

E C C L E S I A

Revista de cultura católica

SUMARIO

EDITORIAL - El Corazón del jubileo 3

ARTÍCULOS

MONS. FERNANDO CHICA ARELLANO, El agua, realidad y símbolo de los retos de una ecología integral 7

MONS. BERNARDITO AUZA, La agenda 2030: luces y sombras..... 37

PEDRO MENDOZA MAGALLÓN, L.C., Presencia y acción del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento..... 49

MAURO GAGLIARDI, Revelación y hermenéutica de la Biblia según J. Ratzinger..... 63

ANTONIO HERRERO SERRANO, L.C., La ascética de la estética: san Bernardo y la *Apología* al abad Guillermo 77

NOTAS

ALBERTO CARRARA, L.C., Neuroética de la memoria..... 93

JOAN D'AVILA JUANOLA, Paternidad y fortaleza 101

RECENSIONES – RESEÑAS

FRANCESCO MICCI, <i>La routine della felicità. Segreti e buone abitudini per vivere bene</i> (Fernando Pascual, L.C.)	107
FABIENNE BRUGÈRE, <i>L'etica della cura</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	108
GIUSEPPE RENSI, <i>La morale di Platone</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	110
ILARIA VIGORELLI – VITO LIMONE (a cura di), <i>Neoplatonismo e teologia. Il IV secolo</i> (Fernando Pascual, L.C.)	111

El Corazón del jubileo

El corazón del jubileo en el Antiguo Testamento era el restablecimiento de la justicia, la recuperación de la propiedad y la libertad perdidas: «Declararéis santo el año cincuenta y promulgaréis por el país liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo: cada uno recobrará su propiedad y retornará a su familia» (Lv 25,10). El clangor gozoso del cuerno de carnero (en hebreo llamado *yobel*) daba solemne inicio al año del *yobel* (traducido en la Vulgata como *iubileum*, de donde proviene nuestro *jubileo*): era el sonido vivo de la esperanza.

Se trata de una de las leyes más revolucionarias en el pueblo de Israel, pero, al mismo tiempo, de las más exigentes. En efecto, si es cierto que, por un lado, muchos recuperaban los bienes perdidos, por otro, los acreedores y propietarios debían renunciar de repente a sus derechos. Tan revolucionaria y difícil de aceptar era esta ley que muy posiblemente nunca se puso en práctica; al menos no tenemos constancia de ello.

No obstante, en el fondo, para Israel el jubileo seguía siendo un ideal que resonaba en los corazones del pueblo: un tiempo de redención, donde se restablecería la perfecta justicia, la armoniosa convivencia del hombre con Dios y de los hombres entre sí. El profeta Isaías ve en el jubileo la figura de los tiempos mesiánicos: es el «año de gracia del Señor» en que el «ungido» (en hebreo, mesías) será enviado «para evangelizar a los pobres, para curar los corazones desgarrados, proclamar la amnistía a los cautivos, y a los prisioneros la libertad; para proclamar *un año de gracia* del Señor, un día de venganza de nuestro Dios, para consolar a los afligidos» (Is 61,1-2).

Es precisamente esta profecía la que cita Jesús en la sinagoga de Nazaret para describir su misión como mesías (cf. Lc 4,18-19). San Lucas, en los versículos posteriores a este relato, muestra cómo Jesús comienza a cumplir al pie de la letra la profecía jubilar de Isaías: *evangelizando* (cf. Lc 4,43) y *sanando* a todos los oprimidos por cualquier mal (cf. 4,33-37.38-41). Además, cuando los discípulos de Juan preguntan a Jesús si es él «el que ha de venir», el evangelista remarca que, «en aquel momento», Jesús «*sanó a muchos de enfermedades, achaques y malos espíritus, y a muchos ciegos les otorgó la vista*», y luego, parafraseando de nuevo a Isaías, añade: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, *los pobres son evangelizados*»

(Lc 7,20-22). Jesús no dice explícitamente que él sea el ungido que inaugura el año jubilar según la profecía de Isaías: lo hace patente con sus acciones.

Sin embargo, todos estos actos de la vida pública de Cristo son apenas símbolos del auténtico evento jubilar: el misterio pascual de Cristo. Como la sangre de la víctima pascual señaló el comienzo del jubileo por antonomasia –la liberación de la esclavitud de Egipto–, así Jesús «nos ha librado de nuestros pecados con su sangre» (Ap 1,6). Así lo ve san Pablo, quien utiliza la terminología de Isaías para describir la situación jubilar en la que vive la Iglesia perpetuamente: «Ahora es el *tiempo favorable*, ahora es el *día de la salvación*» (2Cor 6,2, cf. Is 49,8).

El jubileo de 2025, como todo jubileo, celebra el comienzo del tiempo favorable, del día de la salvación. En efecto, hace 2025 años el Verbo del Padre se hizo carne, asumió la naturaleza humana y un corazón de carne capaz de redimirnos con su sangre. El jubileo es la celebración gozosa de que la salvación ha llegado.

El papa Francisco tituló la bula de convocación del jubileo *Spes non confundit*. El papa no esconde las innumerables situaciones de nuestros días que conducen a ver el futuro con desconfianza, y que, como cristianos, hemos de seguir luchando para superar, cada uno desde su posición. Sin embargo, el jubileo nos recuerda que el gran «día de la salvación» ya ha comenzado, y que vivimos en él. En este sentido, nuestra esperanza no es un deseo vacío, sino una convicción basada en la certeza de que Dios ya está con nosotros, de que en Cristo hemos recibido la salvación. El jubileo de 2025 nos ofrece la oportunidad de redescubrir la auténtica esperanza, que no confunde porque no se fundamenta en nuestras capacidades, sino en Cristo y en su acto de amor «hasta el extremo» (Jn 13,1).

Muy oportunamente, pocas semanas antes de comenzar el jubileo, el papa publicó la encíclica *Dilexit nos*. En el primer párrafo declara: El «corazón abierto [de Cristo] nos precede y nos espera sin condiciones, sin exigir un requisito previo para poder amarnos y proponernos su amistad: “nos amó primero” (1Jn 4,10)». El año jubilar restablecía la justicia original sin exigir nada a quienes recuperaban sus propiedades y libertad; de modo semejante, Jesucristo nos rescató incluso antes de que nosotros pudiéramos merecerlo: «Dios nos demostró su amor en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rm 5,8). Es el amor de Cristo, simbolizado en su corazón, el que nos transforma, nos devuelve la dignidad y libertad perdidas, convirtiéndose así en el cumplimiento de todos los anhelos del jubileo. El Corazón de Jesús restaura la dicha que perdimos por el pecado.

Aunque etimológicamente la palabra *jubileo* no proviene de *júbilo* –¡ni siquiera san Isidoro de Sevilla se atrevió a sugerir algo así!–, la confusión no podría ser más feliz. Y el corazón del gozo jubilar es el Corazón de quien nos amó hasta el extremo.

Ecclesia*

* El presente editorial ha sido preparado por el P. Cristóbal Vilarroig, L.C., profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*.

El agua, realidad y símbolo de los retos de una ecología integral

Mons. Fernando Chica Arellano

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

Introducción

Quiero felicitarles por la impecable organización de un Congreso de tal magnitud, por haber reunido en este lugar a tantas personas de alto nivel y gran competencia que nos han edificado con aportaciones de gran calidad, que seguramente nos permitirán avanzar en la mejor comprensión teórica y en la mayor aplicación práctica del paradigma de la ecología integral¹.

Por mi parte, quisiera compartir algunas reflexiones para resaltar la enorme importancia de un elemento natural tan imprescindible para la vida del ser humano como es el agua. Este preciado recurso identifica nuestro planeta y ningún ecosistema ni ser viviente podría subsistir sin él. Sin este don divino no se da progreso alguno, ni siquiera social. Mis palabras tienden, pues, a que «valoremos su utilidad común en la seguridad alimentaria, su trabajo humilde en la regulación del clima, luchemos contra la contaminación para devolverle su preciosa hermosura y hagamos el propósito de no violentar su pureza, dejándola como legado a las próximas generaciones»².

Si miramos los datos, a pesar de que la agricultura concentra aproximadamente el 70% de las extracciones de agua dulce, los usos industriales ($\approx 20\%$) y domésticos ($\approx 10\%$) son los principales motores de la creciente demanda de agua. Por otra parte, entre el 10 y el 15% de las extracciones de agua en todo el mundo están destinadas a la producción de energía. Se necesita agua para la extracción y transformación de carbón, petróleo y gas (incluido el *fracking*), y se usa ampliamente para la generación de energía eléc-

¹ El presente texto fue pronunciado en Madrid, el 12 de junio de 2024, en la clausura del VI Congreso "Razón abierta", celebrado en la Universidad Francisco de Vitoria (Instituto Razón Abierta), bajo el título: *Ecología Integral. Un desafío para el tercer milenio* (10-12 junio de 2024).

² FRANCISCO, *Mensaje para el evento "Inmersos en el cambio" en Costa Rica*, 5 de abril de 2024.

trica e hidroeléctrica, así como para la refrigeración de las centrales térmicas y nucleares. En los países de rentas más bajas, la mala calidad del agua ambiental se debe principalmente a los bajos niveles de tratamiento de las aguas residuales. En cambio, en los países de rentas más altas, las escorrentías agrícolas constituyen el problema más grave. En 2022, 2.200 millones de personas carecían de acceso a agua potable gestionada de forma segura. Cuatro de cada cinco personas que no disponían de servicios básicos de agua potable vivían en zonas rurales. Por lo que se refiere al saneamiento gestionado de forma segura, la situación sigue siendo grave; de hecho, 3.500 millones de personas carecen de acceso a dichos servicios³.

Por otra parte, nadie ignora que el consumo de agua ha crecido en todo el mundo a un ritmo más de dos veces superior al de la población en el último siglo, y un número cada vez mayor de regiones está alcanzando el límite en el que los servicios hídricos pueden prestarse de forma sostenible. Esencialmente, el crecimiento demográfico y el desarrollo económico están ejerciendo una presión sin precedentes sobre unos recursos hídricos renovables pero finitos, especialmente en las regiones áridas. Para 2025, se espera que 1.800 millones de personas vivan en países o regiones con escasez *absoluta* de agua (<500 m³ anuales per cápita), y dos tercios de la población mundial podrían encontrarse en condiciones de *estrés* hídrico (entre 500 y 1.000 m³ anuales per cápita). La situación se agravará a medida que el rápido crecimiento de las zonas urbanas ejerza una fuerte presión sobre los recursos hídricos vecinos. En el futuro, se espera que el cambio climático y la demanda de bioenergía amplifiquen la ya compleja relación entre el desarrollo mundial y la demanda de agua⁴.

Para ilustrar y ahondar en estas cruciales temáticas, el 22 de diciembre de 1992, la comunidad internacional estableció que cada 22 de marzo se celebrara *el Día Mundial del Agua*. Adoptó esta decisión con la Resolución A/RES/47/193 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, como una ocasión para promover la concienciación pública a nivel local, nacional, regional e internacional, sobre el «papel central del agua en la productividad económica y el bienestar social» y lo esencial que es facilitar su «gestión sostenible

³ Cf. F. DE LA IGLESIA VIGUIRISTI – T. VINCIGUERRA, «Acqua, un'urgenza mondiale», *La Civiltà Cattolica* 4167 (2024), 209-223; PROGRAMA MUNDIAL DE LA UNESCO DE EVALUACIÓN DE LOS RECURSOS HÍDRICOS, *Informe Mundial de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de los Recursos Hídricos 2024. Agua para la prosperidad y la paz. Resumen ejecutivo*, UNESCO 2024. El texto se puede encontrar en: <https://www.unesco.org/es/articulos/informe-mundial-de-las-naciones-unidas-sobre-el-desarrollo-de-los-recursos-hidricos-2024-agua-para>.

⁴ Cf. FAO, *Water Scarcity*. Estos datos se pueden consultar en: <https://www.fao.org/land-water/water/water-scarcity/en/>

y conservación» en la medida de lo posible, especialmente allí donde, debido al crecimiento demográfico y a las actividades económicas, este recurso se haya vuelto escaso, causando graves daños a la vida humana y retrasos significativos en el desarrollo económico⁵.

Este enfoque en el recurso del agua, que se ha renovado periódicamente en vista de su centralidad y creciente escasez, ha vuelto recientemente con gran énfasis en la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), que en 2023 dedicó al agua la celebración del Día más importante de dicha agencia especializada de la ONU. Me refiero al *Día Mundial de la Alimentación*, que se celebra cada 16 de octubre coincidiendo con la fecha de la fundación de la FAO (16 de octubre de 1945)⁶. El lema que dirigió los trabajos de aquella jornada de 2023 fue: «*El agua es vida, el agua nos alimenta. No dejes a nadie atrás*». Desde esta perspectiva se destacó el papel fundamental del agua para promover y garantizar la seguridad alimentaria. En aras de este objetivo, se elaboraron estudios para mejorar y hacer más eficiente la gestión de este elemento vital, ya que se trata de un recurso natural precioso pero cada vez más limitado, especialmente para el uso y el consumo humano.

Por otra parte, en su diario quehacer, la FAO busca incrementar los avances científicos sobre las relaciones biofísicas y socioeconómicas entre los recursos de la tierra y el agua a escala del paisaje, y provee a los países miembros de una guía para sus políticas dirigidas a lograr una mayor coherencia en la colaboración entre sectores. El trabajo de la FAO en el nexo tierra-agua está desarrollando lo más reciente en opciones prácticas, innovadoras y relevantes sobre políticas para la toma de decisiones acerca de la gestión de la tierra y el agua. El acercamiento coordinado de la FAO hacia el manejo de dichos recursos ayuda a crear conciencia de la degradación del agua causada por prácticas agrícolas inapropiadas, como el riego excesivo y la deforestación, especialmente en ecosistemas escasos de agua. En este sentido, la sequía representa un reto a largo plazo para el manejo de la tierra y el agua, tanto local como globalmente, y dificulta los esfuerzos para reducir la pobreza y la hambruna. Las

⁵ El texto de la mencionada resolución se puede hallar en: <https://www.marambio.aq/pdf/RES47193-DIAMUNDIALAGUA.pdf>

⁶ Dicha decisión fue tomada por la Asamblea General de la ONU con Resolución A/RES/35/70, del 5 de diciembre de 1980, que estableció que *el Día Mundial de la Alimentación* se celebrara por primera vez el 16 de octubre de 1981 y en lo sucesivo cada año, tal y como fue acordado por unanimidad en la Resolución 1/79, de 28 de noviembre de 1979, aprobada por la Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), en su 20º período de sesiones. El texto se puede encontrar en: <https://documents.un.org/doc/resolution/gen/nr0/397/73/pdf/nr039773.pdf?token=bimaQdcBJI9RQIUP&fe=true>

iniciativas de la Organización en torno a la sequía agrupan información anteriormente fragmentada sobre el nexo tierra-agua-energía y tiende a fortalecer las capacidades técnicas e institucionales para un mejor manejo de la tierra y el agua ante fenómenos extremos climáticos. Todo esto se lleva a cabo en el seno de un departamento específico que la Organización tiene, denominado “Tierra y agua”, que ofrece interesantes estudios y estadísticas sobre la gestión del agua.

Es importante mencionar que esta agencia onusiana acoge asimismo el *Marco Mundial sobre la escasez de agua en la agricultura* (WASAG por sus siglas en inglés), diseñado para reunir a actores principales de todo el mundo y de diferentes sectores para abordar el desafío colectivo de utilizar mejor el agua en la agricultura con el fin de garantizar la seguridad alimentaria para todos. Se trata de una asociación auspiciada por la FAO e integrada por organismos gubernamentales, organizaciones internacionales, instituciones de investigación, grupos de defensa y organizaciones profesionales. El WASAG fomenta la colaboración entre sus socios para el desarrollo y despliegue de políticas, estrategias y programas, mejorando la capacidad en el campo para la adaptación de la agricultura ante la escasez de agua. En definitiva, el WASAG es una plataforma técnica para ayudar a los agricultores en la mejor gestión de los recursos hídricos teniendo en cuenta la problemática de la carestía de este recurso vital, los efectos negativos de las inundaciones y otros fenómenos extremos derivados del cambio climático⁷.

La FAO no ha sido la única entidad del sistema de las Naciones Unidas que ha llamado la atención sobre la relevancia de esta cuestión. La 28^a Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, más conocida como COP-28, también abordó la cuestión de la interconexión en los sistemas alimentarios de la alimentación, la agricultura y el agua como parte de la acción climática⁸. Del mismo modo, el Relator Especial sobre el derecho humano al agua potable y el saneamiento también está centrando sus investigaciones en el tema de la conexión entre el agua y los alimentos, ya

⁷ Sobre esta iniciativa se puede consultar su estrategia entre el 2021 y 2024 en el siguiente enlace: <https://www.fao.org/wasag/es/>

⁸ En el punto 63,a del Balance Global de la *Conferencia de las Partes (COP 28) de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático*, que tuvo lugar en Dubai (Emiratos Árabes Unidos), del 30 de noviembre al 12 de diciembre de 2023, se invita a las partes y a los demás agentes interesados a «reducir significativamente la escasez de agua inducida por el clima y mejorar la resiliencia climática a los peligros relacionados con el agua para lograr un abastecimiento de agua y un saneamiento resistentes al clima y el acceso al agua potable segura y asequible para todos». El texto se puede consultar en: https://unfccc.int/sites/default/files/resource/cma2023_L17_adv.pdf

que se está preparando un informe temático sobre este ámbito que se presentará a la Asamblea General de las Naciones Unidas en su 79º período de sesiones, en otoño de 2024.

Todos estos factores permiten afirmar que, en este momento histórico, el tema del agua es objeto de una atención renovada por parte de la comunidad internacional, especialmente desde su doble aspecto de elemento indispensable para el hombre, pero también para el medio ambiente, dada su estrecha relación con la preservación de la vida humana, e igualmente con la conservación de la biodiversidad y la realización de actividades agroalimentarias.

Con ello quisiera subrayar –recordando el tema que hoy nos reúne– que el agua puede ser una clave hermenéutica relevante para identificar y comprender mejor el sentido profundo del paradigma de la ecología integral, que sabiamente nos ha regalado el Papa Francisco como óptica esencial para focalizar la realidad que nos rodea y a la humanidad incardinada en ella.

Deseo, por tanto, desarrollar esta tesis: el agua es un elemento importante para comprender el paradigma de la *ecología integral*, pero también –más en general– el magisterio pontificio, que le ha atribuido recientemente un valor renovado, a la luz de los desafíos contemporáneos que afectan a nuestro tiempo y con el fin de no olvidar que «es la sociedad humana la que hay que renovar»⁹, ofreciendo para ello al mundo «la sincera cooperación de la Iglesia para establecer esa fraternidad universal»¹⁰, que es una de las mayores manifestaciones del amor de Dios al hombre.

2. La evolución del magisterio pontificio hacia la ecología integral del Papa Francisco

Antes de hablar de la importancia del agua en el paradigma de la ecología integral, me gustaría reflexionar brevemente sobre la evolución del pensamiento de los últimos pontífices que ha llevado e inducido al Papa Francisco a acuñar este concepto. E incluso antes, permítanme dos reflexiones generales.

La primera se refiere a una aclaración metodológica, que permite captar el *proprium* de la Santa Sede y del magisterio pontificio en la formación del pensamiento. Como en todos los ámbitos del saber, la Doctrina Social de la Iglesia ha ofrecido siempre una interpretación ética de los asuntos humanos, promoviendo reflexiones encaminadas a orientar el comportamiento humano y dirigirlo hacia el bien común. Del mismo modo, también en referencia a la

⁹ CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 3.

¹⁰ *Ibidem*.

ecología, la Santa Sede ha propuesto una clave de interpretación dirigida a que la acción humana se inspire en determinadas directrices morales.

Además, cabe señalar que el camino que ha llevado a la conceptualización de la ecología integral puede entenderse también a la luz de la peculiar importancia que siempre ha otorgado el pensamiento social de la Iglesia a la centralidad de la persona humana. Esto ha hecho que, mientras el pensamiento moderno nos ha acostumbrado progresivamente a una formulación fragmentaria del conocimiento, fruto de la especialización y de la copiosidad de perspectivas de las disciplinas científicas, la ciencia inspirada en el mensaje evangélico, que pone en el centro a la persona, se ha caracterizado por su esencia holística y totalizadora, buscando así sintetizar las múltiples facetas de la realidad¹¹.

Desde esta atalaya, por tanto, se capta óptimamente la evolución que ha llevado a la Doctrina Social de la Iglesia a la formulación del paradigma de la ecología integral, como clave significativa para una auténtica comprensión de la realidad, en la estrecha relación entre la humanidad y la creación. Dicho paradigma queda descrito de forma sintética, a la vez que certera, sobre todo con la carta encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco:

Todo está conectado. Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona, porque, «en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza». Esta situación nos lleva a una constante esquizofrenia, que va de la exaltación tecnocrática que no reconoce a los demás seres un valor propio, hasta la reacción de negar todo valor peculiar al ser humano. Pero no se puede prescindir de la humanidad. No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología. Cuando la persona humana es considerada solo un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, «se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad». Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un «biocentrismo», porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no solo no resolverá los problemas, sino que añadirá otros. No puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad¹².

¹¹ Cf. J. SOLS, «Ecología», en J. SOLS (ed.), *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica "Caritas in veritate"*, Sal Terrae, Santander 2014, 387.

¹² FRANCISCO, carta encíclica *Laudato si'*, nn. 17-18.

Es *integral* la ecología que propone el Santo Padre porque imbrica las dimensiones humanas y sociales. La crisis ambiental y la crisis social que lacera nuestro planeta tiene un solo y mismo hontanar:

Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados. Las razones por las cuales un lugar se contamina exigen un análisis del funcionamiento de la sociedad, de su economía, de su comportamiento, de sus maneras de entender la realidad. Dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza¹³.

Este horizonte, sin embargo, no se descubre sin más en 2015¹⁴. A él se llega tras paulatina maduración del pensamiento eclesial, con unas semillas germinales en el inicio de la teorización moderna de la Doctrina Social de la Iglesia, con la carta encíclica *Rerum Novarum* de 1891¹⁵.

Independientemente de las diversas interpretaciones, creo que se puede afirmar que Pablo VI contribuyó de manera importante a la afirmación de la ciencia ecológica, pero aún más a la ecología como paradigma. Esto ocurrió precisamente en los años en que la comunidad internacional fue tomando conciencia de las consecuencias resultantes de la continua explotación de los recursos naturales y

¹³ *Ibidem*, n. 139.

¹⁴ Cf. F. CHICA ARELLANO, «Ecología y cristianismo. Esbozo de algunas reflexiones de estos 50 años a la luz del magisterio del Papa Francisco», *Anales Valentinus* 4 (2015), 305-328.

¹⁵ Renato Raffaele Martino sostiene, de hecho, que la *Rerum Novarum* alude veladamente a la gestión de los bienes comunes mundiales, introduciendo la preocupación por la protección del medio ambiente natural en la Doctrina Social de la Iglesia. Cf. R.R. MARTINO, «La cuestión ecológica en la Doctrina Social de la Iglesia: amor y racionalidad del hombre hacia el mundo y la humanidad», en NUNCIATURA APOSTÓLICA EN ESPAÑA, *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo. Congreso Internacional sobre Ecología. Actas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009, 335-344. Para más información sobre los inicios de la reflexión ecológica eclesial, véanse las atinadas consideraciones de J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad. 1891 (RN) – 2015 (LS)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018, 11-60.

del espejismo de un desarrollo sin límites, inducido erróneamente por los avances de la ciencia y la tecnología, con efectos que repercutían no solo sobre el medio ambiente, cuya degradación ya estaba en marcha, sino también sobre la propia vida humana. Hubo numerosas iniciativas culturales al respecto –me refiero en particular al famoso *The Limits of Growth*¹⁶ encargado por el Club de Roma, pero también a *Silent Spring*¹⁷ y a *The closing circle*¹⁸–. Sin embargo, tampoco faltaron proyectos político-jurídicos que contribuyeron a consolidar una percepción global de la crisis ecológica subsistente. En este sentido, la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano*, celebrada en Estocolmo en 1972, consideró la importante necesidad de identificar perspectivas y principios comunes para una conservación y mejora del entorno humano. Como resultado de la misma, se adoptó una importante Declaración que consagraba por primera vez el derecho-deber humano al medio ambiente. Dicho texto, que contenía 26 principios, situó las cuestiones ambientales en el primer plano de las preocupaciones internacionales y marcó el inicio de un diálogo entre los países industrializados y en desarrollo sobre el vínculo entre el crecimiento económico, la contaminación del aire, el agua continental y los océanos y el bienestar de las personas de todo el mundo. Otro de los principales resultados de la mencionada conferencia de Estocolmo fue la creación del *Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente* (PNUMA).

Paralelamente a la primera toma de conciencia de la sociedad, la Iglesia propuso también su visión de la cuestión medioambiental «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana»¹⁹. De este modo, san Pablo VI, especialmente en la carta encíclica *Populorum Progressio* de 1967, supo brindar una elocuente aportación a la interpretación del concepto de desarrollo, anticipándose de hecho a las reflexiones del *Informe sobre los límites del crecimiento* antes mencionado. En esa encíclica, en efecto, aunque el medio ambiente no aparece ni como factor limitante ni como dimensión constitutiva

¹⁶ Cf. D.H. MEADOWS e altri, *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group del Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità*, Biblioteca delle Edizioni Scientifiche e Tecniche Mondadori, Milano 1972.

¹⁷ Cf. R. CARSON, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962. Este trabajo fue considerado un importante manifiesto del movimiento ecologista, que tuvo mucho éxito en todo el mundo y representó una postura clara contra el uso indiscriminado de pesticidas en la agricultura.

¹⁸ Cf. B. COMMONER, *The closing circle*, Knopf, New York 1971. Esta obra sostiene que la naturaleza funciona con ciclos cerrados: el del agua, el del oxígeno, el del carbono, el del nitrógeno, el del fósforo, y que las transformaciones naturales se alimentan de la energía del sol, a través de la cual la materia siempre vuelve a entrar en el ciclo y se reutiliza.

¹⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 46.

del desarrollo, se adopta de hecho una visión más amplia respecto a un análisis meramente económico y, en un momento de la historia en el que la comunidad internacional aún no había formulado plenamente el concepto de “desarrollo sostenible”, la reflexión de la Iglesia proponía leer el desarrollo dentro de los límites ecológicos del planeta²⁰. Así lo reiteraría posteriormente este venerado Pontífice, con mayor acierto si cabe, en su discurso a la FAO en 1970, con motivo del XXV aniversario de la creación de la Organización²¹. En él pedía «una utilización más racional de los recursos físicos de base, una explotación mejor concebida de las tierras y de las aguas, de los bosques y de los océanos, una productividad acrecentada de los cultivos, de la ganadería, de la pesca»²², siempre, sin embargo, en relación con la necesidad del hombre de alimentarse y vivir dignamente, y con la necesidad de la naturaleza de no verse irremediablemente comprometida por la actividad humana. Un concepto de desarrollo, por tanto, que no podía considerarse ilimitado, pero que debía garantizar la justicia social y que debía tener en cuenta de forma responsable a las generaciones futuras.

Esta intuición fue reafirmada con fuerza en su Mensaje a los participantes en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, celebrada como hemos indicado en Estocolmo en junio de 1972. En dicho pronunciamiento el Papa Montini proponía una visión absolutamente innovadora para la época, a saber, la inseparabilidad del hombre de su *hábitat* natural y la constatación de que la creatividad humana solo aportaría beneficios verdaderos y duraderos al medio ambiente en la medida en que respetara las leyes que rigen el desarrollo vital y la capacidad regenerativa de la naturaleza²³. El llamamiento a la corresponsabilidad, derivado de la interdependencia del hombre y el medio ambiente, y también de todos los seres humanos entre sí, anticipará en gran medida la formulación del principio de responsabilidad común pero diferenciada que se consagrará en la disposición 7 de la *Declaración de Río de Janeiro sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo* de 1992. Al mismo tiempo, el llamamiento a preservar la capacidad regenerativa de la naturaleza parece haber sentado las bases para la elaboración del concepto general de sostenibilidad. En la carta apostólica *Octogesima adveniens* del 14 de mayo de 1971, san Pablo VI también propuso una acertada ampliación del concepto de medio ambiente, abarcando e incorporando efectivamente al magisterio

²⁰ Cf. J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 36.

²¹ Cf. PABLO VI, *Discurso en el 25° Aniversario de la FAO*, 16 de noviembre de 1970.

²² *Ibidem*.

²³ ID., *Mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente*, 1 de junio de 1972.

pontificio el dinamismo que la Escuela de Chicago había generado con el término *ecología humana*²⁴. De hecho, con gran clarividencia y modernidad de perspectiva, dentro de este escrito, el recordado Pontífice alude a la “crisis ambiental”, refiriéndose no solo al contexto natural en el que vive el hombre, sino también a la degradación de su entorno social. Éstas son las palabras con las que Pablo VI abordó la cuestión:

Mientras el horizonte de hombres y mujeres se va así modificando, partiendo de las imágenes que para ellos se seleccionan, se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, la persona adquiere conciencia de ella. Debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No solo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que la persona no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera. Hacia otros aspectos nuevos es hacia donde tiene que volverse el hombre o la mujer cristiana para hacerse responsable, en unión con las demás personas, de un destino en realidad ya común²⁵.

Pero no se quedará ahí. Montini irá más lejos en la Audiencia general del 7 de noviembre de 1973. En dicha oportunidad, menciona la imperiosa defensa de la moralidad, de la renovación del corazón. Sus afirmaciones permitirían hablar de una *ecología moral*, entendida como la necesidad de que el orden y la armonía invocados para el medio natural se apliquen también a la vida del hombre y a su corazón. Para ello el Papa apelaba a «la conversión

²⁴ Esta noción se acuñó por primera vez en los círculos académicos e hizo su aparición en un artículo de principios del siglo XX de Swallow Richards, retomado y ampliado posteriormente por la Escuela de Chicago en relación con la purificación y el mantenimiento de entornos domésticos higiénicos, considerados estrechamente relacionados con el desarrollo saludable de la personalidad del ser humano. Cf. D.W. MACDONALD, «Beyond the Group: The Implications of Roderick D. McKenzie's Human Ecology for Reconceptualizing Society and the Social», *Nature and Culture* 6 (3/2011), 263-284. El término surgió de nuevo en los círculos de estudios universitarios, en relación con la ciencia geográfica y la ecología medioambiental, especialmente en relación con el «estudio de los equilibrios dinámicos en los ecosistemas en los que interviene el hombre». Así, en L. SANDONÀ, *Ecologia umana: Chiavi epistemologiche ed implicazioni pratiche*, in E. GARLASCHELLI – G. SALMERI – P. TRIANNI (a cura di), *Ma di' soltanto una parola. Economia, ecologia, speranza per i nostri giorni*, EDUcatt, Milano 2013, 223-233; y M. LOSITO, *Dall'ecologia umana all'ecologia integrale nel magistero pontificio*, en F. CHICA ARELLANO – A. GARCÍA GÓMEZ (a cura di), *Laudato si'. L'appello di Papa Francesco. Sviluppo agricolo e lotta alla fame*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2016, 77-94.

²⁵ PABLO VI, carta apostólica *Octogesima adveniens*, n. 21.

interior, a la transformación del corazón»²⁶ en aras de la conservación del propio cuerpo y de un espíritu casto, de modo que no se contaminen. San Pablo VI vinculó así la “ecología” a la verdad del amor, a la integridad familiar y a la moral social, anunciando de hecho todos los elementos que más tarde cobrarían importancia en el paradigma de la *ecología integral*. De ello se deduce que, aunque bajo el pontificado de Montini no se elaboró un tratamiento sistemático del tema ecológico, sí se trazó el camino para educar en la responsabilidad por la creación.

Más tarde, con san Juan Pablo II, la innovación realizada por Pablo VI fructificará con la construcción de una auténtica infraestructura conceptual sobre el término “ecología humana”²⁷. En la carta encíclica *Redemptor hominis* de 1979, que inauguró su pontificado y definió los principios en los que se basaría su magisterio social posterior, afirmando que «todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre», se detuvo a cuestionar los temores que caracterizan a la sociedad del tercer milenio con estas palabras:

El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimiento, de las tendencias de su voluntad [...]. Este estado de amenaza para el hombre, por parte de sus productos, tiene varias direcciones y varios grados de intensidad. Parece que somos cada vez más conscientes del hecho de que la explotación de la tierra, del planeta sobre el cual vivimos, exige una planificación racional y honesta. Al mismo tiempo, tal explotación para fines no solamente industriales, sino también militares, el desarrollo de la técnica no controlado ni encuadrado en un plan a radio universal y auténticamente humanístico, llevan muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural del hombre, lo enajenan en sus relaciones con la naturaleza y lo apartan de ella. El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y consumo. En cambio era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como “dueño” y

²⁶ ID., *Audiencia general*, 7 de noviembre de 1973.

