

E C C L E S I A

Revista de cultura católica

SUMARIO

Una despedida y una bienvenida.....	115
EDITORIAL - Un nuevo centenario del primer Concilio de Nicea.....	117

ARTÍCULOS

MAURO GAGLIARDI, Fundamentos teológicos del Jubileo.....	121
IGNACIO ANDEREGGEN, El amor en la vida religiosa.....	135
CELSE JÚLIO DA SILVA, L.C., La armonía entre la fe y la razón en san Justino Mártir y Clemente de Alejandría.....	151
ADRIANA B. MALLOL, M.D., La vida monástica y la renuncia a la luz de Juan Casiano.....	183
LEANDRO DANIEL BONNIN, La escatología cristiana ante la ideología transhumanista.....	197

NOTAS

RAFAEL PASCUAL, L.C., Un tiempo para merecer y un tiempo para gozar. Tiempo y eternidad en santo Tomás de Aquino.....	219
GERMÁN SÁNCHEZ GRIESE, Jubileo y vida consagrada. Presentación de un nuevo libro.....	229

RECENSIONES – RESEÑAS

FRANCISCO CERRO CHAVES, <i>Volver al Corazón. Evangelizar con misericordia. Escritos pastorales</i> (Fernando Chica Arellano).....	231
CELSO JÚLIO DA SILVA, <i>Jesucristo es y significa todo para mí. Escritos espirituales del P. David Manuel Boix Soriano LC</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	232
LUIS RESINES, <i>Los catecismos pictográficos</i> (Fernando Chica Arellano)	233
GIOVANNI RUSSO, <i>Bioetica in dialogo. Fondamenti e testi</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	236
PAOLO DE MARTINO, <i>Dio è felicità</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	239

Una despedida y una bienvenida

El 21 de abril de 2025 fallecía el Papa Francisco. Una marea humana lo despidió, sea entrando en la Basílica de San Pedro los días en que estuvo expuesto su cuerpo, sea en el funeral que tuvo lugar la mañana del 26 de abril de 2025, sea al visitar su tumba en la Basílica de Santa María la Mayor tras la sepultura.

Dios Padre, desde el cielo, observaba a esa marea humana que quiso rendir homenaje a quien, como obispo de Roma venido de lejos, fue Sucesor de Pedro y Vicario de Cristo entre 2013 y 2025. Millones de católicos, tan distintos y, a la vez, tan cercanos en la fe, experimentaron la esperanza que llena de alegría tras el dolor natural que surge con la partida de alguien que tuvo una responsabilidad única en la Iglesia.

Esa esperanza se refleja en el testamento que Francisco había redactado, en 2022, desde su fe en Dios y su tierno amor a la Virgen María: «Sintiendo que se acerca el ocaso de mi vida terrenal y con viva esperanza en la Vida Eterna, deseo expresar mi voluntad testamentaria únicamente en lo que se refiere al lugar de mi sepultura. Siempre he confiado mi vida y mi ministerio sacerdotal y episcopal a la Madre de Nuestro Señor, María Santísima. Por eso, pido que mis restos mortales descansen esperando el día de la resurrección en la Basílica Papal de Santa María la Mayor».

Pocos días después, el jueves 8 de mayo, era elegido el nuevo Sucesor de Pedro. El cardenal Robert Francis Prevost aceptó, humildemente, el voto del cónclave, y tomó el nombre de León XIV.

En sus primeras palabras como obispo de Roma, desde la solemne fachada de la Basílica de San Pedro, el nuevo Papa se ponía en manos de Dios:

«Todos estamos en manos de Dios. Por eso, sin miedo, unidos mano con mano con Dios y unos de otros, vamos adelante. Somos discípulos de Cristo. Cristo nos precede. El mundo necesita su luz. La humanidad le necesita como puente para ser alcanzada por Dios y por su amor. Ayudadnos también vosotros, y luego los unos a los otros, a construir puentes, con el diálogo, con el encuentro, uniéndonos a todos para ser un solo pueblo siempre en paz».

El Papa quiso testimoniar ante los hombres la fe en Cristo Salvador. Como dijo en su primera homilía, dirigida a los cardenales (9 de mayo de 2025), «la falta de fe lleva a menudo consigo dramas como la pérdida del sentido de la vida, el olvido de la mi-

sericordia, la violación de la dignidad de la persona en sus formas más dramáticas, la crisis de la familia y tantas heridas más que acrean no poco sufrimiento a nuestra sociedad».

De ahí surge la idea de la misión. León XIV lo subrayaba en la homilía apenas citada: «Este es el mundo que nos ha sido confiado, y en el que, como enseñó muchas veces el Papa Francisco, estamos llamados a dar testimonio de la fe gozosa en Jesús Salvador. Por esto, también para nosotros, es esencial repetir: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo (Mt 16,16)».

Como miembros de la Iglesia, participamos con intensidad en estos momentos de despedida y de bienvenida. De despedida del Papa recién fallecido, iluminados por la esperanza que nos permite aspirar al reencuentro en la vida futura; y de bienvenida del nuevo Papa, al que deseamos, de corazón, las bendiciones de Dios y la protección materna de la Virgen María.

Fernando Pascual, L.C.
Director de *Ecclesia*

Un nuevo centenario del primer Concilio de Nicea

Este año marca el 1700º aniversario del primero de los concilios ecuménicos. Posiblemente, cuando los obispos venidos de todas partes del Imperio Romano, e incluso de regiones más allá de sus fronteras, se reunieron en la ciudad de Nicea en el año 325, no eran plenamente conscientes de la trascendencia de su gesto. Apremiados por una cuestión urgente –la difusión del arrianismo y la confusión doctrinal que esta herejía provocaba–, los Padres de Nicea (318 según el legendario número) se dedicaron a debatir cómo preservar la fe cristológica y trinitaria, que en aquel momento se encontraba amenazada.

Sin embargo, el alcance de la reunión de Nicea superó la urgencia inmediata de su problemática y las complejas circunstancias históricas que motivaron su convocación. Este concilio se convirtió en un hito en la historia de la Iglesia. Y esto, no solo por la respuesta que ofreció al arrianismo, codificada en el Credo que, completado más tarde en el Concilio de Constantinopla, sigue siendo hasta hoy expresión litúrgica de la fe común en diversas tradiciones cristianas. Nicea, sobre todo, representa un paradigma eclesiológico, ecuménico y teológico que continúa iluminando a la Iglesia a lo largo de los siglos.

Nicea como paradigma eclesiológico

El Concilio de Nicea ofrece un modelo de Iglesia que se define no por la autorreferencialidad, sino por su misión fundamental: confesar la fe en Cristo, el Hijo de Dios vivo. Así como Pedro reconoció a Jesús en Cesarea de Filipo con la confesión que fundamenta la Iglesia (*Mt 16,16*), los obispos reunidos en Nicea se congregaron no para debatir sobre sí mismos, sino para proclamar con claridad la verdad de la divinidad del Señor. Este evento eclesiológico de primera importancia subraya que la identidad eclesial no se construye primariamente en torno a discusiones sobre su estructura o función, sino en torno a su fidelidad al mensaje evangélico. Nicea recuerda que la Iglesia es auténticamente ella misma cuando, como cuerpo visible y unido, se reúne para profesar su fe en Cristo y proclamarlo al mundo. Esta dimensión eclesiológica de Nicea sigue

siendo una llamada a volver a centrar nuestra mirada en la misión que da vida y sentido a la Iglesia.

Nicea como paradigma ecuménico

El Concilio de Nicea permanece como una referencia común para las Iglesias cristianas históricas, un punto de unidad en torno a la proclamación de la fe en Cristo. A lo largo de los siglos, el Credo niceno-constantinopolitano ha sido recitado en las liturgias de Iglesias de Oriente y Occidente, confesiones que, pese a sus diferencias, reconocen en este texto una expresión fiel de la verdad central de la fe cristiana.

Este año 2025, el 1700º aniversario de Nicea será conmemorado con celebraciones y encuentros ecuménicos en diversos lugares, recordándonos que la claridad doctrinal y la fidelidad a la verdad evangélica tienen el poder de unir a los creyentes. Nicea enseña que la unidad cristiana se construye en la comunión que nace de proclamar juntos la fe recibida de los apóstoles. Este legado sigue siendo una invitación a construir puentes entre las Iglesias y confesiones cristianas, manteniendo el núcleo de la fe como su fundamento común.

Nicea como paradigma teológico

En teología, el Concilio de Nicea es recordado especialmente por el término técnico que utilizó para describir la relación entre el Padre y el Hijo: *homoousios*, consustancial. Frente a la doctrina arriana, que empleaba los términos bíblicos tradicionales para sostener la desigualdad entre Padre e Hijo, los Padres de Nicea recurrieron a un término de connotaciones filosóficas como clave hermenéutica de las afirmaciones de las Escrituras. Lo hicieron convencidos de que esta expresión, aunque no fuera de origen bíblico, transmitía con precisión lo que la Iglesia comprendía al leer la Escritura en la continuidad de su tradición.

Esta elección teológica ha generado críticas en los siglos posteriores. Adolf von Harnack, por ejemplo, en el siglo XIX, acusó a la teología patrística y, en particular, al Concilio de Nicea, de promover una “helenización del cristianismo” que, según él, debía ser abandonada.

La crítica de la “helenización” del cristianismo ignora un hecho fundamental que el Concilio de Nicea ejemplifica: la capacidad de la Iglesia para generar un lenguaje teológico propio. Como ha señalado la Comisión Teológica Internacional, «la Iglesia se ha creado su propio lenguaje en un proceso por el que la fe se hace palabra

y ha expresado así con la palabra realidades que anteriormente no se percibían»¹.

Nicea no se limitó a adoptar términos filosóficos externos. Ni siquiera la idea de “inculturación” describe con exactitud su obra. Lo que hizo el Concilio de Nicea fue transformar y elevar el lenguaje filosófico en servicio de la verdad revelada. Este enfoque, lejos de diluir el mensaje cristiano en una cultura ajena, demuestra cómo la teología puede asumir críticamente los conceptos de su contexto cultural, purificándolos y dándoles un nuevo significado. En este sentido, el modelo teológico inaugurado en Nicea sigue siendo un desafío actual: una teología que considera su inserción en la cultura como una tarea crítica, que toma el lenguaje filosófico de su tiempo y lo reconfigura a partir de su fidelidad a la fe transmitida en la Iglesia.

El Concilio de Nicea, al cumplirse 1700 años, sigue siendo un paradigma eclesiológico, ecuménico y teológico fundamental para la Iglesia. Como modelo eclesiológico, nos recuerda que la Iglesia se define por su fe en Cristo y por su misión esencial de profesar y anunciar esa fe. En su dimensión ecuménica, Nicea permanece como un punto de referencia común, unificando a las Iglesias y confesiones cristianas en torno a la confesión de la divinidad del Hijo. Y, en el plano teológico, el Concilio mostró cómo la Iglesia puede tomar elementos de la cultura circundante para generar un lenguaje propio, que no diluye el mensaje cristiano, sino que lo expresa con mayor claridad y verdad. En este aniversario, podemos ver cómo el Concilio de Nicea sigue siendo un referente vivo para la Iglesia, una llamada a profesar la misma fe y a actuar con la misma confianza en el Evangelio.

Ecclesia*

* El presente editorial ha sido preparado por el P. Anthony Queirós, L.C., profesor de teología dogmática del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*.

¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas* (1989), III,3, texto castellano de <https://www.vatican.va>.

Fundamentos teológicos del Jubileo¹

Mauro Gagliardi

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

El propósito de este breve escrito es indicar algunos de los principales fundamentos teológicos de la plurisecular práctica eclesial del jubileo. Aunque al final se hará una breve referencia al jubileo de 2025, no se pretende aquí profundizar en el tema específico que se le ha sido asignado, ni esbozar la historia de los jubileos pasados².

1. El jubileo en la Biblia

El primer fundamento del jubileo es bíblico, ya que la práctica jubilar de la Iglesia está idealmente vinculada a los jubileos del Antiguo Testamento, representando una nueva versión de los mismos. En la Biblia hebrea, el año jubilar (heb. *yobel*) es el quincuagésimo año al finalizar siete ciclos de siete años cada uno. La referencia preferida es el capítulo 25 del *Levítico*, situado dentro de la «ley de santidad». Otros pasajes relevantes son *Lv* 27,16-25, *Nm* 36,4, *Ez* 46,16-18. El término en hebreo deriva del cuerno de carnero (*yobel*), utilizado como instrumento musical para anunciar, durante el *yom hakippurim* (más conocido como *yom kippur*, día de la expiación), el comienzo del quincuagésimo año jubilar (cf. *Lv* 25,9. Respecto a otros usos del cuerno, cf. *Ex* 19,13; *Jos* 6,5)³.

En el Antiguo Testamento, el jubileo es un año de liberación de las cargas materiales y socioeconómicas: la tierra no podía ser trabajada, es decir, quedaba liberada del “dolor” infligido por la azada y el arado⁴, pudiendo regenerarse (recuérdese que la tierra

¹ Conferencia pronunciada el 10 de enero de 2025 en la parroquia de San Pietro in Camerellis, Salerno (Italia). [Traducción de *Ecclesia*].

² Para una información documentada al respecto, entre los numerosos textos disponibles, sugerimos el del historiador medievalista L. GATTO, *Breve storia degli anni santi. Origini, vicende, luoghi e protagonisti dell'evento più importante della Chiesa Cattolica*, Newton & Compton, Roma 1999.

³ Cf. O. BETZ, «Anno sabbatico e giubilare», en *Nuovo Dizionario enciclopedico illustrato della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2005², 47-49.

⁴ Recordemos que san Ireneo de Lyon habla de la tierra de los orígenes, de la que fue tomado Adán, como una tierra virgen, que nadie había trabajado, y a ella equipara por analogía a la Madre de Jesús, una tierra virgen, no tocada por la mano del hombre, de la que Dios plasmó al segundo Adán: cf. *Adversus haereses*, III, 21, 10.

es símbolo del hombre: cf. *Gn* 2,7; 3,17-19); los deudores y los esclavos israelitas podían regresar libremente con sus familias; por último, las posesiones (campos y casas) que habían sido enajenadas volvían a sus dueños originales⁵. En este sentido podemos decir que, ya en el Antiguo Testamento, el jubileo tiene algo que lo vincula a la venida del mesías; es un tiempo mesiánico. Esto se debe a que, tanto en la Biblia hebrea como en los textos del judaísmo extrabíblico⁶, el tiempo del mesías es un tiempo de restauración de la tierra tal como era al principio, en la inocencia original. Si bien esta regulación se refiere concretamente a aspectos materiales y sociales, también incluye un significado escatológico, apuntando al verdadero año jubilar que consistirá en el triunfo de Dios y en la liberación de Israel de todo mal en tiempos del mesías.

Para nosotros los cristianos, Jesús de Nazaret es el mesías esperado por Israel. En la predicación de Jesús se encuentra esta orientación escatológica (cf. predicación del Reino). En la sinagoga de Nazaret (cf. *Lc* 4,16-21), Jesús se aplica a sí mismo la profecía de *Is* 61 sobre el «año de la misericordia del Señor», que en el contexto de Isaías es una clara referencia al año jubilar. Algunos de los recordatorios morales de Cristo también presentan asonancias con las prescripciones jubilares del Antiguo Testamento. Por ejemplo, en *Mt* 6,25-26 Jesús dice: «No os preocupéis por vuestra vida, por lo que comeréis o beberéis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis; [...] Mirad las aves del cielo: ni siembran, ni siegan, ni recogen en graneros; sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta». Es bastante evidente la asonancia con las palabras que Dios pronuncia en *Lv* 25,20-21, con las que previene la comprensible perplejidad del pueblo ante la orden de no cultivar los campos durante el año jubilar: «Si decís: ¿Qué comeremos el séptimo año, si no sembraremos ni recogeremos nuestros productos?, yo dispondré a vuestro favor mi bendición para el sexto año, y la tierra os dará frutos para tres años». Esta invitación a confiar en la Providencia a la hora de hacer la voluntad de Dios coincide con aquella otra frase de Jesús, que dice así: «No os preocupéis, pues, diciendo: “¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos? ¿Con qué nos vestiremos?”. Los paganos se afanan por todas estas cosas. Porque vuestro Padre celestial sabe que las necesitáis. Por el contrario, buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán dadas por añadidura» (*Mt* 6,31-33). Mencionaremos al final de esta contribución el contraste,

⁵ Muchos biblistas han puesto en duda que tales prescripciones fueran realmente puestas en práctica. Este no es el lugar para resolver esta cuestión. Solo nos interesa captar el espíritu del jubileo tal como lo indica Dios en la Biblia hebrea, más allá de la observancia real de las normas jubilares por parte de los israelitas.

⁶ Cf., por ejemplo, el apócrifo *Libro de los jubileos*, 50,5.

aquí indicado por Jesús, entre la actitud de los paganos y la que Él espera de sus discípulos.

El jubileo es, pues, un tiempo de liberación y confianza. En el Antiguo Testamento, esta liberación se caracteriza prevalentemente de forma material y social, sin excluir la dimensión espiritual y escatológica. En consonancia con la espiritualización que se produce con el paso al Nuevo Testamento, Jesús acentúa más el aspecto de la liberación interior, como se desprende, por ejemplo, de los milagros de curación corporal realizados por Él, que tienden, como efecto principal, a la curación del alma y al fortalecimiento de la fe de beneficiarios y espectadores. Por otra parte, Cristo subraya la búsqueda, escatológicamente orientada, del Reino de Dios, sin excluir, al menos en principio, la felicidad terrena (las persecuciones se deben, para Él como para nosotros, al “misterio de iniquidad” que actúa en el mundo y no al plan original de Dios). Cristo, en efecto, no plantea un *aut-aut*, sino un *et-et* claramente jerarquizado. No dice «buscad solo el Reino», sino: «buscad primero el Reino y lo demás se os dará»⁷.

2. El pecado como culpa y como pena

El segundo fundamento del jubileo es la doctrina católica sobre el pecado. Mientras que Cristo pudo decir de sí mismo «¿quién de vosotros puede probar que he pecado?» (*Jn* 8,46), manifestando así su santidad inmaculada, de nosotros, en cambio, dice el apóstol Juan: «Si decimos que estamos libres de pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros» (*1Jn* 1,8). Nuestra existencia está marcada desde el principio por el pecado de Adán, por lo cual el salmo afirma: «He aquí que en culpa nací, en pecado me concibió mi madre» (*Sal* 51[50],7). A este pecado original nosotros añadimos luego una enorme serie de pecados actuales, pequeños y grandes, a lo largo de toda nuestra vida. De ahí la otra expresión del mismo salmo: «Sí, mis iniquidades reconozco, mi pecado está siempre ante mí» (v. 5). Desde Adán en adelante, el hombre es un pecador.

Ahora bien, según la doctrina católica el pecado implica dos elementos: la culpa y la pena. La culpa es la transgresión, voluntariamente realizada, de la voluntad de Dios conocida. La pena es la justa consecuencia de la culpa, porque quien hace el bien merece

⁷ El único *aut-aut* planteado por Cristo es el relativo a la contradicción irreconciliable. Esto se aplica a las obras, porque o se sirve a Dios o al diablo/al mundo del mal/del dinero (cf. *Mt* 6,24; *Lc* 16,13); se aplica también al pensamiento y a la palabra (cf. *Mt* 5,37).

la recompensa, mientras que quien hace el mal merece el castigo⁸. Nuestros pecados quedan perdonados, en lo que se refiere a la culpa, en concreto mediante la contrición y la absolución sacramental⁹. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que «la absolución quita el pecado, pero no remedia todos los desórdenes que el pecado causó (cf. Concilio de Trento: DS 1712). Liberado del pecado, el pecador debe todavía recobrar la plena salud espiritual. Por tanto, debe hacer algo más para reparar sus pecados: debe “satisfacer” de manera apropiada o “expiar” sus pecados. Esta satisfacción se llama también “penitencia”»¹⁰. En otras palabras, incluso cuando el pecado ha sido perdonado en cuanto a la culpa, la pena debida a él todavía debe ser remitida: esta enseñanza no es una mera formulación teológica, sino que forma parte de la Revelación divina: «Es doctrina divinamente revelada que los pecados conllevan infinitas penas por parte de la santidad y justicia de Dios, para ser remitidas tanto en esta tierra, con los dolores, miserias y calamidades de esta vida y, sobre todo, con la muerte, como en el más allá también con el fuego y los tormentos o penas purificadoras»¹¹. En la doctrina de la Iglesia, esta pena se considera desde un doble punto de vista: como una huella espiritual negativa en el alma del cristiano perdonado, y también como una “pena temporal” que hay que cumplir.

Sobre esto, véase de nuevo el *Catecismo*:

Para entender esta doctrina y esta práctica de la Iglesia es preciso recordar que el pecado tiene una doble consecuencia. El pecado grave nos priva de la comunión con Dios y por ello nos hace incapaces de la vida eterna, cuya privación se llama la “pena eterna” del pecado. Por otra parte, todo pecado, incluso venial, entraña apego desordenado a las criaturas que es necesario purificar, sea aquí abajo, sea después de la muerte, en el estado que se llama Purgatorio. Esta purificación libera de lo que se llama la “pena temporal” del peca-

⁸ Los *praenotanda* del *Rito de la Penitencia* establecen que «hecha la acusación y recibida la satisfacción, el penitente manifiesta su contrición y el propósito de una vida nueva recitando una oración, con la que pide perdón a Dios Padre por sus pecados» (n. 19). En muchos países, esta oración coincide con el «Acto de dolor», que entre otras cosas dice: «Al pecar he merecido tus castigos». El «Acto de dolor» figura entre las «Oraciones comunes» de la Iglesia en el «Apéndice» del *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica* (ed. italiana, p. 176). Estas pocas referencias indican que la doctrina católica, basada en la Biblia, sostiene hoy como en el pasado que, aunque deben entenderse a la luz de todo el mensaje de la Revelación, existen verdaderos castigos de Dios. Dios no es un Dios vengador, deseoso de vernos sufrir. Sin embargo, no sería correcto sostener, mediante afirmaciones tan tajantes como infundadas, que «Dios no castiga» a nadie.

