los postulados de San Julián de Toledo.

La muerte, el único enemigo del hombre que quiere sustraerlo de esta vida, se vence cuando el hombre afronta la aventura de la muerte con amor confiado y transforma así tal sustracción en aumento de vida. La muerte como tal se vence en Cristo por la autoridad que le es dada del amor infinito; la muerte se vence allí donde se muere con Cristo y en Cristo. Por eso la actitud cristiana contrasta con el deseo moderno de una *subitanea mors*, que hace que la muerte sea un momento restringido y así quiere expulsar de la vida la metafísica: aceptando la muerte, que durante toda la existencia

⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 102-103.

siempre está presente, el hombre madura para toda la vida, para la vida eterna⁶⁴.

Nótese que el "viaje" que implica la experiencia de la muerte con Cristo se convierte en "aventura". Con la muerte con Cristo y en el misterio de la misma muerte de Cristo, el cristiano vence a la muerte, pues alberga la esperanza cristiana de que su existencia no termina con ella. Además, la serenidad del hombre frente a la muerte se da cuando puede durante toda la vida ahondar en ese misterio, cultivando no solo el sentido de una metafísica que abarque su existencia y le confiera un sentido, sino que también oriente su existencia, o sea, su alma, hacia la Vida Eterna.

La dura realidad de la muerte pertenece a la preocupación de los hombres de todas las épocas. La diferencia que ha hecho el cristianismo en la historia se produjo cuando redimensionó la muerte desde la perspectiva del misterio de Cristo muerto y resucitado. No resucitará solo el alma del ser humano, sino la persona, cuerpo y alma: el hombre completo. Con Julián de Toledo, que cree en el Verbo Encarnado, que ofrece el sentido de tal condición escatológica, Ratzinger también afirma:

Se afirma de hecho: la fe en la inmortalidad del alma nació del pensamiento idealista-dualista hostil al cuerpo del platonismo y no tiene nada en común con el pensamiento bíblico, puesto que este último, al contrario, considera al hombre en su completa condición y unidad indivisa como creatura de Dios, la cual no puede ser dividida en cuerpo y alma. Éste el motivo por el cual la muerte no es transfigurada de modo idealista, sino que se experimenta en su pleno y crudo realismo como el enemigo que destruye la vida. Solamente la resurrección de Cristo trae una nueva esperanza, que no quita además nada a la muerte integral en la que no muere solamente el cuerpo, sino el hombre; por ello se dice justamente: "yo muero" y no: "mi cuerpo muere". No hay duda: la muerte es total y devora al hombre entero. Ciertamente el hombre entero será devuelto a una vida nueva⁶⁵.

Si los postulados hallados en el *PFS* repercuten implícitamente en Ratzinger, resulta útil presentar la propuesta esperanzada del cristianismo al hombre de hoy que muchas veces no sabe vivir, pero a la vez no quiere y teme morir. Creo que estas consideraciones ratzingerianas, con un lenguaje diverso, pero en esencia similares a la escatología del siglo VII, ofrecen una esperanza al hombre y son una joya para las reflexiones sobre la muerte. Dice Ratzinger:

⁶⁴ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 104. Las traducciones del italiano al español son nuestras de aquí en adelante.

⁶⁵ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 81-82.

Con esto hemos llegado a una constatación de la que emerge la íntima unidad y sencillez del cristianismo. De hecho: si queremos decir que la esencia del cristianismo es únicamente el misterio pas-cual de la muerte y la resurrección, o si decimos que el punto central del cristianismo es la justificación por la fe, incluso si decimos que el cristianismo se centra esencialmente en Dios Uno y Trino y, por tanto, sobre el amor cual único y verdadero bien, afirmamos una sola e idéntica cosa: la participación al martirio de Cristo es el modo de morir que es la fe y el amor, por lo que acepto mi vida y la vuelvo aceptación a Dios, el cual, solo en cuanto Trinidad, puede ser amor, y solo en cuanto amor hace el mundo soportable. Al final, al meditar sobre cuánto hay de más personal como la muerte, emerge que la escatología cristiana no es un refugiarse en el más allá ante los deberes comunes de este mundo y no significa limitarse a una salvación por así decir "privada" del alma. El punto de partida de esta escatología es, al contrario, precisamente la búsqueda de la justicia para todos, la cual nos ha sido garantizada por Él, que inmoló la propia vida por la justificación de toda la humanidad⁶⁶.

La figura de Cristo que ofrece sentido a la muerte humana pasa en el estudio de Ratzinger por la maduración de una reflexión seria a lo largo de la historia acerca de tal realidad y también acerca del hombre. Aquí no pretendemos presentar todo el preámbulo hecho por Ratzinger para llegar a estas consideraciones conectadas con el pensamiento de Julián de Toledo. En este sentido, muchas puertas se abren en este ensamblaje, una de ellas es la elevación del argumento escatológico a una consideración más profunda, aunado con una cierta antropología filosófico-teológica. La raíz de la preocupación y del miedo de la muerte que es inevitable para cualquier ser humano, creyente o no, se resuelve no en el análisis de la muerte en sí, sino en la actitud interior del hombre frente a esta realidad. Sin duda, esta es una puerta interesante que se abre a posteriores estudios.

2. Sobre el estado de las almas antes de la resurrección final

La confrontación es fácil y procedemos por estados:

a. *Cielo*

Hemos visto que Julián de Toledo considera el cielo como «la visión eterna del Verbo Encarnado», es decir, el gozo del cielo que se nos ha abierto en Cristo por la redención redonda en una constante vinculación entre escatología-cristología-soteriología. Esta misma visión la tiene J. Ratzinger en algunos pasajes que traemos aquí para ilustrar este nuestro intento de ensamblaje teológico:

⁶⁶ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 106-107.

El “cielo” es consecuentemente ante todo determinado por la cristología. El cielo no es un lugar sin historia, “donde” se llega; la existencia del “cielo” se funda en el hecho de que Jesucristo en cuanto Dios y hombre ha dado al ser humano un lugar en el mismo ser de Dios (cf. Rahner, *Schriften*, II, 221). El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que está con Cristo y, por lo tanto, encuentra el lugar de su ser hombre en el ser de Dios. Por ello, el cielo es primariamente una realidad personal, que permanece siempre como impronta de su origen histórico, es decir, del misterio pascual de la Muerte y la Resurrección⁶⁷.

Por decirlo *sine glossa*, la verdad del cielo nace de la realidad encarnada de Dios, en nuestra historia y humanidad frágil. Por ello, el cielo no entraña un espacio físico, sino un estado del hombre, que, unido a Cristo, permanece en la dicha inconmensurable de su amor por nuestra humanidad. La raíz de nuestra garantía dichosa del cielo es que el Verbo de Dios se hizo carne, en esto radica la perenne actualidad de San Julián y la consideración acertada de Ratzinger. Por ello, Ratzinger especifica con más detalle la importancia de concebir la realidad del cielo desde Cristo y añade:

El Cristo glorificado no es “sacado del mundo”, sino que está sobre el mundo y así está en relación con el mundo. “Cielo” significa participación a esta forma de existir de Cristo y, por tanto, junto con el cumplimiento de ello que inicia con el bautismo. Consecuentemente, no se puede dar al cielo definición topológica alguna ni lo podemos poner fuera o dentro de nuestra estructura del espacio; incluso el cielo no puede ser ni siquiera separado, considerándolo simplemente como “situación”, por el conjunto del cosmos. Más bien, cielo significa aquel poder universal que corresponde al nuevo “espacio” del Cuerpo de Cristo –a la *communio* de los Santos. Por eso el cielo no se entiende como espacio, sino esencialmente en el sentido de “elevación”⁶⁸.

b. *Inferno*

Las nociones predominantes en San Julián de Toledo acerca del infierno son: fuego eterno y tristeza del alma que contempla un fuego que no se acaba. Arde el alma con ese fuego no porque sea ella material y sienta el fuego, sino que arde por contemplar un fuego que no se acaba, que destruye.

Las conclusiones de Julián provienen, como ya hemos visto, de la Sagrada Escritura. Pero en esta comparación Ratzinger va más allá de la mera constatación de un fuego. San Julián dice que el infierno es “tristeza”. ¿Qué es la tristeza? Es un estado del alma. ¿Cuál es la causa profunda de la tristeza de un hombre condenado eterna-

⁶⁷ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 233.

⁶⁸ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 235-236.

mente al infierno? La ausencia de amor. Esta reflexión es la que nos ofrece Ratzinger y que exponemos aquí sin muchos comentarios, puesto que es claro en su reflexión.

El amor es un don que el hombre recibe; es la consecuente transformación de toda miseria humana, de toda insuficiencia humana; ni siquiera el "sí" a tal amor puede salir del mismo hombre, sino que es provocado por la fuerza de este amor. Pero la libertad de rechazar el madurar en este "sí", de no aceptarlo como algo propio, esta libertad permanece. [...] La particularidad del cristianismo emerge aquí en la afirmación de la grandeza del hombre: su vida es un caso de extrema seriedad; no todo en definitiva puede ser presentado ávidamente como un momento de los designios de Dios; existe lo que es irrevocable –también la ruina irrevocable– por lo que el cristiano debe vivir en esta conciencia⁶⁹.

Aparece aquí la vinculación entre el "viaje sin retorno" de Julián y el concepto de "ruina irrevocable" dentro de un cuadro antropológico y espiritual denso. En una época, como la nuestra, en que escasean sermones y claridad sobre el infierno desde el punto de vista catequético y pastoral, porque el hombre moderno no quiere sufrir y, por tanto, no pretende tomar conciencia de las consecuencias de su pecado, que son consecuencias de su libertad, qué oportuno resulta traer esto a colación. Traerlo no para generar miedo, sino para tratar de afianzar más en la fe y en la caridad a los que se han propuesto imitar a Cristo en este estado de Iglesia peregrina.

Ante la consideración del infierno, que no es una fábula, ni un mito, ni una invención para asustar, sino para advertir y orientar a los cristianos, el horizonte que se abre aquí para futuras investigaciones consiste en concebir la realidad del infierno como la tristeza más honda de la existencia humana que pierde su capacidad de amar y ser amada. Aquí está la clave de lectura de este estado escatológico, que, yendo más allá de los elementos constitutivos de su realidad, se radica en el corazón del hombre, que es libre, y puede elegir amar o no amar a Dios, dejarse amar por Dios o no. Siempre será certera la definición de Dostoievski en los Hermanos Karamazov acerca del infierno: «¿Qué es el infierno? Es el sufrimiento de no poder amar».

c. *Purgatorio*

El purgatorio es fuego purificador. Las almas que pasan por esta purificación anhelan ver a Dios, pues todavía tienen esta esperanza. En su libro Ratzinger analiza la problemática histórica y teológica del purgatorio con mucho detalle.