²⁷ Fueron copiosas las llamadas de san Juan Pablo II a la responsabilidad moral del hombre respecto a la ecología. A este respecto, véanse, entre otros pronunciamientos: JUAN PABLO II, carta encíclica *Centesimus annus*, n. 40; carta encíclica *Evangelium vitae*, n. 42; exhortación apostólica *Ecclesia in America*, n. 25; *Discurso en la visita al centro de las Naciones Unidas*. Nairobi, 18 de agosto de 1985, n. 2; *Mensaje para la Jornada Mundial de la paz 1990*, n. 15. En definitiva, ya este Pontífice señalaba que la cuestión ecológica era un problema de la persona, que es la única que puede interrogarse ponderadamente, hacer proyectos, captar el valor de la naturaleza. Es la persona quien, con sus elecciones libres, determina, en último término, que la ciencia, la tecnología y los medios de desarrollo económico y material se orienten o no al bien de la humanidad (cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la visita al centro de las Naciones Unidas*, Nairobi, 18 de agosto de 1985, n. 3).

“custodio” inteligente y noble, y no como “explotador” y “destructor” sin ningún reparo²⁸.

Estas palabras del Papa Wojtyla muestran la conciencia explícita de la relación inseparable entre el ser humano y el medio natural. Una conciencia caracterizada por un claro principio de responsabilidad que también vertebrará muchos otros pronunciamientos de Juan Pablo II y que se pondrá de relieve de manera inequívoca en la carta encíclica *Centesimus annus*. En efecto, en este documento, tras recordar que el hombre está condicionado por la estructura social en la que vive, por la educación que recibe y por su entorno, advierte contra el conformismo con las llamadas *estructuras de pecado*, afirmando:

Además de la destrucción irracional del ambiente natural, hay que recordar aquí la más grave aún del *ambiente humano*, al que, sin embargo, se está lejos de prestar la necesaria atención. Mientras nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los “hábitat” naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción, porque nos damos cuenta de que cada una de ellas aporta su propia contribución al equilibrio general de la tierra, nos esforzamos muy poco por *salvaguardar las condiciones morales de una auténtica “ecología humana”*. No solo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado²⁹.

Para tutelar y promover la correcta actitud entre el hombre y la creación, Juan Pablo II fue el primero en proponer la figura de san Francisco de Asís³⁰ como ejemplo en el que inspirarse y, al mismo tiempo, promover el papel positivo del trabajo humano³¹. Además, en otra de sus encíclicas, la *Sollicitudo rei socialis*, el Papa Wojtyla hizo nuevas e importantes contribuciones en relación con las cuestiones medioambientales y el desarrollo sostenible³².

El rico magisterio del Pontífice polaco, en cuanto a la reflexión sobre el aspecto de la protección del medio ambiente, tuvo varios factores que le sirvieron de acicate, a saber: la conocida catástrofe

²⁸ JUAN PABLO II, carta encíclica *Redemptor hominis*, n. 15.

²⁹ ID., carta encíclica *Centesimus annus*, n. 38.

³⁰ Cf. ID., *Discurso a los miembros de la Sociedad Europea de Física*, 30 de marzo de 1979.

³¹ Cf. ID., carta encíclica *Laborem exercens*, nn. 7-9.

³² Cf. L.A. SILECCHIA, «Environmental Ethics from the Perspectives of NEPA and Catholic Social Teaching: Ecological Guidance for the 21st Century», *William & Mary Environmental Law and Policy Review* 28/3 (2004), 697.

nuclear de Chernóbil, los desafíos emergentes del desarrollo de las técnicas de manipulación genética, los problemas alimentarios y sanitarios del Tercer Mundo y la depredación cada vez más feroz de los recursos medioambientales³³. En esta perspectiva, primero la *Cumbre de la Tierra* organizada por las Naciones Unidas y celebrada en Río de Janeiro en 1992, y después la *Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible* celebrada en Johannesburgo en 2002, constituyeron asimismo dos puntos de referencia primordiales para el enriquecimiento de la definición del concepto de ecología. A la luz de estas coordenadas, Karol Wojtyła percibía la necesidad de estimular y sostener la “conversión ecológica”, de lo contrario la humanidad se vería abocada a un deterioro flagrante, pues el hombre no es ya *ministro* del Creador, sino que se ha transformado en un *déspota autónomo*. Por consiguiente, de lo que se trata no es simplemente de una ecología “física”, atenta a tutelar el hábitat de los diversos seres vivos, sino también de una ecología “humana”, que haga más digna la existencia de las criaturas, protegiendo el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y preparando a las futuras generaciones un ambiente que se acerque más al proyecto del Creador³⁴.

San Juan Pablo II, en definitiva, supo trazar de manera progresiva en sus numerosos pronunciamientos magisteriales el contenido de una ética de la vida integral, capaz de considerar conjuntamente la ecología humana y la ecología física, ayudado también por las aportaciones de las Conferencias Episcopales de todo el mundo, el Movimiento Ecuménico y la resonancia del Gran Jubileo del año 2000, factores todos ellos que imprimieron un gran dinamismo a la trayectoria de la moral social católica³⁵.

Por su parte, Su Santidad Benedicto XVI contribuyó de modo eminente con su pensamiento a bosquejar propuestas en esta perspectiva, permitiendo a la Iglesia madurar una clara visión teológica de la cuestión medioambiental, que gira en torno a cuatro puntos: la creación como expresión vital del Creador; la interconexión entre vida litúrgica y vida natural; la valoración moral del progreso técnico en relación con el desarrollo del planeta; y el papel fundamental e indispensable de la familia humana en la propuesta de soluciones ecológicas³⁶. Descuellan al respecto las agudas reflexiones

³³ Cf. F. CHICA ARELLANO, «Giovanni Paolo II e la lotta contro la fame e la povertà», *Urbaniana University Journal* 75/2 (2022), 157-205.

³⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 17 de enero de 2001. Sobre esta perspectiva se pueden hallar luminosas ideas en: N. ORMEROD – C. VANIN, «Ecological conversion: What Does it Mean?», *Theological Studies* 77 (2016), 328-352.

³⁵ Cf. J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 151.

³⁶ Cf. L.A. SILECCHIA, «Discerning the Environmental Perspective of Pope Benedict XVI», *Journal of Catholic Social Thought* 4/2 (2007), 228.

de la carta encíclica *Caritas in veritate*³⁷, en la que se promueve la necesidad de reforzar una auténtica sensibilidad ecológica³⁸, seguida de un apoyo a la reflexión y de un enfoque multidisciplinar³⁹ que prepare la defensa del hombre en su integridad:

La Iglesia tiene una responsabilidad respecto a la creación y la debe hacer valer en público. Y, al hacerlo, no solo debe defender la tierra, el agua y el aire como dones de la creación que pertenecen a todos. Debe proteger sobre todo al hombre contra la destrucción de sí mismo. Es necesario que exista una especie de ecología del hombre bien entendida. En efecto, la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana: *cuando se respeta la "ecología humana" en la sociedad, también la ecología ambiental se beneficia*. Así como las virtudes humanas están interrelacionadas, de modo que el debilitamiento de una pone en peligro también a las otras, así también el sistema ecológico se apoya en un proyecto que abarca tanto la sana convivencia social como la buena relación con la naturaleza⁴⁰.

En el pensamiento de Ratzinger, interioridad y exterioridad se influyen mutuamente. Esta convicción lo acompañó desde el comienzo de su servicio a la Cátedra de Pedro, como indican las palabras que pronunció en la homilía de la Santa Misa de inauguración de su ministerio: «Los desiertos exteriores se multiplican en el mundo, porque se han extendido los desiertos interiores. Por eso, los tesoros de la tierra ya no están al servicio del cultivo del jardín de Dios, en el que todos puedan vivir, sino subyugados al poder de la explotación y la destrucción»⁴¹.

El Papa Benedicto XVI, por último, contribuyó de manera extremadamente incisiva no solo a iniciar y apoyar una investigación interdisciplinar sobre la ecología, sino también a reconocer las interconexiones teóricas entre la crisis ambiental y la crisis antropológica que han caracterizado y caracterizan a nuestro tiempo, a través de numerosos pronunciamientos que se han sucedido cada vez más a raíz de la celebración de las Jornadas Internacionales de

³⁷ Cf. J.R. FLECHA, *Caridad, ecología y ecoética en la encíclica Caritas in veritate*, en A. GALINDO GARCÍA – J.R. FLECHA ANDRÉS (coords.), *Caridad en la verdad. Comentario a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Pablo VI, Salamanca 2010, 223-252.

³⁸ Cf. BENEDICTO XVI, carta encíclica *Caritas in veritate*, n. 49.

³⁹ Cf. ID., *Discurso ante la Academia Pontificia de las Ciencias*, 31 de octubre de 2008.

⁴⁰ ID., carta encíclica *Caritas in veritate*, n. 51.

⁴¹ ID., *Homilía en la Santa Misa de imposición del Palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del Obispo de Roma*, 24 de abril de 2005.

Sensibilización establecidas por la ONU o de las iniciativas conmemorativas de la Iglesia católica⁴².

En esta trayectoria, a partir de 2013, se injerta el pensamiento del Papa Francisco, que ha hecho florecer las innovaciones y deducciones del anterior magisterio eclesial, introduciendo determinaciones morales y nuevas aportaciones científicas en los temas de los que se ha ocupado⁴³. De esta manera, el Santo Padre ha contribuido con elaboraciones sistemáticas al debate sobre la sostenibilidad y la ecología: los nudos conceptuales que han dominado su formulación e inspirado su acción pastoral pueden verse en la interconexión entre la fragilidad del planeta y la vulnerabilidad de los pobres; en la centralidad de la creación y el paradigma del “cuidar”; en la necesidad de reconocer las raíces antropológicas y éticas de los problemas técnicos y económicos; en la continua denuncia de la cultura del despilfarro como plaga global; en el potencial que otorga a la Palabra de Dios como clave interpretativa para la realización contextual de una ecología humana y ambiental; en la constante referencia al paradigma de Francisco de Asís, como modelo antropológico de una relación armoniosa con la creación⁴⁴.

Textos como la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, la carta encíclica *Laudato si'* y la exhortación apostólica *Laudate Deum* constituyen, de hecho, referencias claras e ineludibles para una humanidad necesitada de la redefinición de un *ethos* común capaz de garantizar un enfoque ecológico de la creación. Al mismo tiempo, los documentos citados establecen la plena transición del magisterio pontificio hacia la ecología integral que, a la luz de los numerosos y diversos pronunciamientos del Papa Francisco sobre el tema, queda bien cristalizada en el número 160 de *Laudato si'*, con estas interpelantes palabras:

¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo? Esta pregunta no afecta solo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario. Cuando nos interrogamos por el mundo que queremos dejar, entendemos sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores. Si no está latiendo esta pregunta de fondo, no creo que nuestras preocupaciones ecológicas puedan lograr efectos importantes. Pero si esta pregunta se plantea con valentía, nos lleva inexorablemente a otros cuestionamientos muy directos: ¿Para qué pasamos por este mundo? ¿para qué vinimos a esta vida? ¿para qué

⁴² Cf. F. CHICA ARELLANO, «La lotta alla fame in Joseph Ratzinger – Benedetto XVI. Riflessioni scaturenti dal suo Pensiero», *Gregorianum* 105/1 (2024), 27-73.

⁴³ Cf. S. BERETTA, *Oltre lo sviluppo sostenibile: l'ecologia integrale*, Vita e Pensiero, Milano 2016.

⁴⁴ Cf. J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 297.

trabajamos y luchamos? ¿para qué nos necesita esta tierra? Por eso, ya no basta decir que debemos preocuparnos por las futuras generaciones. Se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad. Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá. Es un drama para nosotros mismos, porque esto pone en crisis el sentido del propio paso por esta tierra⁴⁵.

3. El valor del agua para la Iglesia católica

Junto con el tema de la ecología, la protección del agua también ha tenido una importancia primordial para la Iglesia católica y, por este motivo, la Santa Sede se ha referido en numerosas ocasiones a la defensa de este recurso natural.

El agua tiene un significado fundamental para el cristianismo, en primer lugar, desde el punto de vista sacramental, si se piensa en la fórmula de bendición que la Iglesia, en Pascua, le reserva durante la «madre de todas las vigiliass». En efecto, la liturgia menciona el agua como prenda de la fertilidad de la tierra, así como de alivio para la humanidad. El agua es un signo privilegiado de la misericordia divina, tanto durante la liberación de su pueblo de Egipto a través del Mar Rojo, como durante la peregrinación por el desierto, cuando calmó milagrosamente su sed. Con la imagen del agua viva, además, los profetas anunciaron la nueva alianza en la sangre de Cristo: inaugurada en las aguas del Jordán y concluida con la efusión de sangre y agua en la cruz⁴⁶.

A la luz de todo esto, el Pobrecillo de Asís cantaba hace ocho siglos: «Loado seas, mi Señor, por la hermana agua, la cual es muy útil, y humilde, y preciosa, y casta»⁴⁷; e, idealmente, la Doctrina Social de la Iglesia, a lo largo del tiempo, ha custodiado, declinado y ampliado esta conciencia, releyendo su valor moral a la luz de la Palabra de Dios y reconociendo su importancia en los más variados campos de aplicación. El agua, en efecto, está relacionada con el bien común de toda la humanidad, que se realiza tanto en el ámbito técnico-pragmático como en el simbólico-conceptual.

⁴⁵ Cf. M. LOSITO, *Dall'ecologia umana all'ecologia integrale nel magistero pontificio*, in F. CHICA ARELLANO – A. GARCÍA GÓMEZ (a cura di), *Laudato si'. L'appello di Papa Francisco*, 77-94.

⁴⁶ Cf. MISAL ROMANO, *Rito de la bendición del agua en la Vigilia Pascual*. Para más información sobre la importancia del agua en los textos sagrados y sapienciales, véase F. CHICA ARELLANO, «La cuestión del agua en la Encíclica *Laudato si'*. Algunas reflexiones», *Corintios XIII* 161 (2017), 131-150.

⁴⁷ J.A. GUERRA (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos, biografía y documentos de la época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1991, 49.

El reconocimiento del valor del agua, de hecho, ha caracterizado la reflexión antropológica en todos los campos disciplinares y evoca la *experiencia de lo trascendente* en todas las religiones de un modo totalmente peculiar, a menudo en correlación con la sed del hombre que solo se sacia por completo en Dios, otras veces en referencia a rituales de purificación interior y exterior⁴⁸. Pero ¿cómo no considerar también su *valor sociocultural y estético*?: las expresiones artísticas encuentran en el agua un eminente campo de inspiración, hasta el punto de que, precisamente a través de ella, resplandece de manera muy especial la relación entre el sentimiento estético surgido de la contemplación de la creación y el mantenimiento de un medio ambiente sano y vital⁴⁹. Además, el agua tiene un *valor institucional y relacional* intrínseco: de hecho, representa un factor de conexión inequívoco, que invita constantemente a la creación de puentes, a la colaboración y al diálogo; pero, por desgracia, también a las controversias que, si no desembocan en conflicto, tienen el potencial de desencadenar la negociación, el acuerdo, el consenso y el compartir. Ésta es la práctica que no solo caracteriza a tantos relatos bíblicos⁵⁰, sino que también es motivo de reflexión para las Naciones Unidas, donde la mejora de la gestión del agua es un elemento esencial para crear una mayor cohesión social y solidaridad. El agua, en este sentido, es un canal privilegiado para empoderar a la población, ya que requiere la interacción y la educación holística de pueblos y culturas para garantizar el correcto disfrute del agua dulce y salada. Por último, la *diplomacia del agua* también debe reconocerse junto a la *economía del agua*. Me refiero al *valor económico* que está adquiriendo progresivamente el “oro azul”, que sin duda está relacionado con el abastecimiento, transporte, depuración y tratamiento del agua en sí, pero también con su creciente privatización derivada de la cada vez más evidente escasez de este recurso, cuando es potable, y por tanto utilizable para el consumo humano y las actividades agrícolas⁵¹.

⁴⁸ Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1973, 86-90.

⁴⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero de 1990.

⁵⁰ Cf. Gn 21; Gn 26; Ex 2; Jn 4.

⁵¹ En concreto, la llamada privatización del agua «se manifiesta cuando:

- se ignoran los derechos humanos, la dignidad humana y el desarrollo integral de las sociedades;
- se le da prioridad al beneficio de un pequeño grupo con efectos perjudiciales para el bien común de la sociedad y para el interés público;
- no se tiene en cuenta la sostenibilidad ambiental;
- no hay control público o es inadecuado;
- falta transparencia, falta responsabilidad (*accountability*), y no se garantiza el acceso a la justicia;
- se excluye del acceso al agua a los grupos más pobres y desfavorecidos (incluso el nivel mínimo vital vinculado a la dignidad humana y a la supervivencia) porque

Ante la polifacética centralidad del elemento agua y su inestimable valor desde diversos puntos de vista, la Santa Sede no ha perdido ocasión de reiterar el papel esencial del agua para el origen y la preservación de la vida en nuestro planeta⁵². Lo ha hecho a través de numerosos pronunciamientos de los pontífices en los últimos tiempos, pero también elaborando algunas reflexiones y exponiéndolas en el debate internacional, en el contexto de los periódicos Foros Mundiales del Agua, organizados cada tres años por el Consejo Mundial del Agua, que reúnen a partes interesadas de todo el mundo, incluidos jefes de Estado, funcionarios gubernamentales de alto nivel, representantes de organizaciones internacionales, del mundo académico, de la sociedad civil y del sector privado, con el objetivo común de compartir conocimientos, experiencias y mejores prácticas sobre la gestión integrada de los recursos hídricos.

En sus numerosos discursos, la Santa Sede ha subrayado siempre la importancia de respetar el “destino universal” de este precioso e insustituible don de Dios⁵³ y de evitar que algunos se apropien o lleguen a considerar el recurso hídrico como algo con lo que se puede especular. El agua debe considerarse, por tanto, un bien público⁵⁴, del que deben gozar todos los individuos, en el marco de los derechos y obligaciones que incumben a cada uno.

Concretamente, con ocasión del Tercer Foro Mundial del Agua, que tuvo lugar en Kyoto en 2003, la Santa Sede presentó una nota titulada *El agua, elemento esencial para la vida*⁵⁵, en la que destacó cómo este precioso recurso natural es un factor común a los tres pilares del desarrollo sostenible (económico, social y medioam-

no pueden pagar una tarifa o porque están siendo discriminados y amenazados por quienes controlan el agua;

* las inversiones relacionadas con el agua no se realizan en las áreas interesadas (por ejemplo, zonas rurales remotas) y para las operaciones (por ejemplo, mantenimiento) que no se consideran lucrativas» (DICASTERO PARA EL SERVICIO DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL, *Aqua fons vitae. Orientaciones sobre el agua: símbolo del grito de los pobres y del grito de la tierra*, Ciudad del Vaticano 2020, n. 29. El texto se puede consultar en: https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/documenti/AFV-SPAGNOLO-final06_2020.pdf.

⁵² Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación*, 13 de octubre de 2002.

⁵³ Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nn. 171-178.

⁵⁴ Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 485.

⁵⁵ Cf. NOTE PREPARED BY THE PONTIFICAL COUNCIL OF JUSTICE AND PEACE, *Water, an essential element for life. A contribution of the Delegation of the Holy See on the occasion of the third World Water Forum (Kyoto, 16th-23rd March 2003)*, Vatican City 2003. El texto puede encontrarse en: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20030322_kyoto-water_en.html

biental). En relación con los graves problemas derivados de la escasez y la privación del elemento agua, que experimentan de forma más dramática los hombres y las mujeres que viven en la pobreza y a menudo en los países más pobres, la Santa Sede ha recordado en repetidas ocasiones la responsabilidad de toda la "familia de Naciones" en la suerte de los países más necesitados⁵⁶. A este respecto, san Juan Pablo II ha afirmado a menudo que la solidaridad debe estar motivada y fundada en el hecho de que «todos los seres humanos están unidos por un origen común y un mismo destino supremo»⁵⁷. Para la Santa Sede la cuestión de la inaccesibilidad a los recursos hídricos requiere que se promueva una gobernanza justa e integradora para abordar los problemas de disponibilidad del agua potable y del saneamiento. Ello requiere un esfuerzo conjunto a todos los niveles, incluidos los Estados nacionales, los organismos internacionales, el sector privado y las comunidades locales, que deben esforzarse por coordinarse y cooperar entre sí.

También es crucial que el agua no se desperdicie y, al mismo tiempo, que no se trate como moneda de cambio, dado su carácter central para aliviar la pobreza. A este respecto, san Juan Pablo II subrayó que hay necesidades humanas importantes que escapan a la lógica del mercado⁵⁸ y el agua es precisamente una de ellas, razón por la cual no puede utilizarse únicamente como medio de lucro ni convertirse en un bien reservado en beneficio exclusivo de quienes pueden pagarlo.

Continuando con estas consideraciones, en el IV Foro Mundial del Agua celebrado en Ciudad de México, del 16 al 22 de marzo de 2006, la Santa Sede subrayó la importancia de promover una "cultura del agua"⁵⁹. Para ello era necesario valorar el agua, respetarla y considerarla un bien para todos. Esto es realmente necesario para promover una reducción del despilfarro de agua, que, además de ser cada vez más insostenible, se ha vuelto moralmente inaceptable. Los habitantes de algunos países están acostumbrados a aprovecharse de una situación privilegiada sin pensar en las con-

⁵⁶ Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, «Una contribución de la Santa Sede al IV Foro Mundial del Agua (Ciudad de México, 16 - 22 de marzo de 2006). El agua, elemento esencial para la vida. Una actualización», *L'Osservatore Romano*, 19 de marzo de 2006, 2.

⁵⁷ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz*, «No te dejes vencer por el mal, sino vence al mal con el bien», 1 de enero de 2005, n. 6.

⁵⁸ Cf. JUAN PABLO II, carta encíclica *Centesimus annus*, n. 40.

⁵⁹ Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Una contribución de la Santa Sede al IV Foro Mundial del Agua (Ciudad de México, 16 - 22 de marzo de 2006). El agua, elemento esencial para la vida. Una actualización*, n. 5. El texto se puede consultar en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2006/03/18/0135/00406.html>

secuencias de su derroche de agua para la vida de sus hermanos y hermanas del resto del mundo. En otras situaciones, el agua se pierde por culpa de infraestructuras viejas, mal construidas o con un mantenimiento inadecuado.

En cualquier caso, promover una cultura del agua significa educar a la sociedad en una nueva actitud hacia este bien fundamental, y ello implica una gestión acorde con la justicia y la responsabilidad, también en referencia a la resiliencia frente a las catástrofes naturales⁶⁰. Por el contrario, precisamente, como respuesta a estos fenómenos naturales extremos y devastadores, los países y las organizaciones internacionales deben responder con apoyo y ayuda generosa: si el ser humano no puede evitar ciertas calamidades naturales, le corresponde utilizar su creatividad y capacidad de innovación para limitar los daños potenciales, ya se trate de sequías, inundaciones u otros cataclismos⁶¹. Así pues, habría que animar a los países pobres, con la ayuda de los más ricos, a invertir en medidas de mitigación para reducir las consecuencias de las inundaciones y las sequías. A continuación, la Santa Sede propuso soluciones resilientes, como la creación de reservas de agua para hacer frente a los periodos de sequía. Pero todas estas iniciativas deben aplicarse con la participación activa de las comunidades locales. Todas las partes interesadas deben ser informadas exhaustivamente sobre las repercusiones que cualquier infraestructura construida con el objetivo de reducir la vulnerabilidad a los desastres naturales tiene sobre el medio ambiente y la vida de las personas.

En el V Foro Mundial del Agua de 2009, celebrado en Estambul, la comunidad internacional propuso considerar la cuestión del agua y el saneamiento como dos elementos fundamentales que definen el contenido de un mismo derecho que hay que preservar. No fue hasta el año siguiente cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó su primera resolución importante que contenía la *Declaración sobre el Derecho Humano al Agua y al Saneamiento* en 2010⁶². Esto no quita que, ya el año anterior, en el

⁶⁰ *Ibidem.*, n. 6.

⁶¹ *Ibidem.*, n. 7.

⁶² El 28 de julio de 2010, a través de la Resolución 64/292, la Asamblea General de las Naciones Unidas reconoció explícitamente el derecho humano al agua y al saneamiento, reafirmando que el agua potable y el saneamiento son esenciales para la realización de todos los derechos humanos. La citada Resolución exhortaba a los Estados y organizaciones internacionales a proporcionar recursos financieros, a propiciar la capacitación y la transferencia de tecnología para ayudar a los países, en particular a los países en vías de desarrollo, a proporcionar un suministro de agua potable y saneamiento saludable, accesible y asequible para todos. El texto se puede consultar en: https://aguaysaneamiento.cndh.org.mx/Content/doc/Normatividad/Instrumentos/Resolucion_64_292DHAS.pdf

contexto del Foro Mundial del Agua de Estambul, la Santa Sede hiciera un llamamiento para que la formulación jurídica de este derecho fuera más explícita, con el fin de esperar una aplicación más efectiva del mismo y la intervención de la justicia en caso de violación. Aunque este derecho fundamental se había incluido implícitamente en muchos tratados internacionales, un reconocimiento más explícito permitiría vincularlo de forma más eficaz y palmaria con la protección de la dignidad humana⁶³.

Esta consolidación progresiva a nivel internacional de un derecho humano al agua potable y al saneamiento fue defendida posteriormente por el Papa Benedicto XVI, quien en su carta encíclica *Caritas in veritate* lo consideró, como todos los derechos humanos, universal e inalienable, intrínsecamente ligado a los demás derechos y, por tanto, inexcusable en su reconocimiento⁶⁴. Asimismo, confirmó la importancia del papel que desempeñan las organizaciones intergubernamentales para una gestión más equitativa de este recurso primario. Expresó, además, la necesidad de «un sistema de instituciones económicas capaces, tanto de asegurar que se tenga acceso al agua y a la comida de manera regular y adecuada desde el punto de vista nutricional, como de afrontar las exigencias relacionadas con las necesidades primarias y con las emergencias de crisis alimentarias reales, provocadas por causas naturales o por la irresponsabilidad política nacional e internacional»⁶⁵, recordando igualmente la importancia del enfoque solidario para el desarrollo de los países pobres como principal solución a la crisis mundial.

Posteriormente, en 2012, la Santa Sede contribuyó al Sexto Foro Mundial del Agua, celebrado en Marsella (Francia), destacando los numerosos desafíos que afectaban en ese momento a los recursos hídricos, deteniéndose en particular en la constatación de que todavía había demasiadas personas en el mundo que no podían vivir dignamente y que estaban expuestas a la enfermedad y a la muerte debido a un acceso insuficiente al agua potable⁶⁶. Para hacer frente

⁶³ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, «Acqua, un elemento essenziale per la vita ed ora una questione della massima urgenza. Un aggiornamento. Il contributo della Santa Sede al Quinto Forum Mondiale dell'Acqua. Istanbul, 16-22 marzo 2009», in ID., *Acqua, un elemento essenziale per la vita. Contributi della Santa Sede ai Forum Mondiali dell'Acqua*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 63-83.

⁶⁴ Cf. BENEDICTO XVI, carta encíclica *Caritas in veritate*, n. 27.

⁶⁵ *Ibidem.*, n. 27.

⁶⁶ Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Agua, un elemento esencial para la vida. Plantear soluciones eficaces. Una actualización. Aportación de la Santa Sede al Sexto Forum Mundial del Agua. Marsella, marzo 2012*. El texto de dicha contribución puede consultarse en: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20120312_france-water_sp.html#_ftn3.

a esta dramática situación, la Santa Sede propuso la adopción de una visión integrada y a diversos niveles en la búsqueda de soluciones, con el apoyo de las estructuras internacionales adecuadas, anticipando de hecho ese enfoque holístico que más tarde se convirtió en el sello distintivo del paradigma de la ecología integral. De hecho, el documento señalaba que

no se puede analizar ni intentar resolver la cuestión del agua de modo aislado, sin relacionarla con otras temáticas sociales, económicas y ambientales interconectadas. El agua suele asociarse frecuentemente a las cuestiones del hambre y la subalimentación, de la economía y las finanzas, de la energía, el ambiente en sentido amplio, de la producción y la industria, de la higiene, la agricultura, la urbanización, las catástrofes naturales, el «aumento del nivel de las aguas o los efectos de sequías desoladoras». Entre dichas problemáticas existe un elevado grado de interdependencia. Han de ser por tanto afrontadas conjuntamente en vista de un verdadero desarrollo integral y sostenible⁶⁷.

Esta metodología recuerda efectivamente el camino trazado por la Iglesia católica hacia la elaboración del paradigma de la ecología integral y que, por tanto, tiene todo el potencial para aplicarse también al agua. Esto se desprende precisamente del hecho de que este recurso vital imprescindible está intrínsecamente ligado a la vida: tanto a la del ser humano como a la del planeta y a la de cada especie animal y vegetal. Por tanto, el agua ha sido claramente uno de los elementos que más han contribuido a la elaboración de un nuevo modelo de desarrollo, para que éste asuma auténticamente las connotaciones de ser *integral* y *humano*⁶⁸.

4. El agua en el magisterio del Papa Francisco

El valor del agua ha sido eficazmente delineado e ilustrado por el Papa Francisco, que lo ha mencionado no solo en la carta encíclica *Laudato si'*, en concreto en los números 27-31, sino también en numerosos discursos, contribuyendo a proporcionar a todo hombre de buena voluntad importantes orientaciones para custodiar este recurso fundamental, que da dignidad al hombre y a la creación, porque permite la existencia de todo ser viviente.

El Santo Padre, al referirse al agua, lo hace siempre con audacia y clarividencia, aclarando algunos aspectos que marcan la vida de nuestro planeta, denunciando algunos comportamientos y remo-

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cf. DICASTERIO PARA EL SERVICIO DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL, *Aqua fons vitae. Orientaciones sobre el agua: símbolo del grito de los pobres y del grito de la tierra*, n. 5.

viendo conciencias. Su intención no es, evidentemente, hacer una reconstrucción teórica del tema, sino más bien sensibilizar sobre cuestiones que afectan a todos. A este respecto, dejó bien claro que «el objetivo no es recoger información o saciar nuestra curiosidad, sino tomar dolorosa conciencia, atrevernos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar»⁶⁹.

El Romano Pontífice advierte que el agua es una cuestión esencial que une a las personas y al planeta, a la naturaleza y a la historia, a los ecosistemas y a las criaturas, porque tanto las personas –la humanidad– como la tierra dependen del agua al mismo tiempo, mutua y solidariamente. Por lo tanto, trabajar para garantizar que el agua sea suficiente, se distribuya equitativamente y llegue a todos los consumidores es esencial para crear condiciones de justicia y sostenibilidad. Hoy no es suficiente abordar el problema del agua desde esquemas meramente abstractos o estadísticos. Es imprescindible adentrarse en este asunto desde la perspectiva de la solidaridad, del compartir, del interés general, del bien de las generaciones que vienen detrás de nosotros y que tienen derecho a un mundo que sea un verdadero hogar y no un páramo o una acumulación de basura. Si hoy devoramos los recursos del planeta no existe otro de repuesto al que los jóvenes puedan mudarse cuando hayamos acabado con éste. Por eso es de vital importancia cuidar la tierra y no malgastar recursos en lo que no es verdaderamente esencial. Debemos avanzar hacia un acceso sostenible y equitativo a los recursos hídricos⁷⁰. Por ese motivo también, cuando hablamos de cuidar la casa común que es el planeta, hemos de acudir

a ese mínimo de conciencia universal y de preocupación por el cuidado mutuo que todavía puede quedar en las personas. Porque si alguien tiene agua de sobra, y sin embargo la cuida pensando en la humanidad, es porque ha logrado una altura moral que le permite trascenderse a sí mismo y a su grupo de pertenencia. ¡Eso es maravillosamente humano! Esta misma actitud es la que se requiere para reconocer los derechos de todo ser humano, aunque haya nacido más allá de las propias fronteras⁷¹.

Además, no basta con disponer de agua en grandes cantidades, sino que es necesario garantizar su calidad. El riego con agua contaminada, la ingestión de agua insalubre y el vertido incontrolado de sustancias nocivas en corrientes fluviales y marítimas, sin ningún tipo de depuración, son una amenaza directa para los seres

⁶⁹ FRANCISCO, carta encíclica *Laudato si'*, n. 19.

⁷⁰ Cf. ID., carta encíclica *Laudato si'*, n. 28.