⁹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1446; 1448; 1451-1453.

¹⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1459.

¹¹ PABLO VI, Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina* (1 de enero de 1967), n. 2.

do. Estas dos penas no deben ser concebidas como una especie de venganza, infligida por Dios desde el exterior, sino como algo que brota de la naturaleza misma del pecado. Una conversión que procede de una ferviente caridad puede llegar a la total purificación del pecador, de modo que no subsistiría ninguna pena (cf. Concilio de Trento: DS 1712-13; 1820).

El perdón del pecado y la restauración de la comunión con Dios entrañan la remisión de las penas eternas del pecado. Pero las penas temporales del pecado permanecen. El cristiano debe esforzarse, soportando pacientemente los sufrimientos y las pruebas de toda clase y, llegado el día, enfrentándose serenamente con la muerte, por aceptar como una gracia estas penas temporales del pecado; debe aplicarse, tanto mediante las obras de misericordia y de caridad, como mediante la oración y las distintas prácticas de penitencia, a despojarse completamente del "hombre viejo" y a revestirse del "hombre nuevo" (cf. Ef 4,24)¹².

Estos elementos representan un fundamento teológico del jubileo cristiano, porque un elemento central del mismo son las indulgencias, para cuya comprensión es necesario referirse a otros dos fundamentos teológicos, uno soteriológico y otro eclesiológico.

3. La satisfacción realizada por Cristo

Pablo VI ofreció una definición de indulgencia, que citamos a continuación: «La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya remitidos en cuanto a la culpa, remisión que el fiel, debidamente dispuesto y bajo ciertas condiciones, adquiere por intervención de la Iglesia, la cual, como ministra de la redención, dispensa y aplica autoritativamente el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos»¹³. Esta definición confirma que, incluso cuando la culpa de los pecados ha sido absuelta mediante el sacramento de la Confesión, la pena temporal de los pecados aún debe ser satisfecha. Ahora bien, esta satisfacción representa el fundamento teológico del jubileo en ámbito soteriológico. En efecto, la satisfacción es, ante todo y principalmente, obra de Cristo Salvador. Es Cristo quien ha ofrecido a Dios la satisfacción por los pecados de los hombres. Aunque el término "satisfacción" no se encuentra en la Sagrada Escritura, engloba una serie de enseñanzas bíblicas relativas al pecado y la redención, al amor y la justicia de Dios. Ya entre algunos de los Padres, el término satisfacción fue aplicado a la obra de Cristo, aunque hubo que esperar hasta Anselmo de Aosta para la primera formulación grandiosa de una

¹² *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1472-1473.

¹³ PABLO VI, *Indulgentiarum doctrina*, «Normae», n. 1.

teología sistemática de la satisfacción. Tomás de Aquino, al mismo tiempo, ha adoptado y recalibrado la visión anselmiana¹⁴, consagrándola así para provecho de las generaciones futuras¹⁵.

Al morir en la cruz por nosotros, Cristo no solo expió nuestros pecados, sino que también satisfizo la justicia de Dios respecto de las consecuencias de los mismos, es decir, las penas debidas al pecado. La verdadera gran satisfacción de los pecados es, por tanto, la de Cristo. La salvación en el cristianismo exige, de todos modos, la cooperación libre de la creatura, bajo el influjo de la gracia divina. En este sentido, los hombres están llamados a cooperar en su propia salvación: en este caso, acusando ante Dios y ante el ministro de la Iglesia sus pecados, para obtener la remisión de las culpas; y realizando obras de penitencia y caridad que representen una justa (aunque insuficiente en sí misma) satisfacción por las penas relacionadas con los pecados.

El fundamento soteriológico de la doctrina de las indulgencias, y por tanto del jubileo, consiste en esto: las indulgencias son obtenidas por nosotros (en jerga decimos «lucradas») mediante ciertas obras que realizamos, a la vez, con nuestra libertad y bajo el influjo de la gracia. Pero la satisfacción que ofrecemos y obtenemos nunca es primordialmente nuestra: es la satisfacción de Cristo, en la que participamos¹⁶. Se comprende así mejor por qué, entre las condiciones exigidas para ganar la indulgencia, se contempla la confesión sacramental, que, además de remitir los pecados, reinserta en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, de cuya comunión el hombre se había separado al cometer el pecado grave. Para satisfacer las penas de los pecados, hay que estar ya en la condición de «perdonado», como recuerda la misma definición de Pablo VI: «La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, *ya remitidos en cuanto a la culpa*». Ello es debido a que no puede participar de la satisfacción de Cristo quien no es miembro de Cristo, al no estar en su Cuerpo, que es la Iglesia. Este vínculo tan estrecho e indisoluble entre Cabeza y Cuerpo nos lleva al siguiente elemento teológico.

¹⁴ Sobre la relación entre amor y justicia en la soteriología, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 46, 1-2. En cuanto al tema específico de la satisfacción, santo Tomás utiliza el término y la noción muchas veces en la parte cristológica y soteriológica de la *Summa*. La primera y fundamental satisfacción fue realizada por Cristo, a quien el Angélico llama *Satisfactor* en *Summa Theologiae*, III, 46, 1 y 47, 3. A continuación, el Aquinate dedica un artículo a la satisfacción como efecto de la Pasión de Cristo (cf. III, 48, 2).

¹⁵ Cf. M. GAGLIARDI, «Salvezza, Redenzione, Giustificazione. Nel Cristianesimo e nelle principali religioni (I parte)», *Alpha Omega* 10 (2007), 31-64 (41-44).

¹⁶ Cf. CONCILIO DE TRENTO, *Doctrina de sacramento Paenitentiae*, cap. 8, DS 1691.

4. La Iglesia distribuye las indulgencias

El fundamento del jubileo en el ámbito eclesiológico se menciona en la segunda parte de la definición del papa Montini: el cristiano adquiere la indulgencia «mediante la intervención de la Iglesia, la cual, como ministro de la redención, dispensa y aplica autorizadamente el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos». Aquí hay dos aspectos notables: primero, el hecho de que la Iglesia posee y puede distribuir un tesoro espiritual de satisfacciones; segundo, que estas satisfacciones pertenecen tanto a Cristo como a los santos.

En cuanto al primer punto, recordemos que, para el Nuevo Testamento, la Iglesia no es solo el Cuerpo, sino también la Esposa de Cristo. El capítulo 5 de la *Carla a los Efesios* de san Pablo se lee a veces como un texto principalmente relativo al matrimonio cristiano, cuya doctrina se vería reforzada por una referencia a la relación nupcial entre Cristo y la Iglesia. De hecho, ocurre lo contrario: aunque el texto paulino pretende ciertamente dar indicaciones sobre la moral familiar, el elemento teológico fundante no es el matrimonio entre cristianos, sino la relación entre Cristo y la Iglesia. Es esta última la que representa también el fundamento del sacramento cristiano del matrimonio. Lejos de ser una mera ejemplificación incidental, la referencia a la Iglesia como la Esposa de Cristo Esposo es la verdadera columna vertebral de lo que san Pablo escribe en ese capítulo. Ello se hace evidente en los últimos versículos de la perícopa: «*Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne*. Este misterio es grande: ¡lo digo refiriéndome a Cristo y a la Iglesia! Así también vosotros...» (vv. 31-33; cf. supra, v. 24: «así también las esposas...» y v. 28: «así también los esposos...»). El Apóstol no dice: puesto que el matrimonio cristiano se establece de tal manera, entendemos también de modo semejante la relación entre Cristo y la Iglesia. Al contrario: puesto que la relación entre Cristo y la Iglesia es esponsal, «así también vosotros» inspiraos en esa relación fundamental para vuestras relaciones conyugales.

Las jóvenes que se casan traen consigo una dote. Normalmente, ésta es proporcionada por los padres. En el caso de la Iglesia, es el mismo Esposo quien proporciona la dote a la Esposa: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el lavamiento del agua por la palabra, y para presentarse a sí mismo la Iglesia en toda su gloria, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e inmaculada» (*Ef* 5,25-27). Si la Iglesia está dotada de santidad, ello es un don de Cristo. Esta referencia basta para demostrar que la dote, o dotación constitutiva, de la Iglesia fue proporcionada por Jesús, siendo la santidad, o cari-

dad sobrenatural, la vida misma de la Iglesia, que es el fundamento de todo lo demás (cf. *1Co* 13,13)¹⁷. Pero no es difícil citar otros muchos pasajes del Nuevo Testamento para demostrar que todo lo que constituye la dotación esencial de la Iglesia procede de Cristo. Por ejemplo, se enseña que en la Iglesia «a cada uno de nosotros se nos ha dado gracia según la medida del don de Cristo»; «y a unos les ha dado ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, a fin de preparar a los hermanos para el ministerio, para edificar el cuerpo de Cristo» (*Ef* 4,7.11-12). Además de la santidad y de los diversos ministerios y carismas, Cristo también ha confiado a la Iglesia un depósito (en griego *paratheke*), es decir, un cuerpo de doctrina del que la Iglesia está dotada para que, al profesarlo y predicarlo, los cristianos dejen de ser «niños a merced de las olas, llevados de aquí para allá por todo viento de doctrina» (*Ef* 4,14). San Pablo insiste varias veces ante Timoteo para que, en el ejercicio de su ministerio, guarde bien este depósito (cf. *1Tim* 6,20; *2Tim* 2,12.14).

La palabra «depósito» se parece mucho a la palabra «dote». Hay una dote, un depósito o, si se quiere, un tesoro que la Iglesia ha recibido de Cristo y que custodia. Pero la Iglesia sabe que la verdadera custodia, según Jesús, no consiste en enterrar algo bajo tierra, como el talento de la parábola (cf. *Mt* 25,14-30). La verdadera custodia es la que hace crecer distribuyendo, invirtiendo¹⁸. Así pues, la custodia del depósito doctrinal es, por supuesto, también la defensa de la sana doctrina contra los errores (cf. *Heb* 13,9). Pero el depósito doctrinal se custodia anunciándolo, predicando el Evangelio a toda criatura (cf. *Mt* 28,19-20). Del mismo modo, el tesoro de las satisfacciones, que la Iglesia ha recibido como dote del Señor, se custodia distribuyéndolo: de ahí que la Iglesia abra este cofre y distribuya sus riquezas mediante las indulgencias, en particular, aunque no exclusivamente, con ocasión del jubileo, que de este modo aparece de manera particularmente clara como «el año de gracia del Señor». Tal distribución no empobrece el tesoro, porque

¹⁷ La santidad de Cristo es el elemento más importante y esencial que se transmite de la Cabeza al Cuerpo Místico, del Señor a su Esposa. Esta doctrina fue presentada con gran amplitud y analizada en detalle en la monumental obra eclesiológica de C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné, Essai de théologie spéculative*, 3 voll., Desclée de Brouwer, Paris 1941, 1951, 1969 (en la reedición más reciente, dentro de la *opera omnia* publicada por Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, los tres volúmenes se han subdividido en cuatro tomos).

¹⁸ Esto confirma también que el elemento más fundamental de la Iglesia es la santidad, es decir, la caridad sobrenatural. Pues es bien sabido que el amor no disminuye, sino que aumenta, cuanto más se difunde. Esto vale también para los demás tesoros de la Iglesia: la Palabra o sana doctrina, los sacramentos, las obras de misericordia espirituales y corporales, las mismas indulgencias, etc. Cuanto más se difunden y multiplican, más crecen.

este consiste principalmente en la satisfacción merecida por Cristo a través de la gloriosa Pasión, que ha merecido sobreabundantemente la redención para todos los hombres de todos los tiempos¹⁹. Además, siendo Cristo el Verbo divino encarnado, tal mérito posee en Él el carácter de la infinitad, motivo por el cual nunca puede agotarse.

El otro aspecto notable del fundamento eclesiológico es que este tesoro es principalmente, pero no exclusivamente, de Cristo. Se habla, en efecto, del tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos. Vuelve aquí el tema de la participación de los cristianos en la obra salvadora de Cristo. Injertados en Él, estamos capacitados para satisfacer no solo para nosotros mismos, sino también para los demás. Por eso la Iglesia prevé que la indulgencia pueda ganarse para uno mismo y también para los demás, es decir, para las almas del purgatorio²⁰: «Las indulgencias, tanto parciales como plenas, pueden aplicarse para sí mismos o para los difuntos como sufragio»²¹. Esto se comprende fácilmente, teniendo en cuenta que Cristo mismo equipara el hecho de formar parte de su Cuerpo místico con el de ser como sarmientos injertados en una vid (cf. *Jn* 15,1-8). Si observamos una vid, nos daremos cuenta de que una sola planta tiene muchos sarmientos, cada uno de los cuales produce racimos de uvas. ¿De quién son estos frutos: de la vid o de los sarmientos? Podemos decir que de ambos. La causa principal es la vid, que hace fluir su savia vital dentro de los sarmientos, haciéndolos aptos para dar fruto. Sin embargo, el sarmiento también hace algo: permanece unido a la vid, permitiendo que la savia fluya y le dé vida. El sarmiento, además, soporta el peso del racimo y nos lo ofrece para que lo cosechemos. Lo mismo ocurre con el tesoro de las satisfacciones, que son ante todo de Cristo, pero que –gracias a la transmisión de la vida de Cristo a los injertados en Él– son también satisfacciones de los santos. Así se comprende mejor por qué

¹⁹ Cf. *1Pe* 3,18; *Heb* 10,10-14; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 1; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FEDE, Declaración *Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000), n. 15: «Desde el inicio, en efecto, la comunidad de los creyentes ha reconocido que Jesucristo posee una tal valencia salvífica, que Él solo, como Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, en virtud de la misión recibida del Padre y en la potencia del Espíritu Santo, tiene el objetivo de donar la revelación (cf. *Mt* 11,27) y la vida divina (cf. *Jn* 1,12; 5,25-26; 17,2) a toda la humanidad y a cada hombre. En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto».

²⁰ En cambio, no está previsto que se pueda conseguir para los vivos; cf. PENITENCIARÍA APOSTÓLICA, *El don de la indulgencia* (29 de enero de 2000), n. 7.

²¹ PENITENCIARÍA APOSTÓLICA, *Enchiridion de las Indulgencias* (1986), *Normas sobre las indulgencias*, n. 3.

el *Catecismo* presenta el tesoro de estas satisfacciones desde la óptica de la comunión de los santos:

1474 El cristiano que quiere purificarse de su pecado y santificarse con ayuda de la gracia de Dios no se encuentra solo. «La vida de cada uno de los hijos de Dios está ligada de una manera admirable, en Cristo y por Cristo, con la vida de todos los otros hermanos cristianos, en la unidad sobrenatural del Cuerpo místico de Cristo, como en una persona mística» (Pablo VI, const. ap. *Indulgentiarum doctrina*, 5).

1475 En la comunión de los santos, por consiguiente, «existe entre los fieles, tanto entre quienes ya son bienaventurados como entre los que expían en el purgatorio o los que peregrinan todavía en la tierra, un constante vínculo de amor y un abundante intercambio de todos los bienes» (*Ibíd.*). En este intercambio admirable, la santidad de uno aprovecha a los otros, más allá del daño que el pecado de uno pudo causar a los demás. Así, el recurso a la comunión de los santos permite al pecador contrito estar antes y más eficazmente purificado de las penas del pecado.

1476 Estos bienes espirituales de la comunión de los santos, los llamamos también el *tesoro de la Iglesia*, «que no es suma de bienes, como lo son las riquezas materiales acumuladas en el transcurso de los siglos, sino que es el valor infinito e inagotable que tienen ante Dios las expiaciones y los méritos de Cristo nuestro Señor, ofrecidos para que la humanidad quedara libre del pecado y llegase a la comunión con el Padre. Solo en Cristo, Redentor nuestro, se encuentran en abundancia las satisfacciones y los méritos de su redención» (*Indulgentiarum doctrina*, 5).

1477 «Pertenecen igualmente a este tesoro el precio verdaderamente inmenso, inconmensurable y siempre nuevo que tienen ante Dios las oraciones y las buenas obras de la Bienaventurada Virgen María y de todos los santos que se santificaron por la gracia de Cristo, siguiendo sus pasos, y realizaron una obra agradable al Padre, de manera que, trabajando en su propia salvación, cooperaron igualmente a la salvación de sus hermanos en la unidad del Cuerpo místico» (*Indulgentiarum doctrina*, 5).

Hay que mencionar también el hecho de que, en esta perspectiva de comunión, la dimensión jerárquica de la Iglesia no está excluida, sino incluida. En efecto, la verdadera comunión eclesial es siempre comunión jerárquica. En el caso específico de las indulgencias, es evidente que el tesoro de las satisfacciones pertenece a todo el Cuerpo Místico (Cabeza y miembros), pero es tarea de la jerarquía distribuir sus riquezas. Más exactamente aún, la concesión de indulgencias es una prerrogativa del Vicario de Cristo en la tierra, es decir, del Romano Pontífice. La dispensa de indulgencias tiene lugar en virtud del «poder de las llaves, cuya tarea es abrir el reino de los cielos eliminando los impedimentos en los fieles de Cristo (es

decir, la culpa y la pena debida por los pecados actuales; la culpa a través del sacramento de la penitencia, la pena temporal correspondiente según la justicia divina por los pecados actuales a través de la indulgencia eclesiástica)»²². Este poder de las llaves está reservado solamente al Sucesor de san Pedro en la Cátedra Romana.

5. Algunas consecuencias

Considerado a la luz de sus fundamentos teológicos –aunque aquí solo hayan sido esbozados–, el jubileo puede entenderse como un acontecimiento de gracia y de fe. Es un acontecimiento de gracia dentro del desarrollo del plan de salvación de Dios en Cristo; y es un acontecimiento de fe por parte de la Iglesia, que sigue proclamando la salvación en Jesús, así como por parte de los fieles individuales que lo experimentarán espiritualmente. Esta comprensión teológica y teologal del jubileo conlleva una serie de consecuencias, algunas de las cuales quisiéramos señalar rápidamente, sin pretender ser exhaustivos ni siquiera completos.

a. El jubileo no es una ocasión para hacer turismo religioso, sino para consolidar la fe y conseguir efectos de gracia. La publicidad del acontecimiento por parte de las autoridades eclesiásticas, así como la predicación y la catequesis sobre el mismo, deben ser también claros en el tono y en los contenidos. El jubileo es una peregrinación²³, no una salida cultural, ni un simple acontecimiento comunitario de un grupo particular. Y mucho menos, se puede utilizar el jubileo como medio para hacer ciertas reivindicaciones públicas. El jubileo es una peregrinación del espíritu y del cuerpo. Se camina físicamente, uno se desplaza localmente, si es posible a Roma, o al menos a uno de los otros destinos indicados como lugares de misericordia e indulgencia. Y se camina espiritualmente, para que el jubileo produzca un fruto de conversión. Hay que recordar que la práctica de la peregrinación está asociada a un cierto ascetismo. Pensemos en la época en que los medios de transporte eran mucho más rudimentarios y mucho menos cómodos que hoy. Los peregrinos que querían viajar a Roma emprendían viajes largos, peligrosos, fatigosos y costosos. Hoy en día, todo es mucho más fácil y cómodo, pero una peregrinación sigue comportando algunas molestias y gastos. Afrontar estos aspectos con espíritu penitencial y oblativo sigue siendo también una dimensión importante del jubileo contemporáneo. Reservar parte de los días libres del trabajo

²² LEÓN X, *Cum postquam* (9 de noviembre de 1518), DS 1448.