⁶⁹ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vida eterna*, 216.

Podemos objetar que, precisamente, al contrario, el “purgatorio” se vuelve un concepto específicamente cristiano si lo entendemos en el sentido cristológico, es decir, que el Señor mismo es el fuego que juzga, que transforma al hombre y lo hace “conforme” a su Cuerpo glorificado (cf. *Rm* 8,29; *Flp* 3,21). ¿No resulta quizás la verdadera cristianización de la imagen arcaico-judaica del purgatorio por el conocimiento de que la purificación no se da por un hecho cualquier, sino mediante la fuerza transformante del Señor, que desata y funde con su fuego las cadenas de nuestro corazón y lo remodela para que se vuelva idóneo y sea insertado en el organismo vivo de su Cuerpo? [...] Con esto que hemos esclarecido la interpretación cristiana de la naturaleza del purgatorio es ésta: el purgatorio no es una especie de campo de concentración del más allá (como lo es para Tertuliano), donde el hombre tiene que expiar sus penas que le son asignadas de un modo más o menos positivista. Más bien, al revés, el purgatorio es aquel proceso de la transformación espiritual del hombre que lo hace capaz de estar cerca de Cristo, cerca de Dios, aunque solo con un mínimo de realismo comprenderá la necesidad de un semejante proceso, en el que no es que la gracia sea sustituida con las obras, sino que la gracia puede vencer plenamente como gracia. Lo que salva es el “sí” a la fe. En realidad, empero, en la mayor parte de nosotros esta elección de fondo se percibe por la gran cantidad de heno, de madera y de paja; solamente con esfuerzo esta se vuelve guía de la complejidad de los egoísmos que el hombre no ha sido capaz de remover. Él recibe, sí, misericordia, pero tiene que ser transformado⁷⁰.

El punto central aquí, además de la hermosa definición del purgatorio, es que las almas en este estado tienen que purificarse sobre todo para “transformarse”, lo que implica asemejarse más a Cristo, para estar más cerca de Él. En esto coinciden Ratzinger y Julián, dado que los santos para este último son los “transformados” que gozan de la presencia de Dios.

Por otra parte, está la consideración de una cierta relación entre las almas del purgatorio y nosotros. San Julián de Toledo se ponía la cuestión de si éstas podían aparecerse a los hombres. Esto, en pocas palabras, entra dentro de la comunión de los santos, pues en este fenómeno se produce al mismo tiempo la intercesión, es decir, nosotros estamos llamados a orar por estas almas que deben “transformarse” para alcanzar la beatitud. La raíz de esta relación de intercesión por las almas del purgatorio es precisamente el amor, indica el teólogo alemán. La pregunta básica que se hace es: ¿en qué sentido se entiende la relación, y especialmente la oración de intercesión, por estas almas? Dice:

⁷⁰ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vida eterna*, 229-230.

A esta objeción podemos replicar que el ser del hombre no es una mónada cerrada, puesto que sea en el amor sea en el odio el hombre está en relación con los demás, su ser personal está presente en los demás o como culpa o como gracia. El hombre no es jamás solamente él mismo, o mejor, él es él mismo solamente en los demás, con los demás y mediante los demás. Si los demás lo maldicen o lo bendicen, o si le perdonan y cambian su culpa en amor, todo esto hace parte de su destino personal. La afirmación que también los Santos "juzgan" significa que el encuentro con Cristo es un encuentro con todo su Cuerpo, un encuentro de mi culpa ante los miembros sufrientes de este Cuerpo con su amor, que nace de Cristo y que perdona. [...] El amor en representación es un principio cristiano central y la doctrina del purgatorio confirma que para este amor no existe la frontera de la muerte. Para el cristiano las posibilidades de ayudar y de donar no se extinguen con la muerte, sino que engloban la completa *Communio sanctorum*, aquí como más allá del umbral de la muerte. Desde tiempos remotos, la posibilidad y el deber de un semejante amor más allá de la tumba han sido el principio de este ámbito de la tradición, principio que encontró una primera clara expresión en *2Mac 12,42- 45* (quizás ya en *Sir 7,33*)⁷¹.

Nuevamente varias puertas se abren con las consideraciones de Ratzinger junto a los postulados escatológicos de Julián de Toledo. Más allá de la evidente relación que tenemos o debemos tener con las almas del purgatorio, futuros estudios podrán ser realizados, por ejemplo, incluso desde una perspectiva eclesiológica. Dentro del misterio de la muerte que nos separa a nosotros de las almas que se purifican, yace el misterio del amor, única explicación y significación de "persona", o sea, verdadera *dialogía* en la dinámica de alteridad. Cristo nos regala con su vida, pasión, muerte y resurrección la pauta a seguir en esta relación de la Iglesia peregrina con la Iglesia Purgante, ambas miembros de su único Cuerpo Místico, la Iglesia.

3. Sobre la última resurrección de los cuerpos

Los puntos que hemos recogido sobre esta temática en San Julián de Toledo son también varios e interesantes. Pienso que para una mayor claridad de exposición conviene que procedamos con un cierto orden para facilitar no solo la comprensión, sino el intento de comparación. Por eso, estructuramos nuestra exposición en estos puntos: a. El cuerpo humano ante la resurrección definitiva. b. La "segunda muerte". c. La recompensa y el fin de la persona humana ante el misterio de la resurrección del último día.

⁷¹ J. RATZINGER, *Escatología, morte e vita eterna*, 231-232.

a. *El cuerpo humano ante la resurrección definitiva*

San Julián entra en detalles sobre cómo resucitará nuestro cuerpo en el último día, con cuántos años, manteniendo la condición sexuada etc. Es interesante afrontar en este sentido la temática de la materia, de nuestro cuerpo, ante esta realidad que vendrá. Por ello, Ratzinger, en su libro, recorre prácticamente los puntos clave del desarrollo filosófico y doctrinal a lo largo de la historia, recordando a Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino etc. En este sentido el argumento va más hondo y así lo condensa Ratzinger en un determinado momento de su obra:

Consecuentemente, a causa de la concreta interdependencia entre todos los hombres y toda la creación, para ningún hombre la conclusión de la historia es algo puramente exterior que en fondo no le toca personalmente. A este propósito la doctrina del Cuerpo de Cristo formula con aquella última lógica consentida por la antropología: todo hombre existe dentro de sí y a la vez fuera de sí; cada uno existe contemporáneamente en los demás; lo que pasa a un individuo, repercute sobre toda la humanidad y lo que pasa a la humanidad, pasa al individuo. Por eso, "Cuerpo de Cristo" significa que todos los hombres forman un único organismo y, por tanto, el destino de todos es el destino personal del individuo. Aunque en la muerte, con el concluirse de su actividad terrena, la vida del hombre sea decidida en cuanto juzgado y se cumple su destino, sin embargo, su puesto definitivo podrá serle asignado solamente cuando todo el organismo será perfeccionado y toda la historia se vivirá y sufrirá hasta el fondo. Por eso, la conglobación del todo es también acto que toca personalmente y que solo consiente el definitivo juicio universal, en el que el individuo será juzgado en el todo y le será asignado el justo lugar que puede obtener solamente en el todo⁷².

La tensión entre el "yo" individual y la comunidad o el cosmos como un todo redimido por Cristo hace posible una comprensión mucho más profunda en el pensamiento ratzingeriano. Solo así el teólogo alemán encaja el sentido de la materia y la corporeidad dentro de un todo, que en Cristo ha sido asumido y redimido una vez por todas. He aquí lo que añade:

Consecuentemente, los términos "último día", "fin del mundo", "resurrección de la carne", serían indicaciones convenientes para significar la conclusión de este proceso, conclusión que a su vez puede ocurrir solamente desde lo externo, de lo cualitativamente nuevo y diverso, que debe corresponder al más íntimo *drift* de la vida del cosmos. Esto significaría que el ser, el cual en su devenir busca la unidad, alcanza su meta que, aunque aspire a ella constantemente, no podría lograr por sí mismo, es decir, aquella congloba-

⁷² J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 231-232.

ción de todo en el todo en el que cada cosa se vuelve enteramente ella misma precisamente porque está enteramente en el todo. Una similar conglobación significaría, consecuentemente, que la materia pertenecerá al espíritu de una manera totalmente nueva y definitiva y que esto será un todo con la materia; por eso aquel modo de ser universal-cósmico que inicia con la muerte conduciría, a un trueque universal, a una apertura universal y, por lo tanto, a la superación de toda extracción: solamente así, cuando se establezca una similar unidad con la creación, se podrá decir que "Dios es todo en todos" (1Cor 15, 28)⁷³.

También aquí la visión ratzingeriana parte de la cristología. La restauración de todas las cosas, incluida nuestra corporeidad, se inserta en el misterio de Cristo, que inauguró en su carne gloriosa el destino de toda la humanidad.

La pregunta dónde terminará este movimiento en su dilema entre corrupción y perfeccionamiento, no puede ser respondida, aunque parece tratarse de corrupción más que de perfección. Solo un principio que proviene de lo externo puede abrirse aquí la vía a nuevas afirmaciones. El mensaje cristiano espera ambas cosas al mismo tiempo: la corrupción como vía propia del cosmos y la perfección obrada por la nueva potencia que viene externamente, que se llama Cristo. La fe no ve en Cristo nada de simplemente exterior, sino que Él de quien procede todo lo creado y, por tanto, viniendo "desde fuera", puede llevar a cumplimiento la íntima esencia del cosmos. La conclusión a que llegamos es ésta: el nuevo mundo no es de ningún modo imaginable. Ni siquiera existe algún género de afirmaciones sobre el tipo de relación que reinará en el nuevo mundo entre los hombres y la materia y ni siquiera sobre "el cuerpo de resurrección". Sin embargo, existe la certeza de que la dinámica del cosmos llevará a una meta, a una situación, es decir, en que la materia y el espíritu serán coordinados ambos en un modo nuevo y definitivo. Esta certeza sigue siendo también hoy, es más, sobre todo hoy, el contenido concreto de la fe en la resurrección de la carne⁷⁴

b. La "segunda muerte"

Antes vimos claramente lo que San Julián de Toledo define como "segunda muerte". Expongamos brevemente lo que Ratzinger explica respecto a este concepto. Para Ratzinger el hombre, dentro de su finitud y de la conciencia de que es contingente puede libremente elegir morir para siempre, es decir, rechazar la amistad de Dios y condenar su alma eternamente, no aceptar la misericordia de aquel "último día". He aquí la reflexión ratzingeriana.