⁷¹ ID., carta encíclica *Fratelli tutti*, n. 117.

vivos y los cultivos, con daños para la salud y la alimentación⁷². El Papa habla de los daños causados por los detergentes y productos químicos vertidos en ríos y mares, señalando que la falta de calidad del agua mata cada día a muchas personas, especialmente entre las capas más pobres de la sociedad, y desfigura los mares, la pesca, la naturaleza⁷³.

El problema del agua, que el Sumo Pontífice analiza desde diferentes perspectivas, considerando también el peligro de su comercialización y la deriva de los conflictos que puede provocar, nos dice que los grandes desafíos del mundo solo pueden resolverse por los caminos de la justicia y el derecho, el diálogo y la educación, el desarrollo humano integral y la protección de los derechos humanos fundamentales. Éstas son las vías que conducen a la paz y a la amistad social.

La necesaria implicación de todos para resolver el problema del agua se traduce, por tanto, en la ineludible promoción de su reparto justo y solidario, lo que requiere, en el plano intergubernamental, una firme voluntad política por parte de todos los actores y, en el plano interpersonal, una revisión de nuestros estilos de vida, para que estén bajo el signo de la sobriedad, la sensatez y la moralidad.

No hay que pensar que esos esfuerzos no van a cambiar el mundo. Esas acciones derraman un bien en la sociedad que siempre produce frutos más allá de lo que se pueda constatar, porque provocan

⁷² Según el informe del *Relator Especial sobre los derechos humanos al agua y al saneamiento*, «la sobreexplotación y la contaminación de los ecosistemas acuáticos restringen el acceso al agua potable, especialmente para las personas más pobres y las que sufren marginación y discriminación. A menudo, el agua corriente no es potable cuando las fuentes están contaminadas con toxinas que no pueden eliminarse mediante procesos ordinarios de purificación, cuando las aguas residuales no se tratan adecuadamente o cuando la contaminación se produce en las redes de distribución. A veces, la agricultura y la industria acaparan el agua, dejando solo pequeñas cantidades, contaminadas, para las personas. En estos casos, el consumo de agua embotellada aumenta entre los que pueden permitírsela, pero los que tienen dificultades económicas acaban bebiendo agua insalubre suministrada por las redes públicas. El Relator Especial considera que las raíces de esta crisis del agua se encuentran en la insostenibilidad del actual modelo de desarrollo, basado en el paradigma de la dominación de la naturaleza, y en la codicia e irresponsabilidad de los ricos. Es necesario avanzar hacia un nuevo modelo de regeneración ambiental basado en la sostenibilidad, promoviendo al mismo tiempo una gobernanza democrática del agua basada en un enfoque de derechos humanos», en *El ejercicio de los derechos humanos por las personas que viven en la pobreza y el restablecimiento de la salud de los ecosistemas acuáticos: dos desafíos convergentes. Informe del Relator Especial sobre los derechos humanos al agua potable y al saneamiento*, Pedro Arrojo Agudo. Consejo de Derechos Humanos. LIV periodo de Sesiones (11 de septiembre-6 de octubre de 2023), nn. 3-4. El texto puede encontrarse en: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n23/223/41/pdf/n2322341.pdf>.

⁷³ Cf. FRANCISCO, carta encíclica *Laudato si'*, n. 29.

en el seno de esta tierra un bien que siempre tiende a difundirse, a veces invisiblemente. Además, el desarrollo de estos comportamientos nos devuelve el sentimiento de la propia dignidad, nos lleva a una mayor profundidad vital, nos permite experimentar que vale la pena pasar por este mundo⁷⁴.

Por otra parte, en cuanto a la gestión del agua y la promoción de medidas internacionales, nacionales y locales que preserven su buen uso y permitan una gestión sostenible y solidaria, no solamente es importante una correcta y precisa legislación, una normativa que realmente tenga en cuenta todas las eventualidades, sobre todo las de las personas y regiones menos favorecidas.

A estas iniciativas, la Santa Sede siempre agrega la importancia de la sensibilización de la sociedad, sobre todo por medio de la educación, tanto en la familia como en ambientes escolares y universitarios. Y todo ello no únicamente para aumentar la información sobre las diversas situaciones de los recursos hídricos y sus carencias, esperanzas y retos. Al incremento de la información científica, el aumento de la concientización sobre la gravedad de la crisis cultural y ecológica y el resalte de lo importante que es prevenir riesgos ambientales en cuanto al agua se refiere, hay que sumar con particular urgencia la necesidad de incentivar nuevos hábitos en todas las franjas de la población, en particular con la infancia y la juventud. Es fundamental que se adquiera una nueva sensibilidad ecológica y un espíritu generoso, unas costumbres que arraiguen profundamente el pensamiento y en la conducta para que la defensa y salvaguarda del ambiente no sea algo baladí o esporádico. Nos encontramos, de este modo, ante una verdadera emergencia educativa⁷⁵.

Esto es aplicable al agua, pero también podría decirse con referencia a cualquier otro recurso natural que se esté agotando inexorablemente por una vorágine consumista que ha perdido todos los escrúpulos. Al respecto, no han perdido vigencia las palabras del Papa a la COP 28, donde exhortaba a la comunidad internacional a formular planteamientos serios, a largo plazo y con altura de miras para la solución de los problemas que agobian hoy a la humanidad, con los adecuados mecanismos de control y de revisión periódica y de sanción cuando se incumplan. Está en juego, indicaba el Santo Padre,

el bien de vuestros hijos, de vuestros ciudadanos, de vuestros países, de nuestro mundo. Sean ustedes artífices de una política que dé respuestas concretas y unificadas, demostrando de este modo

⁷⁴ Id., carta encíclica *Laudato si'*, n. 212.

⁷⁵ Cf. Id., encíclica *Laudato si'*, nn. 209-211.

la nobleza de la responsabilidad que revisten y la dignidad del servicio que prestan. Porque para eso está el poder, para servir. No tiene ningún sentido preservar hoy una autoridad que mañana será recordada por su incapacidad de intervenir cuando era urgente y necesario. La historia se los agradecerá. Y también las sociedades en las que viven que, en su interior, se encuentran nefastamente divididas en bandos: catastrofistas o indiferentes, ambientalistas radicales o negacionistas climáticos. Es inútil que nos adentremos en estas formaciones; en este caso, como en la causa de la paz, no llevan a ninguna solución. El remedio es la buena política: si un ejemplo de concreción y cohesión viene del vértice, beneficiará a las bases, donde tantos, sobre todo jóvenes, ya están comprometidos con la promoción del cuidado de la casa común⁷⁶.

Se trata de una llamada de atención de la cual no se puede escapar pensando que solamente sirve para los demás. Tampoco pueden ser las del Papa unas palabras que se queden en retórica vacía. Por el contrario, deben calar hondo para mover las palancas competentes, de modo que la cuestión del agua, y en general la del cuidado y defensa del medio ambiente, se resuelva con medidas bien articuladas, de amplio alcance y sensatas. Si no fomentamos en nuestros días y en las nuevas generaciones la *cultura del cuidado* promoveremos la *cultura del descarte*, ya sea el descarte veleidoso de las cosas y los recursos, que acaba incrementando la basura, la inmundicia y los desechos, ya sea el cruel descarte de las personas, consideradas estorbos pesados o rémoras prescindibles. Ante tan hiriente paradoja, se vuelve ineludible favorecer el *cuidado* como virtud de una pujante ética que nos aleje de la autorreferencialidad y del individualismo y nos adentre en el personalismo solidario, vinculado al bien común y a valores inmarcesibles que impregnen de verdad, justicia y libertad toda actividad e institución⁷⁷. De lo contrario, se prolongarán las medidas superficiales, miopes o irresponsables, las injusticias y arbitrariedades, las posiciones sesgadas y parciales, en las que los más pobres y necesitados son los más perjudicados y los que tienen que soportar las consecuencias más duras. Nos lo dicen las numerosas mujeres y niños de algunas regiones del mundo, que tienen que recorrer distancias excesivas e insalvables para conseguir un sorbo de agua. Escuchémoslos y hagamos que nuestros corazones sean dóciles a sus súplicas de ayuda: solo trabajando todos por los que sufren, por los hambrientos y los

⁷⁶ ID., *Discurso a la Conferencia de las Partes en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (COP 28)*, 2 de diciembre de 2023.

⁷⁷ 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.

sedientos, podremos construir la civilización del amor y del respeto mutuo que este mundo necesita tan desesperadamente.

5. Conclusiones

A la luz de lo dicho, permítanme reiterar la importancia de proteger y gestionar sosteniblemente el agua también para comprender el concepto de ecología integral y la invitación que sabiamente nos ha propuesto el magisterio pontificio con este nuevo paradigma. Garantizar que haya agua potable adecuada en cantidad y calidad para todos significa defender la vida, promover un desarrollo sostenible e integral para todos, asegurar que cada ser humano que vive en nuestro planeta se identifique como parte integrante de una única familia, en la que cada hermano y cada criatura viviente deben ser protegidos y cuidados porque son parte de la Creación y queridos y amados por Dios.

La Santa Sede subraya no solamente la importancia de afrontar estas cuestiones. Recalca asimismo

el aspecto “urgente” del problema y espera que la búsqueda de soluciones actualmente en curso por parte de la comunidad internacional no se quede solamente en declaraciones de intenciones aun cuando estén sustentadas por copiosos estudios. En la programación a medio y largo plazo de economías sostenibles, no se han de descuidar las cuestiones más críticas, respecto de las cuales es más difícil alcanzar un consenso unánime, pero que de cualquier manera necesitan una diligente atención, así como acciones urgentes y eficaces, dirigidas a tutelar la dignidad humana y la vida de millones de personas. «Donde hay vidas humanas de por medio, el tiempo es siempre limitado: el mundo ha sido también testigo de los ingentes recursos que los gobiernos pueden emplear en el rescate de instituciones financieras consideradas *demasiado grandes para que fracasen*. Desde luego, el desarrollo humano integral de los pueblos del mundo no es menos importante. He aquí una empresa digna de la atención mundial»⁷⁸.

En esto nadie puede ser excluido o marginado, la supervivencia de cualquier ser humano depende de ello: «Si existe el *derecho* a no quedarse atrás en el camino hacia el desarrollo, entonces el acceso al agua y al saneamiento debe ser un derecho que implica el *deber* de no dejar a nadie atrás. Esta correlación tiene que guiar las acciones de todos, incluso de quienes toman decisiones a nivel *público* y

⁷⁸ Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Agua, un elemento esencial para la vida. Plantear soluciones eficaces. Una actualización. Aportación de la Santa Sede al Sexto Forum Mundial del Agua. Marsella, marzo 2012.*

privado, así como de los consumidores, los expertos en derecho, las familias y la comunidad científica»⁷⁹.

Es evidente que el uso del agua no solo es funcional al desempeño de toda actividad humana, sino que constituye su *conditio sine qua non*. Por este motivo es ineludible incrementar las medidas, proyectos, decisiones e iniciativas para preservar este elemento vital. Es asimismo perentorio tanto paliar el estrés hídrico que sufren muchas regiones de la tierra como intensificar la sensibilización de la población para que no se pierda ni se derroche nada de agua. Esencial es igualmente salvaguardar y administrar rectamente este elemento natural con sensatez y equidad. En virtud de estos imperativos, toda forma de gestión de los recursos naturales no puede olvidar nunca el bien común, ya sea a través de instituciones públicas nacionales, internacionales o locales, al tiempo que se dedica una atención adecuada a evaluar y orientar los estilos de vida de las personas, con especial referencia al uso del agua por el significado y relevancia que posee este elemento. Se trata de una tarea esencial que los centros de formación, como el vuestro, también están llamados a desempeñar. Reflexionar, regular y evaluar las formas de acceso al agua equivale, más o menos implícitamente, a reflexionar, regular y evaluar las formas de desarrollo humano: sobriedad y solidaridad, en este sentido, constituyen las líneas de acción ganadoras capaces de informar el comportamiento común hacia el agua, y también hacia la creación en general. Esta es la lógica y la perspectiva de una *ecología integral* que debemos hacer nuestra, reconociendo que «no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano»⁸⁰.

El congreso que hoy concluye ha contribuido, sin duda, a asumir este reto, esto es, a repensar el desarrollo desde una *ecología integral* y, por tanto, desde una *adecuada antropología*. Se pone de este modo de relieve que es indispensable recuperar la pregunta por el hombre, y hacerlo dentro de la *ecología integral* descrita por el Papa Francisco en la *Laudato si'*⁸¹.

El reconocimiento del protagonismo de la persona es fuente de una visión esperanzada del problema ambiental. La catástrofe ecológica no es inevitable: depende, en gran parte, de la voluntad del hombre. Al respecto, lleva razón Juan Pablo II cuando afirma: “La tecnología que contamina, también puede descontaminar; la producción que acumula, también puede distribuir equitativamente, a

⁷⁹ DICASTERIO PARA EL SERVICIO DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL, *Aqua fons vitae. Orientaciones sobre el agua: símbolo del grito de los pobres y del grito de la tierra*, n. 50.

⁸⁰ FRANCISCO, carta encíclica *Laudato si'*, n. 118.

⁸¹ Cf. F. CHICA ARELLANO, «Reflexiones en torno al capítulo quinto de la encíclica del Santo Padre Francisco *Laudato si'*», *Salmanticensis* 63 (2016), 389-412.

condición de que prevalezca la ética del respeto a la vida, a la dignidad del hombre y a los derechos de las generaciones humanas presentes y futuras»⁸². El hombre tiene, pues, en sus manos la posibilidad de promover el ambiente como “casa” y como recurso, en favor de todos los hombres. La condición de esta posibilidad es que logre conjugar las nuevas capacidades científicas con una fuerte dimensión ética, es decir, que, como fruto de una conversión interior, se decida a poner el bien moral por encima de la utilidad material⁸³. Entonces se comprende que el problema del mundo –ecología–, de la sociedad –política– y del hombre –antropología– solo se esclarecen finalmente desde la óptica de Dios, con cuya gracia podemos implicarnos eficazmente en la consecución de la justicia y del bien común a nivel internacional y local, recordando que ni política, ni economía, ni tecnología, siendo realidades importantes, poseen la última palabra respecto de la dignidad humana.

Desde estas convicciones y enseñanzas, mi anhelo es que no solo vuestra presencia en estas sesiones de trabajo y debate que ahora terminan, sino también todo vuestro trabajo como estudiosos, investigadores, docentes y discentes esté cada vez más irrigado por la conciencia de que solo «un nuevo ser humano» hará posible «una nueva relación con la naturaleza», y que seáis capaces de dar razón adecuada de esta conciencia, de transparentarla y, especialmente, de transformarla en brújula de vuestro camino. Éste es el desafío que con humildad quisiera dejar a todos los presentes, para que los grandes principios de la Doctrina Social de la Iglesia expuestos en este selecto encuentro, y que toman su vigor del Evangelio, ayuden a que el mundo no sea solo una casa común, sino el verdadero hogar de la gran familia de los hijos de Dios. Con estos sentimientos, renuevo mi saludo fraterno y mi cordial agradecimiento por vuestra paciencia conmigo. Dios os bendiga siempre y la Virgen María, Trono de la Sabiduría, os acompañe continuamente con amor de Madre.

⁸² JUAN PABLO II, *Discurso a los promotores y participantes en un Congreso internacional sobre “Ambiente y salud”*, 24 de marzo de 1997, n. 5.

⁸³ «Es necesario y urgente promover una sociedad más ética y responsable que, consciente de nuestras limitaciones biológicas y los límites de nuestro planeta, se replantee abiertamente qué queremos ser: una sociedad dominada por la competitividad y el “sálvese quien pueda” u otra en la que prime la solidaridad y el “no dejar a nadie atrás”. Agotar los recursos naturales, limitados y perecederos, para mantener el absurdo tren de vida del crecimiento económico ilimitado es irracional e insostenible. Es preciso un crecimiento limitado que mantenga activa la maquinaria, pero también considerar que la Tierra y sus recursos naturales son una renta, y no un capital, de la que disponemos en préstamo hasta que cedamos el testigo a nuestros hijos» (J. ESQUINAS en colaboración con M.G. PRIETO, *Rumbo al ecocidio. Cómo frenar la amenaza a nuestra supervivencia*, Planeta, Barcelona 2023, 272).

La agenda 2030: luces y sombras¹

Mons. Bernardito Auza

Nuncio Apostólico en España.

Bitácora XXI, Fundación Ibercaja, Logroño, 28 de mayo de 2024

Excelentísimo don Santos Montoya Torres, Obispo de Calahorra y La Calzada-Logroño,

Excelentísimo don Abilio Martínez Varea, Obispo de Osma-Soria,

Ilustrísimo Señor Don Juan Antonio Gómez Trinidad, Presidente de la Asociación "Bitácora",

Excelentísimas Autoridades autonómicas y locales,

Distinguidas Autoridades y Profesores;

Señoras y Señores:

Agradezco a la Asociación Bitácora XXI la invitación que me ha brindado, y que, en mi condición de Nuncio Apostólico de Su Santidad el Papa Francisco en España, acepto con gran honor. Trasmito a todos los presentes su saludo afectuoso y su bendición apostólica.

Preparando esta conferencia, he tomado tiempo para conocer la Asociación "Bitácora XXI". En su ideario, se lee «nos apasiona el redescubrimiento de la Belleza frente a la apariencia». No es el tema de mi reflexión esta tarde, pero me llamó la atención, porque el viernes pasado 24 de mayo, la Diócesis de Canarias, el Cabildo de Gran Canaria y la Ciudad de Las Palmas de Gran Canaria, me invitaron a pronunciar una conferencia sobre el Patrimonio Cultural de la Iglesia católica. Creo que no hay otra institución fuera de la Iglesia católica que, en sus dos milenios de historia, haya creado y legado a la humanidad un patrimonio histórico, cultural, artístico y documental tan vasto e ingente.

El alcance de tal «vertiginoso esplendor», no es el resultado de normas jurídicas ni de puro ingenio humano, sino de aquella idea de la belleza que es sobreabundancia del bien y de la verdad. Dios es la Suma Belleza porque Él es el Sumo Bien y la Suma Verdad. Por eso, en el culto divino todo tiene que estar a la altura de este Sumo Bien, de esta Suma Verdad, de esta Suma Belleza. Para la Iglesia, Cristo está siempre presente, sobre todo en la acción litúrgica, y celebramos la Liturgia como una participación en aquella Liturgia celestial, que se celebra en la Jerusalén celestial.

¹ Conferencia impartida a la Asociación Bitácora XXI, de la Fundación Ibercaja, Logroño, España, el 28 de mayo de 2024.

Es aquella *belleza tan antigua y tan nueva* de San Agustín que tenemos que redescubrir. Volvemos a aquella *belleza que salvará al mundo* de Dostoievski, que es Cristo que se entregó por sus amigos. Es la belleza que suscita en nosotros la nostalgia del inefable, el deseo de ver lo invisible, la añoranza de comprender el misterio, que es Dios.

¡Y ahora hablemos de cosas más terrenas!

Como advertencia quiero decirles que, en el momento de recibir el tema de esta conferencia, comprendí claramente que la aportación de mis reflexiones acerca de las *luces y las sombras de la Agenda 2030*, no podrían que ser las apreciaciones de un sacerdote o de un obispo, de un Representante del Santo Padre, que tuvo la oportunidad de tratar en persona, en nombre de la Santa Sede, el largo proceso y las difíciles negociaciones que dieron luz al documento *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, brevemente conocido como la Agenda 2030. Puedo decir así que mi punto de vista está adquirido en el ejercicio de mi encargo y anterior responsabilidad como Observador permanente de la Santa Sede en la Organización de las Naciones Unidas, y determina ahora las apreciaciones que les comparto sobre las luces y sombras de la Agenda 2030.

¿Qué es *La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*? El documento pretende y se define como el programa más ambicioso y más importante que las Naciones Unidas jamás ha adoptado. Nunca hasta entonces se habían comprometido los líderes del mundo con una acción y un empeño común en pro de una agenda de políticas tan amplia que pretende ser integrada y universal. Aunque adoptado el 25 de septiembre de 2015, se llama Agenda 2030 porque es un llamamiento a la acción para transformar el mundo entre el 2015 y el 2030, con la solemne promesa de que *Nadie se quedará atrás*. Además, la Agenda 2030 supone la culminación de al menos dos décadas de debates, desde la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social en Copenhague en 1995, hasta la Cumbre en Nueva York en 2015, para la adopción de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

La Agenda 2030 no es un enorme programa en solitario. Al negociarla, la comunidad internacional tenía el objetivo de integrarla e interconectarla con otros grandes programas internacionales, en particular con los Acuerdos sobre el cambio climático y sobre la financiación para el desarrollo. No fue casual, entonces, que los otros dos grandes logros fueran celebrados también en el año 2015, esto es, la tercera Conferencia Internacional sobre la Financiación para el Desarrollo, que tuvo lugar en Addis Abeba (Etiopía) en el mes de julio de 2015, y el Acuerdo de París sobre el Cambio climá-

tico, en diciembre de 2015. Como Observador Permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, tuve el deber y oportunidad de participar en todos estos procesos.

La Agenda 2030 es un programa que pretende solucionar prácticamente todos los males del mundo: tiene 17 Objetivos, 169 Metas o *targets* que, supuestamente, con su carácter integrado e indivisible, abarcan todas las esferas de la vida humana. Se puede consultar fácilmente *online* el documento *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*.

Me habría gustado aterrizar más concretamente, tratando de ilustrar los 17 Objetivos, pero con los 40 minutos máximo de esta conferencia, voy a referirme solo a siete de ellos, que están más relacionados a mi reflexión sobre luces y sombras de la Agenda 2030, basadas, evidentemente, sobre la posición de la Santa Sede.

Objetivo 1. Poner fin a la pobreza en todas sus formas.

Objetivo 2. Poner fin al hambre.

Objetivo 3. Garantizar una vida sana.

Objetivo 4. Garantizar una educación inclusiva y equitativa.

Objetivo 5. Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y las niñas.

Objetivo 13. Combatir el cambio climático.

Objetivo 16. Promover sociedades pacíficas.

La posición de la Santa Sede sobre la Agenda 2030 ha sido formulada en varios documentos e intervenciones de la Santa Sede en las Naciones Unidas. Quisiera recomendar sobre todo dos documentos: (1) el discurso del Santo Padre ante la Asamblea General de las Naciones Unidas el día de la adopción de la Agenda 2030, el 25 de septiembre de 2015, y (2) la Nota de la Santa Sede con ocasión del primer aniversario de la adopción de la Agenda 2030, que, en mi calidad de Observador Permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, transmití al Secretario General de la Organización el día 25 de septiembre de 2016. Ambos documentos son esenciales para comprender la posición de la Santa Sede sobre la Agenda 2030.

Por falta de tiempo, ahora quisiera presentar brevemente la posición de la Santa Sede en *tres cuestiones*:

Primera cuestión: ¿Por qué la Santa Sede participó activamente en el proceso que desembocó en la Agenda 2030?

La Santa Sede participó activamente, yo en persona, en el proceso que dio lugar a la Agenda 2030, porque creía, y sigue creyendo que, buenas intenciones y aspiraciones loables estuvieron y están

detrás de los esfuerzos de la comunidad internacional para formular y adoptar una agenda para el próximo futuro, como respuesta a los desafíos y problemas más urgentes.

Segunda cuestión: ¿Qué importancia atribuye la Santa Sede a la Agenda 2030?

A lo largo de las negociaciones, la Santa Sede presentó puntualmente sus posturas, sus rechazos y sus dudas, así como su Nota de Reservas en el momento de la adopción de la Agenda 2030; además, con ocasión del primer aniversario de la adopción de la Agenda 2030, la Santa Sede concedió su importancia a la Agenda 2030, siempre al mismo tiempo ilustrando las razones por las que no acepta algunas posiciones de la Agenda 2030. El Papa Francisco, en su discurso ante la Asamblea General el día de la adopción del documento, el 25 de septiembre de 2015, describió la Agenda 2030 como «una importante señal de esperanza», una esperanza que se realizará si la Agenda se implementa de manera verdadera, justa y efectiva.

A lo largo de las negociaciones, la Santa Sede empujaba a que la Agenda 2030 fuera sostenida por el principio fundamental de que el hombre es el principal responsable, el actor protagonista del desarrollo. Creo que este principio fundamental está presente en varias partes de la Agenda 2030 como el Santo Padre subrayó en su discurso a la Asamblea General: «Para que estos hombres y mujeres concretos puedan escapar de la pobreza extrema, hay que permitirles ser dignos actores de su propio destino. El desarrollo humano integral y el pleno ejercicio de la dignidad humana no pueden ser impuestos. Deben ser edificados y desplegados por cada uno, por cada familia, en comunión con los demás...»

En resumen, la Santa Sede atribuye importancia a la Agenda 2030, porque las preocupaciones en ella formuladas reflejan la Doctrina Social de la Iglesia para un desarrollo humano integral, pero resta su firma en el rechazo de algunos puntos, en particular “términos” de la Agenda 2030 que la Santa Sede y la Iglesia no pueden aceptar, como voy a ilustrar después. El reflejo de la Doctrina Social de la Iglesia en la Agenda 2030 constituye sus “luces”, como son la lucha contra la pobreza, contra la ignorancia, contra las enfermedades, contra la desigualdad entre hombres y mujeres y niños y niñas, contra el excesivo consumismo que provoca desastres medioambientales, contra los conflictos y la violencia.

Tercera cuestión: ¿La Santa Sede ha sido explícita en formular su posición sobre los que, en esta conferencia, definimos “sombras” de la Agenda 2030? La respuesta es afirmativa: la Santa Sede ha dado a conocer explícitamente sus rechazos y reservas.

Quisiera mencionar *ejemplos que ilustran* y demuestran que la Santa Sede ha sido explícita en su rechazo y en sus reservas a algunos puntos de la Agenda 2030.

Primero: La Santa Sede cree que los Objetivos son apreciables y buenos, unos más fundamentales que otros, fundamentales como la erradicación de la pobreza y del hambre, o el cuidado del Planeta. Pero, con demasiados objetivos –17 Objetivos y 169 Metas– la Santa Sede cree que corremos el riesgo de olvidar o relegar los más fundamentales y urgentes en favor de los Objetivos más importantes para los financiadores y donantes que para los necesitados.

Un país rico que quiera promover el control de los nacimientos en África, incluso la promoción del aborto, pone sus donaciones en programas del Objetivo 3 sobre la salud que tiene, como una de sus metas, *garantizar el acceso universal a los servicios de salud sexual y reproductiva, incluidos los de planificación familiar, información y educación, y la integración de la salud reproductiva en las estrategias y los programas nacionales*. O bien, pone sus recursos en el Objetivo 5 sobre la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y las niñas, que tiene entre sus metas la de *asegurar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos*. Hay que notar que, para estos países donantes, el término *servicios de salud sexual y reproductiva*, o el *derecho a la salud sexual y reproductiva* incluye el aborto.

Podemos citar muchos ejemplos, pero no hay tiempo. Además, se nota en algunas partes de la Agenda 2030 un “excesivo idealismo” que da la impresión de ser una “utopía”, eso es, que se fijan objetivos y metas claramente irrealizables, en particular hasta el año 2030, y tampoco más allá, o que quizás jamás sean viables. Acabar con todos los males y todos los problemas de la humanidad entre 2030 es ciertamente una utopía.

Cito solo un ejemplo: en los Objetivos del Milenio –que fueron 8 Objetivos entre 2000 y 2015, es decir el programa antecesor de la Agenda 2030–, se utilizaba el término «erradicación de la *pobreza extrema*». En la Agenda 2030, se dice: «*Objetivo 1: Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo*». Evidentemente, el objetivo del Milenio de erradicar la *pobreza extrema* es más creíble, porque es más realista a la hora de combatir el verdadero flagelo deshumanizante de la pobreza extrema. Por otro lado, acabar con la pobreza *tout court*, y en todas sus formas y en todo el mundo, parece de verdad inalcanzable en realidad. En efecto, hay más pobreza ahora que en 2015.

Segundo: El Papa Francisco nos advierte del peligro que él mismo definía como *nominalismo declaracionista*. En su discurso a la Asamblea General, el Papa mismo lo definía como la práctica de

«apaciguar las conciencias con declaraciones solemnes y agradables, en lugar de hacer verdaderamente efectiva la lucha contra todos los flagelos». En efecto, existe un hábito en el cual cae fácilmente la ONU –que en verdad puede afectar a todas las organizaciones e instituciones, así como a programas pastorales que duermen en los cajones–, eso es, el peligro de aprobar una resolución o una decisión con entusiasmo, y no raramente por unanimidad, para luego conservarla muy bien en los archivos y armarios, incluso ponerla como un trofeo en las estanterías del despacho, como recuerdo de un logro ganado triunfalmente. Como decía el Papa en el referido discurso: «La multiplicidad y complejidad de los problemas exige contar con instrumentos técnicos de medida. Esto, empero, comporta un doble peligro: limitarse al ejercicio burocrático de redactar largas enumeraciones de buenos propósitos –metas, objetivos e indicaciones estadísticas–, o creer que una única solución teórica y apriorística dará respuesta a todos los desafíos».

Tercero: El Papa nos pone ante el riesgo del pensamiento único, de una solución pre-confeccionada, de *una única solución teórica y apriorística* [que] *dará respuesta a todos los desafíos*, impuesta por los donantes y forzada a los receptores de las ayudas. Esta advertencia toca directamente la cuestión de *“national ownership”*. Las soluciones pre-confeccionadas que se imponen, pretenden ser la respuesta de los donantes a los problemas de los países pobres asignados de financiación y asistencia técnica. *“National ownership”*, por el contrario, significa que las prioridades y la solución a los problemas tendrían que ser elaboradas y aplicadas según las prioridades de los países receptores y no de los países donantes.

La aplicación de los 17 Objetivos de la Agenda 2030 no ha quedado inmune a las prácticas colonizadoras de las *“imposed solutions”* y del *“he who pays decides”*, quien paga decide y manda, violando así el tan venerado y repetido principio del *“national ownership”*.

Cuarto: El Papa nos pone de frente el peligro de interpretaciones y aplicaciones selectivas de los Objetivos y Metas de la Agenda 2030 fuera del derecho internacional. Son claramente riesgos, no solo respecto a la Agenda 2030, sino también en muchas otras situaciones. Un claro ejemplo de una tal interpretación y aplicación es el caso del término *salud y derecho sexual y reproductivo (sexual and reproductive health and rights)*. El Objetivo 5 Meta 6 dice: «Asegurar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos según lo acordado de conformidad con el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, la Plataforma de Acción de Beijing y los documentos finales de sus conferencias de examen».

La primera vez que un documento de Naciones Unidas introdujo el término *reproductive health and rights and sexual health*, derechos de salud reproductiva y salud sexual, fue en la *Declaración sobre la Población y el Desarrollo* de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo en El Cairo, Egipto, en 1994. Fue de nuevo introducido, elevándolo un nivel más, en la *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*, en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, que tuvo lugar en Beijing en 1995. El alcance substancial en este segundo documento es la inserción del término *sexual rights* y no solamente *sexual health*, así el nuevo término *sexual and reproductive health and rights*, abreviado en SRHR, es utilizado en todas las partes. La Cuarta Conferencia sobre la Mujer en Beijing en 1995 fue la gran-plataforma para lanzar el eslogan de *women's rights are human rights and that women's sexual rights are part of their human rights*. Los derechos de la mujer son derechos humanos y los derechos sexuales de las mujeres son derechos humanos. Con este término se hizo la transformación completa del uso de los métodos anticonceptivos y del aborto, saltando desde la impostación como medios del control demográfico, a erigirse en derechos humanos universales.

Como se sabe, la Francia de Macron ha ido más allá con la reforma constitucional del 8 de marzo de este año [2024], por la que el aborto es un derecho de la mujer absolutamente garantizado por la Constitución francesa. El texto establece: «La loi détermine les conditions dans lesquelles s'exerce la liberté garantie à la femme d'avoir recours à une interruption volontaire de grossesse». Además, como en muchas otras partes, no se utiliza el término "aborto", sino la definición de la eliminación del feto como un acto de libertad. La interrupción voluntaria del embarazo como un derecho absoluto y absolutamente exclusivo de la mujer. *Une interruption volontaire de grossesse* como derecho constitucional inapelable, indiscutible, incontestable, que no admite recursos por cualquier razón. La Francia se convierte así en el primer país en mundo en donde el aborto es un derecho constitucional.

Quiero subrayar que en la Cuarta Conferencia sobre la Mujer en Beijing hubo muchos debates sobre la definición del término *sexual and reproductive health and rights*. Gracias a la oposición de la Santa Sede con el apoyo de unos países, una nota a pie excluye explícitamente el aborto como incluido en el significado del término, eso es, el aborto no es *sexual and reproductive right*.