²³ Cf. FRANCISCO, Bula de convocación del Jubileo ordinario del año 2025 *Spes non confundit* (9 de mayo de 2024), n. 5: «La peregrinación expresa un elemento fundamental de todo acontecimiento jubilar».

y algo de dinero que podría gastarse de otra manera para viajar a Roma (o a otro destino jubilar) es un pequeño sacrificio que puede y debe ofrecerse con espíritu de renuncia y ascesis, como parte de la experiencia jubilar. La palabra jubileo, en español como en otras lenguas latinas, evoca el júbilo. Esta alegría se siente por la liberación de las penas del pecado. Queda, sin embargo, también una dimensión penitencial del jubileo, que es propia de su dimensión satisfactoria. También en este caso, equilibrar los dos elementos en lugar de contraponerlos solo puede ser beneficioso.

b. El jubileo, precisamente en su dimensión positiva, como acontecimiento que nos libera de los estragos del mal, nos recuerda, sin embargo, que el mal existe y no solo fuera, en el mundo, sino también dentro de nosotros. Uno de los grandes mensajes de todo jubileo es que el pecado existe y es algo grave, porque ofende a Dios y daña al prójimo. La seriedad del pecado es algo que debe llamar la atención de los peregrinos durante el año jubilar, sobre todo porque vivimos en una cultura que, desde hace décadas, ha perdido el sentido del pecado. El jubileo contribuye a tomar conciencia de que somos pecadores. En este sentido, el jubileo es un acontecimiento de humildad, porque es un acontecimiento de verdad sobre lo que somos. Al perdonar nuestras penas, nos grita al oído la gran verdad: somos pecadores, necesitados de perdón y de reconciliación con Dios y con nuestros hermanos. El Jubileo perdona las deudas; esto implica que somos deudores ante Dios y que es bueno recordarlo.

c. Desde esta perspectiva, también se valora que, en la medida en que se recibe el verdadero mensaje del jubileo, este contribuye a la construcción de un determinado tipo de sociedad o, si se quiere, de civilización. Podemos retomar aquí el contraste, recordado al principio, entre el comportamiento de los paganos y el de los discípulos. Los paganos construyen la ciudad del hombre, totalmente orientada a la realización de fines terrenales, a menudo poco nobles. Los discípulos construyen una ciudad terrena orientada hacia la celestial²⁴. Una civilización jubilar es una civilización que no se

²⁴ Famosísima es la contraposición de las «dos ciudades» proporcionada por Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XIV, 28: «Dos amores fundaron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios fundó la ciudad terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, en cambio, la ciudad celestial. Por eso la una se glorifica a sí misma, ésta en el Señor. Aquella busca la gloria de los hombres; la gloria mayor de ésta, en cambio, es Dios, testigo de su conciencia». Mientras que la ciudad terrena desaparecerá con el tiempo, la de Dios permanecerá para siempre. De ahí que la Iglesia sea la realización del plan de Dios en el mundo. La Iglesia es el mundo en estado de reconciliación con Dios y, por tanto, el mundo que alcanza el último fin sobrenatural: «Mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam: mundus reconciliatus, Ecclesia» (Id., *Sermo XCVI*, 7, 8).

proclama autónoma ante Dios, sino que reconoce la centralidad de Cristo en la historia del mundo y de los pueblos. Descubrir que siempre tenemos necesidad de la satisfacción merecida por Cristo crea una sociedad en la que se reconoce la realeza universal de Cristo. Y puesto que Cristo Rey es también el Juez escatológico, una civilización jubilar es también una civilización escatológicamente orientada, una sociedad que –aun estando plenamente inmersa en los afanes terrenales– sabe relativizar lo terrenal a la luz de las realidades últimas. Relativizar, en este caso, no es sinónimo de desinterés, sino de orientación. Una civilización jubilar es una civilización conscientemente peregrina, que tiene los pies plantados en esta tierra pero sabe que cada paso debe darse en este mundo, teniendo una orientación clara y firme hacia la Ciudad celestial (cf. Ap 21-22).

d. En el centro de tal civilización, la Iglesia podrá cumplir verdaderamente su función de «signo levantado en medio de las naciones»²⁵ y de «sacramento de unión con Dios y de unidad de todo el género humano»²⁶. Por supuesto, los modos en que la Iglesia es tal «signo» en medio del mundo son múltiples. Dejando de lado aquí diversos modos superiores, limitémonos quizá al signo más sencillo, o al menos el más evidente para todos, incluso para los no creyentes: el mismo edificio litúrgico, no por casualidad llamado «iglesia» por la comunidad que lo construyó y que se reúne en él para el culto. Las iglesias, construidas y utilizadas por la Iglesia, son ciertamente un signo de la presencia y de la acción de Cristo en el mundo, a través de su Esposa y de su Cuerpo místico (repetimos que el jubileo incluye la peregrinación a ciertas iglesias, como signo de nuestro camino de conversión a Cristo). El edificio litúrgico debe manifestar a la Iglesia y a su Cabeza. Por tanto, debe tener ciertas características de nobleza y belleza. Durante muchos siglos, los cristianos han construido iglesias nobles (incluso en los casos de la «noble sencillez» de las pequeñas iglesias parroquiales rurales o de montaña). Como es bien sabido, la Edad Media –la época por excelencia de la *christianitas*, es decir, de una concepción de los asuntos públicos estrechamente vinculada a la realeza de Cristo– se distinguió por la construcción de magníficas catedrales, según la célebre expresión del monje e historiador Rodolfo el Glabro, que habla de

²⁵ Cf. CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática *Dei Filius* (24 de abril de 1870), cap. III: «veluti signum levatum in nationes» (DS 3014). Cf. *Is* 5,26; 11,10-12.

²⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (19 de noviembre de 1964), n. 1: «La Iglesia es, en Cristo, en cierto modo, el sacramento, es decir, el signo y el instrumento [*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*] de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (DS 4101).

un «manto de iglesias» que se extendió por Europa²⁷. Retomando el evocador título de un volumen de Cesare Marchi, la civilización que reconoce la realeza de Cristo es una sociedad de «grandes pecadores y grandes catedrales»²⁸, es decir, es un mundo en el que los hombres, sintiéndose en deuda con Dios, tratan de glorificarlo no solo mediante la oración y la penitencia, sino también construyendo magníficas catedrales. Es una de las muchas declinaciones del dicho evangélico: «Se le perdonan sus muchos pecados, porque ha amado mucho. Mientras que a quien poco se le perdona, poco ama» (Lc 7,47). No por casualidad, Cristo dice estas palabras en el contexto de una breve parábola en la que describe la situación de dos personas a las que se perdona una deuda. No se trata aquí de que haya hombres que sean deudores y otros que no lo sean respecto de Dios, sino de que hay hombres que se dan cuenta y otros que no reconocen que son deudores. Quien se da cuenta de que ha recibido una gran misericordia también está dispuesto a mostrar una mayor gratitud, y esto de muchas maneras, sin excluir la más visible, la de construir (con dedicación y sacrificios de todo tipo) iglesias que manifiesten la grandeza de Dios y nuestra gratitud por su perdón.

Con esta perspectiva claramente teológica, se puede también sacar buen fruto del presente Jubileo 2025, comprendiendo y viviendo el tema elegido para este año y resumido así en la Bula de convocación:

El próximo Jubileo, por tanto, será un Año Santo caracterizado por la esperanza que no declina, la esperanza en Dios. Que nos ayude también a recuperar la confianza necesaria –tanto en la Iglesia como en la sociedad– en los vínculos interpersonales, en las relaciones internacionales, en la promoción de la dignidad de toda persona y en el respeto de la creación. Que el testimonio creyente pueda ser en el mundo levadura de genuina esperanza, anuncio de cielos nuevos y tierra nueva (cf. 2Pe 3,13), donde habite la justicia y la concordia entre los pueblos, orientados hacia el cumplimiento de la promesa del Señor²⁹.

²⁷ Cf. RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'Anno Mille (Storie)* [Historiarum libri quinque], ed. G. CAVALLIO – G. ORLANDI, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori, Milano 1990, 132-133: «Era ya casi el tercer año después del año mil cuando en todo el mundo, pero especialmente en Italia y en las Galias, hubo una renovación de las iglesias basilicales: aunque muchas estaban bien conservadas y no tenían necesidad de ello, sin embargo cada pueblo de la cristiandad competía con otros por tener una más hermosa. Parecía como si la tierra misma, como sacudiéndose y librándose de la vejez, se vistiera con un manto blanco de iglesias [erat enim instar ac si mundus ipse, excutiendo semet, reiecta vetustate, passim candidam aecclesiarum vestem indueret]. En aquella época, los fieles sustituyeron casi todas las iglesias de las sedes episcopales, todos los monasterios dedicados a diversos santos e incluso los oratorios campestres más pequeños por edificios mejores» (traducción nuestra).

²⁸ Cf. C. MARCHI, *Grandi peccatori, grandi cattedrali*, BUR, Milano 2000⁹.

²⁹ FRANCISCO, *Spes non confundit*, n. 25.

El amor en la vida religiosa

P. Ignacio Andereggen

Profesor titular ordinario de Metafísica y de Gnoseología en la Pontificia Universidad Católica Argentina; profesor invitado en la Pontificia Universidad Gregoriana y en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma. Miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica.

1. Caridad y vida consagrada

Tal como la presentaba el último Concilio, la vida religiosa, por ser un medio excelente para lograr la caridad, a su vez ilumina los demás medios y modos de vivir. El decreto *Perfectae Caritatis* es el documento del Concilio Vaticano II acerca de la apropiada renovación de la vida religiosa, el cual comienza precisamente con una referencia a la caridad:

La prosecución de la caridad perfecta por la práctica de los consejos evangélicos tiene su origen en la doctrina y en los ejemplos del Divino Maestro y se presenta ella misma como preclaro signo del Reino de los Cielos. Se propone ahora tratar de la disciplina de los Institutos cuyos miembros profesan castidad, pobreza y obediencia, y proveer a las necesidades de los mismos en conformidad con las exigencias de nuestro tiempo¹.

En efecto, se trata siempre de los medios para vivir la caridad; ella está más bien en el orden del fin, puesto que, como dijimos, permanece en la vida eterna. Estos medios son tanto más excelentes cuanto más se acercan a las palabras y al ejemplo de Jesucristo, el cual aconsejó la castidad, la pobreza, la obediencia, entre otras actitudes que están resumida en estas.

Ya desde los orígenes de la Iglesia hubo hombres y mujeres que se esforzaron por seguir con más libertad a Cristo por la práctica de los consejos evangélicos y, cada uno según su modo peculiar, llevaron una vida dedicada a Dios, muchos de los cuales bajo la inspiración del Espíritu Santo, o vivieron en la soledad o erigieron familias religiosas a las cuales la Iglesia, con su autoridad, acogió y aprobó de buen grado. De donde, por designios divinos, floreció aquella admirable variedad de familias religiosas que en tan gran manera contribuyó a que la Iglesia no solo estuviera equipada para toda obra buena (cf. *2Tim* 3,17) y preparada para la obra del ministerio en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo, sino también

¹ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae caritatis* (28 de octubre de 1965), n. 1. De ahora en adelante se citará como PC.

a que, hermoseedada con los diversos dones de sus hijos, se presente como esposa que se engalana para su Esposo, y por ella se ponga de manifiesto la multiforme sabiduría de Dios².

La prosecución de la caridad perfecta produce múltiples modos de la vida comunitaria y social. Ciertamente, el hombre es social por naturaleza, y la caridad perfecciona esa naturaleza. Por ello, la caridad se vive no solamente en el matrimonio, sino también de muchas otras maneras que, si bien por un lado están más lejos de la naturaleza, por otro lado, implican un ejercicio superior de la libertad, que es una cualidad superior de la naturaleza misma.

Estos modos de vida religiosa, que son muy variados, y otros análogos basados sobre la libertad, aunque no puedan ser categorizados estrictamente como vida religiosa, implican un perfeccionamiento de las dimensiones humanas, como más adelante el mismo Concilio especifica, y como recuerdan los documentos posteriores del Magisterio de la Iglesia.

Mas en medio de tanta diversidad de dones, todos los que son llamados por Dios a la práctica de los consejos evangélicos y fielmente los profesan se consagran de modo particular al Señor, siguiendo a Cristo, quien, virgen y pobre, redimió y santificó a los hombres por su obediencia hasta la muerte de Cruz. Así, impulsados por la caridad que el Espíritu Santo difunde en sus corazones, viven más y más para Cristo y para su Cuerpo, que es la Iglesia. Porque cuanto más fervientemente se unan a Cristo por medio de esta donación de sí mismos, que abarca la vida entera, más exuberante resultará la vida de la Iglesia y más intensamente fecundo su apostolado³.

La vida de la Iglesia requiere de este tipo de comunidades, que son muy variadas. Ellas, en cierta manera, más allá del texto del Concilio, fueron surgiendo también de entre la vida de los laicos. En efecto, luego del Concilio Vaticano II surgieron muchos tipos de comunidades que integran a los laicos, y que no están estrictamente consideradas en estas formas de vida religiosa. Consideradas de un modo profundo, se ve que todo esto proviene de la acción del Espíritu Santo que hace vivir la búsqueda de la caridad de una manera siempre nueva y adaptada a las nuevas circunstancias.

2. Renovación de la vida religiosa

Frente a la socialización material que existe en el mundo contemporáneo, como vemos en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, existe una respuesta del Espíritu Santo que va mucho más allá

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

de esto, y que consiste en la multiplicación de dones para la Iglesia o, mejor aún, en la renovación de dones que Dios ya había concedido antiguamente a la Iglesia. De ahí que en nuestra época coexistan formas antiguas de vida religiosa con otras nuevas, las cuales adquieren características no totalmente previstas en estos textos.

Mas para que el eminente valor de la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos y su función necesaria, también en las actuales circunstancias, redunden en mayor bien de la Iglesia, este Sagrado Concilio establece lo siguiente que, sin embargo, no expresa más que los principios generales de renovación y acomodación de la vida y de la disciplina de las familias religiosas y también atendida su índole peculiar de las sociedades de vida común sin voto y de los institutos seculares. Después del Concilio habrán de dictarse por la Autoridad competente las normas particulares para la conveniente explicación y aplicación de estos principios. La adecuada adaptación y renovación de la vida religiosa comprende a la vez el continuo retorno a las fuentes de toda vida cristiana y a la inspiración originaria de los Institutos, y la acomodación de los mismos a las cambiadas condiciones de los tiempos. Esta renovación habrá de promoverse, bajo el impulso del Espíritu Santo y la guía de la Iglesia, teniendo en cuenta los principios siguientes⁴.

Se hace aquí una aplicación evangélica de la renovación de la vida religiosa, que es vida en el Espíritu Santo siguiendo a Cristo. Ella tiene como norma suprema la caridad, que es la perfección de las personas. Ya la vida social tiende a la perfección de los hombres, y mucho más la vida comunitaria y religiosa en el Espíritu Santo. Esa caridad implica, por sí misma, la configuración con Cristo. Por esto, si por un lado actúa el Espíritu Santo infundiendo la caridad en la vida religiosa, por otro lado, la mente del religioso y de los que están insertados en una comunidad eclesial o en otras análogas se configura con Cristo: en esto consiste precisamente el Evangelio. Esto es así dado «que la última norma de vida religiosa sea el seguimiento de Cristo, tal como lo propone el Evangelio, [y] todos los Institutos han de tenerlo como regla suprema»⁵.

En otras palabras, todas las formas de vida comunitaria en la Iglesia, y estrictamente las de vida religiosa, deben tener una regla que sea como reflejo de la Sagrada Escritura, para ser aplicada en situaciones particulares o ámbitos determinados de la vida humana. La Sagrada Escritura consiste principalmente en la Persona divina de Jesucristo, con la gracia de su humanidad, que se revela; ella está reflejada en los textos, principalmente en los Evangelios. Por ello, la norma suprema de toda la vida religiosa es seguir a Cristo, y eso

⁴ PC, nn. 1-2.

⁵ PC, n. 2.

vale tanto para la vida religiosa en sentido estricto como para toda la vida comunitaria. De esta manera, el Evangelio vale para todos los hombres, pues está propuesto para renovar toda la vida humana. Por tanto,

redunda en bien mismo de la Iglesia el que todos los Institutos tengan su carácter y fin propios. Por tanto, han de conocerse y conservarse con fidelidad el espíritu y los propósitos de los Fundadores, lo mismo que las sanas tradiciones, pues, todo ello constituye el patrimonio de cada uno de los Institutos⁶.

De la misma manera como la Iglesia universal tiene la presencia del Espíritu Santo, textos y tradiciones, así también las realizaciones particulares de la vida de la Iglesia –las comunidades eclesiales de distinto tipo y, especialmente, las comunidades religiosas– tienen una acción propia del Espíritu Santo: textos, reglas, tradiciones particulares, etcétera. Todo ello debe ser permanentemente renovado para responder a las circunstancias nuevas. Sin embargo, el principio de esa renovación tiene que ser siempre el mismo, esto es, la presencia del Espíritu Santo y el seguimiento del mensaje de Cristo.

El Concilio nos manifiesta que la garantía de que esa renovación es auténtica es la concordancia con la Iglesia universal.

Todos los Institutos participen en la vida de la Iglesia y, teniendo en cuenta el carácter propio de cada uno, hagan suyas y fomenten las empresas e iniciativas de la misma: en materia bíblica, litúrgica, dogmática, pastoral, ecuménica, misional, social, etc. Promuevan los Institutos entre sus miembros un conocimiento adecuado de las condiciones de los hombres y de los tiempos y de las necesidades de la Iglesia, de suerte que, juzgando prudentemente a la luz de la fe las circunstancias del mundo de hoy y abrasados de celo apostólico, puedan prestar a los hombres una ayuda más eficaz⁷.

Se trata de una preocupación constante del Concilio. Éste insiste, en efecto, en que debemos entender el mundo de hoy, como así también conocer sus principios, especialmente como se los puede entender a la luz de la filosofía, estudiando la configuración filosófica del mundo de hoy, lo que se hace a su vez teniendo una filosofía verdadera. Además, hay que hacerlo a la luz de la fe, vale decir, enjuiciar a la luz de la fe las circunstancias del mundo de hoy. Para ello se debe tener una fe muy profunda, incluso más profunda que en otras épocas, pues, de otra manera, la confrontación con el mundo es más bien negativa, y se tiende a perder la fe que es débil.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

Ordenándose ante todo la vida religiosa a que sus miembros sigan a Cristo y se unan a Dios por la profesión de los consejos evangélicos, habrá que tener muy en cuenta que aun las mejores adaptaciones a las necesidades de nuestros tiempos no surtirían efecto alguno si no estuvieren animadas por una renovación espiritual, a la que, incluso al promover las obras externas, se ha de dar siempre el primer lugar⁸.

Con esto queda enunciado el remedio contra las deformaciones propias del mundo contemporáneo. A la vez que crece la complejidad de la vida social y existe un progreso técnico en el orden material, en el conocimiento de las cosas exteriores, por esa misma razón se debe tener una respuesta más espiritual, la cual requiere una renovación espiritual más intensa.

El Concilio tenía presente que no era suficiente la espiritualidad que había hasta ese momento para enfrentar al mundo de hoy. Se hacía necesario, en efecto, acrecentar esa espiritualidad, lo cual más tarde en gran medida no sucedió, sino que más bien se perdió la espiritualidad que había anteriormente. De esta manera, el resultado en muchos campos fue realmente negativo, pero no por culpa del Concilio, sino por la inadecuada respuesta de los cristianos al llamamiento que este realizaba. Permanentemente, en todos los textos el Concilio, se llama a renovación espiritual, que evidentemente supone la fe verdadera.

3. Votos y vida religiosa

Este decreto hace referencia también a las distintas formas de vida religiosa, y después se refiere específicamente a los votos religiosos, por los cuales las personas se establecen firmemente en la práctica de los consejos evangélicos.

La castidad “por el Reino de los Cielos”, que profesan los religiosos, debe ser estimada como un singular don de la gracia. Ella libera de modo especial el corazón del hombre para que se inflame más en el amor a Dios y a todos los hombres, y es, por lo mismo, signo peculiar de los bienes celestiales y medio aptísimo para que los religiosos se dediquen con alegría al servicio divino y a las obras de apostolado. Evocan así ellos ante todos los cristianos aquel maravilloso connubio instituido por Dios y que habrá de tener en el siglo futuro su plena manifestación, por el que la Iglesia tiene a Cristo como único Esposo. Es, pues, necesario que los religiosos, celosos por guardar fielmente su profesión, se fíen de la palabra del Señor y sin presumir de sus propias fuerzas pongan su confianza en el auxilio divino y practiquen la mortificación y la guarda de los sentidos.

⁸ *Ibidem*.

No omitan tampoco los medios naturales, que favorecen la salud del alma y del cuerpo. Así, los religiosos no se dejarán impresionar por las falsas doctrinas, que presentan la continencia perfecta como imposible o como algo perjudicial al perfeccionamiento del hombre, y rechazarán, como por instinto espiritual, cuanto pone en peligro la castidad⁹.

La pobreza voluntaria es otro consejo importante que Cristo da, y que resume en gran medida todo lo que nos enseña en el Evangelio:

Cultiven con diligencia los religiosos y, si es preciso, expresen con formas nuevas la pobreza voluntaria abrazada por el seguimiento de Cristo, del que, principalmente hoy, constituye un signo muy estimado. Por ella, en efecto, se participa en la pobreza de Cristo, que siendo rico se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza. Por lo que concierne a la pobreza religiosa, no basta con someterse a los superiores en el uso de los bienes, sino que es menester que los religiosos sean pobres en la realidad y en el espíritu, teniendo sus tesoros en el cielo. Cada cual en su oficio consíderese sometido a la ley común del trabajo, y mientras se procura de modo las cosas necesarias para el sustento y las obras, deseche toda solicitud exagerada y abandónese a la Providencia del Padre, que está en los cielos¹⁰.

La vida religiosa debe ser imitación de Cristo, el cual quiso ser voluntariamente pobre, como decía Santo Tomás, para que nadie crea que lo que Él decía tenía un requerimiento de una especie de contraprestación, o que lo hacía por dinero¹¹. Por ello Cristo manifestó su doctrina, totalmente desprendido de los bienes materiales. Por otra parte, en su vida se manifiesta la total libertad que produce ese absoluto desprendimiento.

Evidentemente nosotros no tenemos la perfección espiritual del mismo Cristo, y por ello necesitamos, en mayor o en menor medida, de bienes materiales. Pero también los requieren las comunidades religiosas, según sus distintas características. Esto no es así a causa de nuestra perfección, sino más bien por nuestra imperfección, pues no podemos cambiar el mundo –ni a las personas interiormente– como lo hacía Cristo por la gracia que como Dios otorgaba. Por el contrario, necesitamos de esos bienes, a la vez que es necesaria una actitud adecuada hacia ellos, la cual tiene un aspecto interior y otro exterior.

El aspecto exterior consiste en no buscar las cosas que valen por sí mismas, es decir, las cosas que los hombres aprecian como va-

⁹ PC, n. 12.

¹⁰ PC, n. 13.

¹¹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 40, a. 3, c.

lios o mejores desde el punto de vista humano: por el contrario, debemos usar de ellas solamente en la medida en que es imprescindible para vivir la caridad y el apostolado.

En segundo lugar, hay que tener la actitud espiritual debida, pues aunque ese uso del cual hablamos teóricamente fuese posible sin tener la actitud espiritual –de hecho no lo es–, lo más importante está siempre en el desprendimiento interior. En efecto, existen pobres que lo son involuntariamente –porque no tienen lo que necesitan–, y sin embargo no tienen esa actitud interior, que es la que verdaderamente otorga el mérito. Estar desprendido de todos los bienes: esa es la condición para seguir a Cristo.