⁷³ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 231-232.

⁷⁴ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 194.

El hombre, cual es, quisiera procurarse la inmortalidad por sí mismo: *non omnis moriar*, no todo de mí muere; el *monumentum aere perennius*, lo que he hecho debe conservar una parte de mí mismo. Pero en el intento de procurarse por sí mismo la eternidad, el hombre no puede en última instancia más que fallar, dado que esto que queda no es él mismo: él se hunde en el no-ser e incluso entrega ya su vida a la muerte. Por otro lado, este es el contenido de *Gen. 3, 3*: la correlación entre el pecado y la muerte, y significa: una existencia similar, en el hombre que quiere sustituirse a Dios y quiere afirmar la propia autonomía, la propia independencia y ser, por tanto, solo él mismo, "similar a Dios", se vuelve una existencia como en el *sheol*, un ser en el no-ser, una vida de sombras que está excluida de la verdadera vida. Pero esto no significa que el hombre puede revocar o anular por sí la creación de Dios. Lo que resulta no es la pura nada. El hombre, al nivel de cualquier otra creatura, puede moverse siempre dentro de la creación, pero no puede ni producirla por sí mismo ni puede precipitarla en la pura nada. Lo que él obtiene de este modo no es la anulación del ser, sino un ser en contradicción consigo mismo, una potencialidad que se niega a sí mismo: el "sheol". La connatural orientación a la verdad, a Dios, la cual excluye el no-ser, subsiste incluso cuando se niega o se olvida⁷⁵.

Negar al amor de Dios para autoafirmarse y perpetuarse es esa "segunda muerte", que hace posible el hundimiento del ser en el no-ser, que es el infierno más absoluto que el hombre experimenta. Ratzinger, en pocas palabras, está diciendo que la negación del hombre frente a Dios es la no aceptación más radical del ser humano. Evidentemente detrás de esta reflexión escatológica encontramos elementos antropológicos y ejemplos históricos muy interesantes.

Recordemos que esto que exploya Ratzinger es «*la muerte que no muere*» de San Julián de Toledo, como hemos visto, frente a la prepotencia de ese «*monumentum aere perennius*» de Horacio, aplicado a un contexto antropológico y escatológico centrado en la falsa prepotencia de eternidad frente a la finitud del hombre. Si el hombre está hecho para la vida, el rechazo de Dios es el abrazo dado a la muerte de sí mismo, a una muerte que no muere, este es el peor tormento.

c. *La recompensa y el fin de la persona humana en el último día*

Recordemos que la recompensa y el fin que San Julián de Toledo ve en el último día que nos toca es la visión de Dios, donde específicamente señala que nosotros seremos una sola cosa con Cristo, en el Octavo Día que no termina. Por su parte Ratzinger, al unir escatología y cristología, anclándose en la tradición patristica y es-

⁷⁵ J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, 158-159.

colástica, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y especialmente San Buenaventura, profundiza mucho en esta temática de Cristo como el Octavo Día y en la humanidad que es recapitulada en Él⁷⁶.

Sin embargo, acercándonos como hemos hecho hasta ahora a su obra *Escatología*, tenemos que seleccionar el argumento que pueda servir de concatenación con este pensamiento de Julián de Toledo. A nuestro parecer, he aquí el pasaje que podría sintetizar esta recompensa que es a la vez el fin del hombre ante la gloria de Cristo, el Sol que no conoce ocaso. Hay dos polos que se interconectan en la reflexión ratzingeriana: por una parte, el hombre con su libertad que anhela o no a Dios y, por otra, Dios que en la cruz ha mostrado no solo el camino de la humanidad, sino sobre todo el final, cual recompensa del corazón humano. Dice:

La respuesta a la pregunta sobre el reino es el Hijo. En Él se elimina también la no eliminable diástasis entre el "ya" y el "todavía no": en Él la muerte y la vida, la destrucción y el ser son una única cosa. La cruz es el perno que cierra la diástasis. Si la respuesta a la pregunta sobre el reino de Dios es el Hijo, se entiende por sí solo que el mensaje de Jesús tiene que oponerse decididamente a una escatología de las situaciones: no se debe proceder por situaciones, sino desde la persona. [...] De aquí se comprende también que la salvación no puede venir al hombre simplemente desde afuera, como si le fuera entregado una suma de dinero, sino que él puede obtener solamente como sujeto. Lo que nos hace comprender nuevamente la diástasis entre el final y el cambio. El hombre con su sí y con su no es, en el designio de Dios, sujeto, por lo que recibe su propio tiempo. Pero repitémoslo: él es sujeto no como constructor del reino de Dios, sino que es sujeto por causa de su relación filial con el Tú de Dios. El ser Dios, el "emanciparse" por el reino de Dios, que elimina toda extrañeza y toda esclavitud, no es algo que se pueda "producir", sino que es un don, análogamente a un verdadero amor por su naturaleza que solo puede ser un don. Igualmente, el reino de Dios es "esperanza". En un laboratorio (al que Ernest Bloch paragona el mundo) no hay nada por esperar. La esperanza existe solamente allí donde existe el amor, y el hombre puede esperar, porque en Cristo Crucificado el amor se ha manifestado más allá de la muerte⁷⁷.

Concatenemos brevemente este último punto entre Ratzinger y Julián de Toledo.

1. La misma tensión "ya y todavía no" encierra en sí misma la necesidad del hombre de un punto único que sea la satisfacción plena de todos sus deseos.

⁷⁶ Para ulteriores profundizaciones, cf. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La Teologia della Storia*, Nardini Editore, Firenze 1991.

⁷⁷ J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, 74-75.

2. Aquel último día en que resucitaremos gloriosos con Él veremos no solo cómo Él es, sino cómo nosotros realmente somos desde el designio de amor de Dios que unifica lo que nuestra fragilidad y contingencia humanas fragmentan a lo largo del tiempo.
3. La realidad de una esperanza insertada en el corazón humano de que todo, incluso lo más vulnerable que hay en la naturaleza humana, será transfigurado es ya la recompensa y el fin de nuestra existencia.
4. La consideración de una escatología correcta parte y culmina en el hecho de la cruz de Cristo, en la que se da el significado profundo y certero del ser del hombre dentro de Dios mismo que es el Ser Subsistente.
5. El misterio del Octavo Día sin término es la alegría de todo el hombre, no solo de su cuerpo que se transformará, o solo de su alma, sino de toda la persona, como unidad individual trasformada por el toque de la gracia de Cristo muerto y resucitado.

Conclusión

El intento de conexión entre un autor antiguo y un teólogo de nuestra época convergen en tantos aspectos, aunque con lenguajes distintos. La profundización de temáticas como ésta hace posible que la evangelización de nuestros días arroje luz tanto a la realidad de esta vida *hic et nunc* como al deseo innato en el hombre de perdurarse en la vida del más allá. Por eso, pensar a fondo en la escatología permite ofrecer la posibilidad de creer, de confiar y de amar en medio de los retos sociales y eclesiales que nos afectan actualmente y así elevar la mirada del hombre hacia lo que realmente no morirá jamás: el amor eterno e infinito de Dios por cada uno de nosotros.

Héroes y santos¹

D. Raúl Sacristán López

Profesor de la Universidad Eclesiástica San Dámaso.

Lo que queremos analizar en este artículo es que el auge de las películas de superhéroes a que asistimos en los últimos años responde a una cuestión cultural: los héroes encarnan un ideal de vida humana. Sin embargo, este ideal, como ya criticase Aristóteles, es admirable en ellos, pero inimitable por el resto de la sociedad. Los héroes, antiguos y modernos, no son ni siquiera grandes virtuosos en algo, como un pintor, un escritor, un músico, o incluso un médico o un gobernante. Los héroes han llegado a serlo en general de un modo único, maravilloso. Frente a ellos, en la Iglesia, y por ende en la cultura occidental principalmente, nos encontramos con los santos. Los santos no son héroes, aunque encarnan ciertamente un ideal: el ideal cristiano. Pero el ideal cristiano no es el del héroe, ni siquiera el del virtuoso, sino Cristo mismo que se une a cada persona que vive en este mundo. La diferencia, por lo tanto, no es tan solo moral, o antropológica, sino que es metafísica, supone una cosmovisión, una comprensión de la realidad distinta. Esta comprensión de la realidad genera, finalmente, sociedades distintas.

1. El retorno de los héroes: ideal de humanidad

Parece que los héroes hayan vuelto, si es que alguna vez se habían marchado. Desde hace ya años venimos asistiendo a un aumento de películas sobre superhéroes, que han dado origen a lo que se conoce como el "Universo Marvel". Son ya una larga lista, y no siempre encajan entre sí, de modo que no se trata de una historia fácilmente transmisible. Los mismos *fans* de estas películas intentan ordenarlas, son numerosas las páginas de internet sobre el tema. En definitiva, el fenómeno "superhéroes" forma parte de nuestra cultura actual.

Quizá una de las grandes hazañas de estos superhéroes haya sido saltar del cómic al cine, pues en verdad que muchos de ellos, como el Capitán América, Superman, Spiderman, Batman, entre

¹ El presente trabajo fue publicado en la página de Veritas Amoris Project (<https://veritasamoris.org/es/heroes-y-santos>) el 15 de octubre de 2022. Agradecemos el permiso concedido a *Ecclesia* para publicarlo en nuestra revista (Nota del Director).

otros, eran ya veteranos cuando aparecieron en la gran pantalla. Este proceso de salto se conoce como “transmedialidad”, es decir, el paso de un medio de comunicación a otro². Que los superhéroes hayan logrado dar este salto pone de manifiesto que aquello que reflejan forma parte de la cultura en que aparecen, y por eso perviven en ella, cambiando y adaptándose a modas y formas variadas.

Si lo pensamos brevemente, los héroes no son algo actual, sino que es un dato que forma parte no solo de la cultura occidental, sino de todas las culturas humanas. En Occidente podríamos señalar como tres grandes períodos heroicos: la antigüedad griega, la Edad Media y la actualidad. Los héroes griegos fueron tanto dioses y semidioses como hombres que realizaron grandes hazañas, que a menudo se mezclan entre ellos, como vemos en *La Ilíada* y *La Odisea* de Homero. En la Edad Media, sobre todo al final de la misma, tuvo lugar la aparición de las novelas de caballería, en las que se narraban las gestas admirables e increíbles de personajes como Arturo, Amadís, Rolando o Tirant. Estos personajes vivían a caballo, nunca mejor dicho, entre la realidad y un mundo no divino, sino mágico. Magos, brujas, dragones, duendes y otras criaturas vinieron a sustituir a los pobladores del Olimpo griego. Por último, ha sido desde mediados del siglo XX cuando, primero desde el cómic y luego desde el cine, y ahora ya con las plataformas digitales, ha surgido una tercera generación de héroes. Esta nueva generación se mueve en un ambiente que no es ni divino ni mágico, sino fundamentalmente científico-tecnológico. A excepción de Supermán, llegado desde el planeta Krypton, y Thor, deidad nórdica, los demás superhéroes han llegado a serlo por mutaciones, como Spiderman, Lobezno y demás X-men, o por desarrollo tecnológico, como Batman o Ironman.