Y este es el punto: hay programas de la aplicación del Objetivo 5 de la Agenda 2030 que definen al aborto como un *sexual and reproductive right*, no obstante la clara exclusión del aborto como un derecho en el texto de dicho Objetivo 5 de la Agenda 2030. También

documentos de las Agencias de las Naciones Unidas, como el Fondo para la Población o la Organización Mundial de la Salud explícitamente consideran el aborto como un *sexual and reproductive right*, en abierta contradicción con la formulación del Objetivo 5. Hay varias razones para explicar esta abierta contradicción, entre otras la presión de los países u organizaciones que financian el programa de incluir el aborto como condición de la concesión del financiamiento, o porque estas Agencias están controladas por ideologías en favor del aborto.

Quinto: El Papa Francisco no ha cesado y no cesa de denunciar lo que él mismo define como la *colonización ideológica*, como la *ideología de género* o el *aborto como derecho*. El Santo Padre dijo a la Asamblea General en su visita en el día de la adopción de la Agenda 2030: «Sin el reconocimiento de unos límites éticos naturales insalvables [...] corre el riesgo de convertirse en un espejismo inalcanzable o, peor aún, en palabras vacías que sirven de excusa para cualquier abuso y corrupción, o para promover una colonización ideológica a través de la imposición de modelos y estilos de vida anómalos, extraños a la identidad de los pueblos y, en último término, irresponsables».

El Papa ha reiterado esta denuncia en muchísimas otras ocasiones. Y cito solo la más reciente. La encontramos en su Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, que tuvo lugar el día 9 del año pasado 2023. El Santo Padre ha sido muy explícito cuando decía:

Existe el riesgo de una deriva, que asume cada vez más el rostro de un totalitarismo ideológico, que promueve la intolerancia respecto al que no se adhiere a supuestas posiciones de “progreso”, que en realidad parecen conducir más bien a un retroceso general de la humanidad, al violar la libertad de pensamiento y de conciencia. Asimismo, se emplean cada vez más recursos para imponer, especialmente en relación a los países más pobres, formas de colonización ideológica, creando, por otra parte, un nexo directo entre la concesión de ayudas económicas y la aceptación de tales ideologías. Eso ha agotado el debate interno de las Organizaciones Internacionales, impidiendo intercambios fructuosos y propiciando a menudo la tentación de afrontar las cuestiones de manera autónoma y, en consecuencia, sobre la base de relaciones de fuerza. En los últimos tiempos, los diversos foros internacionales han visto un aumento de la polarización y de los intentos de imponer una sola forma de pensar...

Sexto: La Santa Sede ha dado a conocer, de modo formal a través de Notas presentadas a las Naciones Unidas, sus rechazos y reservas sobre algunos aspectos de la Agenda 2030.

Esto lo ha hecho la Santa Sede en varias ocasiones, y sobre todo en dos muy importantes: la primera, inmediatamente después de la conclusión de las negociaciones en agosto 2015; y, la segunda, con ocasión del primer aniversario de la adopción de la Agenda 2030.

Teniendo en cuenta que la Santa Sede está de acuerdo con la mayoría de los objetivos y metas enumerados en la Agenda, de conformidad con su naturaleza y misión particular, la Santa Sede ha formulado aclaraciones y presentado reservas (rechazos) sobre algunos de los conceptos recogidos en la Agenda 2030, en particular en los Objetivos y Metas específicos. Se trata principalmente de conceptos fundamentales sobre el hombre, su naturaleza y su dignidad; sobre la sexualidad; sobre el derecho a la vida y la institución de la familia; sobre el concepto del desarrollo internacional, y también sobre la importancia de los fundamentos de derecho internacional en la interpretación e implementación de la Agenda 2030.

Antes de concluir, pienso que sería útil citar *tres ejemplos concretos de rechazo y reservas de la Santa Sede sobre la Agenda 2030*:

1) el significado del término *género* que la Agenda utiliza en el Objetivo 3, Meta 7, y sobre todo en el Objetivo 5 que tiene esta formulación: *Lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas*. En su Nota de Reserva, la Santa Sede afirma:

La Santa Sede enfatiza que cualquier referencia a “género”, “igualdad de género” e “igualdad de género y empoderamiento de mujeres y niñas” se entiende de acuerdo con el uso común y generalmente aceptado de la palabra “género” basado en el criterio biológico. Identidad masculina y femenina, que a su vez se ve reforzada por las numerosas referencias en la Agenda 2030 a ambos sexos (párrs.15, 20, 25). El Papa Francisco, siguiendo los pasos de sus predecesores, ha hablado con frecuencia sobre los peligros de la “ideología de género” que niega la relevancia del sexo biológico, masculino y femenino, al opinar que existe una gran cantidad de “géneros” basados en las percepciones subjetivas de cada uno.

2) El significado de los términos *empoderar* o *empoderamiento*, en inglés *to empower* y *empowerment*. En vez de estos términos, la Santa Sede sugiere el término *promocionar* y *promoción*. Así dice el documento que la Santa Sede envió al Secretario General de las Naciones Unidas:

Al usar el término “promoción”, en lugar de “empoderamiento”, la Santa Sede busca evitar una visión desordenada de la autoridad como poder en lugar de servicio, y expresa la esperanza de que las mujeres y las niñas, en particular, cuestionen esta perspectiva errónea de la autoridad con miras a humanizar las situaciones en las que viven. En consecuencia, para evitar connotaciones ideológicas

y políticas, la expresión “promoción de las mujeres” debe entenderse como respeto por la dignidad de las mujeres, fortaleciéndolas, educándolas, dándoles una voz cuando no las tienen y ayudándolas a desarrollar habilidades. Y a asumir responsabilidades. Sin embargo, la promoción de la mujer es difícil de lograr sin la “promoción de los hombres”, en el sentido de alentarlos y apoyarlos para que sean esposos y padres responsables, y para que asuman sus responsabilidades en el avance del desarrollo integral de las mujeres y las niñas.

3) El término “*derecho a la salud reproductiva*” y “*salud y derecho sexual y reproductivo*”, u otros semejantes como “*salud sexual y reproductiva*” o “*comprehensive sexual education*”, que pierde un poco su sentido en la traducción española, esto es, “derecho a la educación integral en la sexualidad”. En su Nota de Reserva, la Santa Sede afirma:

Dado que el derecho a la salud es un corolario del derecho a la vida, nunca se puede utilizar como una forma de terminar con la vida de una persona, que es tal desde la concepción hasta la muerte natural. Lo mismo es cierto para los objetivos 3.7 y 5.6. En resumen, la meta 3.7 aboga por «el acceso universal a los servicios de salud sexual y reproductiva, incluida la planificación familiar, la información y la educación, y la integración de la salud reproductiva en las estrategias y programas nacionales», mientras que la meta 5.6 exige el «acceso universal a la salud sexual».

Con respecto a la “salud reproductiva” y a expresiones relacionadas, que incluyen “salud sexual y reproductiva y derechos reproductivos” (objetivo 5.6), los mismos términos “reproducción” y “reproductivos” son problemáticos, ya que ocultan la dimensión trascendente de la procreación humana. El término “procreación” se prefiere porque refleja la participación de la pareja, hombre y mujer, en la obra de creación de Dios.

La Santa Sede no considera que los términos se apliquen a un concepto holístico de salud [...] La Santa Sede rechaza la interpretación que considera el aborto o el acceso al aborto, la subrogación materna, el aborto selectivo por sexo y la esterilización como dimensiones de estos términos.

Comentario conclusivo

Quisiera concluir citando un pasaje de una de las intervenciones que realicé en la Asamblea General sobre la Agenda 2030. En esa intervención, hacía referencia a la afirmación del Santo Papa Pablo VI en su carta encíclica *Populorum progressio* de 1967, en la que considera que *el desarrollo es el nuevo nombre de la paz*.

En efecto, nadie podrá negar que la paz es la condición *sine qua non* y el único contexto posible para un desarrollo auténtico y duradero. El Objetivo 16 de la Agenda 2030 –*Paz, justicia e instituciones sólidas*– es admirable, pero es también el objetivo más incumplido. Me acuerdo de lo que el señor Ban Ki-moon dijo a la Asamblea General de las Naciones Unidas, en el momento de despedirse al final de su segundo mandato como Secretario General, en diciembre 2016. Dijo entonces que cuando empezó su primer mandato en enero 2007, había 13 conflictos abiertos. Ahora, en el momento de terminar su segundo mandato en diciembre 2016, había 39 guerras y 13 conflictos potencialmente convirtiéndose en guerras abiertas. Hoy, el señor António Guterres, actual Secretario General, podrá decir que cuando asumió su primer mandato había 39 guerras abiertas y 13 guerras potenciales, y ahora, en la mitad de su segundo mandato, hay 59 guerras abiertas y quizá muchos conflictos que potencialmente podrían estallar en otros enfrentamientos bélicos.

Y, no cabe ninguna duda que para los pueblos donde hay guerra, los objetivos de la Agenda 2030 no son tampoco un sueño; simplemente no existen, o son absolutamente inalcanzables. A mi modo de ver, nuestro mundo asolado por conflictos es el freno más fuerte y el desafío más grande a la realización auténtica y duradera de los Objetivos, por buenos o malos que sean, de la Agenda 2030. La creación de comunidades y naciones pacíficas y justas, que es el Objetivo n.16 de la Agenda 2030, es más fundamental que la financiación para acabar con la pobreza, el hambre o la falta de educación. Porque la guerra es la negación de cada uno de los derechos humanos y de la posibilidad para un desarrollo integral y duradero.

Muchas gracias por su amable atención.

Presencia y acción del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento

Pedro Mendoza Magallón, L.C.

Profesor ordinario de teología del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

La presencia y la acción del Espíritu Santo ocupa un puesto singular en los escritos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento¹. En los escritos del Antiguo Testamento el Espíritu Santo aparece como la fuerza potente de Dios que desciende sobre los individuos equipándolos para cumplir una determinada misión en la comunidad. Lo característico en el Antiguo Testamento es que ese poder del Espíritu «cae» solamente sobre determinados individuos que han recibido un llamado para realizar una misión en la comunidad. Así acontece, por ejemplo, en los casos de José, Moisés y Josué, en quienes toma morada el Espíritu (Santo). Lo mismo pasa en la vida de algunos jueces como Gedeón y Sansón, y de algunos de los reyes como Saúl y David². Entre los profetas la presencia del Espíritu Santo se hace sentir de manera particular en el caso de Elías, de Joel, de Isaías y de Ezequiel³.

¹ En la elaboración del artículo ha servido de guía la obra: H. ESTRADA, *El Espíritu Santo en la Biblia y en nuestra vida*, San Pablo, Bogotá 1998.

² Del rey Saúl, por sus repetidas desobediencias a Dios, el Espíritu del Señor se aparta de él (cf. *1Sam* 16,14). De David, ya en el momento mismo de su consagración como rey, por medio de Samuel, se indica que el Espíritu del Señor toma posesión de él (cf. *1Sam* 16,13).

³ Entre los profetas, hay que mencionar a Elías, descrito como un hombre lleno del Espíritu Santo al punto de que, cuando está a punto de partir de este mundo, su discípulo, el profeta Eliseo, le ruega que le otorgue «una doble porción del Espíritu que él tiene» (cf. *2Re* 2,9). El profeta Joel es recordado por haber profetizado la época venidera en la que habría una manifestación del Espíritu en toda la humanidad, alcanzando incluso a los niños y a los esclavos (cf. *Jl* 2, 28-29). Isaías anuncia al Mesías como el portador de los «siete» dones del Espíritu Santo (cf. *Is* 11,2); lo señala luego como en quien Dios ha puesto su espíritu para que traiga la justicia a todas las naciones (cf. *Is* 42,1); y profetiza que su llegada se distinguirá porque el Espíritu del Señor estará sobre él, a quien el Señor enviará para dar buenas noticias a los pobres, para aliviar a los afligidos, para anunciar libertad a los presos, libertad a los que están en la cárcel (cf. *Is* 61,7). El profeta Ezequiel es destinatario de mayores manifestaciones del Espíritu del Señor, recibidas a través de experiencias carismáticas. En primer lugar, el Espíritu entra en él y lo hace tenerse en pie para escuchar su mensaje (cf. *Ez* 2,2); luego lo hace permanecer en su casa y le priva del habla; solamente le es posible hablar cuando el Espíritu lo impulsa; de este modo el pueblo comprenderá que es un verdadero profeta de Dios (cf. *Ez* 3,26-27). El Espíritu de Dios se hace presente en la vida de Ezequiel por medio

El presente artículo pretende ofrecer una recolección ordenada de las referencias a la presencia y acción del Espíritu Santo contenidas en el Nuevo Testamento, particularmente en los evangelios junto con los Hechos de los apóstoles y las cartas del apóstol Pablo. En los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), de manera especial, aparece realizada la acción del Espíritu Santo en Jesús y en algunas personas que están en torno a Él. En estos evangelios la doctrina de Jesús acerca del Espíritu Santo ocupa poco espacio. En cambio, en el evangelio de Juan y en las cartas de Pablo, la enseñanza acerca del Espíritu Santo resulta más amplia.

1. Presencia del Espíritu Santo en la vida de Jesús

a. En el entorno del nacimiento de Jesús

La vida de Jesús está enlazada a la presencia del Espíritu Santo desde los primeros momentos de su origen terreno. La concepción de Jesús en el seno de la Virgen María es obra del Espíritu Santo (cf. *Mt 1,18*), de modo semejante el evangelista Lucas refiere este hecho (cf. *Lc 1,35*). Pero, en estos pasajes, en realidad la destinataria directa de la presencia y acción del Espíritu Santo es María, la madre de Jesús. Ella ha sido elegida por Dios para generar, sin concurso del esposo humano, José, a su hijo, Jesús, por intervención del Espíritu Santo.

Hay también otros acontecimientos relacionados con el nacimiento de Jesús, en donde se percibe la presencia y acción del Espíritu Santo. Los pasajes relacionados con el nacimiento y primeros años de la vida de Juan Bautista están marcados por la presencia del Espíritu Santo, de quien se afirma expresamente que «estará lleno de Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (cf. *Lc 1,15b*); su padre Zacarías queda también lleno de Espíritu Santo y profetiza sobre el destino de su hijo el precursor (cf. *Lc 1,67*). Más adelante se dice de Juan Bautista que «crecía y se fortificaba en el Espíritu» (cf. *Lc 1,80a*).

Las referencias en la vida del precursor a la presencia y la acción del Espíritu, vistas en su contexto, revelan que esto mismo acontece en la vida de Jesús en un nivel bastante más superior al de su precursor. La presencia del Espíritu mueve a diversos testigos a dar testimonio de la singularidad del niño Jesús. En el caso de

de visiones. En una de ellas, el Espíritu lo toma por el cabello y lo conduce a una experiencia mística en Jerusalén, a su templo (cf. *Ez 8,3*). En la famosa visión del valle de los huesos secos, el profeta ve un sinnúmero de huesos secos a los que el Señor infunde su aliento, y esos huesos cobran vida ante las palabras del Señor: «Infundiré mi espíritu en ustedes y vivirán» (cf. *Ez 37,14*).

Isabel, prima de María, en cuanto oye su saludo, salta de gozo el niño en su seno, y ella queda llena de Espíritu Santo (cf. *Lc* 1,41). El anciano Simeón, en quien estaba el Espíritu Santo, que le había revelado que no vería la muerte antes de haber visto al Cristo del Señor, siguiendo la moción del Espíritu acude al templo cuando los padres del niño Jesús lo llevan ahí para cumplir la ley del Señor. Entonces Simeón prorrumpe en alabanza al Señor (cf. *Lc* 2,25-27). Una experiencia espiritual similar vive la anciana Ana en ese mismo acontecimiento de la presentación del niño Jesús en el Templo (cf. *Lc* 2,36-38).

b. Al inicio de la vida pública de Jesús

La presencia del Espíritu Santo es constante a lo largo de toda la vida pública de Jesús. *Mt* 4,1 señala el inicio de esta etapa en la vida de Jesús indicando que fue conducido por el Espíritu Santo al desierto. El texto dice expresamente que el Espíritu «empuja» a Jesús al desierto para ser tentado por el diablo. La voluntad del Padre es que, en medio del desierto, Jesús defina su posición con relación al cumplimiento de la misión que le fue confiada: que rechace todo camino fácil y escoja el camino de la cruz.

A continuación de su permanencia en el desierto tiene lugar el bautismo de Jesús en el río Jordán (cf. *Mt* 3,16-17; *Mc* 1,10-11; *Lc* 3,21-22; *Jn* 1,32-34). Mientras Jesús recibe el bautismo acontece el descenso del Espíritu Santo sobre Él, como testimonio el precursor, juntamente con la voz del cielo que confirma: «Y se oyó una voz que venía de los cielos: "Tú eres mi Hijo amado, en tí me complazco"» (*Mc* 1,11). Cuando Jesús escucha la voz del Padre, entiende que es la señal para que inicie su misión evangelizadora.

Después del bautismo, Jesús se dirige a la sinagoga de Cafarnaúm y comienza su predicación confirmando el cumplimiento en Él de las palabras del profeta Isaías respecto a la manifestación del Mesías: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (*Lc* 4,18-19). Jesús, concluida la lectura, inmediatamente ratifica su cumplimiento como obra del Espíritu Santo que está sobre Él: «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (*Lc* 4,21).

c. Cuatro figuras que simbolizan la presencia del Espíritu Santo

Paloma: este símbolo proviene del relato de Juan Bautista. Estando el precursor bautizando en el río Jordán, cuando Jesús acude a ser bautizado por él, entonces ve que una paloma se posa

sobre la cabeza de Jesús, y oye una voz del cielo: «Este es mi Hijo amado» (*Mt* 3,17; cf. *Mc* 1,11; *Lc* 3,22). A partir de esa experiencia del bautismo, Jesús entiende que el Espíritu Santo constituye el equipamiento característico de su misión, así lo deja entrever el evangelista Juan cuando afirma: «He visto al Espíritu que bajaba como una paloma del cielo y se quedaba sobre él» (*Jn* 1,32).

Fuego: esta figura tiene también origen en Juan Bautista. Él distingue entre su bautismo con agua (para la conversión de los pecadores) del bautismo de quien viene detrás de él y bautizará en Espíritu Santo y fuego (cf. *Mt* 3,11). De este modo alude a la obra purificadora (como el fuego) del Espíritu Santo.

Viento: en el diálogo de Jesús con Nicodemo, el Maestro le ayuda a comprender al fariseo la acción del Espíritu comparándola con el viento: esta es así como el viene que no se puede ver, pero sus efectos son perceptibles (cf. *Jn* 3,8). Es una obra misteriosa, espiritual, pero que puede apreciarse a través de sus dones de poder y de sus frutos de santidad en quien queda lleno del Espíritu Santo.

Agua: Jesús aprovecha la aglomeración con motivo de la fiesta de los tabernáculos⁴ para alzarse y gritar: «Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba. El que crea en mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva» (*Jn* 7,37b-38). El evangelista Juan, comentando este acontecimiento, añade: «Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (*Jn* 7,39). Según Jesús, el Espíritu Santo se manifiesta en el individuo como «ríos de agua viva» (cf. *Jn* 7,38); como «vida abundante» (cf. *Jn* 10,10).

d. En la última cena y en el tiempo pascual

Durante la última cena, Jesús, captando el desconuelo de sus discípulos ante el anuncio de su partida, buscando confortarlos, les promete el don del Espíritu: «yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre» (*Jn* 14,16). Su Espíritu Santo no estaría con ellos, como un compañero de camino, sino que incluso tomará morada en ellos, será su huésped interior (cf. *Jn* 14,17).

La primera providencia que lleva adelante Jesús resucitado en su primera aparición a sus apóstoles es entregarles el Espíritu Santo.

⁴ De acuerdo con la costumbre del pueblo judío, el día de los tabernáculos (cf. *Lv* 23,33-36), en memoria de los cuarenta años del pueblo de Israel por el desierto, los judíos moraban durante una semana en una cabaña provisional o *sucot*, levantadas alrededor del templo. El último día, el sacerdote, llevando un jarrón de oro lleno de agua, lo derramaba junto a las gradas del templo.

Durante su vida terrena Jesús es solo beneficiario del Espíritu (como lo fueron los profetas en el Antiguo Testamento) y todavía no es «donador» del Espíritu. Pero, a partir de los eventos pascales (muerte y resurrección), se realiza ese cambio. Ahora Jesús se convierte en «donador» del Espíritu Santo. Se muestra a sus discípulos y, después de mostrarles las manos y el costado –donde están las huellas de los clavos y de la lanza– y desearles la paz, sopla sobre ellos y les dice: «Recibid el Espíritu Santo» (cf. *Jn* 20,22b). Les entrega el Espíritu Santo como adelanto de Pentecostés.

En el último encuentro de Jesús resucitado con sus discípulos, les prohíbe alejarse de Jerusalén hasta que sean revestidos de «poder desde lo alto», es decir el poder del Espíritu Santo: «Mirad, y voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre. Por vuestra parte permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto» (*Lc* 24,49).

2. El Espíritu Santo en los discípulos y en la primera comunidad cristiana

Dios quiere donar una nueva efusión del Espíritu a quien se lo pida: una vez convertidos, lo único que el Señor solicita es pedir con confianza el Espíritu Santo. El mismo Jesús asegura que, si un hijo le pide pan a su padre, éste no le va a dar una piedra (cf. *Lc* 11,11-12). Y añade: «¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!» (*Lc* 11,13b). Como condiciones para poder recibir este don del Espíritu Santo, Jesús señala las siguientes: primeramente, a los discípulos en la última cena les recuerda la necesidad de no ser del mundo (cf. *Jn* 15,19); en segundo lugar, previamente, a la mujer samaritana había señalado la necesidad de la conversión (cf. *Jn* 4); por último, la plena manifestación y la permanencia del Espíritu Santo se darán en quienes cumplen los mandamientos y guardan su palabra (cf. *Jn* 14,22-24).

a. Modalidad como interviene el Espíritu Santo

En la última cena, en el clima de tristeza que predomina en el ambiente ante el anuncio de la próxima partida de Jesús, Él garantiza a sus discípulos que no los dejará huérfanos. Les promete un paráclito: «y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros» (*Jn* 14,16-17).

Jesús indica tres modalidades como interviene el Espíritu Santo. Una primera forma que reviste es la de *juez*. Cuando venga el

Paráclito convencerá el mundo de pecado, de justicia y de juicio (cf. *Jn* 16,8). Convencerá al mundo de pecado, como acontece a los oyentes de la predicación de Pedro en Pentecostés: «Al oír esto, dijeron con el corazón compungido a Pedro y a los demás apóstoles: “¿Qué hemos de hacer, hermanos?”» (*Hch* 2,37); y lo convencerá también de justicia y de juicio, como sucede ya en la misma confesión que realiza el centurión al ver a Jesús muriendo en la cruz: «Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”» (*Mc* 15,39).

En segundo lugar, el Espíritu Santo desempeña una misión de enseñanza, pues actúa como *maestro*. En su discurso a los discípulos durante la última cena Jesús anticipa: «Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os anunciará lo que ha de venir» (*Jn* 16,12-13). El Espíritu Santo enseñará todo, recordará para poner en práctica, ayudará a «dar testimonio» de Jesús, como acontecerá en Pentecostés y luego en la realización del ministerio de los primeros diáconos y de los apóstoles. El Espíritu Santo indicará las «cosas que van a suceder» (cf. *Jn* 16,13) (esto es una parte del don de profecía). El Espíritu Santo guiará hacia toda la verdad (cf. *Jn* 16,13; *Hb* 1,1-2).

En tercer lugar, Jesús indica a sus discípulos que el Espíritu Santo actúa como *testimonio*: «Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros» (*Jn* 16,14). Misión del Espíritu Santo es, por tanto, «hablar de Jesús», «ayudar a conocer mejor a Jesús». El Espíritu Santo da testimonio de la obra que Jesús vino a realizar a este mundo.

b. El Espíritu Santo en la primera comunidad cristiana

El libro de los Hechos de los apóstoles recoge las condiciones para recibir la efusión del Espíritu Santo, las cuales cumple fielmente la primera comunidad cristiana compuesta por los discípulos en compañía de la Madre de Jesús. Ellos, obedientes a la palabra del Señor, deben permanecer en Jerusalén (de acuerdo con la palabra de Dios, escuchada y puesta en práctica), en un ambiente de oración junto con María, y en comunión de espíritu (esto es de caridad, cf. *Hch* 1,14).

Después de la efusión del Espíritu Santo el día de Pentecostés, en que todos ellos reciben el bautismo en el Espíritu Santo (cf. *Hch* 1,5), tienen lugar otras efusiones. Ante la persecución religiosa desencadenada contra los miembros de la comunidad de Jerusalén,

reunidos en oración imploran la intercesión del Señor, quien derrama una vez más sobre ellos su Espíritu (cf. *Hch* 4,31). Los apóstoles Pedro y Juan van a visitar a los cristianos de Samaria, oran por los miembros de esa comunidad y, al imponerles las manos, obtienen para ellos el don del Espíritu Santo (cf. *Hch* 8,14-17). La efusión del Espíritu Santo no tiene como destinatarios solo a grupos o comunidades sino también se da en modo individual, como es el caso del apóstol Pedro quien, cuando es conducido ante el sanedrín para ser juzgado, «es colmado del Espíritu Santo» (cf. *Hch* 4,8). De manera similar, el apóstol Pablo es destinatario de una efusión del Espíritu Santo mientras pronuncia su juicio frente al mago Elimas (cf. *Hch* 13,8-11).

En diversos momentos, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, se habla de «hombres llenos del Espíritu Santo». Al examinar esos pasajes, se observa cómo obra el Espíritu Santo en ellos y los potencia para llevar adelante su misión. A continuación, sigue una referencia a algunos de esos pasajes.

El día de Pentecostés, el Espíritu Santo invade a los 120 seguidores de Jesús reunidos en el cenáculo, los enciende en fuego misionero y les da poder para proclamar la Buena Nueva, hablando en diversos idiomas, según la lengua nativa de los diversos oyentes (cf. *Hch* 2). Más adelante, durante la persecución contra la comunidad, después de ser juzgados y amenazados por las autoridades judías para que no hablen o enseñen en el nombre de Jesús, mientras están reunidos en oración, vuelven a quedar llenos del Espíritu Santo (cf. *Hch* 4,1-30): «Acabada su oración, retembló el lugar donde estaban reunidos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y predicaban la Palabra de Dios con valentía» (*Hch* 4,31).

Entre los siete recién constituidos diáconos para el servicio de los más necesitados de la comunidad hay referencias singulares de su estar «llenos del Espíritu Santo». El diácono Esteban, en su proclamación de la Buena Nueva, aparece como un hombre «lleno del Espíritu Santo». Cuantos intentan rebatirlo no pueden resistir a la sabiduría y al Espíritu con que habla (cf. *Hch* 6,8-10). El estar «lleno del Espíritu Santo» en el diácono Felipe queda reflejado en el episodio de su encuentro con el eunuco etíope. Felipe, impulsado por el Espíritu Santo, acoge con prontitud la llamada a ponerse en camino y a acercarse al carruaje del etíope eunuco; no sabe para qué ha sido conducido hasta ahí. Pero, una vez junto al carruaje, comprende que su misión es explicar las Escrituras a aquel pagano anunciándole la Buena Nueva de Jesús, y termina bautizándolo (cf. *Hch* 8,26-40).

La presencia del Espíritu Santo tiene lugar también en otros personajes, como es el caso de Ananías y Saulo de Tarso, el perse-

guidor, quien más adelante se convertirá en Pablo, el apóstol de los gentiles. Ananías es el instrumento que Dios emplea para que Saulo de Tarso reciba, por medio de la imposición de las manos, la salud y para que sea llenado del Espíritu Santo (cf. *Hch* 9,10-17). Del mismo modo acontece la manifestación del Espíritu Santo en algunos episodios relacionados con el apóstol Pedro. En cierta ocasión, estando en Jafa, mientras está en una terraza, en actitud de oración, recibe una comunicación por medio de la cual el Espíritu Santo lo empuja para que vaya a la casa del centurión Cornelio en Cesarea Marítima, y comience así la evangelización entre los paganos (cf. *Hch* 10,9-48).

En la misma línea de destinatarios de la presencia y acción del Espíritu Santo en la obra de la evangelización se coloca Bernabé (cf. *Hch* 11,22-24). Cuando la comunidad de Jerusalén necesita un «evangelizador» para ser enviado a la ciudad de Antioquía, no duda en escoger a Bernabé, porque es un hombre «lleno del Espíritu Santo». Es en esa misma comunidad de Antioquía donde poco más adelante, mientras la comunidad permanece en intensa oración, el Espíritu Santo se comunica con ellos y les indica que deben enviar a Bernabé y a Saulo a una misión para la que los ha llamado (cf. *Hch* 13,2). En esa misma comunidad de Antioquía, en momentos de dura persecución, se afirma que los cristianos «quedaron llenos de gozo y del Espíritu Santo» (cf. *Hch* 13,52).

En la vida del apóstol Pablo hay diversos momentos donde queda reflejada la intervención singular del Espíritu Santo. Así, por ejemplo, cuando se enfrenta al brujo Elimas, va lleno del Espíritu Santo: lo increpa y aquel hombre queda ciego (cf. *Hch* 13,8). En el desarrollo de su misión apostólica, Pablo, buscando evangelizar Asia (cf. *Hch* 16,6) y luego Bitinia (cf. *Hch* 16,7), viene impedido por el Espíritu Santo de dirigirse a una y a otra de estas regiones. Será, en cambio, conducido por Espíritu Santo a Macedonia (cf. *Hch* 16,6): durante un sueño, Pablo ve a un hombre de Macedonia que lo llama; el apóstol entiende el signo de Dios, y se dirige hacia Europa. Ahora no se le cierran las puertas, sino que se abren de par en par. Al final de su carrera misionera por los diversos rincones del Mediterráneo, en su camino hacia Jerusalén, los miembros de la comunidad de Tiro, movidos por el Espíritu Santo, tratan de impedir a Pablo continuar su viaje a Jerusalén (cf. *Hch* 21,4).

Esta presencia del Espíritu Santo se hace particularmente manifiesta en un momento sumamente crucial en la vida de las primeras comunidades cristianas, en el así llamado primer concilio de Jerusalén. A la comunidad de Antioquía llegan algunos judeocristianos de Jerusalén, enseñando la obligación para los miembros paganos que abrazan la fe en Cristo de circuncidarse, conforme a

la costumbre mosaica, de lo contrario, según ellos, no pueden salvarse (cf. *Hch* 15,1). Ante el debate creado en torno a esta disputa, los responsables de la comunidad deciden que Pablo y Bernabé y algunos de ellos suban a Jerusalén, donde los demás apóstoles y presbíteros, para tratar de resolver esta cuestión (cf. *Hch* 15,2). En la reunión –concilio– de Jerusalén, Pedro, tomando la palabra, les recuerda cómo Dios lo había elegido para llevar el anuncio del evangelio a los gentiles –caso del centurión Cornelio (cf. *Hch* 10,9-48)– y cómo Dios, conocedor de los corazones, dio testimonio en su favor comunicándoles el Espíritu Santo del mismo modo que lo había comunicado a ellos, sin distinción alguna (cf. *Hch* 15,7-9). La cuestión viene resuelta favorablemente en la acogida de los gentiles sin obligación alguna de abrazar la ley de Moisés y la circuncisión. Después de meditar y orar, y guiados por el Espíritu Santo, concluyen afirmando: «hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adiós» (*Hch* 15,28-29).

3. El Espíritu Santo en las enseñanzas del apóstol Pablo

a. Amonestación, imágenes y experiencia del apóstol

Antes de presentar las enseñanzas del apóstol Pablo sobre la presencia y el actuar del Espíritu Santo, mencionamos una amonestación suya, algunas de las imágenes que utiliza para hablar del Espíritu Santo y la experiencia personal suya.

La amonestación de Pablo es doble. Por una parte, reclama: «No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios, con el que fuisteis sellados para el día de la redención» (*Ef* 4,30); en segundo lugar, exhorta: «No apaguen el fuego del Espíritu Santo» (*1Ts* 5,19). El apóstol insiste en la necesidad para el cristiano de acoger al Espíritu Santo y de dejarse conducir por Él. Esta actitud es la que el Espíritu Santo desea encontrar. Lo contrario sería «entristecerlo» o «apagar su fuego».

Entre las imágenes que sirven al apóstol para expresar la presencia y acción del Espíritu Santo destacan tres. En primer lugar, el creyente en Cristo ha sido convertido en «templo del Espíritu Santo» y, por tanto, ya no se pertenece a sí mismo para vivir según la mentalidad del mundo y bajo el dominio de sus pasiones y del pecado (cf. *1Cor* 6,19). En segundo lugar, el Espíritu Santo es «arras» (garantía, parte y anticipo del destino a la gloria futura) y «primicias» (primeros frutos) de lo que se entregará al creyente en

Cristo (cf. *Ef* 1,14). Finalmente, el Espíritu Santo es «sello» con el cual el creyente ha sido marcado como pertenencia de Dios y no de ninguna creatura (cf. *Ef* 1,13; 4,30).