Por último, este decreto se refiere a la obediencia:

Los religiosos, por la profesión de la obediencia, ofrecen a Dios, como sacrificio de sí mismos, la consagración completa de su propia voluntad, y mediante ella se unen de manera más constante y segura a la divina voluntad salvífica. De ahí se deduce que siguiendo el ejemplo de Jesucristo, que vino a cumplir la voluntad del Padre, *tomando la forma de siervo*, y aprendió por sus padecimientos la obediencia, los religiosos, movidos por el Espíritu Santo, se someten en fe a los superiores, que hacen las veces de Dios, y mediante ellos sirven a todos los hermanos en Cristo, como el mismo Cristo, por su sumisión al Padre, sirvió a los hermanos y dio su vida por la redención de muchos¹².

El Nuevo Testamento explícitamente manifiesta la obediencia de Cristo, que es obediencia en cuanto hombre, pues como Dios es igual al Padre. En efecto, como hombre, Cristo estaba sometido al Padre y cumplía su voluntad.

De esta manera se vinculan más estrechamente al servicio de la Iglesia y se esfuerzan por llegar a la medida de la edad que realiza la plenitud de Cristo. En consecuencia, los súbditos, en espíritu de fe y de amor a la voluntad de Dios, presten humilde obediencia a los superiores, en conformidad con la Regla y las Constituciones, poniendo a contribución las fuerzas de inteligencia y voluntad y los dones de naturaleza y gracia en la ejecución de los mandatos y en el desempeño de los oficios que se les encomienden, persuadidos de que así contribuyen según el designio de Dios, a la edificación del Cuerpo de Cristo¹³.

Se trata de ejercitar, pues, no solo la voluntad sino también la inteligencia, y esto último resulta lo más difícil. Es evidente que la obediencia a los superiores significa que estos mandan cosas lícitas y que están al servicio del Evangelio; la única excepción que hay a la

¹² PC, n. 14.

¹³ *Ibidem*.

obediencia es en el caso de que los superiores manden algo ilícito o contra el Evangelio, y por lo tanto también contra la ley natural. En otras épocas, esto se podía suponer menos que ahora; en la época actual se debe hacer un discernimiento mayor. En efecto, puede suceder que haya superiores, religiosos o sacerdotes, obispos u otros con superioridad análoga, que manden cosas que en realidad van contra el Evangelio o contra la ley natural, es decir, contra la moral que esta ley natural comanda y favorece.

Sin embargo, cuando existe la verdadera superioridad en la vida religiosa, y cuando no se trata de estos casos –es decir, en la mayoría de ellos–, dice el Concilio que es necesario que haya una sumisión de la voluntad y de la inteligencia. De la voluntad, para cumplir lo que está mandado; y de la inteligencia, para que ese cumplimiento produzca la armonía profunda a que se refiere santo Tomás al hablar de la perfección evangélica¹⁴, que también estaba citada por el Concilio.

La armonía de los juicios proviene de la caridad, y la obediencia es el medio principal, en la vida religiosa, para lograr esa caridad. Por ello, en la vida religiosa es necesario atender no solo al cumplimiento material, por medio de la voluntad de lo que manda el superior, sino también a la configuración práctica de la inteligencia respecto de ese mandato. No es una configuración especulativa ni teórica, porque lo que hay que contemplar es el fin, que es Dios mismo, y eso no está puesto en las manos del superior. Por el contrario, aquello que está en sus manos es una participación de la Providencia divina, el gobierno del medio o de los medios para llegar al fin, que consiste en vivir la caridad. Por lo tanto, el superior tiene real autonomía como partícipe de la Providencia divina, una autonomía mayor que en el orden natural incluso, pues en este hay leyes que tienen un significado unívoco y que la inteligencia puede captar. En cambio, en el orden sobrenatural el superior tiene que ser guiado por el Espíritu Santo, tiene que dejar iluminar su inteligencia respecto de los medios a utilizar para llevar a la comunidad a la perfección de la caridad.

En función de esto, los que obedecen al superior tienen que tener una docilidad especial y estar abiertos indirectamente a esa acción del Espíritu Santo en la mente del superior. Esa acción está, en última instancia, en el orden de los consejos, pues se trata de vivir la obediencia y las otras formas de la vida religiosa. De ahí que el súbdito no puede juzgar totalmente con su inteligencia natural la mente del superior, pues eso sería destruir el fundamento de la obediencia y convertirla en algo natural e, indirectamente, destruir

¹⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 184.

la vida religiosa. Esto mismo es en gran medida la causa de la decadencia que observamos en muchas órdenes religiosas.

El espíritu de la filosofía moderna –el espíritu crítico, kantiano e iluminista– produce ese deterioro de la vida religiosa, y causa en la mente del subordinado la deformación a que aludimos antes, pero también la causa en la mente del superior, por lo cual a veces resulta que no se debe obedecerle, a causa de que posee una doctrina equivocada. Este es, insistimos, el fundamento de la destrucción de la vida religiosa que observamos a veces, y que se extiende ampliamente en las circunstancias presentes.

Sin embargo, esto no atañe solamente a las comunidades religiosas en sentido estricto, sino también a las otras formas de vida comunitaria en la Iglesia, como son las diócesis, parroquias, etcétera. El remedio es, evidentemente, aplicar el Evangelio, y eso es lo que quería el Concilio. Vemos entonces cómo la decadencia de la vida religiosa no está causada por el Concilio Vaticano II sino precisamente por la falta de aplicación del mismo.

Esta obediencia religiosa no mengua en manera alguna la dignidad de la persona humana, sino que la lleva a la madurez, dilatando la libertad de los hijos de Dios. Mas los superiores, que habrán de dar cuenta a Dios de las almas a ellos encomendadas, dóciles a la voluntad divina en el desempeño de su cargo, ejerzan su autoridad en espíritu de servicio para con sus hermanos, de suerte que pongan de manifiesto la caridad con que Dios los ama. Gobiernen a sus súbditos como a hijos de Dios y con respeto a la persona humana. Por lo mismo, especialmente, déjenles la debida libertad por lo que se refiere al sacramento de la penitencia y a la dirección de conciencia. Logren de los súbditos que en el desempeño de sus cargos y en la aceptación de las iniciativas cooperen estos con obediencia activa y responsable. Por tanto, escuchen los superiores con agrado a los súbditos, procurando que empenen su actividad en bien del Instituto y de la Iglesia, quedando, no obstante, siempre a salvo su autoridad para determinar y mandar lo que debe hacerse¹⁵.

4. Amistad, comunidad y vida religiosa

Hay aquí una llamada a una vida comunitaria perfecta. Esa vida es perfecta cuando realiza la amistad sobrenatural, que es la caridad, como explica santo Tomás en la *Suma Teológica*¹⁶.

Ya la comunidad humana se realiza como forma de amistad. En efecto, el fin de todas las acciones humanas, en el orden propiamente humano, es realizar una comunidad política, la cual tanto

¹⁵ PC, n. 14.

¹⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 65, a. 5, c.

más perfecta será cuanto más se parezca a una comunidad de amigos. Esto ya lo afirmaba Aristóteles, señalando a los filósofos antiguos¹⁷. Es claro que cuanto más compleja es la condición humana, menos fácil es lograr esto, y tanto más queda como único recurso para la realización de esta dimensión humana la vida en la Iglesia. Ciertamente ella está constituida por el vínculo de la caridad, como dice san Pablo¹⁸, y la caridad es amistad.

Esto se realiza no solo en la Iglesia universal, sino también en las iglesias y comunidades particulares. En efecto, la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, pero se va construyendo a partir de las comunidades que están reunidas en torno a la Eucaristía; la Iglesia se genera desde la Eucaristía, desde la celebración de la muerte y resurrección de Cristo, y desde la presencia real de Cristo por las palabras del sacerdote que lo representa. El sacerdote lo representa principalmente en orden a la Eucaristía y, derivadamente, en orden a la constitución de ese Cuerpo que surge de la Eucaristía. Por ello el sacerdote como tal es cabeza de la comunidad de la Iglesia.

La Iglesia no está solamente estructurada de esta manera jerárquica, a partir de los obispos y sacerdotes, sino que la constituyen también otras comunidades. Estas poseen una forma específica de vivir la caridad y, por lo tanto, de vivir también esta obediencia de la que habla el Concilio, pues ellas viven de manera particular la representación de Cristo en la persona del superior.

A continuación, se describe cómo tiene que ser la vida en común:

A ejemplo de la primitiva Iglesia, en la cual la multitud de los creyentes eran un corazón y un alma, ha de mantenerse la vida común en la oración y en la comunión del mismo espíritu, nutrida por la doctrina evangélica, por la sagrada Liturgia y principalmente por la Eucaristía. Los religiosos, como miembros de Cristo, han de prevenirse en el trato fraterno con muestras de mutuo respeto, llevando el uno las cargas del otro, ya que la comunidad, como verdadera familia, reunida en nombre de Dios, goza de su divina presencia por la caridad que el Espíritu Santo difundió en los corazones. La caridad es la plenitud de la ley y vínculo de perfección, y por ella sabemos que hemos sido traspasados de la muerte a la vida. En fin, la unidad de los hermanos manifiesta el advenimiento de Cristo y de ella dimana una gran fuerza apostólica¹⁹.

Esto quiere decir que la vida religiosa, como cierto modelo superior de vida cristiana constituida en orden a la caridad, implica además por sí misma una alegría, un gozo superior que está dado

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155a20-30.

¹⁸ Cf. *Col* 3,14.

¹⁹ *PC*, n. 15.

por la presencia y la *experiencia* de Cristo. Cuando no existe este tipo superior de alegría significa que los fundamentos de la vida comunitaria están debilitados o distorsionados, lo cual lamentablemente suele suceder en las comunidades cristianas del mundo de hoy, precisamente por las deformaciones en la vida de la fe y en la doctrina, por los influjos de filosofías extrañas al Evangelio.

Esta es la razón por la cual el Concilio, por ejemplo, para evitar estas desviaciones en algunos miembros de las comunidades –pero vale para todos– y, «a fin de que el vínculo de hermandad sea más íntimo entre sus miembros, [desea que] se incorporen estrechamente los llamados conversos o con otros nombres a la vida y actividades de la comunidad»²⁰. Supone, por supuesto, que esta vida es en la Verdad y en el Espíritu Santo.

Más adelante, se proponen algunos principios para la renovación más práctica de la vida religiosa; impulsa también al fomento de las vocaciones religiosas, pues la Iglesia necesita siempre de la vida religiosa para renovarse continuamente:

Los sacerdotes y los educadores cristianos pongan un verdadero empeño en dar a las vocaciones religiosas, conveniente y cuidadosamente seleccionadas, nuevo incremento que responda plenamente a las necesidades de la Iglesia. Aun en la predicación ordinaria trátese con más frecuencia de los consejos evangélicos y de las conveniencias en abrazar el estado religioso²¹.

Lamentablemente, esto pareciera que no se cumple hoy en día, como así tampoco muchas otras prescripciones del Concilio. Por esto nos pide el Vaticano II, que desde el mismo seno de la familia, «los padres, al educar a sus hijos en las costumbres cristianas, cultiven y defiendan en sus corazones la vocación religiosa»²².

Este cuidado de la vocación religiosa por parte de los padres es *la única garantía de que se cultive adecuadamente la vocación para el matrimonio*. En efecto, la vocación para el matrimonio cristiano es una vocación sobrenatural y, por lo tanto, es una respuesta para la llamada de Cristo. Y si es verdadera respuesta para esta, la primacía la tiene que tener Cristo mismo que llama. Por ello debe estar presente también la posibilidad y la recomendación de la vida religiosa, pues, si no está abierta ni recomendada esa posibilidad, automáticamente se cierra la vía para un auténtico desarrollo de la vocación matrimonial; en la medida en que esta es verdadera vocación y no en cuanto está constituida meramente sobre la base de la atracción de la naturaleza humana.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ PC, n. 24.

²² *Ibidem*.

Es lícito a los Institutos divulgar el conocimiento de sí mismos para fomentar vocaciones y reclutar candidatos, con tal que esto se haga con la debida prudencia y observando las normas dadas por la Santa Sede y por el Ordinario del lugar. Tengan en cuenta, sin embargo, todos que el ejemplo de la propia vida es la mejor recomendación de su propio Instituto y una invitación a abrazar la vida religiosa. [...] Todos los religiosos, pues, deben infundir el mensaje de Cristo en todo el mundo por la integridad de la fe, por la caridad para con Dios y para con el prójimo, por el amor a la cruz y la esperanza de la gloria futura, a fin de que su testimonio sea patente a todos y sea glorificado nuestro Padre que está en los cielos. De este modo, por intercesión de la dulcísima Virgen María, Madre de Dios, cuya vida es norma de todos, recibirán mayor incremento cada día y darán más copiosos y saludables frutos²³.

5. Oración, soledad y silencio

Lo que hemos meditado acerca de los medios para buscar y vivir la caridad en la vida laical y en la religiosa, tiene que estar siempre adecuadamente compuesto con la primacía de la contemplación, o sea, con la presencia anticipada de ese fin, que es la caridad, y con el producto de la presencia de la caridad en la inteligencia, que es la visión de Dios. Esto se hace por una búsqueda concreta de la soledad, en la cual se encuentra a Dios. Si hemos meditado la importancia de la vida comunitaria para encontrar a Dios, también es necesario recordar que esa vida comunitaria es una vida profunda, fundada en la caridad, y por ello no puede entenderse de una manera meramente extrínseca. La naturaleza humana, a causa de las deformaciones que lleva consigo por la caída en el pecado, tiende permanentemente a exteriorizar lo que es interior y, de esta manera, volverlo superficial. Por tanto, sea en la vida religiosa, sea tanto más en la vida de los laicos, es necesario busca esa dimensión interior *explícitamente*.

Queremos aquí concluir estas páginas con unas reflexiones en torno al final de la *Secunda Secundae* de la *Suma Teológica* de santo Tomás, acerca de la soledad y el silencio en la vida religiosa.

Como decíamos hace un momento, esto es tanto más importante en la vida laical, puesto que si hay que buscar explícitamente en la vida religiosa soledad y silencio, mucho más hay que buscarlo cuando se vive inmerso en las actividades de este mundo:

La soledad, igual que la pobreza, no es la esencia de la perfección, sino un instrumento de la misma. Por eso, en las *Colaciones de los Padres* el abad Moisés dice que ha de buscarse la soledad para conse-

²³ PC, nn. 24-25.

guir la pureza de corazón, de igual modo el ayuno y otras prácticas. Ahora bien: es claro que la soledad no es un instrumento adecuado para la acción, sino para la contemplación, conforme a lo que se dice en Os 2,14: *La llevaré a la soledad y le hablaré al corazón*. Por eso no es conveniente para las órdenes dedicadas a obras de vida activa, a no ser temporalmente, a ejemplo de Cristo, el cual, como leemos en Lc 6,12, *fue al monte a orar y pasaba la noche en oración*. En cambio, es apta para las órdenes que se dedican a la contemplación²⁴.

En la Iglesia hay comunidades que se dedican directamente a la contemplación, como las de los cartujos, carmelitas, etc. Estas órdenes requieren una soledad estructural. En otro tipo de vocaciones, en cambio, la soledad no puede ser permanente; sin embargo, incluso en esos casos deben buscarse momentos de soledad, como los buscaba Cristo, quien es Modelo perfecto de la vida cristiana: Él poseía perfecta vida contemplativa y perfecta vida activa.

Sin embargo, ha de recordarse que lo que es solitario ha de ser suficiente por sí mismo, lo cual se cumple en aquello a lo que no falta nada, que es la definición del ser perfecto. Por eso la soledad conviene al contemplativo que ya llegó a la perfección [...] ²⁵.

Dicho de otra manera, cuanto más se avanza en la vida espiritual, tanto más es necesaria la soledad.

Por eso la soledad conviene al contemplativo que ya llegó a la perfección, lo cual puede conseguirse de dos maneras. En primer lugar, por solo don de Dios, como fue el caso de Juan el Bautista, quien fue *lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre y, por ello, vivía en desierto desde su niñez*, como se dice en Lc 1,15-80. En segundo lugar, mediante el ejercicio de actos virtuosos, conforme a lo que leemos en Hb 5,14: *El manjar sólido es para los perfectos, los que en virtud de la costumbre tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo*. Ahora bien: para este ejercicio puede recibir el hombre una doble ayuda. Primero, en el entendimiento, para ser instruido en aquellas cosas que son objeto de la contemplación, para lo cual san Jerónimo dice en *Ad Rusticum Monachum*: *Me agrada que tengas una santa compañía y que no te enseñes a ti mismo*. En segundo lugar, en su voluntad, para que los malos afectos del hombre se vean reprimidos por el ejemplo y la corrección de los otros, ya que, como dice san Gregorio en el trigésimo libro de la *Moral*, al comentar el pasaje de Job 39,6: *al que por casa di el desierto, ¿para qué vale la soledad del cuerpo si falta la del corazón? Por eso es necesaria la vida en sociedad para ejercitarse en la perfección, mientras que la soledad va mejor a los perfectos*²⁶.

²⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 188, a. 8, c.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

Esto significa que tiene que haber un discernimiento prudencial. Cuanto más se avanza en la vida espiritual, tanto más debe haber soledad; pero ese avance en la vida espiritual, a su vez, depende de la auténtica vida comunitaria. En efecto, necesitamos de esa vida en comunidad para crecer en la perfección, pues no podemos desarrollarla individualmente.

Al respecto dice san Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum*: *Practicamos muy poco la vida solitaria, a la cual alabaremos siempre, pero queremos que del ejercicio de los monasterios salgan soldados formados que no se asusten ante los primeros ataques, porque ya han realizado las primeras experiencias de su modo de vivir*²⁷.

En efecto, los monasterios son como una preparación para la soledad, para esa vida eremítica de aquellos que se iban al desierto solos. La vida religiosa, por sí misma, no es vida en soledad, aunque se desarrolle en un monasterio en el desierto, pues la soledad es aquella que se alcanza *por medio* de esta vida religiosa en comunidad, que tanto más perfecta es cuanto más incluye ya la soledad.

Por consiguiente, en la misma proporción en que lo perfecto supera a lo que está ejercitándose en la perfección, supera la vida solitaria, debidamente asumida, a la vida social. Pero si se abraza dicha vida sin un previo ejercicio, resulta sumamente peligrosa, a no ser que la gracia divina supla lo que los otros adquieren por el ejercicio, como ocurrió en san Antonio y san Benito²⁸.

En este artículo del Aquinate revisten también gran importancia las respuestas a las objeciones, una de las cuales consideraremos a continuación:

Como afirma san Agustín en el libro decimonoveno de *La ciudad de Dios*: *a nadie se le impide el dedicarse a la verdad, que es un laudable reposo. Pero el que uno sea colocado sobre el candelabro no depende de él, sino de sus superiores. Si no se nos impone esa carga, como añade san Agustín en el mismo pasaje, hemos de consagrarnos a contemplar la verdad, para la cual es muy útil la soledad. Sin embargo, los que viven solos son muy útiles al género humano. De ellos dice san Agustín en *Acerca de las costumbres de la Iglesia*: *Contentándose con el pan que se les da a las horas establecidas y con agua viven en tierras sumamente desiertas, gozando del diálogo con Dios, al cual se han entregado con alma pura. Sin embargo, a algunos les parece que han dejado más cosas humanas que las necesarias, sin apreciar cuánto nos ayuda su oración, su vida y su ejemplo, aunque no nos es dado ver sus cuerpos*²⁹.*

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 188, a. 8, ad 4.

Santo Tomás sigue permanentemente la doctrina espiritual de san Agustín, y lo sigue también en este punto que es muy práctico y que constituye como un punto de apoyo para toda la vida eclesial, para el orden de la vida comunitaria y de las distintas comunidades, incluso del orden de la vida apostólica. ¿Cuándo es recto ese orden? Cuando los individuos y las comunidades buscan principalmente la soledad, en el sentido de que buscan la comunión interior con Dios, y también cuando aceptan el ejercicio por la obediencia, es decir, por el mandato del Padre según el cual participan de la obediencia de Cristo, que ha sido enviado por el Padre a su misión.

Cristo tenía la soledad perfecta en el sentido de la contemplación perfecta, pues Él era Dios y estaba por encima de todas las cosas humanas. En este sentido, tenía la soledad respecto de los hombres, aunque no la soledad en Dios. Santo Tomás explica que Dios no es solitario en sí, puesto que es una familia de Personas³⁰. Sin embargo, es solitario respecto de la vida humana, porque esa vida es imperfecta respecto de la de Él. Ahora bien, ¿por qué Cristo sale de esa soledad divina para entrar en la vida humana? Por obediencia al Padre, tal como se lee en la *Carta a los Hebreos*: «¡He aquí que vengo –pues de mí está escrito en el rollo del libro– a hacer, oh Dios, tu voluntad!»³¹.

Esta es la misión de Cristo, y por eso el auténtico apostolado, que implica el entremezclarse con las cosas humanas y llevar una vida activa –en el sentido perfecto del término–, es tal cuando existe la misión teológica, o sea, cuando existe la obediencia al Padre, que se canaliza como instrumento a través de la obediencia a las distintas instancias que existen en la vida de las diversas comunidades de la Iglesia, siguiendo siempre el impulso del Espíritu Santo. Es obediencia al mismo tiempo libre y real. Libre, porque se basa en el consejo de Cristo, y real, porque implica una verdadera subordinación y un acto específico de la voluntad.

³⁰ Cf. *Summa theologiae*, q. 31, a. 2, c.

³¹ *Hb* 10,7.

La armonía entre la fe y la razón en san Justino Mártir y Clemente de Alejandría¹

Celso Júlio da Silva, L.C.

Licenciado en teología y ciencias patristicas por el Pontificio Instituto Patristico Augustinianum de Roma.

Introducción

Los primeros siglos del cristianismo antiguo fueron permeados de grandes figuras que pensaron no solo la fe en Cristo de manera sensata y loable, sino que demostraron que la fe y la razón, aunque distintas, nunca se separaron.

Nuestra atención se dirige a dos grandes figuras del género literario apologético: san Justino Mártir y Clemente de Alejandría. En ambos autores encontramos consonancias y divergencias entre aspectos teológicos tomados de la consideración de la Sagrada Escritura y la filosofía platónica y estoica. Objetivaremos aquí fragmentos de algunas obras para exponer nuestra reflexión, además de presentar el testimonio primario y fidedigno de la armonía entre la fe y la razón.