Son tres grandes ciclos de héroes, separados perfectamente en el tiempo, pero que encarnan aspectos centrales de la cultura occidental. Cada uno de ellos es una encarnación de un ideal de excelencia de humanidad, en todos ellos se encuentra no solo fuerza o audacia, sino también magnanimidad, sentido del deber y de la justicia, lucha contra el mal, a veces personificado también en antihéroes o villanos. Pero hay un dato en la cuestión de su aparición histórica que hemos de tener en cuenta: aparecen en tiempos de cierta decadencia cultural. Así, Grecia fue sucedida por Roma, que no tuvo propiamente grandes héroes, sino que los tomó de los griegos; los caballeros medievales aparecen justo antes de la explosión renacentista; y los superhéroes actuales pertenecen a este final de época,

² Cf. J. MARTÍN, «Transmedialidad e industria cultural. Del libro de caballerías al Universo Marvel», en S.A. FLORES – R. PÉREZ (coord.), *Nuevos retos y perspectivas de la investigación en literatura, lingüística y traducción*, Dykinson, Madrid 2021, 438-456.

aunque en este caso no sabemos aún qué nos deparará el futuro. Tomando este dato, podríamos concluir que los héroes son intentos culturales de remontar una situación de decadencia, son como una búsqueda de soluciones para un período en el que los habitantes de la sociedad no saben cómo dirigir su vida. Estos héroes son proyecciones, que intentan suscitar en los ciudadanos lo mejor de ellos para luchar contra la situación que atraviesan.

2. La crítica de Aristóteles a los héroes

En este sentido que decimos, parece que los héroes cumplen una función socio-cultural. Pero, ¿lo hacen verdaderamente?

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto, ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso³.

Este texto pertenece al final de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles. Que sea el final de esta obra, a la que sigue la *Política*, es en sí mismo ya una enseñanza: Aristóteles va a proponer un modelo de adquisición de la virtud personal que ha de ser desarrollado en la organización y el gobierno de la *polis*, en la política.

La primera frase del mismo recoge tres posturas sobre la bondad, entendida aquí como excelencia del hombre. La primera es "por naturaleza", la segunda, "por hábito", y la tercera "por enseñanza".

La primera, tal y como el mismo texto explica, es la de los héroes, que «son verdaderamente afortunados por alguna causa divina». Esta excelencia de los héroes es admirable, pero en cuanto escapa de nuestras manos, es inimitable. Luego, si es inimitable y depende de un don externo, a juicio de Aristóteles, y también al nuestro, no sirve para hacer buenos a los demás hombres, por mucho que se puedan beneficiar de la bondad y la excelencia de los héroes. Por lo tanto, la sociedad heroica no es una sociedad buena, en cuanto solo algunos de los ciudadanos serían buenos: el resto, aunque los

³ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea* X, 9, 1179 b 21-31.

admirasen, quedarían sumidos en su mediocridad. De modo que la sociedad heroica es una sociedad mediocre.

El segundo modo de llegar a ser buenos es el hábito. Este es el modelo que, como vemos en el desarrollo del párrafo, refleja la propuesta de Aristóteles. La bondad se puede adquirir, no sin dificultad, en la relación maestro-discípulo. Este carácter relacional del desarrollo humano es esencial. Aunque Aristóteles lo resalta, ha sido santo Tomás de Aquino quien ha dado una explicación más perfecta al definir la caridad como una cierta amistad entre Dios y el hombre⁴. Esta idea de la relación en la virtud fue retomada por A. MacIntyre en su definición de práctica, como término propio que él acuñó para introducir estos aspectos⁵. Su idea ha sido desarrollada también como propuesta para nuestra propia época de cambio⁶. Volveremos sobre esta idea más adelante.

El tercer modo al que Aristóteles alude es la enseñanza, con lo que se refiere a lo que se conoce como intelectualismo ético, de raíz socrático-platónica. Es evidente que el mero hecho de explicar lo que hemos de hacer no resuelve el problema de que lo hagamos bien, tal como dice Medea en la *Metamorfosis* de Ovidio: «video meliora proboque, deteriora sequor», es decir, «veo lo que es mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor»⁷. Y de igual manera se resentía san Pablo cuando exclama: «Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero» (*Rm 7,19*).

La preocupación de Aristóteles no era que algunos pudieran ser buenos, sino si la bondad era algo al alcance de todos. Su teoría de la virtud como perfección de las facultades humanas pone de relieve que sí hay una excelencia no solo admirable, sino alcanzable.

Aristóteles se pregunta por el tema de la bondad en el ámbito de la pregunta por la felicidad (gr. *eudaimonía*). Para que el hombre llegue a ser feliz, dice el Filósofo, es necesario que ponga en acto todo su ser, según sus facultades. Y así como el caballo corre, o el águila vuela con gran perfección, el hombre alcanza la perfección que le es propia en la contemplación de la verdad y en la convivencia con amigos virtuosos. Aristóteles considera que la facultad más alta del ser humano es su razón, y entiende que esta tiene una doble dimensión, una razón teórica, contemplativa (gr. *theoreo*: ver), y una razón práctica, dirigida a la acción (gr. *poieo*: construir, hacer).

⁴ Sobre la primacía de la caridad entre las virtudes, en perspectiva tomista, cf. D. GRANADA, *El alma de toda virtud*, Cantagalli, Siena 2016.

⁵ Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001.

⁶ Cf. L. GRANADOS, «Las virtudes de la minoría creativa», en L. GRANADOS – I. DE RIBERA, *Minorías creativas. El fermento del cristianismo*, Didaskalos-Monte Carmelo, Burgos 2011, 141-169.

⁷ Cf. OVIDIO, *Metamorfosis* VII.

Así distingue Aristóteles entre la sabiduría contemplativa, perfección del entendimiento o razón, facultad propia del ser humano frente a los animales, y la amistad de los virtuosos, como perfección de la razón práctica. Aristóteles propone a sus contemporáneos que la perfección del hombre, según su modelo de la virtud, se basa en el hábito de hacer cosas buenas, sin requerir la intervención de los dioses. Este cultivo de los hábitos virtuosos es el fundamento de la *vida buena*, en cuanto vida feliz, completa, plena, que no es solo para el virtuoso, sino para toda la *polis*. De este modo, no son necesarios los héroes para la construcción de una sociedad buena, sino los ciudadanos virtuosos. La virtud, a diferencia de los dones divinos, está al alcance de todos, basta que se determinen a cultivarla, aunque esto suponga un esfuerzo real por orientar nuestra acción al bien.

3. Grandes virtuosos en su campo

El tremendo cambio socio-político que tuvo lugar con Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles a la sazón, impidió el desarrollo de las teorías del Filósofo. El paso de las *polis* al imperio supuso que el Estagirita quedase arrinconado, mientras se extendían las propuestas estoicas, como una comprensión y una moral más prácticas y adaptables a la nueva situación de la vasta extensión imperial. No obstante, las teorías aristotélicas quedaron ahí para poder ser retomadas posteriormente.

En verdad, la idea de virtud impregnó la cultura occidental, aunque no fuera al modo aristotélico. Es así que hablamos hoy de virtud como un tipo de excelencia, aunque a veces no de modo integrado, como propusiera Aristóteles, sino para referirnos a personas que han desarrollado una gran perfección en un área determinada. De este modo, nos referimos a virtuosos de instrumentos musicales, a pintores, deportistas, novelistas, actores, e incluso políticos. Somos capaces de reconocer la excelencia. Estos virtuosos son admirados, e incluso es característico de nuestro tiempo que algunos de estos son propuestos como modelos, pero en tanto en cuanto solo son virtuosos en un campo, no pueden ser modelos de vida. De hecho es común encontrarnos con personas muy virtuosas en un campo concreto que llevan vidas muy desordenadas, nada ejemplares. A veces también, precisamente por la falta de virtud, la fama de estas personas les ha llevado incluso hasta el suicidio. Nos interesa resaltar aquí que en el fenómeno de la fama se perpetúa esa búsqueda de la excelencia, y hasta de lo sublime, que nos constata que el hombre está hecho para una grandeza de vida.

Pero de nuevo nos encontramos aquí con el mismo problema de los héroes: los virtuosos son unos pocos, y además, la falta de integración personal, la falta de una vivencia orgánica de las virtudes, no acaba de hacer de ellos personas capaces de una transformación social. Estos genios no son la respuesta que necesitamos.

4. Los santos no son héroes ni genios

La irrupción del cristianismo en la historia supuso un cambio en el modelo de la virtud que se iría desarrollando con el tiempo. Evidentemente, también la Biblia presenta un modelo de perfección humana. Es más, también en las primeras páginas de la Biblia aparece una extraña alusión a los *nefilim* o gigantes (cf. Gn 6,1-4), que podría ser una referencia a los héroes o semidioses de culturas vecinas, aunque esta tradición no entró nunca en la literatura bíblica. En la Biblia encontramos varios modelos de perfección humana. En el Antiguo Testamento, el hombre perfecto es el justo, que guarda la Alianza, que sigue la Ley. En el Nuevo, en cambio, la perfección vendrá dada por la vinculación con Jesucristo, ya sea mediante el seguimiento (evangelios sinópticos), la permanencia en Él (san Juan) o su imitación (san Pablo). En todo caso, la perfección del hombre, a diferencia del modelo virtuoso de Aristóteles, se construye en la relación con Dios. Puede parecer entonces que volvemos al modelo heroico griego, en el que los dioses agraciaban a sus favoritos, pero no al resto. Veamos si es así.

Hemos de tomar dos cosas en consideración. La primera es que la Biblia da una explicación concreta de la dificultad para la consecución de la perfección: el pecado. La segunda, la Biblia, tanto el Antiguo Testamento pero sobre todo el Nuevo Testamento, abre esta perfección a todos los hombres.