La experiencia de la acción del Espíritu Santo del apóstol Pablo queda reflejada durante su predicación a los corintios. El apóstol, consciente de que, sin la ayuda del Espíritu Santo, su misión evangelizadora no podría tener éxito alguno, no basa su predicación en artilugios de oratoria, sino en el Espíritu del Señor: «Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder» (*1Cor* 2,4).

b. Enseñanzas sobre el Espíritu Santo

(1) Como primera enseñanza sobre el Espíritu Santo, el apóstol señala la realidad de la presencia transformadora del Espíritu Santo en la vida del cristiano. Este divino espíritu no solo actúa a través del creyente en Cristo, sino que actúa en su mismo ser, habitando en él (cf. *Rm* 8,9; *1Cor* 3,16) y realizando en él la obra de la filiación adoptiva: «Porque la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte. [...] Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!» (*Rm* 8,2.15)⁵.

(2) Otro aspecto típico del Espíritu Santo recogido en las enseñanzas de Pablo es su relación con el amor, tanto hacia Dios como hacia los hombres. El apóstol enseña, por una parte, que el Espíritu Santo va conduciendo al cristiano hacia Dios hasta encontrarlo como un Padre bondadoso (cf. *Rm* 8,15-16; *Gal* 4,6). Pablo escribe así: «La esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido

⁵ BENEDICTO XVI, «Pablo, el Espíritu en nuestros corazones» (Catequesis del Santo Padre en la audiencia general del miércoles 15 de noviembre de 2006), *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en lengua española, XXXVIII/46 (2006), p. 604: «Así pues, se ve claramente que el cristiano, incluso antes de actuar, ya posee una interioridad rica y fecunda, que le ha sido donada en los sacramentos del Bautismo y la Confirmación, una interioridad que lo sitúa en una relación objetiva y original de filiación con respecto a Dios. Nuestra gran dignidad consiste precisamente en que no solo somos imagen, sino también hijos de Dios. Y esto es una invitación a vivir nuestra filiación, a tomar cada vez mayor conciencia de que somos hijos adoptivos en la gran familia de Dios. Es una invitación a transformar este don objetivo en una realidad subjetiva, decisiva para nuestro pensar, para nuestro actuar, para nuestro ser».

dado» (*Rm* 5,5). Por otra parte, «el Espíritu nos estimula a entablar relaciones de caridad con todos los hombres»⁶.

(3) Otra enseñanza del apóstol sobre el Espíritu Santo es sobre el papel que juega como maestro de oración auténtica: «El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables, y el que escruta los corazones conoce cuál es la aspiración del Espíritu, y que su intercesión a favor de los santos es según Dios» (*Rm* 8,26-27)⁷.

(4) Pablo nos enseña que el Espíritu Santo no es una teoría sino una experiencia. El Apóstol recurre a dos imágenes muy plásticas para intentar describir la experiencia del Espíritu. Dice que Dios da el Espíritu Santo como «arras» (cf. *2Cor* 1,22; 5,5; *Ef* 1,13-14)⁸ y como «primicias». Así se refiere al Espíritu Santo como «primicia» en la carta a los Romanos: «la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve?» (*Rm* 8,22-24). Para el apóstol los cristianos son como desterrados que anhelan alcanzar la patria definitiva; entretanto, Dios ha regalado la «experiencia» del Espíritu Santo como «primicias» de lo que tiene reservado. De igual modo, los primeros frutos del cultivo, que son las «primicias», causan una gran alegría en el campesino, pues anuncian la gran cosecha que se espera. Por consiguiente, la «primicia», que es el don del Espíritu Santo, permite intuir la felicidad que Dios ha reservado a sus hijos.

⁶ *Ibidem*: «El Espíritu nos sitúa en el mismo ritmo de la vida divina, que es vida de amor, haciéndonos participar personalmente en las relaciones que se dan entre el Padre y el Hijo. De forma muy significativa, san Pablo, cuando numera los diferentes frutos del Espíritu, menciona en primer lugar el amor: “El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz...” (*Ga* 5,22). Y, dado que por definición el amor une, el Espíritu es ante todo creador de comunión dentro de la comunidad cristiana, como decimos al inicio de la santa misa con una expresión de san Pablo: “La comunión del Espíritu Santo (es decir, la que él realiza) esté con todos vosotros” (*2Co* 13,13)».

⁷ *Ibidem*: «Es como decir que el Espíritu Santo, o sea, el Espíritu del Padre y del Hijo, es ya como el alma de nuestra alma, la parte más secreta de nuestro ser, de la que se eleva incesantemente hacia Dios un movimiento de oración, cuyos términos no podemos ni siquiera precisar. En efecto, el Espíritu, siempre activo en nosotros, suplente nuestras carencias y ofrece al Padre nuestra adoración, junto con nuestras aspiraciones más profundas».

⁸ *Ibidem*: «el Espíritu, según san Pablo, es una prenda generosa que el mismo Dios nos ha dado como anticipación y al mismo tiempo como garantía de nuestra herencia futura (cf. *2Co* 1,22; 5,5; *Ef* 1,13-14)».

(5) Pablo recuerda en sus enseñanzas que el Espíritu Santo otorga sus dones en la vida del cristiano: «En cuanto a los dones espirituales, no quiero, hermanos, que estéis en la ignorancia» (1Cor 12,1). La palabra griega *charísma* significa «regalo», en este caso un don o regalo que Dios concede al individuo sin ningún mérito de su parte. El apóstol Pablo, en la primera carta a los Corintios, cap. 12, especifica que a cada uno les es dado una manifestación particular del Espíritu Santo para el bien común (cf. 1Cor 12,7); más adelante añade que el Espíritu Santo da a cada persona según le parece (cf. 1Cor 12,11). En la carta a los Efesios, cap. 4, Pablo recuerda que los dones son otorgados para el cumplimiento del «ministerio» –servicio– encomendado (cf. Ef 4,11-12). Pero los dones son dados para «edificación» de la Iglesia (cf. Ef 4,12) y también para la «maduración espiritual»: «hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

(6) Otra enseñanza del apóstol sobre el Espíritu Santo se refiere a los frutos que produce en la persona que lo deja obrar en su vida. En Gal 5,22-23 enuncia las virtudes que caracterizan la vida del creyente como fruto de la presencia del Espíritu Santo en él: «En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí; contra tales cosas no hay ley». El Espíritu Santo se manifiesta en el individuo que se deja conducir por Él por medio de frutos de santidad.

(7) Como una última enseñanza del apóstol está su exhortación a «vivir según el Espíritu y no según la carne»: «Si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicos, de forma que no hacéis lo que quisierais. Pero, si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Gal 5,16-18). Ante el dilema de dejarse guiar por el Espíritu o por la carne, el apóstol invita a abrazar una vida según el Espíritu. Quien guía sus pasos por el Espíritu, caminará hacia una vida de santidad; pero, si rehúsa la guía del Espíritu, caerá en el dominio del pecado: «el que siembre en su carne, de la carne cosechará corrupción; el que siembre en el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna» (Gal 6,8). En la carta a los Corintios, el Apóstol recuerda que, quien no es «espiritual» y se deja llevar por los criterios de este mundo, no podrá captar las cosas –las inspiraciones– del Espíritu (cf. 1Cor 2,14).

Conclusión

A modo de conclusión, ofrecemos una breve recapitulación de los puntos relevantes de cuanto expuesto a lo largo del artículo sobre la presencia y acción del Espíritu Santo.

a) El artículo inicia resaltando la diferencia en la manifestación del Espíritu entre ambos testamentos. Mientras que en el Antiguo Testamento el Espíritu Santo se manifiesta en individuos específicos para cumplir misiones particulares, en el Nuevo Testamento, especialmente en los evangelios y las cartas del apóstol Pablo, su acción es más amplia y universal.

b) En la vida de Jesús encontramos diversos momentos particulares de la presencia y acción del Espíritu Santo. Está presente en la concepción de Jesús y en varios eventos relacionados con su infancia, como la reacción de Isabel ante la presencia de María embarazada y la profecía de Simeón ante la presentación del Niño Jesús en el Templo. Al inicio de la vida pública de Jesús, el Espíritu lo conduce al desierto para ser tentado, se manifiesta en su bautismo y es el equipamiento para su misión. En los momentos de la última cena y en el tiempo pascual, Jesús promete y otorga el Espíritu Santo a sus discípulos como un consolador y guía tras su partida.

c) El Espíritu Santo ocupa un lugar central en las primeras comunidades cristianas: la efusión del Espíritu en Pentecostés impulsa la misión evangelizadora de los apóstoles y los primeros cristianos. Como modalidades de la acción del Espíritu Santo, se indican su intervención como juez, maestro y testigo, guiando a los creyentes hacia la verdad y fortaleciendo su misión.

d) El apóstol Pablo presenta al Espíritu Santo como fundamental para la vida cristiana, un don de Dios que transforma y guía a los creyentes, equipándolos para cumplir su misión y vivir en santidad.

En todo lo expuesto, queda resaltada así la importancia central y la necesidad del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y de cada uno de sus miembros.

Revelación y hermenéutica de la Biblia según J. Ratzinger¹

Mauro Gagliardi

Profesor ordinario de la Facultad de Teología en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

1. Ratzinger ¿biblista?

Joseph Ratzinger ha sido uno de los teólogos católicos más conocidos e importantes del siglo XX. Su amplia producción bibliográfica abarca múltiples temas, entre los que destacan la teología fundamental, la teología dogmática y la teología litúrgica. Aunque abordara con frecuencia, en sus obras, el tema de la interpretación bíblica, nadie diría que Ratzinger fue un biblista. Por eso no puede pasar desapercibido que en su testamento escribiera las siguientes palabras: «Desde hace sesenta años acompaño el camino de la Teología, en particular de las ciencias bíblicas...». El testamento se firmó el 29 de agosto de 2006, cuando Ratzinger ya era Papa, pero no se publicó hasta después de su muerte, el 31 de diciembre de 2022. Ciertamente, el propio Ratzinger no se habría descrito a sí mismo ni como exégeta ni como biblista profesional; sin embargo, en su último testamento afirmaba que había observado el desarrollo de la teología contemporánea, en particular el de los estudios bíblicos, durante seis décadas.

Quien está familiarizado con el pensamiento y los escritos de este autor podrá confirmar que la autocomprensión que expresa en el Testamento no carece de fundamento. Por mucho que Ratzinger no publicara volúmenes de exégesis o de teología bíblica (a menos que se considere la trilogía sobre *Jesús de Nazaret*² como un texto

¹ Conferencia impartida durante el Congreso *Understanding the Old Testament as Christian Scripture. An International Symposium*, en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum), Roma 19 de junio de 2024. Traducción de *Ecclesia*. Una exposición mucho más amplia y detallada de estas cuestiones puede encontrarse en M. GAGLIARDI, *Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger. Un contributo indiretto alla sinodalità*, UPRA – IF Press, Roma 2023 (disponible también en inglés: *Revelation, Hermeneutics, and Doctrinal Development in Joseph Ratzinger*, Emmaus Academic, Steubenville OH 2024).

² Cf. J. RATZINGER, *Gesu di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007; ID., *Gesu di Nazaret. Seconda Parte: Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011; ID., *L'infanzia di Gesu*, Rizzoli-LEV, Milano-Città del Vaticano 2012. Citaremos estos volúmenes indicándolos con número romano (I-III) seguido del

que representa la segunda), sin embargo, es cierto que siempre dedicó gran atención al estudio de los ensayos de exégetas y biblistas, no pocas veces para criticar también ciertos presupuestos básicos. Es él mismo quien reconoce el carácter crítico de su propia obra, cuando (continuando su testamento) escribe: «con la sucesión de las diferentes generaciones [de estudiosos] he visto derrumbarse tesis que parecían inamovibles, demostrando ser meras hipótesis: la generación liberal (Harnack, Jülicher, etc.), la generación existencialista (Bultmann, etc.), la generación marxista».

Conviene añadir desde el inicio que la crítica clara y reiterada de Ratzinger a la exégesis contemporánea no es omnicompreensiva. Junto a la detección de fallos y errores, recuerda también los buenos frutos producidos por el gran movimiento de renovación de los estudios bíblicos.

2. La trilogía *Gesù di Nazaret*

Por ejemplo, en los volúmenes sobre *Jesús de Nazaret*, recuerda que «el método histórico [...] es y sigue siendo una dimensión indispensable del trabajo exegético». La hermenéutica basada en la fe no excluye, sino que incluye el recurso a las modernas técnicas histórico-críticas, cuya aceptación no es un tributo a las modas intelectuales de una época, ni un signo de debilidad. El uso del método histórico en exégesis se justifica por la «naturaleza intrínseca de la teología y la fe»³, que tienen por objeto ante todo algo que sucedió en la historia y no una idea intemporal. La postura de nuestro Autor es clara: «El método histórico-crítico es una de las dimensiones fundamentales de la exégesis, pero no agota la tarea de interpretación para quienes ven en los textos bíblicos la única Sagrada Escritura y la creen inspirada por Dios»⁴.

En el texto precedente se encuentra, en breve, la exposición de la metodología de interpretación de la Biblia propuesta por Ratzinger. El secreto (si se puede decir así) consiste en integrar el interés por el sentido literal con la dimensión de la relación personal con Cristo

número de página y añadiendo entre paréntesis la referencia a su reedición en forma de una única obra dentro del volumen J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio* (Opera Omnia VI/1), LEV, Città del Vaticano 2013 (de ahora en adelante JROO VI/1). Téngase presente que, en la reedición realizada dentro de la *Opera Omnia*, el vol. III, dedicado a la infancia de Jesús, ha sido antepuesto a los otros dos. La versión original de este artículo cita la traducción italiana de los volúmenes de Ratzinger. La traducción al español de textos ratzingerianos, que aquí se propone, es de *Ecclesia*.

³ *Gesù di Nazaret*, I, 11 (JROO VI/1, 120).

⁴ *Gesù di Nazaret*, I, 12 (JROO VI/1, 121).

y su verdad⁵. El Autor lo repite en la breve referencia hermenéutica de la «Premisa» al volumen III de *Gesù di Nazaret*: «Una interpretación correcta [...] requiere dos pasos: por un lado, hay que preguntarse qué querían decir los respectivos autores con su texto, en su momento histórico [...]. La segunda pregunta del buen exegeta debe ser: ¿es verdad lo que se ha dicho? ¿Me concierne? Y si me concierne, ¿en qué manera?»⁶. En otras palabras, se trata de conjugar pasado y presente del texto bíblico.

En sus escritos, Ratzinger ha repetido muchas veces que hay que evitar interpretar la Biblia como si fuera simplemente un libro antiguo. Es evidente que la Biblia también es esto; más aún, es un conjunto de libros antiguos, escritos en épocas y contextos muy diversos y por la mano de numerosos autores humanos. Esta dimensión humana del texto bíblico es el objeto propio del método histórico-crítico, que, por tanto, sigue siendo necesario. El problema es la aplicación unilateral del enfoque histórico y filológico al texto. La Biblia es un libro que también es una obra humana, pero sobre todo es el libro de la revelación divina. El aspecto teológico del libro sagrado no puede investigarse con un enfoque puramente histórico y requiere un enfoque diferente, auténticamente teológico. Por cierto, mientras que una aplicación unilateral del método histórico-crítico relega la Biblia al pasado, un enfoque teológico y basado en la fe la mantiene siempre viva y actual en el presente, para nosotros, para mí.

La precisión en la explicación del pasado es a la vez el punto fuerte y el límite del método histórico-crítico. Otra limitación notable es que este método no valoriza la unidad de la Escritura, sino que tiende a separar los distintos segmentos de la misma, para luego diseccionarlos en función de la real o supuesta historia de su redacción. El fenómeno de la exégesis canónica surgió como antídoto a estas limitaciones. Desde hace varias décadas, numerosos exegetas han aprendido a reconocer la unidad de la Escritura no solo como un dato teológico impuesto externamente a la Biblia,

⁵ En un texto breve como éste, es imposible abordar toda una serie de cuestiones que se desprenden de la lectura y de las profundizaciones que legítimamente podrían solicitarse, debiendo limitarse a ofrecer un esbozo general del enfoque de Ratzinger sobre la hermenéutica (entendida en sentido amplio) y la exégesis bíblica. También aquí hay que sacrificar referencias a la bibliografía secundaria. Para profundizar, se puede consultar tanto el volumen citado en la nota 1 como también un texto aparecido en la serie de manuales *Teologia Ecclesiale*: cf. M. TÁBET, *Lettura multidimensionale della Sacra Scrittura. Introduzione allo studio della Bibbia*, Fede & Cultura, Verona 2011. De este último, véase en particular el cap. II, para una visión de conjunto sobre la validez y los límites del uso actual del método histórico-crítico en el ámbito bíblico, y el cap. V, para un análisis del enfoque de Ratzinger sobre la exégesis.

⁶ *Gesù di Nazaret*, III, 5 (JROO VI/1, 13).

sino también como un proceso evidente en el propio texto, sobre todo en la relación entre libros anteriores y posteriores:

Los textos antiguos, en una situación nueva, son retomados, comprendidos y leídos de un modo nuevo. [...] La formación de la Escritura se configura como un proceso de la palabra que poco a poco desvela sus potencialidades interiores, que de alguna manera estaban presentes como semillas, pero que solo se abren ante el desafío de nuevas situaciones, nuevas experiencias y nuevos sufrimientos⁷.

La unidad de la Escritura, sin embargo, además de constatarse a partir del propio texto, requiere también una explicación teológica. Es aquí donde Ratzinger recurre al conocido principio cristocéntrico y escatológico. Quien observa el tortuoso y lento proceso de la Palabra que crece, «partiendo de Jesucristo puede reconocer que hay una dirección en el conjunto, que el Antiguo y el Nuevo Testamento están íntimamente conectados». El Autor recurre al importante sintagma «hermenéutica cristológica» y lo hace cuando insiste en la necesidad de la fe para comprender la Escritura: «Ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Jesucristo la clave del todo y, a partir de Él, aprende a comprender la Biblia como una unidad, presupone una opción de fe y no puede derivar del puro método histórico». Sin embargo, tal opción de fe no es irracional, puesto que «tiene de su parte a la razón -una razón histórica- y permite ver la unidad íntima de la Escritura y, por tanto, comprender de un modo nuevo incluso los fragmentos individuales del camino, sin privarlos de su propia originalidad histórica»⁸.

Además de haber utilizado, en el vol. I de *Gesù di Nazaret*, la expresión «hermenéutica cristológica», en el vol. II Ratzinger utiliza también el término «hermenéutica de la fe», que contrapone a una «hermenéutica positivista»: la exégesis histórico-crítica «debe aprender que la hermenéutica positivista en la que se basa no es expresión de la única forma válida de razón que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una cierta especie de racionalidad históricamente condicionada, susceptible de corrección e integraciones y necesitada de ellas. Tal exégesis debe reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, se ajusta al texto y puede unirse a una hermenéutica histórica consciente de sus propias limitaciones para formar una totalidad metodológica»⁹. Semejante síntesis de hermenéuticas po-

⁷ *Gesù di Nazaret*, I, 14-15 (JROO VI/1, 123-124).

⁸ *Gesù di Nazaret*, I, 15 (JROO VI/1, 124).

⁹ *Gesù di Nazaret*, II, 6-7 (JROO VI/1, 448).

drá volver a hacer comprender la validez de la exégesis patristica incluso hoy.

Junto al cristocentrismo, el otro gran polo de la teología de Ratzinger es la Iglesia. Es la referencia al Cuerpo de Cristo la que justifica la necesidad de una exégesis no solo literal de las Escrituras. La noción misma de inspiración bíblica se relee en clave eclesiológica: inspiración significa que el hagiógrafo «no habla como individuo privado, como un sujeto encerrado en sí mismo. Habla en una comunidad viva y, por tanto, en un movimiento histórico vivo que no está hecho por él ni siquiera por la comunidad, sino en el que actúa una fuerza directriz superior». La palabra bíblica, por consiguiente, como e incluso más que cualquier otra palabra humana, «lleva en sí una relevancia mayor que la conciencia inmediata que el autor pudo tener de ella en su momento». Hay, pues, dimensiones de la palabra que trascienden su significado literal y que han sido adecuadamente captadas por la antigua doctrina sobre los diferentes sentidos de la Escritura. «Los cuatro sentidos de la Escritura no son significados individuales yuxtapuestos, sino precisamente dimensiones de la única palabra, que trasciende el momento»¹⁰.

Todo esto implica que la Biblia no es solo un ejemplo de literatura antigua. Se formó y creció en el seno del sujeto vivo del pueblo de Dios en su caminar y sigue viviendo en él hoy, un pueblo que -como dice el propio título, pueblo *de Dios*- no es autosuficiente, sino que es guiado e interpelado por Dios. La Escritura se sitúa casi en medio entre Dios y su pueblo: por una parte, «es el criterio que viene de Dios y la fuerza que muestra el camino al pueblo, pero, por otra parte, la Escritura solo vive en este pueblo, que en la Escritura se trasciende a sí mismo y así [...] se convierte precisamente en el pueblo de Dios». «El pueblo de Dios -la Iglesia- es el sujeto vivo de la Escritura; en él las palabras de la Biblia son siempre presencia»¹¹.

Las posiciones en el campo de la exégesis bíblica expresadas en la última gran obra de Joseph Ratzinger sobre Jesús hunden sus raíces en la inmensa producción anterior del teólogo bávaro. Podríamos hacer numerosas referencias a ella, como las observaciones críticas hechas por el autor, en su libro *Dogma e predicazione*, al exégeta alemán Herbert Haag, que había sostenido que, a partir de la exégesis científica de la Biblia, era necesario declarar que el diablo no existe, puesto que no es más que una representación del concepto de pecado. O podríamos recorrer las tesis cristológicas de la obra más espiritual *Guardare al Crocifisso*, donde Ratzinger subraya que, solo entrando en la oración de Jesús al Padre, oración que es una dimensión fundamental de la vida terrena de Cristo, podemos co-

¹⁰ *Gesù di Nazaret*, I, 16 (JROO VI/1, 125).

¹¹ *Gesù di Nazaret*, I, 17 (JROO VI/1, 125-126).

nocerle y comprenderle verdaderamente (cf. Tesis 3). El autor nos recuerda, sin embargo (cf. Tesis 4), que esta entrada en la oración del Señor no se realiza en soledad, sino en comunión con todos los hermanos y hermanas de Jesús, es decir, con la Iglesia. Sin embargo, preferimos detenernos en la aportación más sistemática que ha escrito sobre nuestro tema. Se trata de una conferencia pronunciada en 1988 en Nueva York, titulada «La interpretación bíblica en conflicto».

3. La conferencia «La interpretación bíblica en conflicto»

Esta célebre conferencia de Ratzinger, en la edición publicada posteriormente en italiano, ligeramente más amplia que la versión original inglesa, se divide en tres partes. La primera parte se titula «Consideraciones preliminares: la situación y la tarea», y representa el enfoque contextual. La segunda parte desarrolla una «Autocrítica del método histórico-crítico sobre el paradigma metodológico de Martin Dibelius y Rudolph Bultmann», correspondiendo así a la *pars destruens*. La tercera y última parte, que representa la *pars construens*, está dedicada a los «Elementos fundamentales para una nueva síntesis».

El entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe comenzó citando el «Breve relato del Anticristo», una novela del pensador y poeta ruso Vladímir Soloviov (1853-1900), en la cual el enemigo de Cristo se presenta a los creyentes jactándose de haber obtenido el doctorado en teología por la prestigiosa universidad alemana de Tubinga y de haber escrito una pionera obra exegética: «¡El Anticristo, famoso exégeta!»¹². Se trata de una presentación irónica, con la que Soloviov, ya en 1899, puso el dedo en la llaga de la crisis y los efectos de la así llamada exégesis bíblica científica. Ratzinger parte de aquí y esboza, mediante algunas pinceladas claras, el problema de la exégesis científica moderna. Ésta se propone descubrir hasta el fondo la acción del hombre en el texto bíblico y, al hacerlo, sigue insistiendo y escarbando, hasta ponerlo todo en claro, todo al alcance del intelecto natural. Ratzinger comienza aquí y esboza, en unos claros y breves trazos, el problema de la exégesis científica moderna. Ésta se propone descubrir hasta el fondo la acción del hombre en el texto bíblico y, al hacerlo, sigue insistiendo y escarbando, hasta ponerlo todo en claro, todo al alcance del intelecto natural. «La fe no es un elemento constitutivo del método y Dios no es un factor a tener en cuenta en el hecho histórico».

¹² «L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea», in L. PACOMIO (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 93-125 (en adelante *InterBib*), 93.

Hay que proceder, pues, a una disección del texto sagrado (que ya no es tal) e ir en busca de todas sus fuentes humanas y de la historia de su formación, para «explicar cómo sucedió que posteriormente la idea de Dios se reintrodujera por doquier en la trama»¹³. En otras palabras, Ratzinger está diciendo que la Biblia se considera ahora no como la Palabra de Dios dirigida a los hombres, sino como literatura humana en la que, por alguna razón, se insertó en un segundo momento el concepto, o la creencia, de Dios. Es evidente que tal método, por su propia naturaleza, producirá un revoltijo de hipótesis que se contradicen continuamente.

Ante esta situación, se puede reaccionar de forma extrema, hacia la derecha o hacia la izquierda. Puede haber teólogos que se separan del texto bíblico, considerado ahora poco fiable o incomprendible, y desarrollen una teología que se remita mínimamente a la Biblia¹⁴; o se puede caer en una lectura fundamentalista de la Sagrada Escritura, que rechaza *a priori* cualquier enfoque histórico-crítico y se limita a un literalismo estricto. Hay que tomar otro camino, el de una hermenéutica que no considere el texto como algo del pasado, sino como una realidad que habla a la existencia de hoy. Sin embargo, señala Ratzinger, por mucho que se haya avanzado en este camino, todavía queda por hacer la tarea de crear una hermenéutica bíblica adecuada a su objeto. Ciertamente no lo logró Bultmann, con su hermenéutica existencialista al estilo heideggeriano, que favorece la vitalidad de la Escritura para el presente de la fe, pero que no es adecuada para mantener vigente el carácter histórico y original del texto. Tampoco faltan hermenéuticas que podríamos llamar «tendenciosas», como la feminista o la materialista, que ni siquiera deberían llamarse hermenéuticas, porque no buscan el sentido del texto, es decir, su contenido (la verdad), sino solo lo que del texto puede ser útil para la praxis que uno ha decidido poner en práctica.

Ratzinger también inserta aquí una referencia al Vaticano II que, en el ámbito católico, «ciertamente no creó este estado de cosas, pero tampoco pudo evitarlo»¹⁵. La *Dei Verbum* buscó un equilibrio entre los dos aspectos de la interpretación, el histórico y el teológico. Entre los criterios para una lectura teológica destacan los de la unidad del texto bíblico, así como la dimensión eclesial de la Escritura y de su interpretación. Según el Concilio, la Tradición no es un obstáculo para acceder al sentido de la Biblia; al contrario, abre el camino hacia él. Sin embargo, esto implica también el papel

¹³ *InterBib*, 94.

¹⁴ Ratzinger cita (cf. p. 95 nota 2) los casos de Paul Tillich y de Karl Rahner (sobre todo, las últimas obras del segundo).

¹⁵ *InterBib*, 98.

que desempeña la autoridad de la Iglesia con respecto a la interpretación, que es exactamente lo que excluye la exégesis moderna. Para esta última, «o la interpretación es crítica, o se supedita a la autoridad; las dos cosas juntas no son posibles». En conjunto, «la interpretación tradicional se considera precientífica e ingenua; solo la interpretación histórico-crítica parece capaz de desentrañar verdaderamente el texto»¹⁶. El autor, sin embargo, dice estar convencido de que una lectura integral de *Dei Verbum* permite encontrar los elementos para una síntesis entre lectura histórica y lectura teológica; desgraciadamente, la recepción postconciliar de la Constitución sobre la Divina Revelación ha dejado prácticamente caer en el olvido la parte teológica y ha presentado *Dei Verbum* solo como un aval del método histórico-crítico.

Para salir del atolladero, hay que hacer una autocrítica del método, sobre todo de esa actitud confiada por la que los exégetas pretenden a menudo llegar a conclusiones que tienen la misma certeza que las de las ciencias positivas. «Lo que el exégeta ha determinado en primer lugar, solo puede ser cuestionado por otros exégetas: ésta es la regla general que se asume; y se da por supuesta. Pero en este caso es precisamente el modelo que ofrecen las ciencias naturales el que debería llevarnos a adoptar el “principio de incertidumbre” de Heisenberg y aplicarlo igualmente al método histórico»¹⁷. En realidad, toda interpretación presupone una implicación del intérprete. La objetividad científica pura es una abstracción. Por el contrario, la participación personal es un requisito previo para el conocimiento.

En la segunda parte del estudio, Ratzinger desarrolla una crítica desde el mismo método histórico-crítico, inspirándose en la tesis doctoral de Reiner Blank, dedicada a la historia de las formas según Dibelius y Bultmann¹⁸. Ambos querían desarrollar un método para poder distinguir, de forma verdaderamente científica y no arbitraria, lo que es histórico en la Biblia de lo que no lo es. A pesar de las numerosas diferencias de detalle entre sus métodos, Dibelius y Bultmann compartían los supuestos básicos, que consideraban, sin discutirlos, seguros. Se inicia desde la prioridad de la predicación sobre el acontecimiento: lo que es original es la palabra, no el acontecimiento histórico narrado por ella. Al invertir de este modo el orden de la realidad, resulta que el acontecimiento se entiende como una creación hecha por la palabra (por la predicación, por el *kerigma*), en lugar de ser la palabra la que corresponde al acontecimiento. El acontecimiento decae al rango de creación mítica.

¹⁶ *InterBib*, 99.

¹⁷ *InterBib*, 101.

¹⁸ Cf. R. BLANK, *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann*, Friedrich Reinhardt, Basel 1981.

Un axioma básico de estos dos estudiosos es, por tanto, la discontinuidad que existe entre la tradición prepascual y la pospascual, así como dentro de cada tradición. Si existe discontinuidad dentro de la propia tradición neotestamentaria, es evidente que debe existir una discontinuidad mayor en la transición del Antiguo al Nuevo Testamento. Cuando el Nuevo Testamento remite al Antiguo Testamento, pretendiendo así estar en continuidad con él, ésta es una de las formas en que se manifiesta la actitud mitologizante de la Biblia.

Otro supuesto compartido por los dos estudiosos es que solo lo que es simple es primitivo; en consecuencia, los elementos más complejos deben considerarse expresiones de estratos tardíos de la tradición neotestamentaria. Por tanto, si un texto es sencillo, pertenece al origen; si es elaborado, es tardío. Ratzinger contrapone acertadamente a esta idea la observación de que, en realidad, la simplicidad o complejidad de un texto depende de la teología de referencia de la persona que lo evalúa. Pero, más profundamente, nuestro Autor denuncia el sustrato filosófico de este planteamiento, correspondiente a una transposición del modelo evolucionista a la filosofía de la historia. En términos más sencillos, Dibelius y Bultmann presuponen que la historia está en constante crecimiento, un crecimiento que amplifica lo pequeño y hace complejo lo que originalmente es embrionario. Otro filósofo de referencia para este planteamiento es Kant, para quien el ser es accesible al conocimiento humano solo indirectamente, es decir, no a través de la razón pura, sino en los postulados de la razón práctica, de la moral. En el plano teológico, esto implica que no puede haber un conocimiento real de Dios y que la Revelación coincide con la actitud moral «escatológica» de los creyentes, que para Bultmann es un *ethos* más que una verdadera ética. Por eso, los milagros, las profecías y todo lo que tiene un sabor sobrenatural pueden y deben ser desmitificados, ya que no son verdaderos encuentros con Dios. Más allá de otros detalles, lo que se desprende claramente de este análisis es que esta forma de enfocar la exégesis no es el resultado de consideraciones históricas, sino que procede de un conjunto de presupuestos sistemáticos.

Esto conduce a la tercera parte, en la que Ratzinger formula una propuesta para una nueva síntesis, a nivel hermenéutico, entre historia y significado. El punto básico es que resulta necesario volver a una filosofía que se adapte mejor a la verdadera escucha de los textos, es decir, que sea menos arbitraria y presente menos obstáculos para comprenderlos.