Sin la pretensión de agotar toda la riqueza de estos dos grandes autores junto con otros personajes de la escuela alejandrina como Orígenes, vamos a presentar aquí algunos elementos.

I. San Justino

1. San Justino, su tiempo y sus obras

San Justino nació en Palestina, en Flavia Neápolis, la antigua Siquem, de padres paganos. Es el más grande apoloquista griego del siglo II. Frecuentó algunas escuelas importantes de su época: estoicos, peripatéticos, pitagóricos y platónicos, como él mismo nos relata². El paso de san Justino por estas escuelas fue intenso, pero fu-

¹ Ésta fue la temática de mis dos conferencias en el Congreso Patristico de julio de 2024 realizado por el Instituto Teológico Maria Mater Ecclesiae de Brasil.

² Todas las citas y referencias a la obra de san Justino de aquí en adelante fueron traducidas al español por el autor del artículo, que se ha servido de esta fuente: IUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo; Apologia pro christianis I e II*, Migne, Tomus 6 (PG). A partir de ahora estas son las abreviaciones de las obras de san Justino: *Dial.* y *Apol.* Para los diálogos las páginas de referencia en Migne son: *Apol. I y II*, pp. 327-470; *Dial.*, pp. 470-800.

gaz. Los principales motivos los da él mismo. Dice que los estoicos no le dieron una explicación suficiente sobre la esencia de Dios. Los peripatéticos le cobraban económicamente mucho y por eso abandonó las clases. El pitagorismo le exigía un propedéutico, es decir, estudios de música, astronomía, geometría, pero no se inclinaba a tales estudios. El platonismo le pareció más convincente debido a tantos aspectos, pero de todos modos esto duró poco.

Acerca del abandono del platonismo, san Justino se convenció de su insuficiencia; como él mismo escribe:

Dicho esto, y muchas otras cosas que no veo motivo en traer aquí en este momento, el anciano se marchó después de animarme a seguir sus consejos, y no lo vi más. Sin embargo, inmediatamente sentí un fuego que ardía en mi alma y se apoderaba de mí el amor por los profetas y por aquellos hombres que son amigos de Cristo y, reflexionando conmigo mismo sobre los argumentos del anciano, vi que solo ésta es la filosofía segura y provechosa. Siendo así, pues, y por estos motivos yo soy filósofo, y quiero que todos los hombres, teniendo el mismo fervor que yo, sigan las doctrinas del Salvador³.

Si fue por el encuentro con un anciano en la playa o no, el hecho es que san Justino fue atraído a Cristo sobre todo por el testimonio de los cristianos ante la muerte, en una época aún en continuas y feroces persecuciones. Él mismo confiesa:

Yo mismo, cuando seguía las doctrinas de Platón, oía las calumnias contra los cristianos; pero, al ver cómo iban intrépidamente hacia la muerte y cómo aquello era espantoso, empecé a reflexionar, pensando que es imposible que tales hombres viviesen en la maldad y en el amor a los placeres⁴.

En este sentido, el testimonio siempre fue más convincente que muchas palabras en varios momentos y circunstancias de la historia como vemos que sucedió con los cristianos de la Iglesia primitiva.

Sin embargo, si vamos a la raíz de su conversión, dos factores fueron esenciales: la búsqueda sincera de la verdad y la oración humilde.

Porque yo también, al percibir que los malvados demonios cubrieron con un velo las enseñanzas divinas de Cristo con la finalidad de alejar a los hombres, desprecié igualmente a los que decían tales calumnias que eran el velo de los demonios y la opinión popular. Confieso que mis oraciones y todos mis esfuerzos tienen por finalidad presentarme como cristiano⁵.

³ *Dial.*, VIII, 1.

⁴ *Apol.* II, 12, 1.

⁵ *Apol.* II, 13, 1-2.

Su conversión tuvo lugar en Éfeso y dedicó su vida a la defensa del cristianismo. Tanto es así que, mientras reinaba Antonino Pío (138-161), san Justino fue a vivir a Roma, donde, en vestiduras de filósofo, fundó una escuela y siguió ejerciendo como filósofo cristiano. Él y seis compañeros más fueron decapitados probablemente en el año 165 bajo el prefecto Junio Rústico. Existe un relato auténtico de su muerte basado en las actas oficiales del tribunal que lo condenó (cf. *Martyrium S. Iustini et Sociorum*).

De san Justino nos han llegado tres obras. Sin embargo, sabemos a través de otras fuentes o incluso por él mismo de muchas otras obras que escribió, pero que se perdieron⁶. Las tres obras son: *Diálogo con el judío Trifón*, y las dos *Apologías*. Su estilo –según algunos críticos– no es muy organizado, lo que puede resultar de difícil lectura, con constantes digresiones, pensamiento desarticulado y con muchas frases largas. Acerca del aspecto retórico, san Justino no es grandilocuente ni vehemente en su discurso apologético. Sin embargo, sus escritos reflejan una atracción, pues se caracterizan por una sinceridad y rectitud sin par. Posiblemente su misión como apologista lo hizo definirse a sí mismo con estas palabras: «Todo el que, pudiendo decir la verdad, no la dice, será juzgado por Dios»⁷.

2. El principal valor filosófico-teológico del Diálogo con Trifón

Se trata de la apología más antigua que se conserva contra los judíos. Durante dos días Justino discute con un sabio judío llamado Trifón. El diálogo tiene lugar en Éfeso, según la conjetura de Eusebio de Cesarea.

La estructura de la obra sería, sucintamente, la siguiente: la 1ª parte (cc. 9-47) narra el concepto que los cristianos tienen del Antiguo Testamento. La 2ª parte (cc. 48-108) justifica la adoración de Cristo como Dios. La 3ª parte (cc. 109-142) prueba que los pueblos que creen en Cristo y siguen su Ley representan el nuevo Israel y el verdadero pueblo elegido por Dios.

El método que san Justino aplica en esta obra es un poco diferente de las apologías, puesto que el valor central está en el hecho de que da importancia al Antiguo Testamento, al citar a menudo a los profetas para probar que la verdad cristiana ya existía antes de la venida de Cristo.

⁶ Algunas obras perdidas de san Justino: *Liber contra omnes haereses* (que él menciona en la *Apol.* I, 26); *Contra Marcionem* (sabemos por medio de san Ireneo en su *Adversus Haereses*, 4, 6, 2 y por Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, 4, 11, 8 s); *Discurso contra los griegos* (mencionado en Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, 4, 18, 3); *Refutatio*; *Sobre el alma* (4, 18, 5).

⁷ *Dial.*, LXXXII, 3.

3. El objetivo y la estructura de las dos Apologías

Para saber con objetividad la finalidad y la estructura de las *Apologías* el mismo Eusebio de Cesarea puede ser útil en nuestra comprensión:

Justino nos dejó muchas obras, testimonio de una inteligencia culta y entregada al estudio de las cosas divinas, llenas de utilidad. A ellas remitiremos a los amigos del saber, después de haber citado útilmente las que han llegado a nuestro conocimiento. En primer lugar, tiene un discurso dirigido a Antonino, de sobrenombre Pío, a los hijos de éste y al Senado Romano en favor de nuestros dogmas, y luego otro, que contiene una segunda apología de nuestra fe, dirigido al que fue sucesor del ya citado emperador y lleva el mismo nombre, Antonino Vero⁸.

En la introducción de la obra san Justino solicita a Antonino Pío, en favor de los cristianos, que no se deje llevar por la opinión popular acerca de ellos, y que formule un juicio sin prejuicios. La 1ª parte de la 1ª *Apología* (cc. 4-12) condena la actitud oficial respecto a los cristianos. El autor critica abiertamente el proceso oficial contra los cristianos y la absurda actuación de las autoridades. Castigaban y condenaban a los cristianos por el simple hecho de llamarse "cristianos". San Justino rebate diciendo que sería una injusticia condenar a alguien a muerte por el simple hecho, por ejemplo, de llamarse "filósofo". Llamarse "filósofo" o llamarse "cristiano" no es un delito y no prueba crimen alguno. Los crímenes por los que los cristianos son condenados es una calumnia. La 2ª parte de la 1ª *Apología* (cc. 13-67) es una justificación de la religión cristiana. Allí describe con detalle la doctrina, el culto, el fundamento histórico y los motivos para adherirse al cristianismo.

También hay copia del rescrito que, según Eusebio, san Justino quiso agregar a la obra en el que Minucio Fundano, procónsul en Asia, se dirige al emperador Adriano proponiendo normas claras, sugeridas por el mismo san Justino, para que se apliquen en el proceso contra los cristianos. Las cuatro normas propuestas eran: 1º los cristianos tienen que ser juzgados por medio de un proceso regular delante de un tribunal criminal; 2º únicamente deben ser condenados si hay pruebas de que transgreden las leyes romanas; 3º el castigo tiene que ser proporcional a la naturaleza y a la calidad de los crímenes; 4º toda falsa acusación tiene que ser castigada con severidad.

Agreguemos a estas consideraciones sobre las falsas acusaciones contra los cristianos el hecho de que los cristianos en el siglo II eran respetuosos y observantes de las leyes en la sociedad, de acuerdo

⁸ J. QUASTEN, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, BAC Madrid 1995, 199.

con el testimonio que nos llega de la segunda parte de la *Carta a Diogneto*. Allí afirma que los cristianos pagan correctamente los impuestos, trabajan y viven dignamente, comparten la mesa, pero no el lecho (como contrariamente hacen los paganos), tienen como patria el cielo y por eso viven y actúan como ciudadanos coherentes, aunque en cualquier patria se sienten como forasteros, pues tienen como patria definitiva el cielo... Son algunas de las grandes afirmaciones que nos ofrece la *Carta a Diogneto*. Estas noticias contemporáneas a san Justino respaldan la veracidad del procedimiento apologista de este en favor de los cristianos ante las autoridades romanas.

La segunda *Apología* inicia con un incidente. El prefecto de Roma, Urbico, decapita a tres cristianos por haber confesado la fe en Cristo. San Justino reacciona inmediatamente delante de la opinión pública de Roma y protesta abiertamente contra las crueldades sin justificaciones. Nos lo cuenta él, cuando incluso los cristianos eran exhortados al suicidio delante del hecho de que iban a morir de todos modos, no cediendo ante el interrogatorio oficial:

También nosotros, al hacerlo, actuaríamos de modo contrario al designio de Dios (cuando se nos recomienda el suicidio, sabiendo que sin escapatoria morirán por la fe). Respecto a no negarse al interrogatorio, eso se debe a que nosotros no tenemos conciencia de cometer mal alguno y consideramos, por el contrario, como una impiedad no ser en todo verdaderos⁹.

Aquí con relación al contexto de las persecuciones de los primordios del cristianismo es importante considerar lo que expresó el escritor eclesiástico africano, Tertuliano: «la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos». Como la misma palabra indica, mártir es alguien que da testimonio de algo o de alguien hasta el punto heroico de entregar la propia vida. Además, podemos decir que el mártir une su sangre al río de sangre que, brotando de la cruz de nuestro Redentor, fluye a lo largo de los siglos como un océano de gracia y de evangelización incesantes.

En la época de la Iglesia perseguida, el fenómeno era que, cuanto más perseguían y mataban a los cristianos, más cristianos había. Si el cristianismo fuese una institución humana, ante la masacre de tantos cristianos de los primeros siglos, el resultado de una cruel acción debería ser la disminución de cristianos. Sin embargo, el hecho es que crecía la cantidad y la calidad de cristianos ante la imparable masacre por parte de las autoridades romanas. Una vez más los cristianos, o más bien, el mismo Cristo, son el alma del

⁹ *Apol.* II, 4, 2.

mundo¹⁰. Siendo así, razón tenía H.U. von Balthasar al escribir una obra titulada *El Corazón del Mundo*. Y conectado a esto ahora la *Carta a Diogneto* toma una relevancia particular cuando afirma: «los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo».

4. El concepto de logos en la tradición filosófica platónica asumido y elevado por el cristianismo

En el cristianismo primitivo era frecuente la alusión a la filosofía platónica y estoica por parte de los grandes intelectuales que se convertían a Cristo. De modo especial, la doctrina estoica del *logos*, en el contexto judaico-cristiano, exigió una transformación. Pensemos que desde la perspectiva ética estoica el *logos* era de tal importancia que la persona debería vivir una vida de acuerdo con ese *logos*.

Sin embargo, pongamos una pregunta adecuada: ¿cuál es el significado profundo de *logos* en la filosofía?

En el contacto con la revelación cristiana el *logos* se desarrolló con ricas profundizaciones. En el neoplatonismo de época imperial el *logos*, como razón, palabra, inteligibilidad, fue concebido como pensamiento de Dios. Pero las raíces del *logos* como filosofía se encuentran ya en Heráclito, emergiendo luego en la tradición helenística. En época imperial el *logos* se enriqueció con consonancias significativas en la tradición judaica con Filón de Alejandría, con aplicaciones exegéticas como se ve en su obra *De opificio mundi*.

De este modo, el *Logos* de Filón denota sobre todo la actividad pensante de Dios que por naturaleza propia es incorpóreo. De línea platónica y estoica, el *logos* entonces se concibe, una vez asimilado por los ámbitos de pensamiento judaico-cristiano, casi con la función de un demiurgo. Éste no solo contempla las ideas, sino que las crea con inteligencia y orden y se compara a un arquitecto que planifica y construye una ciudad. Dicha ciudad para Filón es el universo bello y ordenado.

Por eso, el *logos* desde el punto de vista etimológico significa, por una parte (como la misma palabra indica), «hablar con inteligibilidad y racionalidad». Por otra parte (y esto es lo que enriquece la noción filosófica del *logos*), éste es capaz de poner en relación datos diversos y, así, el *Logos* trae consigo el concepto intrínseco de “relación”. Ligar-leer-relacionar. El *logos* es λογισμος, es raciocinio

¹⁰ La persecución a los cristianos era esencialmente la persecución a Cristo y esto se percibe en el relato de la conversión de san Pablo, que, persiguiendo a espada a los cristianos, perseguía a Cristo. Cf. *Hechos de los Apóstoles* 22,7-8. «Yo soy Jesús el Nazareno, a quien tú persigues».

en acto, en su veste de mediación entre Dios mismo y el mundo creado.

San Justino es hijo de su tiempo y de la filosofía predominante. Por ello, para él el *logos* de Dios está presente en la naturaleza humana y esto es una condición indispensable para reconocerlo. Con otras palabras, hay vestigios de verdad en todos los tiempos de la historia humana, incluso antes de la venida de Cristo. En esto consiste el término *λογοι σπερματικοι* de san Justino. Profundizaremos esto más adelante.

Otro aspecto importante es que san Justino, junto con otros cristianos de su época, asume la duplicidad del concepto del *logos* aplicada a Cristo con un sustrato estoico. Hay un “logos interior o inmanente” y un “logos proferido o encarnado”. Es el mismo Logos, es decir, Cristo, que análogamente se entiende como la palabra que una vez proferida (encarnada) expresa una racionalidad intrínseca, en este caso, dentro de la vida trinitaria.

Siendo así, lo que hace san Justino delante de la noción del logos es que, alcanzando la plenitud de ese Logos, el ser humano tiene que llegar a la verdadera “gnosis”, o sea, al conocimiento pleno de esa razón o de esa racionalidad que es creadora y creativa, que es Palabra inteligible que se comunica con el hombre y con el cosmos. Para san Justino la verdadera gnosis, como para san Ireneo de Lyon que luchó contra los gnósticos, es Cristo: *Christus vera philosophia!* En este sentido, la grandiosidad de san Justino como filósofo cristiano es que, primero, tiene como parámetro la Revelación; segundo, no desprecia las tradiciones filosóficas precedentes. El resultado de esto es un gran pensador que asimiló el contenido griego en un contexto cristiano. Lo suyo no fue un “helenizar” filosóficamente la Sagrada Escritura o la fe cristiana, sino coger lo mejor del pensamiento filosófico, presentando las consonancias con el dato revelado. En esto se ve la coherencia de platonismo/estoicismo y cristianismo en la figura de san Justino.

5. San Justino, defensor del Logos

Anclado en la tradición filosófica de su época, san Justino considera a la luz de la existencia de Dios la aplicación concreta/encarnada de un *Logos*, Cristo, que procede de Dios (junto con el prólogo de san Juan), fuera de toda generación común. Ese *Logos* tiene también el carácter de mediación o de anuncio, como palabra inteligible y sobre todo salvadora. El *Logos* es la Palabra de Dios que se hizo carne. Tal generación concebida en un primer momento inmanentemente, en el cristianismo no es solo incorpórea, sino que pronto asume una dimensión carnal con la Encarnación. Por eso, el

Logos, Palabra repleta de inteligibilidad, en san Justino es también la Sabiduría eterna, que se contempla en *Prov* 8,22 ss.

El Hijo de Dios, que llamamos Jesús, aunque fuera solo un hombre común, sería de todas formas digno de ser llamado Hijo de Dios por su Sabiduría: todos los escritores, de hecho, llaman a Dios padre de los hombres y de los dioses. Si decimos que fue engendrado de modo especial, más de la generación común, como Logos de Dios a partir de Dios mismo, como ya hemos dicho, se trata de una afirmación que tenemos en común con vosotros, cuando decís que Hermes es el Logos mensajero de Dios. Y si alguno viera que él fue crucificado, incluso esto es común a los hijos de Zeus que enumeramos, y que, según vosotros, sufrieron. De hecho, se narra que también ellos sufrieron hasta la muerte, aunque no igualmente, sino diversamente; por eso, Él no parece ser inferior a ellos ni por la particularidad del suplicio, sino que incluso, más adelante, demostraremos que es superior, como hemos prometido; o más bien, esto se demuestra: más bien, se ve por las obras. Si después decimos que nació de una virgen, veis en esto un elemento común, para vosotros un Perseo. Cuando decimos que curó cojos, paralíticos y enfermos desde el nacimiento, y que resucitó muertos, parece que también éstas sean acciones semejantes las que se atribuyen a Asclepio¹¹.

Recordemos que las semejanzas que san Justino hace son para demostrar que el mensaje del cristianismo superó la tradición pagana. Estas semejanzas, entre las cuales los elementos “taumatúrgicos” de Jesús y otras figuras, como en el caso de Asclepio o Hermes, eran recordados en contextos incluso no cristianos. Pero todas las verdades precedentes a Cristo solamente le señalaban a Él. Es lo que afirma san Justino con decisión:

Quede claro, que lo que nosotros decimos y aprendemos de Cristo y de los Profetas que vinieron antes de Él, es la única verdad y es más antigua que todos los escritores y, por tanto, tiene que ser acogida, no porque dijo las mismas cosas, sino porque se trata de la verdad. Solo Jesucristo fue engendrado como Hijo de Dios en sentido propio, siendo su Logos primogénito y su potencia; por su voluntad se hizo hombre y nos dio estas enseñanzas para la liberación y la renovación del género humano¹².

San Justino se posiciona con postulados firmes ante su papel de defensor del Logos que es Cristo. Enumeremos con claridad sus postulados:

1. Μοῦνα ἀληθῆ: hay una verdad, no obstante las superficiales semejanzas con el contexto pagano.

¹¹ *Apol.* I, 22, 1-6.

¹² *Apol.* I, 23 ss.

2. «Más antiguo que todos los escritores»: esta es la primacía del carácter de autoridad en el eje de antigüedad respecto a la novedad. El *πρεσβυς* (antiguo) indica no solo al más viejo en orden del tiempo, sino el que tiene mayor autoridad en orden de significado. En la controversia con los cristianos los paganos afirmaban que el mensaje de Cristo estaba ya contenido en las enseñanzas de Platón y de otros de la antigüedad (por ejemplo, esto lo decían Celso, Juliano etc.). Como defensa, los cristianos decían que antes de Platón existió Moisés y en esto reside la idea de que «la verdad reside en lo más antiguo» y esto creaba una cierta sospecha ante lo *novum*.
3. Para san Justino el desarrollo histórico solo tiene sentido *si y solamente* está insertado en una historia de salvación, que tiene su origen antes de Cristo, y respecto al cual, toda la historia de la salvación se fue explicando. En otras palabras, la venida de Cristo es la síntesis de todas las verdades parciales que fueron descubiertas por la razón humana a lo largo de la historia.
4. Todos los filósofos anticiparon y prepararon la venida de Cristo. San Justino no rechaza lo que hubo antes de Cristo, porque sabe que el cristianismo es capaz de recibir aquellas verdades que habían sido introducidas por la filosofía, y aquí vemos la armonía entre la fe y la razón, entre la filosofía y el cristianismo del siglo II.