La cuestión de la introducción del pecado en la reflexión no es baladí. Sin el dato del pecado no se puede explicar por qué el hombre no ha alcanzado una vida personal y una sociedad más perfecta, sino que al contrario, se ve constantemente atacado por sí mismo. El problema del mal y de la libertad humana ha llenado páginas y páginas⁸. Si nos fijamos en el modelo de los héroes, tanto los antiguos como los actuales, todos luchan contra enemigos de la sociedad humana. El mal ha aparecido por todas las culturas personificado de formas diversas, como nos muestra la literatura⁹. Pero parece que nunca es derrotado definitivamente.

⁸ Cf. R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona 2000.

⁹ Cf. P. GARCÍA CARCEDO, *Entre brujas y dragones*, Verbum, Madrid 2020.

Frente a esta situación, el cristianismo ofrece una perspectiva totalmente distinta. La primera predicación cristiana es justamente la Resurrección de Cristo, entendida como victoria sobre el pecado y la muerte. Una victoria que es definitiva, si bien no alcanza aún su plenitud. La predicación cristiana atrajo a muchos hombres y mujeres a una vida novedosa cuyo centro era la unión con Cristo.

¿Qué diferencia hay entre la unión con el Señor y el modelo heroico de los dones divinos? ¿Se puede integrar en esta perspectiva la propuesta de la virtud? Son dos preguntas pertinentes que se han de responder de modo conjunto.

Sin entrar a discutir la existencia de los dioses olímpicos y otras invenciones humanas, que no creemos, y que no hace al caso, lo primero que hay que afirmar es el carácter universal de la salvación ofrecida por Dios, ya desde el Antiguo Testamento: «Al final de los días el monte de la Casa del Señor estará asentado en la cima de los montes, y se alzarán por encima de las colinas. Confluirán a él todas las naciones y acudirán pueblos numerosos» (*Is 2,2-3*), y sobre todo en el Nuevo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*1Tim 2,4-5*). Esta universalidad se recalca en el mandato misionero de los Doce en el momento de la Ascensión, donde el mandato de predicar va unido al de bautizar (cf. *Mt 26,18-20*). Justamente este doble aspecto de la predicación y el bautismo es la clave para responder a las preguntas que tenemos delante. Por la predicación cristiana el hombre tiene conocimiento de Dios, la Verdad que Aristóteles ansiaba contemplar, así como también recibe luz sobre su propio ser. Pero, a diferencia de la contemplación aristotélica, la contemplación cristiana es una contemplación amorosa. Mientras que el dios aristotélico no establecía ningún tipo de relación con los hombres, el Dios cristiano ha establecido una íntima relación con su criatura¹⁰. Esta relación es el cauce del perfeccionamiento del hombre, el motor del crecimiento virtuoso, y se inicia mediante el bautismo. Por medio del bautismo, el creyente recibe las virtudes teologales, que le capacitan para la relación con Dios, y por ende también para perfeccionar sus relaciones con los hombres, dado que las virtudes teologales perfeccionan las cardinales¹¹.

Esta concepción tan fuerte de la relación con Dios es lo que ha llevado a los autores cristianos no solo a valorar las virtudes teologales por encima de las cardinales, sino hasta llegar a explicar que sin las teologales, las cardinales no alcanzan su plenitud, y que quienes tienen las virtudes teologales son los mejores ciudadanos.

¹⁰ Cf. K. FLANNERY, «Un aristotelico può considerarsi amico di Dio?», en L. MELINA – J. NORIEGA, *Domanda sul bene, domanda su Dio*, PUL, Roma 1999, 131-138.

¹¹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1266 y 1812.

Así lo muestra san Agustín: «todos los que poseen la fe verdadera están de acuerdo en que, sin verdadera religión o sin la debida adoración del verdadero Dios, nadie puede tener verdadera virtud, y en que ninguna virtud motivada por la gloria humana puede ser verdadera»¹².

Esta bondad de la santidad para la vida de la ciudad la encontramos incluso en autores modernos como William James, fundador de la psicología moderna en Estados Unidos. En 1902, en unas conferencias sobre la experiencia religiosa, dice que:

Por lo tanto, de manera general y en conjunto, al margen de los criterios teológicos, nuestro examen de la religión por el sentido común práctico y por el método empírico la deja en su lugar eminente de la historia. A nivel económico, el conjunto de cualidades santas es indispensable para la riqueza del mundo. Los grandes santos son positivos de por sí; los más insignificantes son, como mínimo, heraldos o precursores, y también pueden llegar a ser fermentos de un orden secular mejor¹³.

Esta reflexión de James es muy pertinente hoy día, cuando nuestra cultura pretende hacer desaparecer cualquier referencia a la religión y a los santos. Asimismo, es una referencia a tener en cuenta en lo que se refiere a la labor de los psicólogos hoy. Pero retornemos a nuestro tema de la virtud.

En la misma línea de san Agustín va la enseñanza de santo Tomás sobre la relación entre virtudes teologales, infusas las llama él, y cardinales, adquiridas en lenguaje tomista:

Consecuencia clara, por tanto, de todo lo dicho es que solo las virtudes infusas son perfectas, dignas de llamarse virtudes en sentido pleno, porque ordenan bien al hombre al último fin absolutamente tal. En cambio, las demás virtudes, es decir, las adquiridas, son virtudes en parte, no en sentido pleno, pues ordenan bien al hombre respecto del fin último en un género determinado, no respecto del fin absolutamente último¹⁴.

Vemos aquí resueltos los problemas que nos quedaban pendientes en la perspectiva heroica o de los virtuosos. Por una parte, dado que la relación con Dios se ofrece a todos los hombres, no queda reservada de forma elitista para un grupo de magníficos, sino que posibilita que todos colaboren eficazmente, como decía James, en la mejora de la sociedad. Por otra parte, no se niega la bondad

¹² S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 5, 19.

¹³ W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1999³. La obra recoge el ciclo de conferencias Gifford que James dio en la Universidad de Edimburgo en 1902.

¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-II, q. 65, a. 2, resp.

de las virtudes cardinales, sino que se las conduce a una perfección aún mayor y de modo integrado, y no como los genios o virtuosos que no muestran una integración virtuosa. La Gracia consigue lo que ni los héroes, ni los caballeros, ni los superhéroes conseguían: la transformación de la sociedad mediante la conversión del corazón de cada hombre. Esta es la tarea que llevan a cabo los santos.

Ciertamente, la Iglesia ha venerado desde siempre a sus santos, aunque es verdad que en ciertas épocas esta veneración ha sido desordenada. Ha habido momentos en los que parecieron venir a suplantar las deidades griegas, y otros en los que parecían ser los caballeros protectores para distintas situaciones de peligro y necesidad. Ahora, tal vez, corremos el riesgo de verlos como los superhéroes cristianos. Estas comparaciones nos permiten reconocer el problema fundamental que hace surgir estos personajes: la incapacidad del hombre para resolver su vida. Esto es muy importante en el diálogo con la cultura actual y en la catequesis infantil y juvenil. Pero luego, es necesario comprender que los santos se caracterizan fundamentalmente por haber vivido una íntima relación con Dios, y es por medio de esta relación que han sido capaces de ofrecer soluciones adecuadas a problemas múltiples. De este modo, la Iglesia reconoce ante todo la acción divina por medio de esta multitud de hombres y mujeres, niños y adultos, que han sido testigos de la fe. Los santos son quienes han llevado a plenitud aquella idea aristotélica de que la amistad de los virtuosos sería la prosperidad de la *polis*. En los santos, la amistad entre Dios y ellos, es el fundamento de la fecunda floración de su vida, incluso después de su muerte.

Los santos no solo han vivido profundamente las virtudes teológicas como centro de su existir, sino que también han brillado por otras virtudes. Entre estas *otras virtudes* se encuentran, obviamente, las virtudes cardinales. Sin embargo, en la vida de los santos no son las cardinales las *otras virtudes* más reconocidas. Existe lo que podríamos llamar un pequeño grupo de virtudes cristianas, en cuanto no aparecen habitualmente en otros elencos de virtudes, y que no obstante ocupan un lugar central entre las virtudes propias de los santos. Nos referimos a la humildad, la obediencia, la paciencia...¹⁵. Son virtudes que han caracterizado a Jesucristo, y por eso son enseñadas por grandes santos como santo Tomás. En las *Collationes super Credo*, en las que el Aquinate comenta los artículos del Credo apostólico, encontramos, en el comentario al cuarto artículo, «padeció bajo el poder de Poncio Pilato», que Tomás dice que «en la Cruz hallamos ejemplo de todas las virtu-

¹⁵ Cf. TERTULIANO – SAN CIPRIANO – SAN AGUSTÍN, *La paciencia*, Rialp, Madrid 2018; E. PRZYWARA, *Humildad, paciencia, amor: las tres virtudes cristianas*, Ediciones del Instituto Thomas Falkner, Buenos Aires 2015.

des», y enumera la caridad, la paciencia, la humildad, la obediencia y el desprecio de las cosas terrenas¹⁶. Del mismo modo, cuando santa Teresa escribe *Camino de perfección* como manual de oración para sus carmelitas descalzas, dedica una primera parte del libro al desprendimiento, la humildad y la obediencia como fundamento de la vida cristiana¹⁷. Y así podríamos seguir buscando testimonios de otros grandes maestros espirituales. No vamos a entrar aquí en la distinta forma de plantar batalla a la situación concreta que tienen los héroes y los santos. Pero sí citaremos al menos un párrafo del sermón de san John Henry Newman sobre «las armas de los santos», en el que refrenda esta idea que venimos desarrollando:

Quando, al comienzo de su ministerio público, declara el Señor los grandes principios y leyes de su Reino, ¿cómo lo expresa? Lo encontramos en el Sermón de la Montaña: «Tomando la palabra les enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres de espíritu, bienaventurados los que lloran, bienaventurados los mansos, bienaventurados los que son perseguidos a causa de la justicia» (*Mt 5,2ss*). La pobreza iba a traer a la Iglesia la riqueza de los gentiles; la mansedumbre conquistaría la tierra, y el sufrimiento «encadenaría a los reyes terrenos, y aherrojaría a sus nombres con ataduras de hierro» (*Sal 149,8*)¹⁸.

La necesidad actual de desarrollar una adecuada “teología de los santos” es importante también como verdadera tarea evangelizadora, pues ellos, en cuanto son presencia viva de Cristo, son los mejores evangelizadores¹⁹. Esta teología de los santos integra una concepción antropológica concreta, así como también se ve en ellos una adecuada teología sacramental y moral²⁰.

Por suerte hoy día no solo tenemos películas de superhéroes, sino que han ido apareciendo películas y libros sobre santos que nos permiten adentrarnos en el misterio de su relación con Dios y con los hombres, en la capacidad de respuesta que tuvieron para los problemas de su tiempo, y en la mejora de la vida de quienes convivían con ellos.