En primer lugar, debemos atender a la advertencia de san Gregorio de Nisa, que invitó al teólogo racionalista Eunomio a no

confundir teología y fisiología. Una cosa es el misterio de la teología y otra la ciencia de la naturaleza, decía Gregorio. La exégesis moderna, tras haber arrojado a Dios al reino de lo inaccesible, trata entonces el texto bíblico según la fisiología, es decir, de manera humana, natural. La pretensión de alcanzar en la exégesis una certeza semejante a la de las ciencias naturales es ilusoria, porque malinterpreta las características propias de la Palabra. La Palabra solo puede ser comprendida en una «sim-patía», en la disposición a experimentar cosas nuevas y dejarse conducir por un camino nuevo. «En consecuencia, el exégeta no debe abordar la interpretación del texto con una filosofía preconstituida: no debe plegarse a los imperativos de una cosmovisión que se presenta como moderna o “científica”, que determina de antemano lo que puede o no puede ser». No puede excluir *a priori* que Dios «pueda entrar y actuar en la historia humana». El exégeta debe dejarse «instruir por lo extraordinario»¹⁹ y estar dispuesto a aceptar que en la historia sucedan, al menos de vez en cuando, cosas que normalmente no suceden.

Ratzinger repropone el modelo exegético de santo Tomás de Aquino, inspirándose para ello en un trabajo de Maximino Arias Reyero²⁰. Por mucho que el Angélico tuviera claro que las verdades espirituales siempre son percibidas por el hombre de forma metafórica, santo Tomás –a diferencia de Kant– no restringió, sino que, mediante los conceptos metafísicos de participación y analogía, amplió la mente a lo que Dios quiso decir y hacer en la historia. Para santo Tomás, las criaturas siguen su propio curso, es decir, un movimiento orientado hacia el fin. Cuando alcanzar su fin, entonces se revela su sentido. La acción de la Providencia aparece, pues, como «principio de inteligibilidad de la historia», principio que crea y revela la unidad de la historia entre pasado, presente y futuro. Y también en Tomás, como en Buenaventura, Jesucristo es, en última instancia, quien reúne en la unidad las distintas dimensiones del tiempo. Así se confirma de nuevo la idea de que el Antiguo Testamento está unido al Nuevo, y que esta unidad de la Biblia viene dada por la obra de Cristo. Esto implica –contra Dibelius y Bultmann– que «palabra, realidad e historia no pueden separarse entre sí»²¹.

¹⁹ En la versión original inglesa se utiliza la palabra «*extraordinary*». En la versión italiana, sin embargo, se lee que el exégeta debe dejarse instruir por el «fenómeno»: *InterBib*, 116.

²⁰ Cf. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Johannes, Einsiedeln 1971. Los apellidos de este autor son reproducidos por Ratzinger como Arias-Reyero, pero tanto la cubierta como el frontispicio de su libro reproducen los apellidos sin guión.

²¹ *InterBib*, 119.

Ratzinger, en consecuencia, propone dos reglas importantes a nivel hermenéutico: a) hay que considerar, al menos inicialmente, tanto la palabra como el acontecimiento como originarios; b) hay que sustituir el principio de discontinuidad por el de la *analogia Scripturae*; y el principio mecanicista por el teológico. Sobre la base de estos principios, una hermenéutica bíblica correcta será sintética, más que dialéctica, y se desarrollará del siguiente modo: «En un primer momento, es necesario reintegrar los textos en su ámbito, el de la historia, e interpretarlos en su contexto histórico. Pero en un segundo momento del proceso interpretativo, es necesario verlos también en la totalidad del desarrollo histórico, a partir del acontecimiento central que es Cristo. Solo la armonía de los dos métodos permite llegar a una comprensión de la Biblia²². La tradición exegética ha hecho posible esta síntesis metodológica combinando el criterio de centralidad cristológica con una visión teológica en sentido estricto. «Esto significa: todas las palabras de la Escritura son palabras humanas y deben interpretarse en primer lugar como tales; y, sin embargo, se apoyan en una “Revelación”, es decir, están tocadas por una “experiencia” que va mucho más allá de la reserva de experiencia personal del autor. En las palabras humanas es Dios quien habla»²³.

4. La tesis de habilitación sobre san Buenaventura

Hemos expuesto así, del modo más breve posible, el enfoque fundamental dado por el Teólogo bávaro al estudio tanto histórico como teológico de la Sagrada Escritura. Esta reconstrucción se ha hecho mencionando solo algunas de las obras de su vasta bibliografía, sabiendo que podemos afirmar que también en los demás lugares donde Ratzinger ha tratado el tema no se ha desviado significativamente de los puntos esenciales aquí expuestos. Queda por abordar un último aspecto, relativo a la raíz intelectual de la que brotó su pensamiento sobre la exégesis bíblica. Esta raíz había permanecido oculta hasta no hace muchos años. En efecto, coincide con las investigaciones realizadas por Ratzinger con ocasión de su *Habilitationsschrift* de 1955, dedicada a san Buenaventura, tesis que permaneció inédita hasta 2009²⁴.

²² *InterBib*, 121.

²³ *InterBib*, 120-121.

²⁴ Cf. J. RATZINGER, *L'idea di Rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, in *L'idea di Rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura. Lavoro di abilitazione e studi su Bonaventura* (Opera Omnia II), LEV, Città del Vaticano 2017 (de ahora en adelante JROO II).

De este amplio estudio juvenil, por razones de espacio debemos limitarnos aquí a un solo aspecto, a saber, el hecho de que en ninguna de sus obras el Seráfico designa la Sagrada Escritura como *revelatio*, mientras que utiliza este lenguaje allí donde existe una comprensión de la Sagrada Escritura, es decir, una comprensión de la polifacética sabiduría divina que consiste en captar el triple sentido espiritual de la Biblia²⁵. Lo que hay que creer no se capta a través de la letra, sino a través de la alegoría. La letra se compara con el agua, que solo se transforma en vino dentro de la comprensión espiritual. Al sentido literal le corresponde el *judaeus*, no el *christianus*. En consecuencia, para Buenaventura no es decisivo si se lee el Antiguo o el Nuevo Testamento: si el lector se detiene en la letra, aunque estuviera leyendo el Nuevo Testamento, permanecería en el Antiguo Testamento, siendo, por así decirlo, un *judaeus*; por el contrario, si el lector comprende el sentido espiritual, aunque estuviera leyendo el Antiguo, se encontraría en el mundo del Nuevo Testamento, siendo, así, un *christianus*. Podemos concluir que «Revelación» equivale a comprensión espiritual de la Sagrada Escritura²⁶.

5. Conclusiones

Dejando a un lado otros muchos elementos y detalles contenidos en la *Habilitationsschrift* de Ratzinger, la conexión entre la teología juvenil de la Revelación y las reflexiones sobre hermenéutica se desprende también de estos indicios. Los principios son los mismos: cristocentrismo, dimensión eclesial, superioridad de la Revelación sobre su objetivación histórica en la Escritura y la Tradición, valor presencial de la Palabra divina en el hoy de la fe, necesidad de interpretar el texto sagrado tanto histórica como teológicamente, dando valor a la doctrina clásica de los distintos sentidos de la Escritura. A todo esto hay que añadir un último criterio, que Ratzinger subraya igualmente, de acuerdo básicamente con san Buenaventura. La Biblia, interpretada con la Tradición (es decir, con y por la Iglesia), aunque no agota la noción y la realidad de la Revelación, sigue siendo siempre el criterio y el instrumento de verificación de la relación personal y comunitaria con Dios en Cristo, en el presente de cada una de las diversas épocas históricas. En este sentido, como recuerda Ratzinger, no puede haber una interpretación actualizada de la Escritura que vaya en contra de lo que la Biblia dice expresamente. En este último caso, de hecho, no estaríamos ante un ejercicio de tradición viva, sino de traición.

²⁵ Cf. JROO II, 548.

²⁶ Cf. JROO II, 549-550.

En un siglo marcado por una verdadera revolución de las ciencias bíblicas, Joseph Ratzinger ha tenido la energía de seguir su desarrollo con una constante capacidad de actualización durante casi sesenta años; también ha tenido el valor de denunciar ciertos atascos evidentes en los que se ha encerrado no pocas veces la exégesis contemporánea. Las indicaciones del Teólogo bávaro pueden y deben actualizarse a medida que los estudios bíblicos continúen durante el siglo XXI. Las intuiciones fundamentales, sin embargo, conservarán con toda probabilidad su valor también para el desarrollo futuro de los estudios bíblicos, como recordatorio de esa necesaria armonía entre historia y trascendencia que impregna la acción divina de la Revelación y, por consiguiente, el texto bíblico. Y puesto que todo instrumento debe forjarse en función de la obra que debe realizar, las ciencias bíblicas serán tanto más aptas para estudiar el texto sagrado cuanto más sean capaces de dotarse de un método atento a la vez a la dimensión humana y a la dimensión divina de las Sagradas Escrituras.

La ascética de la estética: san Bernardo y la *Apología* al abad Guillermo

Antonio Herrero Serrano, L.C.

Licenciado en filosofía, máster en humanidades.

Introducción

Las páginas que siguen pretenden adentrarse en la *Apología* de san Bernardo de Claraval al abad Guillermo de Saint-Thierry, más trascendente de lo que aparenta su motivación inmediata. Quieren ser antes una invitación a leerla que una sugerencia de análisis. Se detendrán, al inicio, en la causa que impele al monje Bernardo a escribir una carta de respuesta a otro monje. La misiva previa de Guillermo, abad benedictino de Saint-Thierry debió de ser áspera; se desprende de la carta de respuesta del abad del Císter. Por supuesto, la temática resultaba comprometedor para los monjes cistercienses, particularmente para Bernardo, que además era amigo de Guillermo. Elementos que de por sí incitaban a una contestación no exenta de polémica. Por eso se tratará, a continuación, del género y características literarias del escrito, a la par que del desarrollo de las ideas y la sana crítica que vertebra la *Apología*. Lo más notable del recorrido de este breve ensayo va a ser posiblemente el último párrafo: la proyección y repercusión inimaginadas que esta controversia fraterna ha tenido para la historia del arte. Y eso aunque algunos pasajes pudieran dejar, en una lectura superficial, la impresión de que la carta toca asuntos poco menos que frailunos, en que se enzarzan dos abades.

1. Circunstancias de la obra

La *Apología* de san Bernardo de Claraval (1090-1153) es uno de sus primeros escritos y reviste un carácter del todo singular. No se atiene a las características de los restantes libros, que son de índole escriturística, ascética, mística o incluso epistolar. El cisterciense dirige esta *Apología* a Guillermo¹ (h.1075-1148), abad benedictino de Saint-Thierry, pequeña población cercana a Reims y no muy dis-

¹ El título latino es *Apologia ad Guillelmum Abbatem*. En las referencias de este trabajo a dicha obra, se dará siempre por supuesto el título, y solo se aludirá a los capítulos –en números romanos– y a los números o párrafos de cada uno –cifras ará-

tante de París. Dicha abadía de San Teodorico se amparaba en la de Cluny.

La obra responde inmediatamente a una situación concreta de vida monacal benedictina: el abad Guillermo, quince años mayor que Bernardo, ha escrito a éste una carta en la que se queja de que algunos de sus monjes cistercienses están acusando a los benedictinos cluniacenses, por lo tanto, también a los de Saint-Thierry, de haber caído en la relajación de la Regla de san Benito y de estar en franca decadencia. San Bernardo que, aunque no fundó el Císter, le dio auge y esplendor, va a responder a su amigo Guillermo. La polémica parece así estar ya cocinada y caliente sobre la mesa de los dos monjes.

Ambos se admiran. De hecho, Guillermo, aun siendo abad de Saint-Thierry, estuvo algún período con Bernardo en la abadía de Claraval, prueba de su amistad. Allí constató y quedó impresionado de la vida sencilla y austera de los monjes blancos. Más aún, quiso hacerse cisterciense, cosa que el de Claraval no le permitió en ese momento², dado que tenía la encomienda abacial de Saint-Thierry. Lo que no deja de sorprender, sobre todo al terminar la lectura de la *Apología*, es que, más adelante, Guillermo se desprendiera de sus dignidades y responsabilidades de abad y tocara a las puertas de la abadía cisterciense de Santa María de Signy –muy al norte de Francia–, para ingresar como un simple monje. Bernardo ahora sí, ¡finalmente!, le había admitido. ¡La de vuelta que da la vida también en los monasterios!³

¿Tuvieron algún resultado práctico entre los cluniacenses los párrafos de la *Apología* en que Bernardo diagnosticaba su relajación? En su abad, sí. Guillermo, de hecho, trató de reconducir a sus súbditos a la disciplina de la Regla. Pero los logros no parece que fueran muchos. Esa agria constatación y su deseo de perfección motivaron, entre otras causas, esa decisión de pasarse a los monjes blancos en 1135. No le resultó fácil el rigor de los del Císter, pero su anhelo de santidad fue mayor que las dificultades. Y, como señalaba el papa Benedicto XVI, allí, desde su entrada hasta su muerte, «se dedicó a la contemplación orante de los misterios de Dios, desde

bigas-. Sigo para este ensayo las *Obras completas de San Bernardo*, edición bilingüe, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983, 250-295. Citado como BAC.

² Bernardo escribirá que tampoco se lo permitió a otros, pues «es mucho más seguro continuar allí donde comenzamos que volver a empezar en otra Orden donde no vamos a perseverar» (n.31).

³ Por si no bastaran estos hechos para confirmar la recíproca amistad, hay otro que asombra, habida cuenta del rifirrafe abacial de la *Apología*. Y es que Guillermo se puso a escribir una biografía de Bernardo, conocida luego como *Vita S. Bernardi*, aunque no pudo terminarla.

siempre objeto de sus deseos más profundos, y a la composición de escritos de literatura espiritual, importantes en la historia de la teología»⁴.

Este entorno bosquejado ahora hace comprensibles la estima y la responsabilidad mutuas en el momento de la controversia: el benedictino, con libertad de espíritu, manifiesta sus quejas⁵ al cisterciense por las críticas llegadas. Y éste, con no menos llaneza y parresía, le va a contestar, aunque siempre con respeto amortiguador. O al menos lo intentará. La franqueza de san Bernardo deja también claro su temperamento: si se le recuerda como *doctor mellifluus*, no hay que olvidar su firmeza cuando defiende la verdad.

Conviene tener presente que la orden cisterciense –llamada de los *monjes blancos*– nació como reforma de los benedictinos con el fin de vivir en toda su pureza la Regla. Entre los benedictinos de Cluny y los asociados a ellos –los *monjes negros*– había caído, con frecuencia, en notoria relajación o en blandas interpretaciones.

2. Género, partes y estilo del escrito

La *Apología* es más un folleto o libelo –en el sentido propio de *librito*– que un libro como tal. Está articulada en tres partes y doce capítulos, en un total de treinta y un números o párrafos; en realidad, poco más de una veintena de páginas.

El género literario es el *epistolar*, al menos si se atiende a la presentación del encabezado, que es parecido al de las cartas latinas de la antigüedad: saludo un tanto protocolario, cargado de aires de solemne y engolada cercanía, así como de exigida humildad: «Al venerable padre Guillermo, el hermano Bernardo, inútil siervo de los hermanos que viven en Claraval, le saluda en el Señor»⁶. Si pasamos al mundo cultural cristiano, ese comienzo nos trae a la mente el exordio de las cartas de san Pablo: humildad y unión en Cristo, también con un estilo ajustado a cierto formalismo. Estamos, por lo tanto, ante una carta larga y muy especial, que va desarrollando, a modo de pequeño tratado o ensayo, la respuesta a los puntos de la misiva de Guillermo. La temática es, en el fondo, la fidelidad a la vida religiosa, particularmente a las exigencias del voto de pobreza.

⁴ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 2 de diciembre de 2009.

⁵ Así las siente y llama Bernardo: «Pues ¿cómo voy a poder escuchar una *queja* vuestra de tal naturaleza y quedarme en silencio: *Quomodo namque silenter audire possum vestram huiusmodi de nobis querimoniam...?*» (n.1). El subrayado es mío.

⁶ «Venerabili Patri Guillelmo, frater Bernardus, fratrum qui in Claravalle sunt inutilis servus: salutem in Domino». En este artículo suelo seguir, salvo leves retoques, la traducción de Iñaki Aranguren, en la ya citada edición bilingüe de las *Obras completas de san Bernardo*.

Pudiera incluso hablarse de un *diálogo*, si bien las intervenciones del primer interlocutor –o mitente– se coligen solo de la respuesta del segundo –o remitente–: Bernardo.

Esa peculiar carta adopta también el cariz de *defensa*, con las singularidades de este género. El título de *Apología* es procedente, sobre todo para la primera mitad. Enlaza con obras antiguas; particularmente, con las varias defensas que se escribieron a favor de Sócrates; de modo señalado, con la *Apología de Sócrates* tal como la transmitió su discípulo Platón⁷. Desde luego que, en el caso de la de Bernardo, el asunto no es tan capital como el que abordó el filósofo griego en pro de su maestro, pero sí reviste su importancia. El abad de Claraaval se defiende –y a la par defiende a sus monjes cistercienses– de las acusaciones que vienen de los benedictinos. Pero también aprovecha la oportunidad de la respuesta a la carta de su colega de Saint-Thierry para formular una consideración diáfana y constructiva de la vida de los monjes negros, que describe como no poco deteriorada. Así que la *Apología* es también prudente *respuesta* y moderada *protesta* o, por lo menos, un serio toque de atención a los monjes de Guillermo. Por eso se hallan presentes en el libelo las características propias del género de la *diatriba*, aun sin identificarse plenamente con ella.

El *estilo* latino de la carta, y en general el de las demás obras de san Bernardo, marca la «continuidad del latín culto», según expresión de Jean Bayet⁸. El uso del latín clásico en pleno siglo XII es tanto más encomiable, cuando el latín de su tiempo vivía ya una fase muy decadente, conservado solo en las capas cultas. Había cedido creatividad y variedad a los esquemas de expresión académica y escolástica, algo rígidos. La evolución era, por otro lado, explicable: la lengua que llevaba más de catorce siglos de existencia⁹ había sufrido los traqueteos históricos de la extensión del Imperio romano a tantas provincias, la caída del mismo y el influjo de los idiomas

⁷ Entre las otras defensas de Sócrates, cabe citar la *Apología de Sócrates ante los jueces*, escrita por Jenofonte para rescatar la memoria y la integridad de vida de su maestro, pues se estaban dando tergiversaciones de ella tras su muerte.

⁸ J. BAYET, *Literatura Latina*, Ariel, Barcelona 1965, 542. Además de la *Apología*, la otra obra del santo que brilla más por el clasicismo de su expresión latina es, a lo que me parece, el tratado *De Consideratione*, dirigido al Papa Eugenio III, antiguo monje cisterciense y discípulo de Bernardo. Tratado, por lo demás, muy ajustado al ordenamiento (*dispositio*) que pedían los autores antiguos. Constituye en sí un manual lleno de «enseñanzas para poder ser un buen Papa [...], y sigue siendo una lectura conveniente para los Papas de todos los tiempos» (BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 21 de octubre de 2009). Si la *Regula Pastoralis* de san Gregorio Magno es una guía para los obispos, el *De Consideratione*, que guarda no pocas semejanzas con ese célebre escrito del Papa romano, es una valiosa guía para los Papas: una suerte de *regula pontificalis*.

⁹ Por si sirve la referencia, escasos diez siglos tiene a sus espaldas el castellano.

de pueblos extranjeros, sobre todo de los bárbaros de allende las fronteras del Imperio.

Era explicable que la lengua del Lacio no mantuviera ya la grandeza clásica o la pujanza y belleza, todavía encomiables, de los cuatro primeros siglos de nuestra era¹⁰. Había simplificado las formas gramaticales, particularmente en la construcción del hipérbaton de las oraciones y en la estructura de los períodos; además se habían alterado y hasta cambiado de acepción no pocas palabras e introducido otras muchas. Sobrevivía como lengua franca técnica de los intelectuales, pero se iba deshilachando a la postre en sus hijas y quedaba ya casi irreconocible en ellas. En efecto, ya eran otra realidad las lenguas romances en que se expresaba la gente, con las peculiaridades de gramática, escritura y pronunciación de cada provincia o nación. Que san Bernardo mantuviera el tenor bastante clásico del latín denota que, durante los cursos del *trivium*, había nutrido su estilo en los grandes prosistas latinos y, luego, en los Padres y autores cristianos que mejor se expresaron en ese idioma. Hay, por eso, en la *Apología* no pocos párrafos que no parecen ir mucho a la zaga de los que encontramos en las páginas de los clásicos latinos más encumbrados¹¹.

La fina sensibilidad de Bernardo maneja con soltura y propiedad los registros de la expresión, particularmente los *tropos literarios* y *retóricos*. Los asume de la mejor tradición anterior. Con el despliegue de estos recursos hace más plástica y atractiva la presentación de sus ideas. En el repaso de los párrafos de la *Apología* que vayan apareciendo en este trabajo se pondrán de relieve y se apreciarán algunos detalles de esa riqueza y variedad comunicativas¹².

3. Desarrollo de la obra

En la *introducción* o *exordio*, justifica san Bernardo la carta que está comenzando: le abruma las quejas que los cluniacenses tienen contra los cistercienses y las acusaciones que lanzan contra ellos. Los tildan de hombres miserables por sus andrajos, pero sobre todo por desacreditar la orden benedictina.

¹⁰ Basta pensar en el magistral uso del latín de los santos padres del siglo IV: Ambrosio, Agustín, Jerónimo, sobre todo, que no dista mucho de la belleza de estilo de los clásicos latinos como Cicerón, César, Salustio, Tito Livio o Séneca.

¹¹ Por ejemplo: n.28, y la conclusión: n.31.

¹² Consigno aquí algunos otros de los más sobresalientes, refiriéndome siempre al texto latino: *imprecación* (en anáfora): n.2; *antítesis*: n.16; *ironía*: n.21; n.28; *hipérbato*: nn. 6,27; *reduplicación*: n. 27; *descripciones*: n.28. Hay que apuntar, sin embargo, que en el uso y despliegue de los tropos podría haber sido más comedido, pues quizá se sirve de ellos más de lo conveniente.

El abad cisterciense entra pronto en la temática. La *primera parte* (cc.1-4) es de *exculpación* personal y de sus hermanos en religión. Por eso emplea la primera persona del plural: si fuéramos lobos voraces o carcoma, como se dice, estaríamos insultando a los que son mejores que nosotros –los del hábito negro–. En tal caso, de nada nos serviría la austeridad de vida en comidas, hábito, trabajo manual, ayunos..., al quebrantar la virtud esencial cristiana, la caridad, con las calumnias (cf. n.1). Desde luego, no valdría nada a los ojos de Dios tanta austeridad solo por buscar el agrado de los hombres, pues sufriríamos aquí, preocupados por la gloria terrena, y luego en el futuro arrostraríamos el suplicio eterno (cf. n.2).

Bernardo incluso teme que sospechen de él, de que haya participado en esas críticas, pero se defiende y ampara en la amistad de Guillermo: «Sé que me conoces bien []. Y además me consta que tú sabes cuál es mi opinión personal en todo este asunto» (n.3). Los párrafos que siguen son marcadamente de apología personal.

Subraya que no ha criticado a los cluniacenses; al contrario, los elogia por lo que ha aprendido de ellos y vivido con ellos. «¿Voy a condenar yo lo que así elogio?» (n.4). Más infundada es aún la acusación de que haya provocado en algunos benedictinos el abandono de la orden para pasarse a la cisterciense. La verdad ha sido al revés: cuando quieren venirse al Císter, les devuelve a aquélla (cf. n.4).

Este primer contraste, a tramos áspero, abarca los *dos primeros capítulos*. El *tercero* es más sosegado. Le sirve al monje para ponderar la dignidad y belleza de todas las órdenes, sirviéndose de metáforas bíblicas: son hilos de la túnica de José; son una túnica sin costuras, como la de Cristo. «No soy tan corto como para no reconocer la túnica de José [...]. Porque se la reconoce desde muy lejos. Está tejida de hilos muy distintos por su color, y su preciosa variedad la hace inconfundible» (n.5).

Que él sea de otra orden no debe llevar a los cluniacenses a pensar mal de él. Esto dañaría no solo a los cistercienses, sino que enfrentaría a todas las órdenes de la Iglesia, porque cada monje pertenece lógicamente a un determinado instituto, no a los demás. Con la variedad de órdenes que hay en la Iglesia, «sería imposible vivir en ella con una paz tranquila, ni encontrar un estado de vida seguro, si cuantos se deciden por una Orden desprecian a todos los que viven en otra cualquiera» (n.5). Y saca esta primera *conclusión* obvia: «Solo cabría una solución imposible: que una misma persona entrara en todas las Órdenes o todos fueran a una misma orden» (*ib.*). Inviabile y prácticamente absurdo. La *alternativa* es la razonable: hay distintos carismas –como decimos hoy– o pluralidad de órdenes, pero en la unidad.

El capítulo último de esta primera parte llega a la síntesis y concordia de las disyuntivas planteadas: él ama a todas las órdenes, pero solo puede abrazar una, la propia: «Formemos todos la misma túnica, para que solo tengamos una, tejida por todos» (n.7).

Sin abandonar la lógica de la argumentación, salta ahora a la exhortación retórica: «¿Que soy cisterciense? ¿Y por eso tengo que condenar a los cluniacenses? De ninguna manera, sino todo lo contrario: los amo, los alabo, los estimo en mucho» (n.7). Es manifiesta la fuerza ascendente de la sinonimia de los tres verbos¹³ con que concluye la cita.

En la vida religiosa no debe campar el uniformismo rígido ni tampoco la diversidad descontrolada. Bernardo da rienda a su vivo ingenio y lo expresa audazmente ensamblando un oxímoron: la Iglesia admite y entiende de alguna manera «hanc suam quodammodo *discordem concordiam concordemve discordiam*»¹⁴ (n.8). Y es que al cielo no se llega por un solo camino. Cada uno tiene que ver qué senda elige (cf. n.9). «Hactenus mei excusatio» (n.10): con esa frase remata todo el apartado de su defensa a la que llama *excusatio*.

La *segunda parte* (cc. 5-7) va dirigida a sus hermanos cistercienses detractores de los cluniacenses. Les reprocha que se den a la crítica de aspectos externos de aquellos. Caen en el error de condenar esa u otras órdenes fijándose solo en su propia santidad (cf. n.11).

Bernardo arremete acremente contra ellos: no son en realidad de la orden cisterciense, por más que vivan materialmente conforme a la Regla. Son, en cambio, ciudadanos de Babilonia, de las tinieblas y del infierno. Presumen como el fariseo del templo. No son ellos jueces de los demás. Se precian de cumplir la Regla pero, al criticar a los otros, la están infringiendo, pues la Regla concuerda con el Evangelio y con san Pablo, que piden: «No juzguéis, no seréis juzgados» (Mt 7,1). «No juzguéis nada antes de tiempo, hasta que venga el Señor» (1Cor 4,5). En lugar de criticar los fallos de los monjes negros, lo que deben hacer es aplicarse ellos mismos al cumplimiento de la Regla.

En ese paso de la *Apología*, el abad cisterciense adivina en algunos de sus súbditos una objeción contra el estilo de vida de los benedictinos. Advierten en ellos signos de relajación: abrigarse con pellizas, tomar carne cuando no están enfermos, comer tres o cuatro veces al día, no trabajar manualmente (cf. n.12).

El santo abad les responde con comedimiento y discreción de espíritus: conviene fijarse en las virtudes interiores más que en lo

¹³ «Sed *diligo*, sed *predico*, sed *magnifico*» (n.7). El subrayado es mío.

¹⁴ «... esta su –en cierto modo– *discordem concordia* o *concorde discordia*». El subrayado es mío.

externo. Esas actitudes internas son las que más cuentan de cara a la Regla. Y quedándose en la propia vida, sin mirar tanto al monasterio benedictino, aconseja a los blancos comportarse con equilibrio en el vestido, en la comida y en el trabajo manual; sin caer en el fariseísmo de colar el mosquito (cf. *Mt* 23,24), al criticar aspectos externos irregulares de los cluniacenses. Si critican y no practican la Regla, se tragan ellos el camello (cf. *ib.*).

Como ha tocado el asunto del trabajo manual, dedica el capítulo séptimo a los dos grandes quehaceres benedictinos que marca la Regla: «Ora et labora»: trabajo espiritual y trabajo manual. No hay que despreciar el trabajo manual, pero tampoco engreírse de él. Es más importante el espiritual, como lo enseñó Jesús en el caso de María frente a su hermana Marta (cf. *Lc* 10,41-42) (cf. n.13).

Conviene, así mismo, saber qué tenor adoptar ante la Regla: cumplimiento de la Regla, sí; rigorismo farisaico, no, explica el de Claraval. Tanto el estricto rigorista como el que se permite alguna exención tratan en sí de observarla. Bernardo interpela al más estricto: «Solo que tú lo haces más severamente; y el otro, más prudentemente: «Tu quidem *districtius*¹⁵, at ille fortasse *discretius*»: (n.14). Interesante la antítesis latina, sobre todo por el efecto de la paronomasia en que aparece.

El número 15 marca la recapitulación de la segunda parte –«Hasta aquí he escrito contra los detractores»¹⁶– y es la pasarela al argumento de la tercera parte, la más escabrosa. Escribe al abad Guillermo que él condena los fallos de sus cistercienses, pero que, simultáneamente, no puede pasar por alto los que se dan en Cluny. Así que no se debe pensar que reprender a los monjes blancos maldicientes significa ser indulgente con los fallos de los benedictinos.

Con franqueza y libertad de espíritu, adelanta que va a dejar constancia de *desórdenes* objetivos que se dan en la *Orden* benedictina. Para evidenciarlo, echará mano –tal vez exagerada y conceptivamente– de figuras retóricas, como la buscada *anfibología* de significado en el vocablo latino *ordo* –tanto adecuada disposición de las cosas como institución religiosa–. Hasta el punto de que, en esos juegos de palabras, no queda siempre tan claro cuándo se refiere Bernardo al orden y cuándo a la orden religiosa. También es machacón el *políptoton* en el uso de esa palabra: in *ordine*, de *ordine*, *ordo*, *ordinem*¹⁷.

¹⁵ El subrayado es mío.

¹⁶ «Hucusque contra detractores».

¹⁷ «Pienso que es necesario añadir unas pocas cosas que sé que te disgustan y que todos los que proceden rectamente saben que hay que evitar. Todas ellas, aunque se dan *en la orden*, quedan muy lejos de ser propias *de la orden*. Ningún *orden*, como es evidente, acoge algo *desordenado*. Y lo *desordenado* no es [¿la?] *orden*: quae

La *parte tercera* del escrito (cc. 8-12) es, como se anunciaba, la más incisiva. No porque de la *defensa* se pase a la *ofensa* o ataque, pues caería Bernardo en lo que reprocha a sus monjes maldicientes. Desea, eso sí, poner en la consideración de Guillermo los abusos introducidos en varios de los monjes negros. Puede decirse que los números de estos cinco capítulos obran el efecto de la *correctio fraterna* (cf. Mt 18,15) entre dos abades que se profesan amistad (cf. nn.1,3,31), pero cimentada en la búsqueda y obediencia de la verdad. Podría hablarse incluso de un *capítulo de culpas* muy singular, entre dos órdenes representadas por sus respectivos abades. El prior de los blancos apunta los abusos –«culpas»– que, a su entender, se han ido introduciendo contra la Regla en las filas cluniacenses, cuando ya antes Guillermo ha advertido a Bernardo de las difamaciones de sus monjes contra los del hábito negro.

Suele darse a esta tercera parte el título de: *Contra la superfluidad de los cluniacenses*. Bernardo quiere explicar alguna raíz de la relación en el deseo de mitigar la Regla primitiva mirando al bien de los más débiles. Pero suavizar no es condescender con abusos contra ella ni equivale a dar cabida a superfluidades (cf. n.16).

Los santos padres (benedictinos) fundadores mitigaron el rigor de la regla, para la salvación de todos los religiosos. Pero no introdujeron cosas superfluas como se ven ahora: en comidas, bebidas, vestidos, lechos, construcción...

Hasta tal punto que se ha obrado un cambio y trastrueque de valores en algunos cluniacenses: la moderación la tienen por avaricia; la sobriedad, por rigidez; el silencio, por tristeza¹⁸. ¿No son esos claros síntomas o consecuencias de *relajación* de la *Regla*?, parece preguntar el santo abad. Se guarda una misericordia o aparente caridad desordenada hacia el cuerpo, al concederse los deseos de la carne: «¿Qué clase de caridad es esa que ama la carne y desprecia el espíritu?» (n.16).