Respecto al cuarto punto mencionado antes, he aquí lo que el mismo autor escribió:

Además, sepan que Platón cogió de nuestros maestros, de las palabras de los profetas, la doctrina por la que Dios creó el cosmos, plasmando una materia informe y, respecto a esto, escuchad literalmente las palabras de Moisés, el primer profeta, de quien ya hemos hablado, más antiguo de todos los escritores, a través del cual el Espíritu Profético reveló en qué modo y con cuáles elementos, en el principio, Dios creó el cosmos, diciendo [...] Consecuentemente, el entero cosmos fue generado del Logos de Dios a partir de elementos indicados por primera vez por Moisés, y de quien, por tanto, Platón, todos los que profesaron doctrinas de este género, y nosotros mismos, aprendemos: ¡convenceos!¹³

Además del vehemente “¡convenceos!” con tono apologético, tenemos algunos datos interesantes para comprender mejor a san Justino. Decir que Dios creó el cosmos, plasmando una materia informe es mostrar un contacto fuerte con Platón dentro del concep-

¹³ *Apol.* II, 59, 1-6.

to de la $\nu\lambda\eta$ (materia) que se dispone a recibir una forma (véase el *Timeo*). Respecto al “Espíritu Profético” es una junción de un cierto espíritu estoico con la revelación divina, pues $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha$ (Espíritu, soplo) y $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (Razón, Palabra) va dirigido a una misión preparatoria de los profetas del Antiguo Testamento, teniendo a Moisés como el primero, hacia la plenitud de Cristo, el Logos Eterno y Encarnado. Está claro que desde Filón de Alejandría y entre los intelectuales de esta época hay grandes consonancias entre el libro de la Génesis y lo que escribió Platón en el *Timeo*. En este sentido san Justino dice:

Y cuando Platón afirma en el *Timeo* (36 b-c) a propósito del Hijo de Dios, relativamente a la filosofía de la naturaleza, cuando dice: «imprimió en el universo la forma de X», se tomó, de modo análogo por Moisés. [...] Platón, puesto que lo sabía, pero no lo había comprendido profundamente, ya que no había pensado en el signo de la cruz, sino en una X, afirmó que la Potencia, que viene inmediatamente después del Primer Dios, está impresa en forma de X en el universo. Y la doctrina de un Tercer Principio se toma por el conocimiento del texto de Moisés, que hemos citado antes, en el que se dice que el Espíritu de Dios volaba sobre las aguas. De hecho, confiere el segundo lugar al Logos que procede de Dios, y dice que se dispone en forma de X en el universo, en cuanto confiere el tercer lugar al Espíritu que, como se dice, volaba sobre las aguas, en particular aquella frase: «Las terceras realidades alrededor del tercero». Y ahora escuchad cómo el Espíritu Profético, por medio de Moisés, pronunció la conflagración final en el fuego. Dijo esto: «Se abatirá un fuego inextinguible y devorará hasta el fondo del abismo»¹⁴.

Aquí san Justino evoca la existencia de un Primer Principio (Dios), de un Segundo Principio (el Logos que procede de Dios) y un Tercer Principio que es el Espíritu. La diferencia entre san Justino y Platón con relación al “Pneuma” o el Tercer Principio es que lo de Platón es un receptáculo material dispuesto a recibir una forma. Para san Justino el “Pneuma” es concebido como incorpóreo y éste anima la materia. Sin embargo, lo que más llama la atención en esta estructura, que aparece no solamente en san Justino, sino en otros autores de los tres primeros siglos (como Numenio de Apamea), es un aparente *subordinacionismo* acerca de la Trinidad. Pero, tengamos en cuenta que la doctrina aún no estaba configurada y estaba en proceso de comprensión por parte de los grandes intelectuales como san Justino.

Demos un paso adelante. ¿Como nos referimos a ese Logos? Así contesta el autor.

¹⁴ *Apol.* II, 60, 1 y 5-9.

No hay ningún nombre adecuado al Padre del Universo, que es no engendrado: cualquier nombre con el que quiera ser indicado, de hecho, presupondría alguien más anciano que los Atributos dados a este nombre. Los términos "Padre", "Creador", "Señor" y "Patrón" no son nombres, sino atributos derivados de sus efectos benéficos y de sus obras. Por lo que se refiere a Su Hijo, el único que se puede definir "Hijo" en sentido fuerte, es el Logos coexistente con Él y, al mismo tiempo, generado antes de la creación, cuando en el principio por medio de Él creó y ordenó todo, es por el contrario llamado Cristo, en cuanto recibió la unción y en cuanto Dios ordenó todo por medio de Él, y este nombre contiene en sí un significado desconocido, así como el término "Dios" no es un nombre, sino una idea innata en la naturaleza humana que indica una realidad inexplicable. Al contrario, Jesús es el nombre de un hombre que tiene al mismo tiempo el significado de "salvador"¹⁵.

Por eso, cualquier nombre dado al Padre del Universo, es decir, a Dios es un nombre en la forma del "por así decir" (analogía), sin querer expresar la esencia y la naturaleza de Dios. Los nombres que atribuimos a Dios hacen referencia no a su esencia, sino a sus operaciones, a su actividad o al producto de su actividad. Esto indica que conocemos a Dios a partir del mundo. Luego, la cuestión de "atributos derivados" indica que san Justino está dentro de la línea de Filón de Alejandría, en el sentido de que el nombre de Dios es impronunciable (tradición hebrea). Si la fuerza de un correcto apofatismo alcanzó al Pseudo-Dionisio Areopagita siglos más tarde y se impregnó en la tradición oriental, vemos aquí indicios de ese apofatismo, sea en la filosofía de Platón sea en el medioplatonismo. En este fragmento citado, vemos el factor del "orden" (*kosmos*) que indica la belleza que siempre depende de un criterio de medida y de orden. La idea de orden nos conduce a una permeabilidad de la razón. Respecto a eso nos enseña san Justino:

Esto se demuestra también por los hombres que en todo lugar formularon leyes de acuerdo con la recta razón, e hicieron filosofía, prescribiendo hacer determinadas cosas y abstenerse de otras. También los filósofos estoicos, en sus discursos éticos, se atienen estrictamente a estas prescripciones, lo que demuestra que están fuera del camino de los discursos sobre los principios y sobre los incorpóreos¹⁶.

Ahora el *Logos* se vuelve entonces una norma de conducta, que debe servir de inspiración para el buen legislador. En la mente de un estoico, como san Justino, el Logos se vuelve νομος (ley). En esta

¹⁵ *Apol.* I, 6, 1-4.

¹⁶ *Apol.* I, 6, 7-8. Mayores profundizaciones sobre λογος y νομος pueden apreciarse en *Apol.* I, 8, 1 y en *Apol.* I, 8, 3, donde el autor explica la intrínseca relación sobre "conocimiento" y "contemplación".

línea Cicerón seguía el concepto de “recta ratio” con la que el legislador tiene que actuar según el *logos*, que es –cristianamente– el Hijo de Dios que se hizo carne y que Cicerón y sus contemporáneos no pudieron ver. En este sentido, entendemos la expresión llena de sentido de Tertuliano: «Christus non se consuetudinem, sed veritatem congnominavit» (Cristo no dijo ser la norma, sino la verdad)¹⁷.

Con estas ilustraciones vemos que el *Logos* tiene para san Justino algunas acepciones. Destacamos tres que son esenciales en el pensamiento del autor. 1. El *Logos* es la Segunda Persona de la Trinidad, que viene en segundo lugar después de Dios Padre, sin el peligro aún de un consciente *subordinacionismo*, no contemplado en la mente de estos escritores cristianos del siglo II. 2. El *Logos* es el Verbo Encarnado. 3. El *Logos* es la presencia de Dios en la historia. Creando el mundo, Dios habría dejado señales (σηματα) que prepararon la venida salvífica de Cristo.

San Justino jamás contrapuso la sabiduría precedente al cristianismo, sino que vio una continuidad, pues para él el cristianismo es la verdadera plenitud de la sabiduría precedente. Todo lo hecho, dicho, pensado y escrito antes de la Encarnación fue propedéutico para el encuentro con la Única Verdad, Cristo.

Paralelamente a san Justino existió el ya citado filósofo pagano, Celso. Orígenes escribió todo un tratado (*Contra Celsum*) para combatirlo duramente. La síntesis que podemos hacer de Celso respecto a san Justino es que, aunque estuviese paralelamente con el autor en cuestión, Celso no llegó a las mismas conclusiones de san Justino, sino que llegó a conclusiones totalmente diversas con argumentos opuestos. Pocos años después de san Justino, Celso defendió la tesis del *παλαιος λογος*, es decir, la Sabiduría o el *Logos* Antiguo. Replicó a san Justino diciendo que ya existía una sabiduría antigua, incluso una convergencia entre todas las sabidurías del mundo, la griega y todas las demás. La conclusión de Celso es que todas las religiones habrían expresado una única verdad fundada sobre algunos elementos afines como el hecho de que Dios es productor del mundo y providencial y hay coordenadas específicas, como una norma ética, en la naturaleza humana y en el actuar moral. Según Celso, que fue sumamente polémico hacia los cristianos, éstos habrían tomado la verdad de los demás, reservándola para sí mismos. Tal acusación se encuentra también en Porfirio y Juliano el Apóstata¹⁸.

¹⁷ TERTULLIANUS, *De virginibus velandis*, I, 1; CCSL II, 1209.

¹⁸ Cf. E. DAL COVOLO – E. VIMERCATI, *Filosofia e teologia tra il IV e il V secolo, Contesto, figure e momenti di una sintesi epocale*, Lateran University Press, Roma 2016, 75-88.

6. Síntesis conclusiva

Antes de resumir los elementos característicos de san Justino Mártir en la armonía entre la fe y la razón, veamos lo que él mismo afirma acerca del tema:

De hecho, yo, después de haber entendido que, para desviar a los hombres, fue puesto un velo inicuo por los demonios malvados sobre las divinas enseñanzas de los cristianos, rechacé sea a quien esparcía estas mentiras sea este velo, como también la opinión de la masa. Soy cristiano, confieso de estar orgulloso y de luchar con cualquier medio para ser reconocido como tal, no porque las doctrinas de Platón sean extrañas a las de Cristo, sino porque no son totalmente semejantes, como del resto, incluso aquellos otros, estoicos y poetas y escritores. De hecho, cada uno de ellos pudo formular correctamente alguna teoría, contemplando aquella parte del divino Logos que es innata: los mismos, habiendo sostenido doctrinas que se contradicen mutuamente sobre cuestiones más importantes, demuestran claramente que no poseen una ciencia infalible y un conocimiento irrefutable. Por lo tanto, todo lo que fue expresado correctamente por cada uno de ellos pertenece a los cristianos: de hecho, nosotros adoramos y amamos, después de Dios que es no engendrado e inefable, al Logos engendrado de Dios, puesto que se hizo hombre por nosotros, para salvarnos de nuestras miserias, de las que se hizo partícipe. Todos los escritores, por medio de la semilla innata del Logos presente en ellos, pudieron contemplar la realidad de manera imprecisa. De hecho, una cosa es una semilla, otra imitación, concedido a los hombres por cuanto es posible, y otra cosa es el sujeto mismo por la cual, por su gracia, tienen origen la participación y la imitación¹⁹.

Para concluir esta primera parte hagamos un elenco de los elementos constitutivos del pensamiento de san Justino dentro del marco de nuestro tema:

1. San Justino fue un filósofo apologista que abrazó a Cristo como la Verdad, cual *plenitud* de todas las verdades *parciales* a lo largo de la historia.
2. El criterio con el cual san Justino dio importancia a la figura de Cristo fue el de la *antigüedad*: con base en los profetas, que son más antiguos que Platón, sobre todo Moisés. Al final Cristo-Logos es el Principio de toda la sabiduría.
3. San Justino fue acérrimo defensor de los cristianos, pues condenó la injusticia con la que la acusación hecha contra los cristianos era sin fundamento lógico: solo por el hecho de llamarse "cristianos".

¹⁹ *Apol.* II, 13, 1-6.

4. El *Logos* no es solo “palabra inteligible”, sino que es “palabra relacional”. El *Logos* de Dios tiene la característica de relación.
5. San Justino sostiene el *logoi spermatikoi*: la humanidad está repleta de *logoi* sembrados por el *Logos* eterno que es Cristo, Hijo de Dios Padre.
6. San Justino exployó la verdad de la fe en Cristo con el paso ontológico-gnoseológico: *logos inmanente-logos proferido-verdadera gnosis*.
7. El *Logos* es el Hijo de Dios, “Razón inmanente”, que es también “Razón Encarnada”. La Verdad para san Justino no es solamente *una idea* entre tantas, es la *Persona*, el Verbo de Dios hecho carne.
8. San Justino no rechazó la sabiduría antes de Cristo, sino que cogió *lo mejor que ya pertenecía de algún modo a los cristianos*.
9. La doctrina trinitaria aún se estaba conformando en el siglo II. La influencia platónica y estoica en san Justino es inevitable, y es comprensible hasta cierto punto que él piense la Trinidad con riesgos de *subordinacionismo*.
10. El *Logos* de san Justino es la fuente de orden cósmico (*logos-kosmos*) siguiendo la línea de Filón de Alejandría y de otros contemporáneos suyos.

II. Clemente Alejandrino

1. Clemente Alejandrino, su tiempo y sus obras

Tito Flavio Clemente, contemporáneo de Numenio de Apamea, llega hasta nosotros por medio de lo poco que se sabe su vida. Este poco es gracias a sus obras y a las noticias que nos ofrece Eusebio de Cesarea. Probablemente nació en Atenas de una familia pagana. Viajó mucho y conoció diversas escuelas filosóficas al igual que san Justino. Se estableció en Alejandría, Egipto. No se sabe con certeza si fue ordenado sacerdote. El hecho es que durante la persecución de Septimio Severo tuvo que abandonar Alejandría en 201-202.

Hasta 211 no sabemos nada de su paradero hasta que Eusebio nos da la información de la ubicación de Clemente en Capadocia a partir del 211 (*Historia ecclesiastica*, 6, 11, 5 ss), donde ejerció como catequista y maestro. Murió probablemente entre los años 215-216. Las noticias previas a su muerte nos llegan gracias a la carta del obispo Alejandro que había sido obispo de Capadocia y luego en Antioquia.

Respecto a las obras de Clemente²⁰ presentamos las más importantes.

La primera es el *Protréptico* (Προτρεπτικός προς Έλληνας). Se trata de una exhortación a los griegos para que abracen la nueva religión. No se trata de una apología, sino de una exhortación como lo fue el *Protréptico* de Aristóteles o el *Hortensius* de Cicerón que fascinó a san Agustín con diecinueve años.

La segunda es el *Pedagogo* (Παιδαγωγός) que se divide en tres libros y es una continuación del *Protréptico*. La finalidad de esta obra clementina es educar a los paganos convertidos al cristianismo al estilo de vida cristiano. Polemiza con los gnósticos y presenta a Cristo como Maestro, el gran Pedagogo, *Exemplum* de conducta moral.

La tercera es los *Stromata* (Στροματεῖς) que literalmente significa "tapicería". Se trata de un material que estaba destinado a sus alumnos, con temas variados y sin un orden exacto. Para que entendamos un poco la línea de reflexión de Clemente veamos este pasaje:

Antes de la venida del Señor, la filosofía era indispensable a los griegos para guiarlos a la justicia; ahora se vuelve por el contrario útil para conducirlos a venerar a Dios, sirviendo para preparar a los que desean llegar a la fe por medio de una demostración racional, dado que como dice la Escritura: «tu pie no resbalará» si elevas a la Providencia Divina lo que hay de bueno, sea griego que cristiano. Dios es la causa de todo lo que es bueno, en parte directamente, como en el caso del Antiguo y del Nuevo Testamento, en parte mediatamente, como en el caso de la filosofía. Quizás la filosofía haya sido dada directamente a los griegos antes de que el Señor hubiera extendido también a ellos su llamada: ella desarrolló junto a los griegos una función propedéutica análoga a la que había desarrollado la ley judaica para conducir a Cristo. La filosofía cumple una obra preparatoria abriendo el camino que Cristo vuelve perfecto²¹.

La cuarta obra de Clemente es el *Quis dives salvetur* (QDS) (Τις σωζομενος πλουσιος) – ¿Qué rico se puede salvar? Es un tratado exegético que considera el pasaje evangélico de Mc 10,17-31. La mayoría de los estudiosos considera esta obra una homilía²². La finalidad de

²⁰ Todas las citas y referencias a la obra de Clemente Alejandrino de aquí en adelante fueron traducidas al español por el autor del artículo, que se ha servido de esta fuente: CLEMENTIS ALEXANDRINI, *Paedagogus, Stromateis, Quis dives salvetur*, Migne (PG), Tomus 8 y 9. A partir de ahora estas son las abreviaciones de las obras de Clemente: *Paed.*; *Strom.*; *QDS*. Las páginas de referencia son: *Paed.*, PG 8, col. 247-681; *Strom.*, PG 8, col. 686-1382; *PG* 9, col. 10-602; *QDS.*, PG 9, col. 603-652.

²¹ *Strom.*, I, 28, 1-4.

²² Actualmente el P. Matteo Monfrinotti está trabajando en una edición crítica de esta obra, realzando su valor de tratado exegético y llenando los evidentes vacíos

Clemente es demostrar que la riqueza en sí no es un mal, sino que su valor moral depende del uso que se hace de ella. Maravillosa a la vez es la historia del joven bandido, narrada en el epílogo de la obra clementina, la cual presentaremos. Tal narrativa es testimoniada más adelante en el tiempo por Eusebio de Cesarea (*Historia ecclesiastica*, 3, 23).

Clemente no es muy esquemático en sus obras, sino que se presenta como un grandioso exegeta. Panteno, su maestro, que nada escribió, le enseñó la convicción de que el cristianismo no puede ser enseñado ni comunicado por escrito o por un código de modo definitivo, pues la fe cristiana es ante todo una experiencia personal. Con esta enseñanza Panteno inculcó en él la firme idea de que Cristo es el Pedagogo por excelencia. Testigo de esto lo es precisamente Clemente: «Nuestro pedagogo, oh niños, es similar a su Padre Dios, de quien Él es Hijo; impecable, irreprochable, sin pasiones en el alma, Dios puro en figura de hombre, ejecutor del querer paterno, el Logos»²³.

2. Lo mejor del platonismo al servicio de la fe en Jesucristo

Una característica interesante en Clemente, distinta de san Justino, es que su concepto del *Logos*, tomado seguramente de la filosofía, fundamenta el sentido eclesiológico como se lee en el *Paedagogus*:

¡Oh maravilla misteriosa! Uno es el Padre de todos, uno también el Verbo de todos, también el Espíritu Santo es uno y en todas partes, y una sola virgen se vuelve madre. Me gusta llamarla Iglesia. Solo esta madre no tuvo leche, porque ella sola no se volvió mujer, sino que es virgen y al mismo tiempo madre, y, llamando a sus hijos, los nutre con la leche, o sea, con el Logos destinado a los hijos²⁴.

Paragona la leche con el *Logos*. La imagen de la leche en la antigüedad no solamente indicaba la fuerza del nutrimento que se da a un niño, sino también indicaba la Sabiduría. San Agustín, cuando habla de santa Mónica, hace referencia al hecho de que la gracia de Cristo, cual Sabiduría eterna, entró en él desde niño a través de la leche materna de su madre²⁵. Clemente enriquece así la reali-

en el texto bajo el estudio de los manuscritos o códigos del *Scorialensis* (Escorial, Madrid) y del *Codex Vaticanus*.

²³ *Paed.*, I, 2, 1.

²⁴ *Paed.*, I, 6, 42.

²⁵ Es conmovedor leer en san Agustín cómo la fe en Jesucristo le fue transmitida desde que era un bebé, a través de la leche de santa Mónica. Así escribe: «bebí el nombre de Cristo con la leche de mi madre». De hecho, en la antigüedad existía la convicción general de que la fe era transmitida a través de la leche materna. La

dad de la Iglesia peregrina con el hecho de la presencia encarnada del Logos que es Sabiduría eterna, dentro de la tradición y de la Sagrada Escritura.

Ya en el ámbito antropológico, Clemente está en el eje de la tri-cotomía paulina (espíritu, alma y cuerpo)²⁶ que es la base origeniana para la comprensión del hombre en todas las dimensiones. Esta base antropológica nos puede servir para entender lo que veremos más adelante en el QDS.

El pasaje *stromateo* que citaremos a continuación es amplio, pero es de utilidad para condensar de manera expositiva el pensamiento clementino que, con un fundamento filosófico, nos hace ver cómo su labor estuvo al servicio de Cristo.

Dichoso el que tomó la disciplina de la búsqueda, y no se lanza a molestar a los conciudadanos a inicuas acciones, sino que estudia el orden que no envejece de la naturaleza inmortal, cómo y en qué forma todo se constituyó. En estos hombres no hay jamás pensamiento de avergonzados esfuerzos. Por tanto, con razón también Platón afirma que el que contempla las ideas vivirá como un dios entre los hombres: el intelecto es el «lugar de las ideas», y el intelecto es Dios. Platón definió dios viviente entre los hombres y que contempla al Dios invisible; y en el *Sofista* Sócrates llamó “divino” al huésped de Elea, porque era hábil en la especulación dialéctica: tales los dioses «semejantes a huéspedes extranjeros», que frecuentan las ciudades. Cuando el alma, desentendida de la generación, esté por sí sola y se acompañe a las ideas, como el “corifeo” del *Teeteto*, entonces el hombre será “como un ángel” y “unido a Cristo”; vivirá en la contemplación y observará siempre la voluntad de Dios, realmente «solo el sabio, mientras los demás pasan como sombra» [...] Dios, por tanto, indemostrable, no puede ser objeto de ciencia: al contrario, el Hijo es sabiduría, ciencia, virtud y todo cuanto a estas realidades es inherente, y por eso sufre posibilidad de demostración y descripción [...] Él es irreducible a un definido límite, si se persiga la noción de cada potencia particular. Por eso, no es, el Hijo, uno como uno, en un múltiple como partes, sino uno como (unión de) todas las cosas. De donde es todas las cosas. De hecho, es Él mismo como un círculo de todas las potencias que en uno se resuelven y se unifican. Por eso, el Logos se dice “alfa y

leche nutría sea el cuerpo que el alma, pues simbolizaba la gracia de Dios. Esto se dice en *Enarratio in Psalmos*, 143. En el cuerpo de la madre la leche es libre y ella da esa leche libre y gratuitamente. La leche entonces es símbolo de la gracia de Dios. La sabiduría es la sabiduría que se convierte en leche. Como el Verbo se hizo carne, así la sabiduría se encarna en el seno de la mujer y se convierte en leche, como se lee en el *Comentario a Juan* 98 del mismo san Agustín.