¹⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In symbolum apostolorum*, a. 4. Se puede encontrar el texto en el oficio de lectura de la fiesta de santo Tomás, el 28 de enero, y la versión completa en español en: *Obras catequéticas*, Ediciones Eunat, Pamplona 1995.

¹⁷ Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, en ID., *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1988.

¹⁸ S. J.H. NEWMAN, «Las armas de los santos» (sermón 22, 29 de octubre de 1837), en ID., *Sermones parroquiales*, Vol. 6, Encuentro, Madrid 2013, 274-283.

¹⁹ Cf. G. DEL POZO, *Hacia una teología de los santos en J. Ratzinger: Teresa de Lisieux*, Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid 2013; cf. también J.A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *Mártires y santos, en el centro de la historia*, Encuentro, Madrid 2021.

²⁰ Es importante resaltar la cuestión sacramental en este momento. Al respecto, cf. J. GRANADOS – J.D. LARRÚ (eds.), *La perspectiva sacramental*, Didaskalos, Madrid 2017.

5. Una cuestión sociológica

A diferencia de los héroes mitológicos, de los caballeros novelescos o de los superhéroes de cómics y películas, los santos son personas reales y no una proyección imaginada de lo que querríamos ser o de cómo resolver problemas. Este realismo de los santos, así como la variedad de lugares, situaciones y condiciones personales en las que han florecido, nos permite afirmar que no son una élite, sino la forma de vida propia de los creyentes, tal como reclamaba el Vaticano II en su llamada universal a la santidad²¹. Esta llamada a la santidad ha sido recordada especialmente por Juan Pablo II en *Veritatis Splendor* y también por el Papa Francisco en *Gaudete et exultate*.

Los santos son así el fermento de una nueva sociedad que sí tiene capacidad de transformar el mundo. La *civilización del amor*, expresión de san Pablo VI recogida y ampliada por san Juan Pablo II, es este germen de novedad que se abre camino a través de la historia. Los santos han sido partícipes de esas "minorías creativas", término difundido por Benedicto XVI, que van cambiando los corazones de la gente al secundar la acción del Espíritu Santo²². Este modelo genera una sociedad conjunta, de comunión amistosa entre todos los ciudadanos. Esta comunicación no tiene parangón en el modelo heroico, pues los héroes forman una élite siempre separada por un abismo infranqueable entre ellos y el resto de la sociedad. Los héroes ayudan a la sociedad, pero parecen estar al margen de ella. De hecho, este aspecto de apartamiento por ser "distintos" o incluso "raros" es una de las características de los héroes. No así los santos, que han generado a su alrededor una vida cotidiana asombrosamente rica. La sociedad heroica deja en manos de un pequeño grupo la salvación de todos, como aquel dicho antiguo "ojalá ataquen y ganemos", mientras que la sociedad de los santos es una sociedad de comunión en la que todos están llamados a participar.

Sí: como ya hemos indicado, los héroes nos muestran algo bueno, son proyecciones de excelencias humanas, pero aparte de ser proyecciones inventadas, sin carne ni sangre, su modelo no responde plenamente al deseo de una sociedad buena. La irrupción de Cristo en la historia, la Encarnación, supone un cambio absoluto de perspectiva sobre la sociedad humana, pues desde Cristo, la sociedad humana es plenamente teándrica. Esta es la tarea de los creyentes hoy día. Acabamos nuestra reflexión con unas bellas palabras de san Juan Pablo II en *Veritatis Splendor*:

²¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Lumen Gentium*, cap. V.

²² Cf. L. GRANADOS – I. DE RIBERA, *Minorías creativas. El fermento del cristianismo*.

La nueva evangelización, que propone los fundamentos y contenidos de la moral cristiana, manifiesta su autenticidad y, al mismo tiempo, difunde toda su fuerza misionera cuando se realiza a través del don no solo de la palabra anunciada sino también de la palabra vivida. En particular, es la vida de santidad, que resplandece en tantos miembros del pueblo de Dios frecuentemente humildes y escondidos a los ojos de los hombres, la que constituye el camino más simple y fascinante en el que se nos concede percibir inmediatamente la belleza de la verdad, la fuerza liberadora del amor de Dios, el valor de la fidelidad incondicional a todas las exigencias de la ley del Señor, incluso en las circunstancias más difíciles. Por esto, la Iglesia, en su sabia pedagogía moral, ha invitado siempre a los creyentes a buscar y a encontrar en los santos y santas, y en primer lugar en la Virgen Madre de Dios llena de gracia y toda santa, el modelo, la fuerza y la alegría para vivir una vida según los mandamientos de Dios y las bienaventuranzas del Evangelio²³.

²³ JUAN PABLO II, carta encíclica *Veritatis Splendor*, n. 107.

Reseñas – Reseñas

LAURA PALAZZANI, *Bioética e pandemia. Dilemmi e lezioni da non dimenticare*, Scholé – Morcelliana, Brescia 2022, 208 pp.

La pandemia de COVID-19, iniciada a finales de 2019, ha marcado profundamente la existencia de casi todos los seres humanos, y ha suscitado una enorme cantidad de preguntas y reflexiones sobre cómo afrontar situaciones sanitarias de emergencia.

Laura Palazzani, profesora de filosofía del derecho en la Universidad LUMSA (Roma), y miembro de importantes asociaciones de bioética, ofrece en este volumen una mirada amplia sobre algunos argumentos que la pandemia ha puesto como centro de interés, desde una perspectiva multidisciplinar, con especial énfasis en los aspectos bioéticos que más relevancia tienen en este tipo de situaciones.

El volumen está dividido en cinco capítulos. El primero tiene como título «Políticas sociales y comportamientos individuales». Inicia con una idea que aparece en diversos momentos: la falta de preparación general ante una pandemia. Luego presenta las diversas opciones ante el fenómeno, que van desde promover (o permitir) una inmunidad de grupo (o de rebaño) con pocas restricciones sociales, hasta las medidas de confinamiento (*lockdown*). Las diferentes opciones eran defendidas por visiones contrapuestas, según

se diera más importancia a la libertad individual, a la salud pública, y a otros principios en juego.

Palazzani evidencia algunos problemas surgidos a causa de las decisiones adoptadas por muchos gobiernos, sobre todo los daños (todavía presentes en no pocas personas, especialmente ancianos y jóvenes) provocados por el aislamiento colectivo (pp. 19-26). Por lo mismo, hace notar el importante papel que algunas medidas de acompañamiento pueden tener para mitigar los daños de aquellas imposiciones que limitaron muchas libertades y para tener presente diferentes aspectos de la vida de las personas (para no centrarse en exceso en la salud física, p. 31). Al mismo tiempo, da un gran relieve al tema de la solidaridad (que aparece en varios lugares del volumen), y sostiene la importancia de una adecuada proporcionalidad en las medidas adoptadas (p. 39).

El capítulo primero incluye, además, una sección sobre las complejas relaciones entre la política y la ciencia (pp. 39-43), en la que recuerda cómo los científicos tienen que saber comunicar la «incerteza epistemológica», de modo que sea posible distinguir entre lo que sea «conocido, parcialmente conocido, desconocido e incognoscible» (p. 41). Este punto vuelve a aparecer hacia el final del volumen.

En el siguiente capítulo se toca un tema clásico en bioética y en econo-

mía sanitaria: cómo distribuir recursos escasos y cómo determinar quién accede a los tratamientos. Como en el capítulo precedente, Palazzani contrapone diversas teorías ante este tema: la libertaria, la utilitarista, el criterio clínico (más atento a la igual dignidad de todo ser humano). El capítulo incluye, en sus momentos finales, un resumen de varios documentos internacionales y nacionales que establecían criterios concretos sobre cómo intervenir en los meses iniciales de la pandemia.

El capítulo tercero profundiza en el tema de la búsqueda de terapias y en el modo correcto de promover la investigación, sobre todo cuando estamos ante una enfermedad nueva. Para la Autora, una situación de emergencia como la vivida con el COVID-19, no puede ser afrontada según el paradigma tradicional de la investigación, pues el rigor (que exige estudios que se prolongan por periodos largos de tiempo) podría provocar muertes de vidas humanas, aunque ello habría que explicarlo adecuadamente a las personas que deciden participar en ciertas investigaciones (p. 84, y afirmaciones del siguiente capítulo, pp. 120-127). El capítulo incluye reflexiones sobre el acceso a tratamientos experimentales y el derecho a la *privacy*, y recoge el resumen de varias declaraciones y documentos sobre el tema.

El capítulo cuarto se desprende en parte del capítulo anterior, y entra de lleno en uno de los temas que ha suscitado numerosas discusiones por su carácter experimental: las vacunas. Resulta claro el criterio ético de fondo: las vacunas serían un medio apto para tutelar la salud de la humanidad (p. 120). Tal afirmación, sin embargo, me-

recería ser ponderada críticamente, por lo dicho en el mismo volumen sobre el carácter provisorio de la investigación científica.

Como en otros momentos de la obra, Palazzani analiza cómo el utilitarismo y el libertarismo (entre otras teorías) han reflexionado sobre el acceso a las vacunas y sobre la conveniencia o falta de conveniencia de su obligatoriedad. Según Palazzani, el criterio ético y jurídico a adoptar, a la hora de establecer prioridades en el acceso a las vacunas, sería el de equidad y de igualdad: «toda persona debe ser tratada de modo igual a menos que no haya razones que justifiquen una diferencia» (p. 131).

Este capítulo aborda temas especialmente difíciles, por ejemplo, cómo afrontar situaciones en las que un adolescente menor de edad desea recibir la vacuna en contra de la voluntad de sus padres, o, al contrario, qué hacer si los padres quieren imponer la vacuna a un adolescente se opone. Curiosamente, frente a este tipo de conflictos, el texto parece dar mayor peso a la voluntad del menor de edad que a la de sus padres (pp. 146-147) lo cual resulta bastante discutible. Otro tema complejo se refiere a la posibilidad de imponer, por parte de las autoridades públicas, bajo la justificación de una emergencia, una obligación de vacunarse a todos o a ciertas categorías (por ejemplo, al personal sanitario), sin olvidar los posibles efectos colaterales que puedan tener vacunas aprobadas de modo excesivamente rápido o basadas en métodos novedosos (por ejemplo, con modificaciones genéticas, pp. 158-170).