En esa mutación de valores, se llega incluso a tomar los abusos como norma¹⁹ (cf. n.18). Bernardo describe en ese número la progresiva relajación, impensable cuando se instituyó el orden monástico; por ejemplo, en tiempos de san Antonio (cf. n.19), o de Macario, Basilio, Odón, Odilón... (cf. n.23). En concreto se detiene Bernardo en los excesos en la *comida* y en la *bebida*: abundancia de

quidem, etsi fieri videntur in Ordine, absit tamen ut sint de Ordine. Nullus quippe ordo recipit quippiam inordinatum; quod vero inordinatum est, ordo non est» (n. 15). Se echa de ver en el subrayado mío el juego de la antítesis y del políptoton.

¹⁸ La frase es lapidaria y sentencial: «Ecce enim parcidas putatur avaritia, sobrietatis austeritas creditur, silentium triste reputatur» (n.16).

¹⁹ «Sub hac tamen abusione iam fere ubique sic pro ordine tenentur».

platos, exquisitez y rebuscamiento en la preparación de ellos; en la elección y abundancia de los vinos²⁰.

Analiza un vicio pintoresco de preocupación excesiva por la *salud*: la «enfermitis» o manía de sentirse enfermos, para instalarse en la enfermería y allí poder comer carne y dormir más (cf. n.22). Algunos, para fingir estar enfermos, ¡llevan bastones que no necesitan! (cf. n.23) Con tristeza, apenas disimulada por cierta ironía, san Bernardo reflexiona así sobre estos hechos: «Es una medicina demasiado melindrosa vendarse antes de ser herido, quejarse de las llagas que aún no han aparecido, parar el golpe que aún no nos han dado, poner pomadas donde no nos duele, aplicar emplastos donde no hay herida» (n.22). Un cuadro inesperado este de los enfermos fingidos que puede hacer sonreír, pero que acusa evidente deterioro de la abnegación evangélica, tan propia de quien profesa los consejos evangélicos.

Excesos también en el *vestido* (cf. nn.24-25): cualquier seglar aceptaría nuestra ropa arreglándola para adaptarla a su estado de vida, porque es ropa de calidad; de marca, que diríamos hoy.

Bernardo sale aquí al paso de una objeción que ve dibujada ya en la mente de algunos monjes: la religión no depende del hábito, sino del corazón (cf. n.26). La respuesta es: se da clara exageración en el cuidado por lo que se viste. Se recorren todas las ferias, se pide que saquen todas las existencias, y se revisan hasta dar con la que agrada. Desde luego, en tal proceder no se sigue el criterio de la Regla de comprar lo más vil. Se compra lo más rebuscado y refinado.

Lo peor es que los monjes no encuentran siempre ejemplos de virtud en el proceder de sus *abades*. El capítulo XI recorre las lacras y faltas de éstos: no reprenden en sus súbditos aquello en lo que

²⁰ «Se sirven platos y más platos. Y, a falta de carne, de la que todavía se guarda abstinencia, se repiten los más exquisitos pescados. Cuando ya te has saciado de los primeros platos, si pruebas los siguientes creerías que no has comido aún ninguno de pescado. Porque es tal el esmero y el arte con que lo preparan los cocineros que, devorados ya cuatro o cinco platos, aún puedes con otros más; y la saciedad no disminuye el apetito» (n.20). En cuanto al vino: «Cuando ya las venas se hinchan con tanto vino y la palpitación se siente en la cabeza, ¿qué le puede gustar al que se levanta de la mesa, sino irse a dormir? Y si luego al que se ha echado le obligas a levantarse para las vigiliass, obtendrás de él no el canto, sino más bien el sueño» (n.21). Es posible que descripciones tan vivas –hipotiposis– de estos monjes golliardos nos parezcan cargadas y exageradas, se puede conceder que así lo son. Pero quizá puede servir de explicación lo que Bernardo señala dentro de poco, en una hipotiposis parecida, a propósito de las comitivas de los abades: «Miento si digo que no vi con mis propios ojos...» (XI,27). Así que el abad de Claraval había visto escenas de ese tipo.

ellos condescienden; por ejemplo, en el exagerado *ajuar* y *séquito* en los desplazamientos²¹.

Recorre en el capítulo XII cómo se da también vanidad en los *cuadros*, en las *esculturas* y en la exuberante *decoración*, con profusión en oro y en plata (cf. n.28). Con una amañada *praeteritio*, finge no describir los imponentes oratorios: «las moles inmensas de los oratorios, su desmesurada longitud e innecesaria anchura, ni la suntuosidad de sus pulimentadas ornamentaciones y de sus originales pinturas, que atraen la atención de los que allí van a orar, pero quitan hasta la devoción» (n.28).

En estas manifestaciones hay deseos de admiración, avaricia, vanidad; mejor dicho, afán más de insensatez que de vaciedad²². Y lanza una *pregunta*: ¿sirve todo esto a los pobres, a los monjes y a los espirituales? Aunque deja también una *consideración* prudente: solo sería tolerable algo de tanta riqueza ornamental, en atención a las palabras del salmo: «Señor, yo amo la belleza de tu casa, el lugar donde reside tu gloria» (*Sal* 26,8).

Quando le llega el turno a la *escultura*, se detiene particularmente en los capiteles de los claustros, frecuentemente ornamentados con motivos mitológicos y representaciones de monstruos. ¿Ayuda todo esto a los monjes para la oración?²³ (cf. n.29).

Los números 30 y 31 son de *conclusión*. El autor de la carta hace ver a su interlocutor que un tema tan extenso como éste que ha tratado da para más, pero no puede alargarse, debido a las ocupaciones urgentes (cf. n.30). Y va cerrando las reflexiones, subrayando algunas que ya ha hecho. Recoge la moraleja general: los monjes

²¹ «El séquito numeroso de un solo abad podría ser suficiente para dos obispos. Miento si no vi con mis propios ojos a un abad que llevaba en su comitiva más de sesenta caballos» (n.27).

²² «Oh vanidad de vanidades, pero mayor locura que vanidad: *O vanitas vanitatum* (*Ecl* 1,2), *sed non vanior quam insanior!*» (n.28).

²³ Escribe, no sin donaire y sirviéndose de oxímoros, que ya sabemos que le gustan: «En los capiteles de los claustros, donde los hermanos hacen su lectura, ¿qué razón de ser tienen tantos monstruos ridículos, una cierta hermosura deforme o hermosa deformidad [*mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas*]? ¿Qué hacen allí monos inmundos, fieros leones, monstruosos centauros?; ¿qué esos semihombres; qué los tigres rayados...?». Y continúa la descripción que es, por otro lado, una fotografía, interesante para el arte, de los capiteles abigarrados de algunas expresiones del románico cluniacense. Remata su descripción, variada y entretenida, con frases hiperbólicas de animada socarronería: «Por todas partes aparece tan grande y prodigiosa variedad de las más diversas formas, que agrada más leer en los mármoles que en los códices, pasarse el día mirando cada una de las figuras que meditando en la ley de Dios. ¡Por Dios! Si ya no nos avergüenzan estas tonterías, ¿por qué al menos no nos duele tanto derroche económico?» (n.29).

rigurosos, que no murmuren; los relajados, que corten con lo superfluo (cf. n.30).

El último número pondera la fidelidad a la propia orden: cada uno debe estar y perseverar en la orden en que ha recibido la vocación. A este respecto comenta al propio abad Guillermo que algunos que vinieron de su orden a la cisterciense «despreciaron altivamente lo que ya tenían y asumieron temerariamente lo que les superaba» (n.31). Y ahora tales monjes se muestran como son y se pasan la vida «yendo y viniendo de vuestros monasterios a los nuestros, y de los nuestros a los vuestros, con una veleidad tan inestable, que nos escandalizan a nosotros, a vosotros y a todos los hombres de sentido común» (n.31).

Remata con una llamada al corazón de Guillermo, verdadero amigo suyo: «Nadie me conoce como tú. Todo lo que en vosotros considero laudable, lo alabo y lo elogio. Y en lo que me parece menos recto, trato de exhortaros a ti y a otros amigos para que lo enmendéis. Esto no es *detracción*, sino *atracción*»²⁴ (n.31). Por lo tanto, es una conclusión o peroración como prescribían los oradores clásicos: recuperación e insistencia en alguna idea esencial de lo tratado antes y llamada a la sensibilidad con un motivo cordial. Amistad, pero en la liberalidad de la verdad.

4. Trascendencia de la *Apología* en la historia del arte

Conforme a lo indicado, podría parecer que este libelo se queda en cuestiones de monjes y monasterios; casi en chismes y curiosidades frailunas. Aun así, a pesar de su tono localista, ofrecería ya un cuadro costumbrista de cierto interés sobre la vida religiosa en algún capítulo de su historia.

Pero la *Apología* no pretende ser un bosquejo de ese género. Ni mucho menos se debe equiparar a una sátira sobre manifestaciones decadentes de alguna orden religiosa. Tampoco es una diatriba o controversia sobre la vida religiosa, cual si fuera un debate académico sobre una *quaestio disputata* de escuela teórica, tan al uso en la escolástica del momento²⁵. Para el autor no se trata de nada de eso. Bernardo sabe que están en juego no un ejercicio teórico ni

²⁴ «Hoc non est detractio, sed attractio».

²⁵ Y autores ha habido que han circunscrito el folleto a esos términos de panfleto, sátira o diatriba. Y como no puede faltar un espíritu atrevido que dé un paso más, hasta la temeridad, A. Wilmart llegó a escribir que en este escrito «Bernardo no acertó a moderar su talento» (cit. por I. ARANGUREN, en BAC, 249). Afirmación que no parece avenirse con el equilibrio de amistad y confianza, por un lado, liberalidad, amor a la verdad y fidelidad a la esencia de vida religiosa, por otro, que animaba a los dos abades protagonistas del librito.

una pintura literaria entretenida, sino la *fidelidad misma a la Regla*; al *carisma* de san Benito, según el término del lenguaje teológico actual. En otras palabras, es la *vivencia auténtica del Evangelio* la que está de por medio²⁶. Así el folleto bernardiano es un aldabonazo en el portón de los monasterios para que se evite en ellos la *mundanización*, en cumplimiento de las palabras de Cristo, que pide –a los monjes más que a cualesquiera otros cristianos– no ser del mundo, aun estando en él (cf. *Jn* 17,14-16). Y en Cluny, y en otros monasterios al socaire de sus beneficios, se había introducido ese espíritu del mundo.

Una primera reflexión espontánea es el *sentido humano* que presenta el texto. Siempre resulta llamativo seguir el intercambio, en algunos pasajes francamente recio, de dos hombres de virtud: uno santo, y el otro considerado beato²⁷. Dialogan, con liberalidad de ánimo y con respeto, sobre un asunto en el que sus opiniones difieren; en otras palabras: se remangan para *discutir* –en su significado propio de agitar y contraponer– un problema, aunque sea por escrito. Ejemplarmente humanos los dos.

Los santos son así. Los santos, cuando se tercia, saben contrastar sus ideas con claridad y respeto, buscando una solución en la paz del espíritu.

En el peor de los casos, por si se diera alguna susceptibilidad en Guillermo o en alguno de sus monjes cluniacenses, san Bernardo echa mano de palabras de san Gregorio Magno, monje antes que Papa: «Si alguien se da por ofendido, con ello se descubre a sí mismo de que no ama mucho a su Orden, pues no soporta que se condene su corrupción o sus vicios. Y a estos les diría aquello de san Gregorio: “Es preferible provocar el escándalo a abandonar indefensa a la verdad”²⁸» (n.15).

En segundo lugar, hay que considerar lo que supone esa obrita para la *espiritualidad de la vida religiosa y consagrada* en la Iglesia. San Bernardo sale de la demarcación de las órdenes benedictinas –cluniacense y cisterciense– para presentar la vida religiosa como un manto variado que Dios ha regalado a la Iglesia. Las metáforas de la túnica de José, de muchos y coloridos hilos, y la túnica inconsútil de Jesús son vivas: unidad en la rica diversidad; aprecio de todas las órdenes, pero desde la admiración de la propia en que se está; en el caso de Bernardo, la cisterciense. Por otro lado, en ese aliento uni-

²⁶ «La *Apología* no es un cuadro de costumbres de una comunidad o de una época concreta. Sería una pintura irreal y exagerada. El autor se mueve en el plano de las realidades espirituales, y a ese nivel todo es auténtico y verdadero» (I. ARANGUREN, en BAC, 249).

²⁷ La orden cisterciense lo tiene, efectivamente, como beato.

²⁸ *Sobre Ezequiel*, I,7,5.

versal o católico de la vida religiosa, el abad de Claraval recalca las virtudes necesarias en toda orden: austeridad, sencillez, trabajo... Se trata de vivir los votos o consejos evangélicos, esencia de la vida religiosa, independientemente de los nombres, colores o hilos de los hábitos de los institutos.

En otro orden de realidades, nos encontramos en las páginas bernardianas una sorpresa: no solo se barajan asuntos de la vida religiosa, sino que se alumbra una *preceptiva artística* que tendrá repercusiones en la evolución de la arquitectura, de la pintura y de la escultura de la Baja Edad Media. Lo que no se espera en esas páginas es que las consecuencias artísticas vengan precisamente de uno de esos votos religiosos: el de la pobreza.

El sobrio tenor de vida que resalta y exige san Bernardo para sus monjes debe manifestarse, y casi trasvasarse, a las construcciones. El santo abad cisterciense pide huir de los excesos arquitectónicos; sobre todo, de la exuberancia ornamental pictórica y escultórica. Estos se daban en los monasterios cluniacenses. Bernardo los había constatado en algunos: oratorios desmesurados en sus proporciones, claustros con capiteles ornamentados de monstruos, imágenes de los santos abrumadoramente decoradas, pinturas hasta en los suelos... Elementos que no ayudaban –como ha señalado– ni a la oración de los monjes ni a la devoción de las personas sencillas.

De esas observaciones saldrá, como sana corrección, la *estética cisterciense*. Sus esencias las va a recoger el final del arte románico y van a desarrollarse en el gótico cisterciense, como se le llama con toda razón²⁹. En la arquitectura sus postulados son la claridad de espacios y la austeridad de líneas; en lo ornamental, la sencillez en la pintura y en la escultura. Una estética al servicio siempre y en ayuda de la oración; por lo tanto, desprovista de elementos accesorios que no fomenten la atención interior. Porque en esos espacios piadosos y sagrados el alma está en la meditación y contemplación de Dios y de las verdades divinas. La exuberancia ornamental no va a ayudar a ese fin; y, definitivamente, los motivos paganos y mitológicos van a distraer.

Es digno de resaltar cómo la *ascética de vida* de los monjes blancos, cuyas características se reflejan, por contraposición, en la *Apología*, se traslada luego a la «ascética de la estética», si se permite la atrevida expresión. De ese modo no solo se va a lograr una suerte de simbiosis entre la austeridad y la espiritualidad del monje con el lugar donde vive –monasterio o abadía, iglesia...–, sino que, a la

²⁹ «Los grandes monasterios cistercienses comenzaron a construirse en plena transición del románico al gótico y yuxtaponían fórmulas de transición románica con soluciones góticas» (AA.VV., *Arterama. Historia del arte*, Vicens Vives, Barcelona 2003, 131).

vez, el arte se va a desmaterializar y a espiritualizar. Se va a despojar de lo secundario y superfluo. En su impulso espiritual hacia lo divino, diríase que querría abandonar la piedra misma que le da cuerpo como escultura y arquitectura; o, incluso, lienzo como pintura.

Estos principios artísticos se pueden comprobar en los numerosos monasterios e iglesias del Císter en casi todos los países de Europa, sobre todo en Francia, Italia, Alemania, Inglaterra y España. El mérito artístico es, en su origen, sobre todo de Bernardo de Claraval, que en vida superó la fundación de sesenta monasterios. Seguía él cada vez más dicha estilística, particularmente en la arquitectura y en la escultura.

Las líneas esenciales de esa estética cisterciense³⁰ de tanta repercusión las marca –curiosa e indirectamente, casi sin quererlo– el autor de esta *Apología*, al abogar por el arte más adecuado y propicio para la oración. Parece increíble el impacto artístico de una obrita como ésta, más aún, del capítulo XII de la misma –números 28 y 29–, que trata de la superfluidad de algunas manifestaciones cluniacenses, incluidas las estéticas³¹.

Por eso este folleto tan breve ha tenido una proyección amplia de legado para la vida religiosa y para el arte.

³⁰ Un ejemplo es el monasterio de Santes Creus, en Tarragona, España. «El edificio de la iglesia recoge las premisas constructivas cistercienses. La planta responde a las necesidades de la liturgia romana y a los usos monásticos de la orden: tres naves, transepto sobresaliente y cabecera recta o con deambulatorio y capillas radiales [...]. Las sobrias fachadas, sin imaginería y con la portada abocinada, son la simple traducción de la disposición interna. Los monjes blancos tampoco elevaron torres, que consideraban alardes de vanidad. La austeridad ornamental de la iglesia se atenúa en el claustro, lugar de paseo y descanso, aunque los capiteles raramente presentan otra decoración que la geométrica» (*ibidem*). Sobre la estética cisterciense recoge consideraciones importantes D. DE CASTRO, *Sobre la estética del Císter*, en <https://art1arquitectura.blogspot.com/2011/11/sobre-la-estetica-del-cister.html>

³¹ El título de ese capítulo XII es: *Sobre las pinturas y esculturas, el oro y la plata en los monasterios*.

Neuroética de la memoria

Alberto Carrara, L.C.

Decano de la Facultad de Filosofía y Director del Grupo de Neurobioética del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum; profesor de antropología y neuroética en la Facultad de Psicología de la Universidad Europea de Roma; miembro de la Pontificia Academia para la Vida; Fellow de la Cátedra UNESCO en Bioética y Derechos Humanos; Presidente del Instituto Internacional de Neurobioética (IINBE); miembro fundador del International College of Neuroethics and Neuroscience.

1. El siglo XXI: la era del cerebro humano

El siglo XXI ha sido denominado la era del cerebro humano debido a los avances significativos en la neurociencia que permiten una comprensión más profunda de los procesos cerebrales. Steven Peter Rose, un destacado neurocientífico, ha señalado que esta época se caracteriza por la capacidad de modificar y mejorar las funciones cognitivas y emocionales del cerebro humano. La neurociencia contemporánea se enfrenta a desafíos como la posibilidad de cambiar las estructuras neuronales para mejorar las capacidades cognitivas, afectivas y morales, un concepto que en inglés se conoce como *enbetterment*, *enhancement* o mejora y que en el lenguaje de Dante Alighieri sonaría mejor como “perfeccionamiento” cerebral.

La mejora cognitiva implica la utilización de diversas técnicas y tecnologías para aumentar las capacidades mentales más allá de sus niveles naturales. Esto incluye el uso de fármacos, entrenamiento cognitivo, y tecnologías emergentes como la estimulación cerebral. Anthony Robbins, en su obra *Cómo mejorar su estado mental, físico y financiero*, explora diversas estrategias psicológicas para alcanzar el éxito personal. En Italia, Matteo Salvo aborda técnicas específicas como los mapas mentales en sus textos *Professione: studente 30 e lode* y *Metti il turbo alla tua mente*, que están diseñados para optimizar la eficiencia del aprendizaje y la memoria.

En el contexto de la mejora cognitiva, la memoria ocupa un lugar central. La capacidad de recordar y procesar información es fundamental para el aprendizaje y el desarrollo personal. Los avances en neuroeducación, también conocida como neurodidáctica, buscan desarrollar métodos para mejorar la memoria y, por ende, la capacidad de aprendizaje de los individuos.

Mirando hacia el futuro, la posibilidad de mejorar las capacidades cognitivas y afectivas del cerebro humano plantea preguntas

cruciales sobre la ética y la equidad. ¿Quién tendrá acceso a estas tecnologías? ¿Qué implicaciones tendrán para la sociedad en términos de desigualdad y justicia? Además, existe la preocupación de que la búsqueda de la mejora continua pueda llevar a una dependencia excesiva en la tecnología y una desvalorización de las capacidades humanas naturales. La neuroética debe abordar estos dilemas, asegurando que los avances en la neurociencia se utilicen de manera que beneficien a toda la humanidad sin comprometer los valores fundamentales de la dignidad y el respeto humano.

2. La neuroética

La neuroética, recordemos, es esa reflexión sistemática e informada sobre la neurociencia y las interpretaciones de las propias ciencias neuronales que tiene por objeto la autocomprensión de nosotros mismos y los consiguientes beneficios y peligros de la aplicación de las neurotecnologías contemporáneas.

La neuroética surge en 1973 como una disciplina necesaria para abordar las implicaciones éticas y filosóficas de estas mejoras cognitivas. Es crucial evaluar los beneficios y riesgos de las tecnologías que pretenden aumentar las capacidades cerebrales. La mejora afectiva y moral plantea preguntas profundas sobre la autenticidad y la naturaleza de la personalidad humana. En este sentido, la reflexión ética debe considerar no solo los resultados positivos de dichas intervenciones, sino también las posibles consecuencias negativas y el impacto en la identidad personal y la autonomía¹.

3. Importancia de la memoria en la identidad humana

La memoria es una capacidad fundamental que define quiénes somos. A través de nuestros recuerdos, construimos nuestra identidad personal, comprendemos nuestra historia y formamos una visión coherente de nosotros mismos. Sin la capacidad de recordar, perderíamos la continuidad de nuestra experiencia y, por ende, la esencia de nuestra personalidad. Obras como *La historia de la memoria* de Michael S. Malone y *El arte de recordarlo todo* de Joshua Foer exploran cómo la memoria es el tesoro que guarda todas nuestras experiencias y conocimientos, convirtiéndose en un componente esencial de la identidad psicológica humana.

En la filosofía de Platón, el recuerdo ocupa un lugar central. Platón, en su diálogo *Fedón*, argumenta que el conocimiento es reminiscencia. Para Platón, aprender no es adquirir nueva informa-

¹ Quienes deseen profundizar en la neuroética pueden leer los artículos de Andrea Lavazza indexados en PubMed.

ción, sino recordar lo que el alma ya conocía antes de nacer. Este concepto de reminiscencia se relaciona con su teoría de las Ideas, donde las almas, antes de encarnarse, tenían acceso a la verdad absoluta en el mundo de las Ideas. La educación, entonces, se convierte en el proceso de recordar esas verdades olvidadas. Esta visión subraya la importancia del recuerdo como un medio para alcanzar el conocimiento verdadero y conecta la memoria directamente con la esencia misma del ser y el conocimiento.

René Descartes, el “padre” de la modernidad, ofrece una perspectiva diferente pero igualmente significativa sobre la memoria. Para Descartes, la memoria es crucial para el proceso del razonamiento. En sus obras, Descartes identifica la memoria con el *intuitus*, es decir, la capacidad de recordar que es necesaria para mantener presentes largas cadenas de razonamientos, especialmente en las demostraciones geométricas. Sin la capacidad de recordar los pasos previos en una cadena de razonamientos, no sería posible llegar a conclusiones claras y precisas. Descartes destaca así la memoria no solo como un almacén de información pasada, sino como una herramienta activa y esencial en el pensamiento lógico y analítico.

A lo largo de la historia, la comprensión de la memoria ha evolucionado significativamente. Desde las ideas filosóficas de Platón y Descartes hasta los enfoques contemporáneos, la memoria ha sido vista como un fenómeno complejo que integra aspectos filosóficos, psicológicos y fisiológicos. Hoy, la neurociencia ha tomado la batuta para desentrañar los misterios de la memoria, enfocándose en los soportes fisiológicos que permiten su génesis, funcionamiento y eventual decadencia. La investigación moderna busca comprender cómo los recuerdos se forman en el cerebro, cómo se almacenan y cómo se recuperan, así como los factores que contribuyen a la pérdida de memoria.

La neurociencia actual está haciendo avances significativos en el entendimiento de la memoria. Los estudios sobre la plasticidad sináptica, la neurogénesis y la dinámica de las redes neuronales están revelando cómo se crean y mantienen los recuerdos a nivel molecular y celular. Investigaciones que usan técnicas como la resonancia magnética funcional (fMRI) y la tomografía por emisión de positrones (PET) están proporcionando imágenes detalladas de la actividad cerebral durante la formación y recuperación de recuerdos. Estos estudios están ayudando a identificar los diferentes tipos de memoria (episódica, semántica, procedimental) y los mecanismos específicos que las sostienen.

La investigación neurocientífica sobre la memoria también plantea importantes preguntas filosóficas y éticas. ¿Qué significa recordar? ¿Cómo afecta la capacidad de recordar y olvidar a nues-

tra identidad y sentido del yo? Además, los avances en la manipulación de la memoria, como la posibilidad de borrar recuerdos traumáticos o mejorar la capacidad de memoria, plantean dilemas éticos sobre la autenticidad de la experiencia humana y la integridad del individuo. La intersección de la neurociencia y la filosofía de la memoria nos desafía a reconsiderar nuestra comprensión del ser humano, integrando conocimientos científicos con reflexiones filosóficas sobre la naturaleza del recuerdo y el olvido.

4. La neuroeducación y la mejora de la memoria

La neuroeducación, o neurodidáctica, es un campo emergente que busca aplicar conocimientos neurocientíficos para optimizar el aprendizaje y la memoria. Investigaciones recientes han mostrado cómo técnicas como los mapas mentales, desarrollados por autores como Matteo Salvo, pueden mejorar significativamente la capacidad de los estudiantes para retener y organizar información. Estas estrategias no solo facilitan el aprendizaje académico, sino que también potencian habilidades cognitivas generales, ofreciendo un enfoque estructurado para fortalecer la memoria y, por ende, el desarrollo intelectual.

5. Relevancia clínica de la memoria

En el ámbito clínico, la memoria también juega un papel crucial. Enfermedades neurodegenerativas como el Alzheimer y otras demencias afectan la capacidad de recordar, lo que tiene un impacto devastador en la vida de millones de personas. Más de 56 millones de personas en todo el mundo sufren de algún tipo de demencia. La neurociencia está avanzando en la comprensión de los mecanismos cerebrales detrás de estos trastornos y en el desarrollo de tratamientos que puedan preservar y mejorar la función de la memoria en estos pacientes. La mejora de la memoria no solo es una cuestión de eficiencia cognitiva, sino también de calidad de vida.

Henry Gustav Molaison, conocido como H.M., es uno de los casos más famosos en la historia de la neurociencia. En 1953, Molaison fue sometido a una cirugía para tratar su epilepsia severa, en la cual el neurocirujano William Scoville removió una gran parte de su hipocampo y amígdala. Como resultado, H.M. desarrolló amnesia anterógrada severa, perdiendo la capacidad de formar y almacenar nuevos recuerdos de eventos y conocimientos semánticos. Su memoria a corto plazo permaneció intacta, pero era incapaz de transferir esa información a la memoria a largo plazo. Este caso re-

veló la importancia crucial del hipocampo en la formación de nuevos recuerdos y demostró cómo la interrupción de esta estructura cerebral puede llevar a una incapacidad significativa para aprender y retener nueva información.

Jill Price es otro caso clínico notable. Descrita en 2006 en la revista *Neurocase* como una persona con hipermnnesia o síndrome hipermnésico, Price posee una memoria autobiográfica excepcional, recordando con precisión detalles de casi cada día de su vida desde la adolescencia. Este fenómeno, conocido como memoria autobiográfica altamente superior (HSAM, por sus siglas en inglés), ha sido atribuido a una mayor comunicación funcional entre el córtex orbitofrontal y el hipocampo. Aunque tener una memoria tan detallada podría parecer ventajoso, Price describe su condición como una "maldición", ya que los recuerdos intrusivos y la incapacidad para olvidar incluso las experiencias negativas pueden resultar abrumadores y perjudiciales para su bienestar emocional.

El hipocampo es una estructura esencial para la memoria, especialmente para la formación y recuperación de recuerdos a largo plazo. En los casos de amnesia anterógrada, como el de H.M., la lesión o disfunción del hipocampo impide la consolidación de nuevos recuerdos, lo que demuestra la dependencia de esta estructura para la memoria episódica y semántica. Por otro lado, en condiciones de hipertrofia hipocampal, como en el caso de Jill Price, un hipocampo anormalmente grande y activo puede conducir a una hipermemorización. Estas diferencias extremas en la estructura y función del hipocampo subrayan su papel central en la regulación de la memoria y su impacto en la vida diaria de las personas.

Estos casos clínicos tienen importantes implicaciones para el diagnóstico y tratamiento de trastornos de la memoria. La comprensión detallada de cómo el daño o la hiperactividad en el hipocampo afecta la memoria ha llevado al desarrollo de intervenciones terapéuticas más específicas. En el caso de la amnesia anterógrada, los tratamientos pueden enfocarse en estrategias para mejorar la calidad de vida de los pacientes, como el uso de ayudas tecnológicas para la memoria y el desarrollo de rutinas estructuradas. Para aquellos con memoria autobiográfica altamente superior, se pueden diseñar terapias que ayuden a manejar los recuerdos intrusivos y mejorar el bienestar emocional, evitando así que la sobrecarga de recuerdos afecte negativamente su salud mental.

La investigación sobre casos como los de H.M. y Jill Price ha impulsado avances significativos en la neurociencia de la memoria. Estos estudios han proporcionado una comprensión más profunda de los mecanismos neuronales subyacentes a la memoria y han destacado la importancia del hipocampo y otras estructuras cerebrales

relacionadas. Además, han abierto nuevas vías para investigar tratamientos y terapias para diversos trastornos de la memoria, desde la amnesia hasta el síndrome hipermnésico. La neurociencia continúa explorando cómo manipular estos procesos de manera segura y ética, con el objetivo de mejorar la calidad de vida de quienes sufren de trastornos de la memoria y de aquellos que experimentan la carga de una memoria excesivamente detallada.

6. Memoria y ética transhumanista

La perspectiva transhumanista lleva la discusión sobre la memoria a un nivel filosófico y ético, proponiendo la posibilidad de digitalizar y almacenar recuerdos para alcanzar una especie de "inmortalidad digital". Este concepto ha sido explorado en la cinematografía a través de películas y series como "Selfless", "Transcendence", "Upload" y "Altered Carbon". Estas obras presentan un futuro en el que los recuerdos pueden ser transferidos y almacenados en plataformas digitales, cuestionando la naturaleza de la identidad y de la humanidad. La ética transhumanista debe considerar las implicaciones de reducir la persona humana a una colección de recuerdos digitalizados, así como los riesgos de privacidad y la posible deshumanización.

7. El equilibrio entre recordar y olvidar

Olvidar es un proceso esencial para el funcionamiento saludable del cerebro. Aunque la capacidad de recordar es crucial para el aprendizaje y la construcción de la identidad, el olvido permite al cerebro filtrar la información irrelevante y reducir la sobrecarga cognitiva. Sin la capacidad de olvidar, las personas podrían sufrir de sobrecarga de información, lo que podría llevar a dificultades para tomar decisiones, ansiedad y otros problemas de salud mental. Los estudios en neurociencia han demostrado que el olvido es un proceso activo que ayuda a mantener el equilibrio emocional y cognitivo, permitiendo al cerebro enfocarse en la información más relevante y útil para la supervivencia y el bienestar diario.

La comprensión del equilibrio entre recordar y olvidar tiene importantes implicaciones para el tratamiento de trastornos de la memoria. Para personas con amnesia, se desarrollan técnicas y terapias que les ayudan a mejorar su calidad de vida, utilizando estrategias compensatorias y tecnología de asistencia. Por otro lado, para aquellos con memoria excepcionalmente detallada, las intervenciones pueden incluir terapias cognitivo-conductuales para manejar la sobrecarga de recuerdos y minimizar el impacto emocional

negativo. La neurociencia continúa explorando formas de regular estos procesos para alcanzar un equilibrio saludable, reconociendo que tanto el recordar como el olvidar son necesarios para una vida mental equilibrada y funcional.