²⁶ «Que el Dios de la paz os santifique totalmente, y que todo lo que es vuestro, espíritu, alma y cuerpo se conserve irreprochable para la venida de Nuestro Señor Jesucristo» (1Ts 5,23).

omega”: de Él solo el término se vuelve principio y de nuevo termina en el principio inicial, sin jamás permitir interrupción. Por eso, creer en Él y por Él significa fundarse en la unidad, unificándose en Él “sin distraernos”; no creer significa estar en la ambigüedad, estar desunido y dividido²⁷.

Un análisis que hacemos, partiendo del texto clementino, enriquece este punto que estamos viendo. Procedamos.

1. «La disciplina de la búsqueda»: se sabe que, en la tradición platónica, tradición que el cristianismo utiliza de algún modo, si por un lado Dios es el presupuesto de esa búsqueda, al mismo tiempo Él es la condición de posibilidad de la búsqueda, pues en el hombre hay una huella de Dios y por eso hay un deseo de Dios en él.
2. «El orden que no envejece»: la felicidad consiste en hacer objeto de la propia búsqueda aquel orden estable, pues solo lo que es estable puede conducir a una situación de beatitud. Toda la tradición platonizante cristiana entra en esta línea (cf. san Agustín, *De civitate Dei*, VI-VIII – el ser de Dios, el devenir del mundo).
3. «El que contempla las ideas vivirá como un dios entre los hombres: el intelecto es el lugar de las ideas y el intelecto es Dios»: esto es un reflejo evidente de un Clemente platonizante. Diversamente de Platón, Clemente dice que, quien contempla las ideas contempla lo que de más cercano está a Dios, contempla los pensamientos de Dios. Aquí el sentido de ser “imagen y semejanza de Dios”.
4. «Observará siempre la voluntad de Dios»: ciertamente el tema de la “voluntad de Dios” es plenamente cristiano. Sin embargo, Clemente no desconoce signos de esta voluntad en obras paganas como en Platón, por ejemplo, en el *Timeo*, cuando Platón afirma que el Demiurgo *quiere* que todas las cosas sean símiles a él: la bondad de Dios productor en la mente de Platón quiere defender, por cuanto sea posible, su perfección en el orden producido. Desde el pensamiento platónico hay una asociación entre el intelecto y la voluntad.
5. «Mientras los demás pasan como sombra»: he aquí la mutabilidad de las cosas, usando la imagen de la sombra de Platón.
6. «Dios, indemostrable, no puede ser objeto de ciencia»: aquí está refiriéndose a una racionalidad discursiva (λογισμος): la naturaleza de Dios no se reduce al objeto de cálculo. Sin

²⁷ *Strom.*, IV, 25.

embargo, el alma solo puede conocer plenamente las realidades estables y eternas cuando sea abstraída del cuerpo.

3. La teología del logos en el pensamiento clementino en los *Stromata*

He aquí lo que Clemente nos dice acerca del logos:

El Logos del Padre del universo no es esta nuestra razón que se expresa en palabras, sino que es sabiduría y bondad absolutamente manifestada en Dios y, respectivamente, potencia dominadora de todo y verdaderamente divina, comprensible también a quien no lo confiesa, voluntad omnipotente²⁸.

Y añade: «Vinculados al cuerpo terreno, percibimos las cosas sensibles a través del cuerpo, mientras las inteligibles las aprehendemos solo con la facultad racional; por eso, si alguien espera poder comprender todo mediante los sentidos, anda muy lejos de la verdad»²⁹.

Ya aquí vemos la cuestión del logos inmanente y del logos proferido, sea en la consideración de Dios sea en el ser humano, como imagen y semejanza de Dios. Esta es una cuestión presente en san Justino y en Filón de Alejandría. También es interesante evocar aquí que Clemente es prueba de lo que se conoce como *furta graecorum*, o sea, lo mejor de la filosofía griega pertenece a los cristianos. Para probar que Clemente se encuentra en el grupo del *furta graecorum* basta considerar este pasaje en el que también echa en cara a los griegos cometer lo mismo que los cristianos respecto a su filosofía: «Hemos expuesto en el *Stromata* I que los filósofos griegos son conocidos como “ladrones”; porque cogieron de Moisés y de los profetas sus principales doctrinas sin espíritu de gratitud»³⁰.

A este punto preguntémonos: ¿cuál es la percepción filosófico-teológica de Clemente respecto al *Logos*?

Luego el Logos se explicó como causa de la creación, por lo tanto, fue generado, cuando «el Logos se hizo carne» para tornarse visible. Ahora, el justo hará una búsqueda de amor, y en esta búsqueda será afortunado, porque se dice: «a quien toca la puerta se le abrirá, pedid y se os dará»³¹.

Para Clemente, como para san Agustín de Hipona de modo más intenso y personal, el amor (*ágape*) es siempre el motor de la búsqueda hacia la verdadera gnosis. La investigación no es solo

²⁸ *Strom.*, V, 2, 6, 3.

²⁹ *Strom.*, V, 2, 7, 4.

³⁰ *Strom.*, V, 2, 10, 1.

³¹ *Strom.*, V, 3, 16, 5.

cuestión del intelecto. En el *Simposio* de Platón el “eros” que causa curiosidad y atracción ya es un buen comienzo del conocimiento, pero solo el “ágape” sublima y perfecciona el “eros”. El “amor carnal” siempre tiene un matiz de posesión, pero el “ágape” es difusivo, es donación. En la mente de Clemente, al hablar del Logos del cual participamos, el amor es el instrumento de conocimiento y el conocimiento corresponde al amor³². Pero, para alcanzar el contacto con ese Logos de Dios, hay que pasar por el camino de la oración, de la purificación y la lectura asidua de las Sagradas Escrituras.

Después de los pequeños misterios, que contienen el fundamento de la doctrina y de la preparación a los futuros (grandes misterios), luego, precisamente, los grandes misterios, con respecto a la vida, no hay nada más para aprender, sino para contemplar y meditar profundamente sobre la naturaleza y sobre la realidad. Podemos alcanzar la fase de la purificación mediante la confesión, la de la contemplación en subida, mediante el análisis, rumbo la inteligencia primera. Se comienza con el análisis de los seres que están sometidos, abstrayendo las cualidades físicas, despojando la dimensión profundamente, luego en largura y luego en profundidad. El punto permanece en la unidad. Por así decir, esa conserva aún una posición. Si la sacamos de la posición, se llega al concepto de unidad. Si luego, abstrayendo de todas las cualidades inherentes a los cuerpos y las así llamadas realidades incorpóreas, nos lanzamos a la grandeza de Cristo y de aquí procedemos en santidad (de vida) hacia el abismo, entonces podremos de algún modo alcanzar la inteligencia del Todopoderoso: conociendo no lo que es, sino lo que no es³³.

Además de la exhortación a la necesaria purificación, Clemente, mucho antes que el Pseudo-Dionisio Areopagita, establece la vía

³² La relación entre el Logos, el conocimiento y el amor es algo profundamente enriquecedor en el pensamiento clementino porque está fundamentado en la Revelación divina y la Tradición de la Iglesia. Dios es Amor, afirma la *I Carta de San Juan*. El Logos encarnado, Jesucristo, interrogado sobre cuál fuese el mayor de los mandamientos (Él no vino a suprimir la ley, sino a darle cumplimiento), afirma que es el amor a Dios y el amor al prójimo. El Amor es un *voûos*, una norma de vida cristiana, que nace del contacto con una Persona que es Amor, Cristo, puesto que ya dentro de la misma vida trinitaria, el Logos inmanente es Amor. Por lo tanto, Dios ordena amar porque Él es Amor, y Él mismo hace la experiencia de ese amor por excelencia dentro de la vida trinitaria. El Padre, engendrando eternamente al Hijo, realiza su propia *kénosis*, es decir, su Amor desborda en el Logos, en el cual y por el cual existe el mundo y el hombre. El Hijo, engendrado desde toda la eternidad del Padre y en el tiempo en el seno de la Santísima Virgen, realiza su *kénosis*, y es Amor devolviéndolo todo al Padre. El Espíritu Santo nunca habla de sí (Amor sublime que no es autorreferencial, sino donación total), habla del Padre y del Hijo y vivifica así la vida de la Iglesia, extensión de la vida divina, con que participamos de la vida de Dios por los sacramentos y por la gracia.

³³ *Strom.*, V, 11, 71, 1.

negativa de conocimiento humano respecto a la existencia de Dios. Otro aspecto que conviene mencionar es que, junto con san Justino, afirma que hay un cambio entre Dios y las ideas, es decir, la idea se vuelve producto de la inteligencia de Dios, no solamente un objeto autónomo. El Logos, por tanto, tiene función mediadora sea como sede en la que se encuentran las ideas, sea como Verbo que se encarna como mediación con el mundo creado.

Unido a la idea del Logos, Clemente habla de la gnosis, porque estaba convencido de la necesidad de formular del modo más racional posible las verdades de la fe, que eran transmisibles al mundo aún no cristianizado del siglo III. Por eso, para Clemente el protagonista de quien busca un conocimiento auténtico es Moisés como él mismo escribe:

Platón en la grande carta: «Ese (el conocimiento de los primeros principios) no se puede explicar como los otros conocimientos: sino que después del largo hábito de discutir sobre el argumento y una vida vivida juntos, nace en el alma de pronto, como luz que se enciende, como un fuego que arde; y se nutre de sí misma»³⁴.

«Luz que se enciende como un fuego que arde; y se nutre de sí misma» es referencia indirecta a Moisés, a quien el mismo Dios reveló no solo su esencia («Yo soy el que existo», Ex 3,14), sino que confirmó su existencia amorosa en la vida de los hombres a lo largo de la historia.

Para concluir este punto, resaltemos que Clemente también creía en la tesis platónica según la cual las últimas verdades son algo que tiene que estar escrito en el alma y no sobre un código o sobre un pergamino. En otras palabras, el cristianismo, portador del Logos en el mundo, que es la Verdad que salva el corazón del hombre, no es una Ley escrita en un código, sino que es el testimonio de tantos que llevan en su alma por el bautismo la gracia de Cristo y su Evangelio.

4. Elementos filosóficos y teológicos de Clemente en el *Paedagogus*

El *Paedagogus* (Pedagogo) es una obra dirigida a los cristianos incipientes en la fe, que son (en palabras del autor, que está en la línea paulina) niños en la fe que deben ser guiados por el Pedagogo, Cristo. El primer libro trata argumentos en términos generales y va contra los gnósticos y los marcionitas. Los otros dos libros tratan problemas detallados de moral: el comer, el beber, el vestirse, el comportamiento, aspectos de vestidos, calzados, joyas, perfumes etc. Conviene recordar que es una continuación del *Protréptico*.

³⁴ *Strom.*, V, 11, 77, 1.

Clemente describe la triple acción del Logos divino sobre los hombres: 1º el Logos es *Protréptico* porque invita a la salvación; 2º el Logos es *Pedagogo* porque enseña a vivir rectamente; 3º el Logos es *Maestro* porque instruye hacia la profundización o conocimiento de la verdad. El Logos ejerce de este modo en pleno derecho el *munus sanctificandi*, el *munus regendi* y el *munus docendi*.

El Logos en la visión clementina es historizado y humanizado en Cristo, además de tener una función mediadora que rige providencialmente el mundo. En este sentido (como vimos antes), el significado de purificación del alma, propio de la escuela alejandrina, como "ascesis", subida, proceso de liberación dialéctico y ascético, hace que el alma humana sea poco a poco iluminada por el Logos, guiada por el Maestro, Cristo. El alma profundiza en la Sagrada Escritura, despojándose gradualmente de la corporeidad y sobre todo de las pasiones (tarea esencial del camino espiritual como se ve perfectamente en *QDS*). La ascesis es ardua porque consiste en salir de la multiplicidad de lo real para ir hacia la absoluta simplicidad e impasibilidad de Dios.

Clemente pertenece a la escuela alejandrina y es natural que siga este dinamismo, como lo hacen también notables autores como Evagrio Póntico. Sin detallar mucho, es interesante notar que el camino ascético culmina en la auténtica oración que es contemplación. Por eso, aquí la oración no es punto de partida, sino un punto de llegada.

Dicho esto, con Clemente vemos que la acción del Logos se extiende a la vida de la Iglesia, especialmente en los sacramentos. Dejemos hablar a Clemente: «Esto es beber la sangre de Cristo, participar de la incorruptibilidad del Señor, y fuerza (ἰσχυς) del Logos es el espíritu (πνεῦμα), como la sangre de la carne»³⁵.

Combina aquí imágenes elocuentes para expresar la fuerza de toda la Trinidad en la vida de la Iglesia. Si queremos hacer una pequeña profundización basta pensar en el simple gesto, fuerte en su significado, que se hace en la Divina Liturgia de rito bizantino. Sobre la sangre del Señor, ya consagrada, a punto de ser consumida por el sacerdote y los fieles, un diácono deposita agua caliente, pues se trata de la sangre de un vivo, de un Muerto y Resucitado. Los gestos, la materia en la liturgia, no son cosa de poco valor. Al contrario, son esenciales porque son extensión de la presencia del Logos Encarnado que quiso valerse de la propia carne, de la materialidad, para comunicarse con nosotros.

Sigue Clemente: «Mezcla de ambos es el Señor, nutrimento de los pequeños: el Señor es espíritu y logos. El nutrimento, o sea, el

³⁵ *Paed.*, 2, 19, 4.

Señor Jesús, es decir, el Logos de Dios, el espíritu encarnado, carne celestial santificada»³⁶.

Si nos maravilla ver en estos primeros siglos autores que defienden la unidad de la Iglesia con tanta fuerza y pasión como san Cipriano de Cartago³⁷, he aquí la conciencia de que el Logos es el punto unificador de la catolicidad de la Iglesia: «Un solo Padre del universo, un solo Logos del universo y un solo Espíritu Santo, en todas partes el mismo (το αὐτο)»³⁸.

5. La conversión y la salvación en el tratado *Quis dives salvetur*

El texto griego del QDS nos llegó por dos manuscritos: el *Codex Scorialensis* y el *Codex Vaticanus Graecus*. En ambos manuscritos hay algunos vacíos en los textos, cuando no cortes largos en algunas páginas. Con el tiempo se hicieron varias ediciones del QDS, como, por ejemplo, el texto publicado por Michele Ghisleri (1561-1646).

El título Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος fue atestiguado por Eusebio de Cesarea que cita esta obra clementina en la *Historia ecclesiastica*. 3, 23 y 6, 13, 3. La obra es citada por san Jerónimo, san Máximo el Confesor, Giorgio Sincello, Focio, etc. San Jerónimo tradujo el título *Quisnam dives ille sit qui salvetur*. Ya en Ghisleri encontramos el título *Quis sit dives qui salvetur*. El Migne adoptó el título *Clementis Alexandrini Liber Quis dives salvetur*.

Considerando sea la disposición de la materia, sea los argumentos en sí, el QDS es un verdadero tratado exegético-soteriológico. De género demostrativo o epidíctico, QDS se estructura así: *exordium*, *expositio*, *praepositio*, *argumentatio*, *epilogus*. El desarrollo exegético de la obra se basa en Mc 10,17-31 que es el encuentro de Jesús con el joven rico. Sin embargo, lo que rige toda la reflexión clementina es la preocupación de los apóstoles: entonces, ¿quién se puede salvar? Clemente desarrolla la obra con frases cogidas del evangelio: 1. Si quieres ser perfecto; 2. Solo te falta una cosa; 3. Vende lo que tienes; 4. Ven y sígueme; 5. Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios.

El exordio ya es bastante revelador porque Clemente no se preocupa simplemente si un rico se salva o no, sino que eleva el discurso. Lo que quiere mostrar es que ante de un corazón desapegado de los bienes materiales, aunque sea rico, la salvación es posible. Lo importante es no desesperarse de la salvación y vigilar sobre

³⁶ *Paed.*, 1, 43, 2-3.

³⁷ Véase por interés CIPRIANO DE CARTAGO, *De unitate Ecclesiae*. Una de las mejores ediciones críticas: CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*, basado en la edición de *Sources Chrétiennes* de 2006.

³⁸ *Paed.*, 1, 42.

todo las pasiones, pues el rechazo de la salvación empieza por las pasiones, por el apego a los bienes materiales. Es un discurso que señala la transcendencia. Clemente no desprecia los bienes materiales, sino exhorta, basado en la Sagrada Escritura, a depositar el corazón en los bienes eternos. Su argumentación no carece de semejanzas y de alusiones a textos clásicos platónicos. Así se expresa en el exordio:

Los que halagan con discursos encomiásticos a los ricos, en mi opinión, tendrían que ser considerados justamente no solo aduladores y serviles, puesto que se preocupan en dar gratis cosas que de gracia están privadas, sino también son impíos e insidiosos. Impíos porque, descuidando de alabar y glorificar a Dios solamente perfecto y bueno, «de quien todas las cosas y por medio del cual todas las cosas y al cual todas las cosas», atribuyen el privilegio “de esto” a hombres permisivos (que) (en su) vida se llenan de barro ensuciando la cabeza que deberá ser puesta bajo el juicio de Dios. A la vez, insidiosos, porque si bien la opulencia misma sea por sí misma suficiente para enorgullecer las almas de los que la poseen y corromper y alejarlas del camino a través del cual es necesario conseguir la salvación, desorientan además las mentes de los ricos, excitándoles con placeres de alabanzas desmedidas y empujándolos a despreciar absolutamente todos los bienes excepto la riqueza, a motivo del cual son admirados, añadiendo –según el dicho– fuego al fuego, derramando orgullo sobre orgullo y poniendo una carga aún más pesada a la mole de la riqueza, por sí sola pesada, que sería necesario amputar y cortar, como mal peligroso y mortal. De hecho, para que se enaltezca y se vuelva orgulloso, va en dirección contraria, va hacia abajo, hacia la caída, como enseña la palabra divina³⁹.

Subrayemos algunos elementos. En primer lugar, Clemente establece desde el exordio quiénes son los impíos y los insidiosos que hacen desesperar a los ricos sobre su salvación. En segundo lugar, habla «de la cabeza, o sea, del juicio, del intelecto del hombre repleto de pasiones, que se rebaja y ensucia su vida con el pecado y con el apego a las pasiones. Cabeza que será puesta bajo el juicio de Dios». En tercer lugar, el hecho de acrecentar fuego al fuego y orgullo a orgullo es la tentación de quien ya se desesperó de la salvación. En este sentido, Clemente refuerza la enseñanza:

Hay peligro que el motivo por el cual una salvación parezca más difícil a los ricos que para los que entre los hombres no tienen bienes,

³⁹ QDS, 1, 1-3. Se recomienda ver esta obra en la versión italiana: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il ricco e la salvezza, Quis dives salvetur*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, con referencias a las ediciones críticas de O. Stihlin, L. Friichtel y U. Treu. Introducción, traducción y notas de Simona Cives. La traducción del italiano al español para este artículo es nuestra.

no sea fácil de comprender, incluso parecería oscuro. De hecho, los que escuchan la voz del Señor así como es y al alcance de todos, es decir, que «es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos», desesperando de sí mismos como si no se salvaran, abandonándose totalmente al mundo y apegados a la vida de aquí abajo como la única vida que queda, se alejaron más aún de la vida de lo alto, y no se preguntaron más sobre cuáles ricos el Señor y Maestro habla, ni de cómo lo que es imposible a los hombres se vuelva posible. Otros, por el contrario, no predispusieron la preparación necesaria para conseguir las cosas esperadas⁴⁰.

¿Cuál es el criterio exegético-hermenéutico de Clemente para escribir el QDS?

Esto está escrito en el Evangelio según Marcos; pero también en otros evangelios, que resultarían concordantes, ciertamente varía poco en las palabras puntuales, pero todas demuestran la misma consonancia de doctrina. Por tanto, es necesario ser conscientes, sin duda, que el Salvador nada enseña a los suyos sino a la manera de los hombres, pero todo según la divina y mística sabiduría, para que no se entiendan según la carne las cosas dichas, sino que se examinen y se aprenda a través de una adecuada búsqueda y comprensión el significado escondido en ellas⁴¹.

El criterio, según la tradición alejandrina, es místico, espiritual y, sobre todo, alegórico. Es fundamental el concepto de “mística” que explicaremos más adelante. Por ahora especifiquemos las temáticas constitutivas del QDS:

1. La correcta inteligencia de las Sagradas Escrituras como fruto de una adecuada exégesis. La finalidad es transmitir una clave de lectura para la salvación y especialmente para la salvación de los lectores.
2. Desesperación y esperanza de salvación. El hombre tiene que liberarse de las pasiones.
3. Uno de los puntos fundamentales de esta obra es la conversión que implica pasar de una condición de pasionabilidad hacia la impasionabilidad.
4. Como san Ireneo y el mismo Eusebio de Cesarea, Clemente en este periodo es testigo de un proceso que se está formando respecto de la canonicidad de los textos sagrados. El autor muestra, por tanto, un conocimiento de todos los evangelios.

⁴⁰ QDS, 2, 1-3.

⁴¹ QDS, 5, 1-2.

5. Rico concepto de “mística” estudiado por tantos teólogos a lo largo de la historia.

Profundicemos en lo que significa “mística” en Clemente. Se trata de una purificación moral. Para él (como para la escuela alejandrina) ella es indispensable para poder acceder a una fisiología que posibilite tal acceso. Se trata del esquema clásico oriental (por ejemplo, de Evagrio Pónico: práctica, física, teologal). O en san Basilio, el cual habla de *ἐξουσία* (principio de autoridad) como punto de partida para el camino de ascesis espiritual. Al fin y al cabo, sabemos que el aspecto moral de Clemente está condicionado por el estoicismo.

En extrema síntesis, podemos decir que la condición moral delante del *μυστήριον* es la condición de quien es capaz de llegar al mundo de la contemplación. La teología oriental, por tanto, no es para nada una colección de ideas, no es primordialmente intelectual, sino que es, ante todo, relacional. Solo la contemplación performante nutre y perfecciona el libre albedrío del hombre para seguir en el discernimiento y así pueda elegir siempre el bien en la dimensión práctica. Para culminar este recorrido de purificación, elemento indispensable es la gnosis. Para el alejandrino la gnosis es una *homilía* (un diálogo), en la que el mismo Logos habla al hombre y así la oración no es punto de partida, sino punto de llegada del alma que busca al Señor.