En el momento en el que se estudian los aspectos relativos al «green

pass» (pase sanitario), el lector encuentra una frase sorprendente: «La vacunación es el método más seguro y eficaz -aprobado por las autoridades reguladoras- para proteger contra las formas graves de la enfermedad y la muerte, tanto al individuo como a la colectividad» (p. 171). La afirmación sorprende precisamente por algo afirmado antes: el insuficiente conocimiento de los datos sobre un tema tan reciente (p. 19, nota 20, y p. 41, citada antes).

El último capítulo, que en cierto modo vuelve sobre ideas del primer capítulo, evidencia algunas «lecciones» bioéticas que podemos aprender de lo vivido en estos años. Un punto, en parte afrontado en el capítulo tercero, se refiere a difundir entre la población un modo correcto de comprender la investigación científica, con sus límites y su provisionalidad (pp. 188-189). Por lo mismo, Palazzani invita a hacer «un inventario de los métodos usados en los diferentes países para superar la pandemia, que permitiría determinar de la manera más objetiva posible y de modo comprensible para todos, qué “funciona” y qué no “funciona” por lo que se refiere a la estrategia de contención y restricción de las libertades» (p. 190). Sería bueno, subrayamos, que tal inventario incluyese un serio estudio sobre terapias usadas, sobre decisiones impuestas a los hospitales, sobre daños a medio y largo plazo del aislamiento (cuarentena) masivo, sobre la eficacia real y los posibles efectos colaterales de las vacunas.

Un tema importante, entre los que se aprenderían de la pandemia de COVID-19, se refiere a la labor de los medios de comunicación social, la cual permita educar y asumir responsa-

bilidades (pp. 192-194). Ello implica afrontar lo que ha sido calificado como «fake news», sin olvidar (Palazzani parece no tener esto presente) el riesgo de censuras interesadas sobre ciertos peligros reales o sobre la ineficacia de imposiciones públicas, riesgo que se explica por el miedo de las autoridades a quedar en evidencia en casos de errónea gestión de la pandemia...

Como una apreciación general, hubiera sido útil elaborar una breve síntesis de la cronología sobre la pandemia, en la que se indicasen las diversas hipótesis sobre su origen y difusión, las fases en el conocimiento de la misma, y las decisiones más importantes tomadas por parte algunas naciones más representativas y por los organismos internacionales. Esa cronología hubiera ilustrado la poca claridad en el conocimiento de los hechos y la existencia de no pocos intereses cruzados, sobre todo de las grandes compañías farmacéuticas, que tienen gran relevancia en las decisiones concretas adoptadas por los gobiernos y que afectaron, a veces de modo dañino, la vida de millones de seres humanos.

Otro aspecto que el lector necesita tener presente ante esta publicación surge desde la fecha en la que el volumen fue publicado, el año 2022. Como la misma Palazzani reconoce (por ejemplo, en la p. 19, nota 20, que acabamos de recordar anteriormente), no habría entonces pruebas medibles sobre la eficacia de las medidas adoptadas en estos años, lo cual implica que las reflexiones se mueven en un terreno de contingencia que hubiera merecido mayor relevancia en todo el volumen. En otras palabras, y según ideas del mismo escrito, la pandemia de COVID-19

implicó un extraño connubio entre la fragilidad del saber científico y las imposiciones absolutas en temas sobre lo que no habría claridad. Bastaría, como botón de muestra (no afrontado como hubiera sido oportuno en este volumen), recordar la prohibición en algunos lugares de hacer autopsias sobre los fallecidos *por* COVID-19 (o *con* COVID-19, una distinción que muchas veces se ha olvidado en las estadísticas de fallecimientos), prohibición que, cuando fue incumplida por algún equipo médico, permitió identificar la verdadera causa de muchas defunciones y promover métodos alternativos para tratar, en algunos casos con notable eficacia, a los enfermos más graves.

Señalar estos puntos que podrían mejorarse no significa desconocer los muchos méritos de este volumen, que muestra la necesidad de un continuo diálogo entre los saberes humanos, y que invita a reconocer y aplicar aquellos criterios éticos (y bioéticos) en grado de permitir una mejor atención de los sanos y de los enfermos, para evitar imposiciones ineficaces desde el punto de vista médico y con efectos dañinos en importantes aspectos antropológicos que pueden tener un impacto relevante en la salud de las personas a las que se busca proteger.

Fernando Pascual, L.C.

OLIVIER HOUDÉ, *Imparare a resistere. Educazione al pensiero*, a cura di PIER CESARE RIVOLTELLA, Morcelliana, Brescia 2023, 168 pp.

Estamos ante la traducción italiana de un volumen publicado inicialmente

en 2014, y que fue actualizado en 2020 por su autor, Olivier Houdé. Nacido en Bélgica, Houdé es profesor en La Sorbona desde hace años, en donde enseña psicología del desarrollo.

Como explica Pier Cesare Rivoltella en la introducción, en esta obra se aborda el tema de la *inhibición*. A través de la inhibición se comprende mejor la naturaleza de la creatividad, la cual no consiste en crear ideas originales, sino en «seleccionar las informaciones esenciales (separándolas de las accesorias) y de individualizar entre ellas relaciones que hasta ese momento permanecían invisibles» (p. 9).

En la premisa, Houdé parte de algunas observaciones sobre el modo de aprender de los niños, en parte siguiendo a Piaget, para luego ofrecer pistas que ayuden a evitar los *bias* (prejuicios) que pueden resultar peligrosos a la hora de pensar y de actuar (pp. 19-20).

El volumen se divide en 7 partes, cada una de las cuales contiene pequeños capítulos (por ejemplo, la parte séptima está dividida en 9 capítulos...). En la primera parte se describe la «resistencia cognitiva». El Autor señala cómo gracias a las nuevas tecnologías podemos ver el cerebro mientras pensamos y decidimos. Al mismo tiempo, explica mecanismos que permiten inhibir algunas actividades cerebrales para poder pensar mejor (pp. 23-24). Ofrece, en ese sentido, la tesis de la existencia en nuestro cerebro de tres sistemas: el sistema 1 (intuitivo, casi automático), el sistema 2 (más lento, reflexivo, lógico) y el sistema 3 (que haría de mediador entre los otros dos sistemas, con la posibilidad de bloquear al sistema 1 para dejar trabajar al sistema 2), lo cual enriquece en parte ideas elaboradas ante-

riormente por Daniel Kahneman (pp. 24-25).

De ahí se comprende una de las tesis del volumen: pensar es resistir, es rechazar, es ir contra uno mismo (citando a Jean d’Ormesson, p. 27). Resistir, ¿a qué o a quiénes? A «nuestras pulsiones, intuiciones, creencias, estereotipos y errores cognitivos» (p. 33). Todo ello puede aprenderse, sobre todo, gracias a la parte anterior del cerebro humano (p. 33).

Las partes segunda, tercera, cuarta y quinta, analizan las nociones de objeto, número, categoría y razonamiento lógico, y los diferentes actos de «resistencia» que ayudan a evitar errores mientras se desarrolla el conocimiento desde la infancia hacia la madurez. Al hablar del objeto (parte segunda), se exponen diversos experimentos que evidencian cómo los niños, incluso antes de cumplir un año, ya tienen una cierta noción de objeto y de sus características (unidad, continuidad en el tiempo...). Se pasa luego a las operaciones que implican contar o numerar objetos (parte tercera), las que permiten categorizar (parte cuarta), y las que sostienen los razonamientos o inferencias lógicas (parte quinta). Sobre todo en esta parte quinta se hace evidente la tesis de Houdé: el acceso a la lógica resulta posible gracias al sistema 3 al que aludimos antes (p. 91).

A través de numerosas observaciones y experimentos, Houdé subraya, en la parte sexta, la necesidad de describir mejor el desarrollo del conocimiento, corrigiendo algunos errores de Piaget y de otros autores. Tal desarrollo no sería lineal y progresivo, como había supuesto el Iluminismo, sino que procedería a través de saltos e incluso de errores

(p. 103). A pesar de la enseñanza, el cerebro está amenazado por diversos riesgos, que pueden llevarle hacia lo irracional, incluso a encadenarlo con prejuicios más o menos graves, como ocurre, por ejemplo, en la radicalización que lleva a algunas personas a convertirse en terroristas (p. 107, tesis sobre la que se vuelve en diversos momentos de la parte séptima, escrita después de varios atentados y que constituye la parte más novedosa de esta nueva edición).

En esta última parte aparecen varios argumentos relativos a la ética, entre los que ocupa un lugar de interés el del remordimiento, que acompaña de modo emotivo nuestras acciones e, incluso, las previsiones que hacemos sobre ellas, lo cual permitiría elaborar mecanismos de inhibición y autocontrol (pp. 149-153). Conocer mejor estos aspectos del ser humano ayudaría a poner en marcha una educación que promueva el respeto al otro, la resiliencia y la resistencia a los influjos negativos (de dentro o de fuera). Ello explica una de las afirmaciones al final del libro: «La tarea principal de la psicología experimental y de las neurociencias contemporáneas, desde un punto de vista educativo y ético, consiste en ayudar a hacer el cerebro humano más robusto» (p. 159).

Como evaluación de fondo, notamos una gran atención a las bases neuronales del conocimiento y del actuar humanos, con interesantes correcciones a teorías insuficientes. Sin embargo, Houdé puede quedar encuadrado en una perspectiva materialista al afirmar que basta el número enorme de neuronas y de conexiones entre ellas para que surja el pensamiento humano (p. 37),

al explicar las actividades intelectuales como realizadas por el cerebro (pp. 42-43), o al proponer que la ética sería un producto de actividades de control que el cerebro puede aprender (pp. 133-142). En realidad, el pensamiento racional y las decisiones voluntarias (plenamente humanas) exigen un salto de cualidad que las neuronas y sus conexiones en las diversas áreas del cerebro, en solitario, no pueden explicar adecuadamente. Por lo mismo, no es correcto decir que «el sí es, sobre todo, el propio cerebro» (p. 141) pues va mucho más allá de su soporte biológico.

Este defecto de fondo de las propuestas de Houdé no invalida uno de los principales valores del presente volumen: promover caminos que superen aquellos peligros en el pensar, sentir y actuar que han llevado a tantas formas de violencia (incluso al terrorismo), lo cual permite construir un adecuado desarrollo lógico y ético en los niños, y no solo en los niños, para mejorar el comportamiento personal y la convivencia entre los seres humanos.

Fernando Pascual, L.C.

ROCCO DE STEFANO, *L'influencer di Dio*, Tau, Todi 2023, 212 pp.

El catolicismo vivido como contexto social lleva o ha llevado en algunos, tantos, a la vivencia de una Iglesia que parece un gran dador de sacramentos. Nadie duda de que los sacramentos son la fuente de la gracia, pero cuando la pastoral se reduce a llevar a las personas a los grandes momentos de sacramentos (bautismo, primera comunión,

confirmación, matrimonio) las contradicciones comienzan a aflorar.