8. Perspectivas futuras y consideraciones neuroéticas

a. Accesibilidad y equidad en las tecnologías de mejora

A medida que avanzan las tecnologías para mejorar la memoria y otras capacidades cognitivas, surge la cuestión de quién tendrá acceso a estos desarrollos. Existe el riesgo de que tales tecnologías amplíen la brecha entre aquellos que pueden permitirse mejorarlas y aquellos que no, creando una sociedad aún más desigual. Es fundamental que las políticas públicas y la ética tecnológica aseguren una distribución justa y equitativa de estos avances para evitar la exclusión y fomentar la igualdad de oportunidades.

b. Implicaciones sociales de la mejora cognitiva

La búsqueda de la mejora continua del cerebro humano plantea preguntas sobre la presión social y las expectativas de rendimiento. Si la mejora cognitiva se convierte en una norma, aquellos que no opten por utilizar estas tecnologías podrían ser percibidos como inferiores o menos competitivos. Esto podría llevar a una desvalorización de las capacidades humanas naturales y a una presión social indebida para someterse a mejoras cognitivas, afectando la autonomía individual y la autenticidad de la experiencia humana.

c. Dependencia de la tecnología y desvalorización de lo humano

La dependencia excesiva en la tecnología para mejorar nuestras capacidades podría llevar a una desvalorización de las capacidades naturales del cerebro humano. Si confiamos demasiado en las tecnologías para recordar y procesar información, podríamos perder habilidades críticas y reducir nuestra capacidad para funcionar sin asistencia tecnológica. Es vital mantener un equilibrio entre el uso de tecnologías para la mejora y la preservación y desarrollo de nuestras habilidades cognitivas naturales.

d. Privacidad y seguridad de los recuerdos digitalizados

La digitalización de los recuerdos plantea serias preocupaciones sobre la privacidad y la seguridad. Almacenar recuerdos en plataformas digitales podría exponer datos extremadamente personales

a riesgos de ciberseguridad, como hackeos y mal uso de la información. La neuroética debe abordar cómo proteger la privacidad de los individuos y asegurar que los recuerdos digitalizados estén seguros y protegidos contra el acceso no autorizado y la explotación.

e. Integración ética de la neurociencia en la sociedad

Finalmente, la integración de la neurociencia y las tecnologías de mejora cognitiva en la sociedad debe ser guiada por principios éticos sólidos. La reflexión ética debe preceder a la implementación de estas tecnologías para asegurar que se utilicen de manera que beneficien a la humanidad en su conjunto. Esto incluye considerar las implicaciones a largo plazo de la modificación de las capacidades cognitivas y asegurar que los avances científicos respeten la dignidad humana y fomenten una sociedad más justa y equitativa.

Paternidad y fortaleza

Joan D'Avila Juanola

Director de estudios del Grado en Psicología de la Facultad de Psicología de la Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona).

En esta comunicación¹ se pretende destacar la importancia del adecuado ejercicio de la paternidad para la adquisición de la virtud de la fortaleza, descubriendo esta virtud como fundamental para el logro de la madurez humana. Este escrito es complementario a la comunicación "*Paternidad y templanza*", presentada en la *Jornada sobre la Templanza*, el 29 de abril de 2010, en la misma Universitat Abat Oliba CEU. Siguiendo la orientación dada allí, se afirma que el correcto ejercicio de la paternidad es indispensable para la adquisición de las virtudes en general y, concretamente, debe también afirmarse que lo es para la adquisición de la fortaleza.

Templanza y fortaleza, son las virtudes que ordenan la afectividad humana, es decir, que dan un orden racional a los apetitos concupiscible e irascible, respectivamente. El fundamento teórico de la exposición es la filosofía de Tomás de Aquino, en quien se descubre una gran claridad y potencial para explicar la psicología humana.

Existe una relación estrecha entre el ejercicio de la paternidad y la adquisición de la fortaleza, que tiene lugar en la relación educativa paterno-filial. La educación, tomando la definición de Tomás de Aquino, es: «traductionem et promotionem usque ad perfectum status hominis, in quantum homo est qui est virtutis status»². La finalidad educativa es, atendiendo a esta definición, el logro de la virtud en el educando.

En la definición dada se puede encontrar la síntesis del proceso educativo, ya que en pocas palabras se identifican distintas etapas de la educación. En una primera etapa educativa, se da la *traductio*, es decir, la "traslación" o –adaptando el término– conducción del educando hacia la virtud. Es una evidencia de la educación, que el educando recibe en la primera infancia, por su falta de madurez, que la acción educativa es una conducción prácticamente por medio del mandato. En una segunda etapa, una vez que el educando puede empezar a entender las razones que deben motivar su con-

¹ Se recoge en este texto la comunicación impartida en la Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona), el 27 de junio de 2011, en una jornada titulada «La virtud de la fortaleza: propuestas terapéuticas y educativas».

² TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.* IV, Dist. 26, q. 1, a. 1 co.

ducta, la acción educativa se centra en la *promotio*, es decir, la promoción de la conducta virtuosa en el educando. Esta etapa educativa busca, incentiva, motiva, ayuda a que el educando vea cuál ha de ser el criterio de su acción, para que ésta sea una acción virtuosa. El proceso educativo termina cuando el educando es capaz de regirse adecuadamente para actuar virtuosamente, lo cual confirmará que la educación ha logrado el *status virtutis*, la adquisición de la virtud del educando.

Para la adquisición de cualquier virtud es necesaria la intervención de la razón. Por este motivo no puede hablarse, propiamente, de virtud en los niños hasta que adquieren el uso de razón. Antes de la edad del uso de razón, su conducta no responde a un criterio racional propio y libre, sino a lo que sus educadores le hayan acostumbrado y a lo que percibe que los padres desean de él. Pero esa realidad no quita importancia a la *traductio*, a la educación mediante el mandato, porque lo que el niño recibe en esta primera etapa constituye una urdimbre³ necesaria para progresar en su proceso de madurez.

Contrariamente a lo que se pueda pensar, esta primera etapa educativa es vital para que los hijos se habitúen a cierto orden moral, aunque les venga de otro. Este es el paso previo a la adquisición de virtudes. Esta primera experiencia moral que el hijo recibe de los padres y que guarda en la memoria, es la que Mercedes Palet llama *sapientia cordis*⁴. La sabiduría del corazón facilita la adquisición futura de virtudes porque dispone al niño para que connaturalice con el bien propio, es decir, se disponga espontáneamente a la conducta virtuosa.

Teniendo esto en cuenta, resultan del todo inadecuadas las pedagogías que pretenden que el hijo simplemente escoja lo que le conviene al margen del criterio paterno, porque esta elección solo será libre cuando se someta a un raciocinio del cual el niño aún no es capaz. En la primera infancia, pues, lo adecuado es que los padres eduquen al niño mediante el mandato en vistas al bien del hijo. Paulatinamente se deberá ir introduciendo al niño en los razonamientos que fundamentan el mandato paterno, permitiendo que el hijo elija en función del bien que le muestran los padres y que él mismo va descubriendo. La educación cumple su fin cuando

³ Este término se utiliza en el sentido que lo plantea Juan Rof Carballo en el libro: J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, Espasa Calpe, Madrid 1997³.

⁴ M. PALET, *La familia educadora del ser humano*, Scire, Barcelona 2000, 158: «Esta memoria infantil guarda y conserva lo que se aprehendió con la sabiduría del corazón y su acto se perfecciona en la estabilización de un sentimiento que no ha de entenderse como un acto afectivo, sino como un sentir la presencia de las cosas por la inmutación que, en virtud de esta presencia misma, producen en el sujeto».

el hijo no solo sabe razonar por qué debe comportarse de un modo determinado, sino que se siente inclinado a ello y, por la fuerza de la virtud, actúa según la recta razón⁵. Esta razón no consiste en una racionalidad desencarnada, sino en aquella que enjuicia según lo que es propio de la naturaleza humana; por lo tanto, no busca una contención arbitraria de los afectos sino su manifestación armónica dentro del orden de la vida humana y su subordinación a la razón.

La indigencia natural del hijo requiere una educación que le disponga para lograr la madurez, tanto biológica como espiritual. Sin un criterio por parte de los padres, el hijo sería incapaz de madurar, porque no dispone de razón que le pueda orientar para ello. Como consecuencia, ante la falta de intervención educativa paterna, el hijo quedaría totalmente sumido al imperio de su afectividad: de sus deseos y apetencias. Esta realidad es una evidencia que algunas pedagogías parecen obviar, con la consecuente incapacitación de los hijos para ordenar su vida según un criterio racional. Esta deficiencia educativa no solo les convierte en individuos abocados a satisfacer sus caprichos sino que también les dificulta para poder fijar un horizonte vital más allá de sí mismos. Tony Anatrella explica:

La subjetividad se estructura cuando, con respeto a la realidad exterior, el niño acepta no ser él la medida de todas las cosas. Desde este momento, el narcisismo inicial se transforma en "Ideal del Yo", en proyecto a partir del cual puede el niño crecer: entre él y lo que él todavía no es se establece una distancia, y será ahí donde podrá brotar un diálogo con el mundo exterior que sea fuente de interioridad⁶.

La acción educativa paterna resulta ser, de forma natural, esta situación de diálogo en la que el hijo desarrolla su vida interior. El hijo asume la acción educativa de los padres e interioriza progresivamente el proyecto hacia la madurez que sus padres le muestran, desarrollando una interioridad, una conciencia desde la cual valorarse en la consecución de este proyecto. Esta valoración racional es la que debe ser criterio para ordenar la afectividad y, en su ejercicio, lograr la virtud.

La afectividad humana, para adquirir la virtud completa, necesita de un orden en dos sentidos: por un lado, necesita la templanza para moderar, controlar, atemperar los propios deseos hacia lo deleitable; por otro, necesita la fortaleza para ayudar, motivar, reforzar el deseo para superar lo arduo. La virtud en este segundo sentido

⁵ La recta razón –término que acuña Aristóteles– es la del hombre prudente. Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid 1998 (4ª reimpresión), 288-290 (1144b-1145a11).

⁶ T. ANATRELLA, *Contra la sociedad depresiva*, Sal Terrae, Maliaño 1995, 54.

consiste en ser capaz de afrontar aquello que requiere de esfuerzo, es decir, que contradice a lo deleitable. Las dos dimensiones son necesarias y complementarias, y son las que Tomás de Aquino distingue como apetito concupiscible y apetito irascible.

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi, nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnavivum eius quod infert nocumentum⁷.

En los animales, su instinto ordena tanto la dimensión concupiscible de la afectividad como la irascible. En el hombre, en cambio, ambas dimensiones requieren de una ordenación racional porque el instinto en el ser humano no es un principio suficiente para ordenar la afectividad. Esto se hace patente en la existencia de psicopatologías afectivas, dicho sea de paso, cada vez más diagnosticadas en la sociedad actual. En el mundo animal no parece haber desórdenes afectivos que no se expliquen por anomalías orgánicas o por situaciones excepcionales; en la sociedad humana, en cambio, sí que son cada vez más comunes como consecuencia de situaciones vitales extraordinarias.

Los animales no son viciosos o virtuosos porque no ordenan racionalmente su afectividad, sino que se comportan según lo que les dicta el instinto. Por el contrario, el hombre puede caer en numerosos vicios o desórdenes afectivos, si no cuida de ordenarlos según la recta razón. Los trastornos alimentarios, la ansiedad, la depresión, las obsesiones, las fobias, las perversiones sexuales... todas estas psicopatologías ponen de manifiesto la necesidad de un orden racional que encauce la afectividad humana.

La virtud de la templanza ordena la vida afectiva moderando la inclinación hacia los bienes deleitables, los placeres sensibles; la fortaleza ordena la afectividad en la consecución de los bienes arduos. Tomás de Aquino expone las dos dimensiones de la afectividad relacionándolas de este modo:

Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensoria concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam ter-

⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 5 co.

minatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII *de animalibus*⁸.

También es necesaria la ordenación de la dimensión irascible, pues el ejercicio ordenado de esta fuerza no solo permite llevar a cabo grandes logros hasta alcanzar el bien concupiscible, del que habla Tomás de Aquino, sino que también hace posible orientar, mediante el esfuerzo, la propia vida hacia un ideal. El deseo que mueve a la persona hacia la realización de un ideal en su vida trasciende el apetito irascible, pero no prescinde de él. En la consecución de este proyecto no solo interviene la voluntad, dispuesta hacia lo que la razón le propone, sino también la fortaleza, por la que la persona será capaz de renunciar a ciertos bienes sensibles que le apartarían de este ideal. Por este motivo se considera que el apetito irascible puede participar más de la razón que el apetito concupiscible.

La adquisición de conocimientos o la templanza no bastan para movilizarse hacia un ideal de vida –entendido en un sentido moral, profesional o vocacional–, sino que la fortaleza desarrolla un papel importante en la consecución de este ideal. Una persona que quiera ser honesta, un gimnasta o un sacerdote, deberán ejercer la fortaleza para lograr su ideal de vida y no les bastará ser moderados en los placeres que se procuran sino que deberán ser capaces de vencer situaciones que contradigan su deseo concupiscible para lograr su proyecto.

El ideal o proyecto de vida requiere un trabajo personal orientado a un fin, y empieza a vislumbrarse en la educación que uno recibe de sus padres. Los padres educan a sus hijos en vistas a la idea que tienen sobre cómo debe llegar a ser su hijo: alegre, educado, generoso, responsable... virtuoso. Los hijos irán, progresivamente, siendo más agentes en este proyecto y lo concretizarán mediante decisiones: elección de carrera profesional, estado de vida, etc. No debe olvidarse que –y esto hace tan importante el adecuado ejercicio de la paternidad– la educación debe realizarse desde el ejemplo. Explica Mercedes Palet:

La actuación de los padres encierra en sí, por la bondad de su actuar solícito, ordenado, protector y rescatante, un ideal de bondad objetiva y efectiva que atrae e inclina fuertemente a la voluntad del niño y se convierte, en este modo, en Ideal del niño, en aquello que se quiere ser y en aquello que se quiere hacer⁹.

El adecuado ejercicio de la paternidad no solo consiste en indicar cuál debe ser la actuación correcta sino también la vivencia

⁸ *Ibíd.*, I, q. 81, a. 2 co.

⁹ M. PALET, *La familia educadora del ser humano*, 159-160.

de esta en la propia vida. Si hay una ruptura en lo que el padre enseña y lo que vive, no se consigue educar realmente porque no se transmite la ley, la ordenación de la propia vida según un criterio, como algo real sino como una norma externa que no libera sino que coarta la propia libertad¹⁰. Anatrella relaciona esta escisión con la violencia y la degradación del sentido del otro, lo cual se explica porque sin ley será difícil ver al otro más allá de la utilidad que tener para uno¹¹.

La educación en la virtud de la fortaleza, pues, requiere un ejercicio de ésta por parte de los padres. La fortaleza es una característica de especial importancia en el ejercicio de la paternidad, de la cual los hijos necesitan para formar su personalidad y aprenden.

¹⁰ *Ibíd.*, 153: «Por eso, sin esa primera y definitiva experiencia cotidiana del bien y la verdad cimentados en el amor, sin la especial presencia del padre que con su ley, emitida desde la distancia que lo separa de la comunidad materno-filial, confirme no solo las disposiciones maternas, sino todo el actuar del grupo familiar, el niño no podrá, más adelante, elegir ni decidir cual habrá de ser su comportamiento en cada nueva situación concreta».

¹¹ T. ANATRELLA, *Contra la sociedad depresiva*, 81: «La degradación del sentido del otro toma cuerpo cuando se da a entender que no hay ideal alguno y que la ley moral puede ser manipulada en función de los intereses particulares; y cuando el ejemplo viene "de arriba", incita a los ciudadanos, y a veces a los más desfavorecidos, a actuar del mismo modo. La falta de respeto y la violencia se manifiestan tanto más cuanto que aquellos que deberían simbolizar el ideal no tienen en cuenta éste a la hora de inspirar su reflexión y su acción».

Reseñas – Reseñas

FRANCESCO MICCI, *La routine della felicità. Segreti e buone abitudini per vivere bene*, Paoline, Milano 2023, 140 pp.

Es prácticamente universal el deseo de vivir de modo pleno, feliz, realizado. Las dificultades, sin embargo, obstaculizan alcanzar ese deseo. Por eso acogemos con gusto ayudas que nos permitan caminar a esa meta que anhelamos continuamente: la felicidad.

Francesco Micci, tras sus estudios de ciencias políticas, derecho y economía, se ha orientado hacia el mundo empresarial, sobre todo en lo que podríamos llamar turismo ecológico, y hacia la ensayística. En este volumen intenta despertar en la conciencia del lector una sencilla idea: «la felicidad ya está dentro de nosotros», y nos basta acogerla, pues no es algo que acontece: «¡es una elección!» (p. 7).

La obra tiene una marcada orientación sapiencial, con pistas y ayudas para afrontar el tema de la felicidad desde una visión adecuada y con decisiones eficaces. Las ideas se organizan en 16 breves capítulos, precedidos con una sugestiva introducción, y culminados con un epílogo que recoge 10 puntos o consejos para la felicidad, según “rutinas” sencillas que todos pueden poner en práctica.

Cada capítulo sigue la misma estructura: se exponen algunas ideas esenciales, y luego una serie de “tips” prácticos, como “rutinas” que aplican

en concreto las ideas del capítulo. Así, el capítulo primero («Sé consciente. Conoce quién eres y toma las riendas de tu vida») invita a descubrir las posibilidades que se encierran en cada uno y la necesidad de romper con frenos internos o externos que nos impiden iniciar caminos hacia el cambio; a continuación, ofrece acciones concretas que puedan ayudar a este fin: mirar un cuadro, preparar con calma el desayuno, observar a la gente que pasa frente al bar, leer cada día algo nuevo...

La simple lectura de los títulos de los capítulos abre un horizonte de posibilidades en el camino hacia la felicidad: «Abandona los pensamientos negativos y ámame a ti mismo» (capítulo 3); «Sé curioso, disfruta al aprender» (capítulo 8); «Relájate, deja pasar» (capítulo 10); «Ama a los demás, ama el estar juntos» (capítulo 12).

Como no resulta posible resumir en pocas líneas los numerosos consejos que Micci pone ante nuestros ojos, nos fijamos en algunos. Por ejemplo, subraya la necesidad de acoger buenos sueños (planes) para ponernos en marcha desde realizaciones concretas: solo hacemos aquello que antes hemos soñado (pp. 19-23). Anima a superar ideas negativas sobre el propio pasado, pues «no somos solamente hijos del pasado, sino que somos un recorrido en marcha, un árbol que crece» (p. 27, y todo el capítulo 3). Subraya la belleza de admirar y respetar todas

las formas de vida que encontramos en la naturaleza (p. 44). Aconseja un buen modo de leer (interpretar) aquellos síntomas de dolor que me invitan a detenerme y a considerar si estoy viviendo correctamente o si necesito un buen descanso (pp. 62-63). Destaca el papel de la educación: no uniformar o apagar, sino estimular el deseo innato de aprender (pp. 68-69). Explica cómo un momento de relax y descanso abre a la creatividad y nos lanza a acometer las diferentes tareas con mejores disposiciones (pp. 83-87). Motiva a abrirse a los demás para descubrir su riqueza, desde la propia (e irrepensible) identidad (pp. 97-101). Exhorta a vivir con intensidad el presente, desde la gratitud y el optimismo (pp. 104-109).

Algunos consejos se repiten en capítulos diferentes, por ejemplo el de hacer «shopping», aunque pueden ser vistos de manera novedosa según el contexto en el que se encuentran. Otros consejos pueden parecer difíciles de realizar, o discutibles. Por ejemplo: «Sueña que vuelas... ¡y quizá un buen día te encuentres en el cielo con un buen paracaídas!» (p. 25). «No pierdas la ocasión de caminar bajo una lluvia caliente de verano: es una ducha para el alma» (p. 46). Recoge, además, la tesis según la cual «es nuestra mente la que crea la realidad en la cual vivimos» (p. 108), tesis que no está exenta de problemas.

En ocasiones, se ofrecen juicios de valor sobre ámbitos como la medicina, que merecerían reflexiones mejor matizadas, por ejemplo cuando se habla de la distorsión del sistema sanitario ocasionada por intereses de tipo económico y por el modo de depender de las compañías farmacéuticas (p. 61).

El aspecto religioso casi no aparece o se recoge en formas confusas. Por ejemplo, se aconseja meditar 20 minutos al inicio del día para conectarse «con la energía universal» (p. 63, ideas parecidas en las pp. 81 y 137). El capítulo 9, dedicado por entero al tema de la meditación, parece reducirla a una escucha interior de uno mismo (pp. 76-77) y vuelve sobre la idea de la energía a la cual pertenecemos (p. 79), si bien luego alude, de modo casi fugaz, al nombre de Dios (p. 80).

En síntesis, estamos ante un libro que recoge diversas ideas de tipo sapiencial, en una perspectiva que coincide en parte con el género de libros de autoayuda (como se ve de modo sintético en uno de los 10 consejos finales: «convértete en el médico de ti mismo», p. 137). Leer sin prisas alguno de sus capítulos permite abrir la mente y el corazón a nuevas perspectivas, romper con bloqueos y miedos que no llevan a ninguna parte, y emprender pequeñas acciones que sirven para tomar en nuestras manos ese presente que recibimos como un don siempre nuevo (cf. p. 104).

Fernando Pascual, L.C.

FABIENNE BRUGÈRE, *L'etica della cura*, traduzione di *L'étique du «care»*, Mimesis, Milano-Udine 2023, 104 pp.

El cuidado (o la asistencia, del inglés *care*) tiene una relevancia particular en las reflexiones sobre bioética y una concretización única en el ámbito de la medicina. En este volumen, publicado en francés en 2011, Fabienne Brugère, profesora de filosofía en la Universidad de París Lumières y en otras institu-

ciones universitarias, busca reflexionar sobre este tema, sobre todo a partir de las reflexiones elaboradas en el mundo anglosajón en las últimas décadas.

En el prefacio para la edición italiana, Brugère recuerda el enorme éxito de su obra, que ya ha tenido 4 ediciones en francés (hasta el año 2021) y que ha sido traducida a varios idiomas. La toma de conciencia de la vulnerabilidad humana, sobre todo a partir de la pandemia de Covid-19, lleva a replantearse el tema del cuidar al otro, lo cual exige la ayuda de disciplinas como la ética y la política (p. 7). La Autora constata cómo la falta de asistencia sea un problema público, especialmente por la implementación de programas de tipo liberal que no prestan la necesaria atención a los más vulnerables (p. 8). Por eso, como explica en el mismo prefacio, el volumen busca no solo reflexionar sobre la sociedad que incluye a los vulnerables, sino que se orienta al «proyecto de una sociedad del *cuidado*, a la lógica de la ayuda mutua y de la solidaridad» (p. 9).

En la introducción se hace más explícito el objetivo de la obra: llegar a una revolución teórica y práctica, desde una ética que permita ver a «los seres humanos como seres relacionales y encarnados, contra cualquier tentación objetivante de la moral» (p. 13). Para ello, Brugère se centra en los escritos de quienes fundaron la teoría del cuidado en los Estados Unidos, y de otros nombres que la desarrollaron ulteriormente.

El volumen está dividido en tres capítulos. El primero se centra en el cuidado, visto a partir de la *voz de las mujeres* (haciéndose eco de la famosa obra de Carol Gilligan, *In a different Voice*, del año 1982, y recordando tam-

bién la obra de Nel Noddings, *Caring*, de 1984). Lo propio de la ética del cuidado es prestar atención al otro, desde la convicción de que ninguno es auto-suficiente (p. 15).

La Autora quiere evitar interpretaciones de esta ética que se orienten a relegar a las mujeres en funciones de maternidad y de educación; esas interpretaciones pueden encontrar su enganche en la obra de Noddings anteriormente citada, en la que aparecen expresiones que parecen reducir a la mujer a una visión estereotípica (pp. 17-20).

Para Brugère, la obra de Gilligan evitaría este peligro, y se abriría a una reflexión más completa sobre el cuidado, gracias, por ejemplo, a las críticas de Gilligan a los análisis de Kohlberg sobre el desarrollo moral, y a su propuesta de una ética basa en la responsabilidad y en las relaciones (pp. 22-25). A continuación, el capítulo primero expone el modo con el cual Gilligan afronta el tema del aborto con las diversas paradojas que implica en la mujer, que siente el conflicto entre su responsabilidad como madre y su vulnerabilidad al encontrarse en una situación difícil (pp. 25-27, con tesis que merecerían una crítica que Brugère no ofrece). Elabora, además, una teoría que contrapone ética (que se concretizará como ética feminista en ese mismo capítulo) y moral (pp. 34-36). En esa ética, la atención a la vulnerabilidad ocuparía un lugar preeminente, y se trabajaría, a través del cuidado, en promover el potenciamiento (*empowerment*) de quienes se encuentran sometidos a alguna situación de dominio (pp. 40-44).

El segundo capítulo vuelve sobre el cuidado del otro, visto como superación del individualismo liberal. Se profundiza en el tema de la vulnerabilidad, ante la cual, a través de las relaciones, hay quienes se sienten llamados a ayudar a quien tiene una necesidad concreta, a quien es un ser vulnerable (pp. 47-51). A continuación, se recogen diversas críticas a la teoría de Rawls. Aunque esa teoría busca la justicia y la igualdad, el camino escogido es insuficiente al colocarse en un nivel de abstracción que no toma en consideración relaciones de dependencia en las que se hace evidente la vulnerabilidad humana (pp. 51-53). Siguen otros análisis, sobre todo en torno al tema de la dependencia de quien sea más vulnerable, y se subraya, entre otras ideas, la necesidad de apoyar a quienes ayudan a otros, pues el compromiso en la tarea de cuidar no resulta fácil e implica, en ocasiones, grandes sacrificios (pp. 58-64).

Con el tercer capítulo Brugère profundiza la crítica al neoliberalismo, visto como enemigo de la verdadera democracia, y como propuesta que relega la asistencia a lo privado o la pide a grupos marginales (emigrantes, grupos sociales menos favorecidos), manteniendo estructuras de injusticia. Una incisiva promoción del cuidado podría superar los daños de este sistema, incluso llevar a un cambio social profundo. Ello sería posible desde una serie de proyectos sobre el cuidado que tengan un concreto influjo en la sociedad y la economía, y que la Autora analiza en las últimas páginas del volumen, si bien desde una serie de perspectivas no siempre condivisibles.

En la breve conclusión (pp. 101-102), la Autora subraya cómo una ética

del cuidado podría servir para promover una política más atenta a la justicia social, de forma que se eviten los peligros de un «neoliberalismo globalizado y homogéneo que cada vez más abandona a las personas en la cuneta» (p. 101).

A lo largo del volumen se ofrecen afirmaciones discutibles, por ejemplo cuando se indica que la moral sería abstracta, lejana de las vivencias de las personas, lo cual ciertamente puede ocurrir en propuestas morales erróneas, pero no en propuestas morales bien articuladas. De hecho, lo abstracto es inevitable en el ser humano, y no debe ser contrapuesto a lo concreto ni, por lo tanto, a propuestas éticas que den más realce a la asistencia (cuidado). Sorprende también la poca atención a los daños que se producen en algunos modelos socialistas y estatalistas, como si el enemigo más peligroso que amenaza a la ética del cuidado fuera el neoliberalismo.

En síntesis, Brugère ofrece una buena introducción a varios modelos de ética del cuidado; una ética que merece hoy, como en cualquier época humana, ser no solo estudiada, sino promovida para el bien de tantas personas en situaciones de vulnerabilidad.

Fernando Pascual, L.C.

GIUSEPPE RENSI, *La morale di Platone*, con un saggio introduttivo di Salvatore Primiceri, Primiceri Editore, Padova 2023, 67 pp.

Este pequeño opúsculo recoge una conferencia de hace más de un siglo que conserva su valor en nuestros días.

Primero, por el modo con el cual se busca comprender la ética de Platón (y, en general, el pensamiento del fundador de la Academia). Segundo, por centrarse en el tema de las complejas relaciones entre la inteligencia (y sus razonamientos) y la voluntad.

El autor de la conferencia sobre la moral de Platón, Giuseppe Rensi (1871-1941), enseñó filosofía moral en Génova, y también ejerció como abogado. Al justificar esta nueva edición de un texto de hace más de un siglo, Salvatore Primiceri (jurista y divulgador) señala, en la introducción, la claridad y simplicidad del lenguaje usado por Rensi, unidas a la tesis de la continuidad y armonía de los diferentes textos de Platón que hablan de la virtud y de su posible (o, quizá, imposible) adquisición a través de un proceso educativo.

El texto de Rensi (como dijimos, una conferencia) procede a través de once breves capítulos (o secciones), sin ningún título interno. La argumentación combina textos de Platón, preguntas sobre su posible coherencia entre sí, y textos de algunos autores de diversas épocas, sobre todo de William James.

La tesis de fondo es sencilla: Platón habría sostenido siempre que llevar a cabo el mal sería algo involuntario, porque elegir lo malo sería un error del conocimiento. «De ello se desprende que el mal es involuntario, y Platón es, sin lugar a duda, determinista» (p. 52). Si esto fuera así, habría algo de involuntariedad también en realizar el acto bueno (y en el llegar a ser virtuoso), aunque sobre este punto Rensi reconoce que la opción por el bien siempre es querida, mientras que la opción por el mal sería algo parecido a un accidente, a un error no querido.

A la luz de los numerosos estudios sobre Platón después del siglo largo que nos separa de la conferencia de Rensi, es obvio que no todos aceptarán los análisis de nuestro Autor. Pero, al menos, y en este sentido la presente publicación es estimulante, reconocerán que vale la pena profundizar en los textos platónicos para comprender mejor cómo se relacionan entre sí la inteligencia y la voluntad, de forma que sea posible trabajar sobre nuestras decisiones para orientarlas a la búsqueda de bienes verdaderos.

Fernando Pascual, L.C.

ILARIA VIGORELLI – VITO LIMONE (a cura di), *Neoplatonismo e teo-logia. Il IV secolo*, Città Nuova, Roma 2023, 124 pp.

Dentro del marco de una serie de estudios sobre Dios en cuanto Trinidad, serie que tiene como nombre «Diccionario Dinámico de Ontología Trinitaria», aparece este volumen que ofrece tres ensayos. Están precedidos por una introducción que corre a cargo de Ilaria Vigorelli y Vito Limone (los editores del volumen).

En la introducción se busca ilustrar el método propio de la investigación patrística. Al inicio se presenta brevemente el uso que los cristianos hicieron del pensamiento filosófico, especialmente de matriz platónica, en vistas a obtener del mismo elementos que fueran útiles para la comprensión de la propia fe, y como ayuda para elaborar lo que puede ser llamada filosofía patrística (pp. 14-19). Al mismo tiempo, se subraya la novedad de la noción de un Dios uno y trino, y lo que implica

para el pensamiento confrontarse con la encarnación del Hijo, que abre el horizonte a nuevas maneras de lograr una síntesis entre lo uno y la multiplicidad (pp. 22-23).

El primer ensayo, de Massimo Donà, hace una original presentación de las relaciones entre el uno y los muchos según Plotino, y cómo la teoría plotiniana habría influido en la teología de los primeros cristianos. Donà recorre, de modo atrayente, incluso apasionado, la aventura de la derivación de las cosas de un Uno primordial, inicio, *arché*, que no cambia y que no se convierte en «alteridad» respecto de lo que procede de él. Subraya, especialmente, cómo el Uno es vida, vida gracias a la cual existe cualquier otra vida en el mundo (pp. 46-48). Además, busca, de un modo convincente, superar interpretaciones dadas en los últimos siglos sobre el pensamiento de Plotino (pp. 48-53).

En el segundo ensayo, dedicado a la ontología trinitaria patristica del siglo IV, Giulio Maspero ilustra cómo los padres usaron una ontología basada más en la relación que en la sustancia, con un atrevimiento que puede ayudar a evitar elaboraciones teológicas autorreferenciales y cargadas de un lenguaje incomprensible (pp. 56-57). Analiza, en concreto, los diferentes debates, sobre todo debidos a ciertas afirmaciones de Orígenes, que surgieron en el ámbito católico sobre el modo de comprender a las Personas divinas y sus relaciones, y que se orientaron a evitar peligros como el arrianismo y como la herejía que negaba la divinidad del Espíritu Santo (pp. 67-72). De especial belleza resulta un resumen (y parte de un texto) de san Gregorio de Nisa, para

quien el Padre y el Hijo son una sola cosa, lo que lleva a pensar que también los hombres deben ser uno, por lo que sería incorrecto hablar de los hombres en plural, pues solo existiría un único hombre en cuanto a la naturaleza humana (pp. 80-81).

El último ensayo corre a cargo de John Milbank (redactado originalmente en inglés y aquí ofrecido en su traducción al italiano). Ese trabajo se fija en la «metafísica narrativa de la Trinidad», a partir de la revelación culminada en Jesucristo. Milbank expone cómo repensar las relaciones entre Dios y el mundo, especialmente por lo que se refiere a la temporalidad, a la luz de la comprensión de la Trinidad de Personas, y cómo ello implica también repensar al hombre y al mundo. «La nueva metafísica de Dios es inevitablemente una nueva visión metafísica de todo» (p. 99). Un poco más adelante se subraya que se puede comprender toda la realidad a partir de su participación en la Trinidad (p. 100). Hay otras reflexiones importantes en el ensayo de Milbank, pero exponerlas requeriría un espacio superior al presente, y en ellas se ofrecen algunas propuestas problemáticas, que el mismo Autor hace presentes (por ejemplo, en las pp. 100-103).

El volumen se cierra con una bibliografía, seleccionada por los editores (Vigorelli y Limone) y con un índice de nombres. Se trata, en resumen, de un excelente texto, que tiene además un especial interés en vistas a las conmemoración de un nuevo centenario del primer concilio ecuménico de Nicea (325-2025).

Fernando Pascual, L.C.