El bautismo pasa a ser un momento social de presentación del recién nacido y de darle unos padrinos que tendrían que hacerse cargo de todo menos de su ser cristiano. Tantos padres están interesados en que sus hijos hagan la confirmación no por el sacramento en sí, sino porque gracias a este podrán un día casarse en la Iglesia. Haría falta pensar en nuevas formas de pastoral, de acompañamiento y de vivencia o preparación en tiempos largos de los sacramentos para ir generando los espacios que impedirían seguir por ese camino de pura y vacía gestión sacramental.

Cuando la novela *L'influencer di Dio* de Rocco De Stefano cayó en mis manos me di cuenta, a poco leer, de que había allí una propuesta diversa de vivir el cristianismo. Una que ciertamente no te evita las contradicciones, las luchas con el propio carácter y la propia historia, las conclusiones inesperadas, la frustración, la rabia, la extraña sensación de estar con alguien que es capaz de cambiarte el ritmo del corazón... el perdón arrancado con dolor y conciencia.

Fabio, un publicista más o menos ateo, es contactado por el arcángel Gabriel para... ¡publicitar el cristianismo! Y así, tratando de completar este trabajo, encontrará personas y situaciones que lo llevarán a descubrir la esencia del ser cristiano. De hecho, cuando uno de los protagonistas –Fra Francesco– lo lleva a encontrar a Dios no se traslada, como piensa inicialmente Fabio, a una basílica o iglesia, sino con los pobres. El recorrido del *influencer* de Dios es, quizás, el que deberíamos proponer a todo cristiano: conocer e intentar vivir

en el amor de Jesús, pues a poco andar se da cuenta de que le hace falta conocer más y aprender a amar, a ver el rostro del Amado en todos y comportarse en consecuencia.

Así, la lectura de esta novela puede ayudar no solo como momento de entretenimiento o descanso. Esto lo logra ya muy bien mezclando con arte momentos cómicos con dramáticos que más de una lágrima arrancan al lector. Lo particular, lo que a mí me llegó más, es que entreveo una propuesta de cristianismo atento a no reducirlo a religión –perdón de los pecados y liturgia–, sino que revivifica estos elementos con lo que Cristo vino a restregarlos en la cara: la existencia de un amor incondicional e infinito que hace falta experimentar para poder no solo sanar de todo lo que la vida nos va deparando, sino también entusiasmarse por replicar en la propia vida esa forma de amor. Ahí uno se da cuenta de que solo o con las propias fuerzas no puede y los sacramentos, todos ellos, encuentran su lugar que es el de darnos las fuerzas necesarias para amar como Él nos ama.

Rodrigo Ramírez, L.C.

VALERIA CARAGNANO, *Errori tra i banchi. Crescere grazie agli insuccessi*, prefazione di STEFANIA SAVINO, Paoline, Milano 2023, 118 pp.

En la tarea educativa saber afrontar los errores adecuadamente ayuda de un modo sorprendente a la hora de aprender. Porque el error, como indica Stefania Savino en el prefacio a este libro, tiene que ser visto como «un mo-

mento de crecimiento en el desarrollo del estudiante» (p. 6).

Esta es la idea ofrecida a lo largo de este volumen, en línea con aportaciones de pensadores como Karl Popper y Henry Perkinson, «que subrayaron la función esencial del error, considerándolo no como un obstáculo en el proceso de aprendizaje, sino como un elemento que lo facilita» (pp. 6-7).

La Autora, Valeria Caragnano, es madre de familia y maestra; además, participa en actividades de voluntariado en el campo de la «clown-terapia» (risoterapia). Explica, en la premisa, la diferencia entre error y fracaso, y señala su objetivo: ayudar a ver el error y el fracaso «como un recorrido alternativo orientado a establecer nuevas oportunidades de crecimiento y nuevos conocimientos» (p. 13). Sigue una introducción que subraya este objetivo, y en la que se describen brevemente las dos partes de este pequeño volumen.

La primera parte lleva un título provocativo: el error como motor de crecimiento. Inicia con lo que la Autora llama «síndrome del maestro investigador», que afecta al profesor cuando se viste como Sherlock Holmes a la caza de errores cometidos por los alumnos. La actitud correcta consiste en tomar la actitud de acompañar al estudiante en sus errores para llevarlo serenamente hacia el aprendizaje. Ello implica ver, y enseñar a ver, los errores como oportunidades, lo cual sería de gran ayuda para evitar el miedo a equivocarse (pp. 40-43).

En esa primera parte, organizada en cuatro capítulos o secciones, destacan dos capítulos: el tercero, que presenta un elenco de las emociones que acompañan al error; y el cuarto, que provo-

cativamente indica que el error puede hacernos felices si nos ayuda a mejorar conocimientos y nos estimula a aprender mejor (con una enumeración sintética de los beneficios de un modo correcto de asumir los errores, p. 64).

La segunda parte ofrece indicaciones sobre cómo «trabajar sobre el error», y se divide en cinco capítulos o secciones. Inicia con una reflexión sobre los «pensamientos saboteadores» (capítulo primero), es decir, sobre modos de verse a uno mismo o a otros que distorsionan la realidad e impiden iniciar caminos hacia la mejora (pp. 69-73). Frente a ese tipo de pensamientos, hay que promover otros que generen confianza y orienten hacia objetivos positivos (pp. 74-79).

En el siguiente capítulo se ofrecen ideas sobre una «didáctica del error», en línea con algunas reflexiones de Karl Popper y de Henry Perkinson. Los errores pueden convertirse en caminos concretos para mejorar el saber y para aprender gracias a un compartir el conocimiento (p. 84). Ello exige evaluar correctamente los errores, sea en el ámbito escolar (capítulo tercero), sea fuera de las aulas (capítulo cuarto). Sigue un capítulo con una palabra inventada, «refle-acción», que sirve para ofrecer

pistas concretas, como el humorismo, la creatividad, el estupor y la comunicación empática, en ese continuo esfuerzo por aprender, también desde los errores.

En las conclusiones se subraya la importancia de no quedar atrapados por los errores, y de orientarse a aprender precisamente desde ellos (p. 105). De este modo, y así concluye sus reflexiones Valeria Caragnano, conocer y aliarse con nuestros errores «hace que se conviertan en compañeros de viaje en la escuela y en la vida, transformándolos desde piedras pesadas insostenibles en granos de arena. Y muchas veces en algo mucho mejor: en potentes motores capaces de accionar o reforzar los delicados engranajes de nuestra madurez y humanidad» (p. 107).

El libro incluye al final una sucinta bibliografía, los agradecimientos, y un cuestionario para que sea posible ofrecer una retroalimentación a la Autora sobre los temas abordados. Temas que, hay que subrayarlo, tienen un valor enorme para promover actitudes adecuadas ante los errores, de forma que se conviertan en verdaderos aliados para el propio camino hacia el saber.

Fernando Pascual, L.C.

Índice general del volumen XXXVIII (2024)

EDITORIAL - La exhortación <i>Laudate Deum</i> del Papa Francisco.....	3
EDITORIAL - El año de la oración.....	147
EDITORIAL - El fundamento de la dignidad humana	259
ARTÍCULOS	
MARCELO BRAVO PEREIRA, L.C., La misión de la Universidad Católica en la sociedad contemporánea.....	9
MONS. FERNANDO CHICA ARELLANO, Algunos aspectos relevantes de la presencia y el papel de la Santa Sede en las Instituciones Internacionales	55
MONS. FERNANDO CHICA ARELLANO, Globalización y desperdicio: grandes desequilibrios socioeconómicos y ambientales para la búsqueda de la paz.....	301
CELSO JÚLIO DA SILVA, L.C., La perspectiva escatológica de Julián de Toledo en un intento de ensamblaje escatológico con Joseph Ratzinger	329
FRANCISCO JAVIER DELGADO CERVANTES, L.C., La <i>imago Dei</i> en el hombre en cuanto varón y mujer (primera parte)	105
FRANCISCO JAVIER DELGADO CERVANTES, L.C., La <i>imago Dei</i> deformada y restaurada	263
MAURO GAGLIARDI, Teología de la reparación.....	37
JUAN GONZÁLEZ, La potencia divina y la libertad humana según Suárez	85
RODRIGO MARTÍNEZ MURILLO, L.C., La controversia antiarriana en <i>De Trinitate</i> de San Hilario de Poitiers.....	167
FERNANDO PASCUAL, L.C., Diversos métodos en la <i>Historia</i> de Heródoto.....	215
D. RAÚL SACRISTÁN LÓPEZ, Héroes y santos	363
ADOLFO WISSAR, L.C., Renovación de la vida religiosa a la luz del magisterio reciente de la Iglesia	187

NOTAS

JOSÉ GRANADOS, D.C.J.M., El matrimonio, única esperanza para la familia	229
ALBERTO MESTRE, L.C., Pulsiones y conciencia.....	239
IGNACIO UZCANGA, L.C., <i>Barbie</i> , ¿la destrucción de la maternidad? ...	247

RECENSIONES – RESEÑAS

ENNIO ANTONELLI, <i>Fedeltà e rinnovamento. Una riflessione teologica e filosofica</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	143
VERNON BURKE, <i>Storia dell'etica. Dai primi greci a oggi</i> (Fernando Pascual, L.C.)	253
VALERIA CARAGNANO, <i>Errori tra i banchi. Crescere grazie agli insuccessi</i> (FERNANDO PASCUAL, L.C.)	381
ROCCO DE STEFANO, <i>L'influencer di Dio</i> (RODRIGO RAMÍREZ, L.C.).....	380
ARIANNA FERMANI, <i>L'eleganza del bene e le seduzioni del male: in dialogo con Aristotele</i> ; ID., <i>L'errore, il falso e le scienze in Aristotele</i> (Fernando Pascual, L.C.)	141
STEFANO FONTANA, <i>Ateismo cattolico? Quando le idee sono fuorvianti per la fede</i> (Fernando Pascual, L.C.)	139
OLIVIER HOUDÉ, <i>Imparare a resistere. Educazione al pensiero</i> (Fernando Pascual, L.C.)	378
MASSIMILIANO MARIANELLI – LETTERIO MAURO – GIUSEPPE D'ANNA (A CURA DI), <i>Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica</i> , vol. 1: <i>Periodo antico e medievale</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	254
LAURA PALAZZANI, <i>Bioetica e pandemia. Dilemmi e lezioni da non dimenticare</i> (Fernando Pascual, L.C.)	375