Dicho esto sobre el *exordium* del QDS, ahora vamos al epílogo o al *exemplum* ofrecido por Clemente. Este *exemplum* es un caso particular, porque se trata de un joven bandido. La historia de este joven que se corrompe y luego es rescatado es un complemento, *servatis servandis*, de la narración de Marcos. De este modo, se vuelve un modelo (precisamente *exemplum*) de esperanza y salvación para quienes lean el tratado. Sin duda, el *exemplum* quiere mostrar un proceso de conversión. Aquí se concluye el proceso del alma que desea salvarse: 1) Arrepentimiento; 2) Conversión; 3) Perdón/misericordia; 4) Salvación.

Clemente cierra el tratado con tono parenético. Pero en los manuscritos (*Codex Scorialensis* y *Codex Vaticanus Graecus*) hay un problema. Hay varias partes de la narración que están recortadas. Incluso no hay una posición unánime entre los estudiosos si esta narración del “joven bandido” es de paternidad clementina o una historia que circulaba ya en el siglo II. Lo más importante es que Clemente concluye un gran tratado sobre la conversión, la misericordia y la salvación con esta anécdota. La enseñanza de Clemente pasa entre el joven rico del evangelio de Marcos hacia la realidad del joven bandido, con varios elementos existenciales y soteriológicos de por medio. Por eso, la narración tiene una función para-

digmática, y justamente por eso asume una veste ejemplar (*exemplum*). Hemos visto oportuno exponer aquí la larga, pero hermosa historia del “joven bandido” que nos reporta Clemente. Luego haremos un comentario que sirva para nuestra edificación intelectual y espiritual.

Para que tú, que realmente te has convertido, puedas confiar en el hecho de que te queda una esperanza suficiente de salvación, escucha un cuento que no es precisamente un cuento, sino una verdadera historia entregada y custodiada en la memoria respecto al apóstol Juan.

Cuando murió el tirano, él se retiró de la isla de Patmos hacia Éfeso, e iba allí para llevar consuelo también a las tierras cercanas a los paganos, para nombrar obispos, para poner orden en iglesias enteras, para recibir una sola de las herencias indicadas por el Espíritu. Llegó a una de aquellas ciudades no muy lejos, de la que algunos dicen el nombre; después de haber consolado a los hermanos, se ocupó del obispo que guiaba a todos, y habiendo visto a un joven de cuerpo robusto, de agradable aspecto y de espíritu generoso, dijo: «Te confío a ti a este joven con toda la solicitud delante de la Iglesia y teniendo a Cristo como testigo». Él aceptó e hizo sus promesas y Juan repitió las mismas palabras e invocó a los testigos.

Volvió a Éfeso, y el presbítero, habiendo recibido en casa al joven que le había sido confiado lo nutría, lo tenía consigo, lo circundaba de afecto, y al final lo iluminó. Después de esto disminuyó los cuidados y la vigilancia hacia el joven, desde el momento que le había puesto el custodio perfecto, es decir, el sigilo del Señor. Pero al joven, que había adquirido la independencia antes del momento oportuno, se acercaron algunos coetáneos para herirlo, malos y descontentos de todo, propensos al mal; y ante todo lo condujeron entre banquetes suntuosos, luego llevándolo para robar por la noche y así poco a poco lo tomaron consigo, hasta que llegaron a cometer juntos un gravísimo delito.

Poco a poco aquel joven se habituaba y, por causa de su gran naturaleza, como un caballo sin frenos y sin brío que sale del camino recto, mordiendo el freno, caía más y más en el abismo. Perdida totalmente la esperanza con relación a la salvación en Dios, no pensaba más que en los pequeños delitos, pero habiendo cometido un gran delito, desde el momento en que se había perdido, consideraba justo sufrir la misma suerte que los demás. Tomando consigo aquellos mismos compañeros y formando una pandilla de ladrones, ya se hizo jefe de la pandilla, violentísima, sanguinaria y cruel.

El tiempo pasó, y surgiendo una necesidad, llamaron nuevamente a Juan. Él, después de haber resuelto todas las cuestiones por las que había sido llamado, dijo: «obispo, vamos, devuélvenos la entrega que yo y Cristo te hicimos delante de la Iglesia como testigo, que tú presides». En un primer momento el obispo quedó tieso, pensando que sería calumniado por dinero que nunca había reci-

bido; y no podía dar crédito a cosas que no tenía; ni podía creerle a Juan. Sin embargo, Juan dijo: «te pido de vuelta al joven y el alma del hermano»; suspirando profundamente y llorando dijo: «Está muerto». «¿Cómo? Y ¿de qué muerte?». «Está muerto a los ojos de Dios; de hecho, se ha vuelto malo y corrupto, y, sobre todo, un bandido, y ahora en el puesto de la Iglesia ha tomado un grupo de hombres malhechores como él». El apóstol, rasgándose las vestiduras y golpeando la cabeza, con un gran lamento dijo: «Óptimo custodio del alma del hermano que dejé aquí. Traedme el caballo y que alguien me guíe por el camino». Se alejó de la iglesia así como se encontraba.

Llegando al lugar, fue capturado por los bandidos que hacían la guarda, sin huir y sin suplicar, pero gritando: «he venido a propósito, llevadme a vuestro jefe». El joven, armado, esperaba; pero cuando reconoció a Juan que venía hacia él, sintió vergüenza y huyó. Pero Juan corrió detrás de él, a pesar de sus pocas fuerzas, olvidando su propia edad, y gritando: «Hijo, ¿por qué huyes de mí que soy tu padre, inermes, viejo? Hijo, ten piedad de mí: aún tienes esperanza de vida. Yo rendiré cuentas de ti ante Cristo; si me pides, con gusto moriré, como el Señor hizo por nosotros. Por ti daré en cambio mi alma. Detente, créeme: Cristo me ha enviado».

Y él, habiendo escuchado, en un primer momento se detuvo mirando al suelo, arrojó las armas al suelo, luego temblando gimió amargamente. Abrazó al viejo que fue a su encuentro, confesándose con lamentos como podía y dejándose bautizar por segunda vez por las lágrimas. Juan, garantizándole y jurándole que había encontrado perdón para él junto al Señor, orando y arrodillándose, y besando como si hubiese sido purificado por el arrepentimiento, lo condujo a la iglesia, e implorando con copiosas oraciones, luchando con ayunos continuos, con la fascinación de discursos varios, aliviando su mente, se marchó, como se dice, no sin antes ponerlo al frente de la iglesia, dando un gran ejemplo de verdadero arrepentimiento y de un gran signo de renacimiento, trofeo de visible resurrección⁴².

1. «Esperanza suficiente de salvación»: si sea o no sea un mito (como dice Clemente), el hecho es que la historia del joven bandido trae una esperanza suficiente de salvación especialmente para quienes no quieren convertirse o ya están desesperados de la salvación de sus almas. El tema de la "esperanza" (ἐλπίς) es plenamente cristiano ante una sociedad antigua que no tenía esperanza alguna⁴³.

⁴² QDS, 42, 1-15.

⁴³ El mundo antiguo –según estudios serios de la antigüedad– es un mundo donde no hay una insistencia fuerte en la virtud de la esperanza. Es el cristianismo que lleva adelante esta virtud para darle su debida importancia. Encontramos muy poco sobre la esperanza (ἐλπίς) en la sociedad antigua por lo que sabemos a través de los textos clásicos. Hasta el momento se ha encontrado el concepto de esperan-

2. «Te confío a ti a este joven con toda la solicitud delante de la Iglesia y teniendo a Cristo como testigo»: el apóstol Juan entrega aquel joven apuesto, educado e inteligente a los cuidados de la madre Iglesia y bajo la mirada de Cristo, porque desde el comienzo el Pastor sabe que tendrá que rendir cuentas de él ante el Cristo, Supremo Pastor.

3. «Lo nutría, lo tenía consigo, lo circundaba de afecto, y al final lo iluminó»: aquí vemos un proceso, un recorrido de conversión. Esto indica que la conversión hacia el Señor implica siempre pasos concretos hacia la gracia de Cristo. Encontramos aquí el Bautismo, la iluminación (φωτισμος), que hace que la persona entre en la filiación divina. En estos tres elementos que componen el proceso de conversión y de inmersión en la vida de Cristo encontramos la antropología clementina: espíritu, alma y cuerpo: lo nutría (*cuerpo*), lo tenía consigo y lo circundaba de afecto (*espíritu*), y al final lo iluminó (*alma*).

4. «El sigilo del Señor»: se trata del Bautismo. Sin embargo, sabemos que en las iglesias locales de la antigüedad (Asia, África, Roma, etc.) aún se estaban desarrollando no solo la cuestión de los sacramentos en sí, sino las formas y usos de vivir el bautismo. La cuestión del sigilo es muy fuerte en casi todas las iglesias, puesto que el bautismo, puerta de todos los sacramentos, es la admisión de una persona para militar por Cristo, es decir, es lo que custodia, sigila el alma, para la vida eterna.

5. «Como un caballo sin freno y sin brío que sale del camino recto, mordiendo el freno, caía más y más en el abismo. Perdida totalmente la esperanza con relación a la salvación en Dios»: la imagen del caballo que se rebela y pierde el sentido es obviamente platónica. El único auriga capaz de ordenar ese caballo de las pasiones que conduce a la desesperación y al pecado a aquel joven es el Logos, es Cristo, es la razón. Aquí Clemente insiste que el rico no se salva porque sea rico, sino porque se deja corromper por las pasiones como un caballo sin control. Juan tiene que actuar

za una vez, en un pasaje de Tucídides, donde algunos sofistas hablan acerca de las personas que tienen esperanza, pero son ingenuas, no son capaces de calcular con el logos (λογισμος), y por eso se aferran a esta esperanza ingenua. Luego también algunas referencias de la esperanza en Tucídides (cf. *La Guerra del Peloponeso*, cap. 84-113), pero es una esperanza que se entiende como espera de un futuro. Platón habla de la gran esperanza. Sin embargo, el mundo griego fomentó mucho la tragedia a causa de una ausencia mayor de esperanza más allá de la razón humana, es decir, una esperanza divina, porque en el fondo siempre existía la racionalidad (escepticismo y/o dogmatismo). El hecho de que el cristianismo haya insistido y remarcado mucho la cuestión de la esperanza dentro de este contexto cultural es algo interesante porque fue contra la mentalidad cultural griega, es decir, de una sociedad que se sentía fallida, que no sabía vivir de esperanza.

inmediatamente para salvar de la muerte eterna aquel alma y así se sube sobre un caballo y va hacia aquel joven para recuperarlo para Cristo.

6. «Está muerto a los ojos de Dios; de hecho, se ha vuelto malo y corrupto, y, sobre todo, un bandido, y ahora en el puesto de la Iglesia ha tomado un grupo de hombres malhechores como él»: el apego a las pasiones y a las riquezas vuelve al hombre muerto para Dios. La actitud de este “presbítero” ante su responsabilidad de guiar a ese joven y la actitud opuesta de Juan muestra no simplemente una situación antitética de pastoreo, sino cómo el Pastor tiene que rendir cuentas ante Cristo. El amor por la salvación de las almas de un Pastor tiene que ser fundamental, él es el primero impelido por la esperanza. Aunque un alma parezca muerta para Dios, mientras haya vida aquí y ahora el Pastor debe desvivirse para recuperarla, no darse por vencido, y en esto encontramos un importante reto para los pastores de nuestra época.

7. «Hijo, ¿por qué huyes de mí que soy tu padre, inerme, viejo? Hijo, ten piedad de mí: aún tienes esperanza de vida. Yo rendiré cuentas de ti ante Cristo; si me pides, con gusto moriré, como el Señor hizo por nosotros. Por ti daré en cambio mi alma. Detente, créeme: Cristo me ha enviado»: Juan es un anciano. No se desalienta con ese joven que se perdió. Va a buscarlo. Incluso suplica en nombre de Cristo, evocando en aquella situación de desesperación por un lado y de esperanza por otro, misericordia: *ἔλθεισον*. Otra consideración importante es que Juan se siente enviado por Cristo y de hecho lo es. Delante de la conciencia de ser un enviado por Cristo la exhortación a la conversión es clarísima: ¡detente, cree! Toda conversión pide una pausa, un momento de retiro, de introspección, de atención a la voz de Dios. Salir del frenesí de una vida desordenada, para acoger la llamada a ser nuevamente iluminado por el propio Cristo que nos busca allí en nuestro pecado y en nuestra debilidad como hizo con ese joven bandido en la persona del apóstol Juan.

8. «Y él, habiendo escuchado, en un primer momento se detuvo mirando al suelo, arrojó las armas al suelo, luego temblando gimió amargamente. Abrazó al viejo que fue a su encuentro, confesándose con lamentos como podía y dejándose bautizar por segunda vez por las lágrimas. Juan, garantizándole y jurándole que había encontrado perdón para él junto al Señor...»: el joven escucha el anuncio y arroja todo al suelo, su mirada es de “arrepentimiento” cuando mira al suelo. Su gemido amargo evoca el llanto amargo de Pedro en aquella noche de la negación. Realiza otro bautismo maravilloso que sucede en la vida diaria de quien acepta ser abrazado por Cristo: el bautismo de las lágrimas, la fuente de la conversión,

del arrepentimiento, del perdón, de la misericordia, de la conversión. Con razón san Ambrosio decía que en la Iglesia hay dos conversiones: la de las aguas y la de las lágrimas.

9. «Se marchó, como se dice, no sin antes ponerlo al frente de la iglesia, dando un gran ejemplo de verdadero arrepentimiento y de un gran signo de renacimiento, trofeo de visible resurrección»: la historia tiene como fin la conversión de este joven del que no sabemos el nombre, así como no sabemos tampoco el nombre del joven rico de Marco. Quizás el anonimato de este joven es para enseñar que cada uno de nosotros puede ser tanto el joven rico como el rico bandido y encuentre la gracia de convertirse siempre al Señor y hallar salvación. La gracia de las gracias es, al final de todos los errores y pecados que un ser humano pueda haber cometido, saber que el encuentro con Cristo es una «visible resurrección».

Conclusión

Clemente es un maestro que nos enseña a buscar a Dios siempre, incluso a través del estudio, la contemplación y la unión íntima con el Logos que es no solo Palabra, sino Salvación para el corazón humano, bello pero siempre frágil. Con esta última citación clementina que condensa los puntos principales de lo que hemos visto concluimos esta exposición:

Tomar conciencia de la ignorancia es, por tanto, la primera lección para quien quiere proceder según la razón. Si alguien se ha dado cuenta de ignorar algo, busque; si busca, encontrará al maestro. Cuando encuentre al maestro, tendrá fe; y si tiene fe, esperará; de aquí empieza a amar y a asemejarse al objeto de su amor, cuidando de ser lo que ya había empezado a amar⁴⁴.

⁴⁴ *Strom.*, V, 3, 17, 1.

La vida monástica y la renuncia a la luz de Juan Casiano

Adriana B. Mallol, M.D.

Doctora en Letras, Magister en Teología y Ciencias patristicas, Profesora de Doctrina Sagrada, Instituto Mater Dei.

El monacato propiamente dicho nació en el siglo IV como continuación de la vida de cristianos auténticos y generosos que siguieron el ejemplo de Jesús, de los apóstoles y de los mártires. La vida monástica está profundamente enraizada en la fuente misma de la vida cristiana, que comienza con el bautismo. En este sentido, el benedictino Louis Bouyer en su estudio sobre *El sentido de la vida monástica*, señala que «la vocación del monje es y es solo la vocación del bautizado. Pero es la vocación del bautizado que ha alcanzado la máxima urgencia. Todo el que se ha revestido de Cristo ha oído el llamado a buscar a Dios con ardor»¹.

Los primeros cristianos eran muy conscientes de la grandeza de los compromisos bautismales y deseaban imitar a Cristo hasta la muerte. El martirio ha sido considerado siempre como la expresión suprema de la caridad evangélica, como la imitación más perfecta del Señor. Cuando terminaron las persecuciones, muchos cristianos de ambos sexos quisieron alejarse del comercio con los paganos, desearon desprenderse de los bienes de este mundo, y abrazar una vida más conforme al evangelio. Comenzaron a llamarse *vírgenes y ascetas*. Estas palabras resaltan una nota esencial: *el celibato*. De esta manera, este tipo de vida comenzó a distinguirse del estado de los cristianos casados. El historiador Dom García Colombás, OSB, en un estudio dedicado al *Monacato primitivo*, explica:

Los ascetas de ambos sexos, antes del monacato, constituyen en cierto modo la primera manifestación de la vida religiosa en la Iglesia cristiana. En torno al núcleo primitivo y esencial del celibato –la renuncia más radical– apareció la pobreza voluntaria, más o menos perfecta; ayuno, abstinencia de ciertos alimentos, velas nocturnas, oración más frecuente, canto diario; en definitiva, casi todas las observancias que más tarde serían patrimonio de los monjes².

¹ L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Brepols, Paris 1950, 7: «C'est la vocation du baptisé parvenue au maximum urgence».

² G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004, 36.

El monacato fue un movimiento rico y complejo, marcado sobre todo por un espíritu de secesión, de separación del mundo, de pobreza, para imitar a Cristo con más libertad y radicalidad.

Juan Casiano es uno de los grandes testigos y maestros de la vida monástica. Fue un monje del siglo V del sur de las Galias, muy respetado en su época debido a su profunda experiencia espiritual. La había adquirido en su juventud, a través de una larga convivencia con prestigiosos cenobitas y anacoretas de Palestina y el norte de Egipto. Llegó a Marsella hacia el año 415 donde fundó dos monasterios, uno para varones (*Saint Victor*) y otro para mujeres (*Saint Sauveur*). A su llegada, entró en contacto con san Honorato y los monjes de Lérins, con los que forjó una profunda amistad y a los que dirigió sus dos obras monásticas: *Las Instituciones cenobíticas* y *Las Conferencias de los Padres*. Falleció en Marsella hacia el año 430. A lo largo de los siglos, fue considerado un puente entre el monacato oriental y el monacato occidental.

Los libros de Casiano son notables por la sabiduría concreta que emerge de ellos. Su lectura fue explícitamente recomendada por san Benito en su *Regla* (n. 73). Aunque dedicadas a los monjes provenzales del siglo V, sus obras son actuales y pueden ser leídas y meditadas también por los laicos. Tienen por objetivo enseñar el camino de la perfección de la caridad.

El tema de la renuncia está particularmente presente en sus enseñanzas. Casiano denomina al monje como *un soldado de Cristo, un atleta, un servidor*, pero lo considera ante todo, como «aquel que renuncia a este mundo». Con este apelativo, Casiano quiere enfatizar que la renuncia es fundamental en la vida interior. Ella forma parte de su proceso de crecimiento y es *una condición necesaria* para alcanzar la vida contemplativa.

En el presente trabajo nos proponemos presentar su doctrina acerca de *la naturaleza de la renuncia monástica, sus grados y su finalidad*. En primer lugar, consideraremos el monacato y su exigencia de renuncia radical. En segundo lugar, analizaremos el tema de la triple renuncia en Casiano. En tercer lugar, presentaremos el fin de dichas renunciaciones, la contemplación de Dios.

En resumen, hemos intentado mostrar cómo Casiano enfatiza que la vocación monástica es una invitación especial y gratuita de Dios a la comunión con Él. Una invitación que implica una respuesta libre por parte del hombre, renunciaciones graduales y constantes. Esos desaparegos son el camino necesario para la unión con Dios que es la razón última de todo desasimiento.

1. La vida monástica, una renuncia radical

La renuncia forma parte de toda vida cristiana. En efecto, en la predicación del Señor, la necesidad de la renuncia es fundamental. Jesús había dicho claramente: «Si alguno viene en pos de mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,26-27), y agrega más adelante: «El que no renuncie a todos sus bienes no puede ser mi discípulo» (Lc 14,33).

Se trata de una invitación especial y exigente por parte del Señor a desprenderse de bienes secundarios para elegirlo a Él como Único bien, capaz de saciar plenamente el corazón del hombre. Ese “dejarlo todo” presupone una gracia y un acto de fe en su Palabra. Implica *una muerte que es* –paradójicamente– *fuentes de verdadera vida*, de fecundidad espiritual, como la semilla enterrada que debe morir para dar fruto. Los primeros apóstoles son un ejemplo de disponibilidad ante la llamada del Maestro. Lo dejaron todo para seguirlo: familia, trabajo, proyectos personales. Ese desapego tendía a la obtención de una recompensa, “salvar la vida”, es decir, la visión beatífica.

Básicamente, la vida cristiana es la invitación de Cristo a participar en su Misterio redentor, a morir al pecado para resucitar con Él a una vida nueva que comienza con el bautismo y que culmina en el cielo, con la unión definitiva con Dios-Amor infinito.

Según los maestros del monacato, la vocación monástica no es una vocación excepcional. Ella responde a la llamada de todo bautizado a «ser perfectos como el Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). El objetivo es *la santidad*, es decir, *la perfección de la caridad*. Ese objetivo es el mismo para todos los cristianos, lo único que variará para el monje serán los medios, los instrumentos que utilizará para alcanzar esa perfección. Entre estos instrumentos de perfección, el primero es la “separación del mundo”, es decir, *la renuncia*, que implica la práctica de los tres consejos evangélicos de *castidad perfecta, pobreza y obediencia*. Si bien la renuncia forma parte de toda vida cristiana, marca la del monje con un sello especial *de desapego completo y eficaz* que le da *mayor libertad* para buscar a Dios que lo ha llamado a su intimidad.

No se trata de renunciaciones obligatorias como la triple renuncia bautismal; son *renunciaciones facultativas* que implican una gran radicalidad –interior y exterior– y que han sido aceptadas desde los primeros siglos como *medios más perfectos para imitar la vida de Cristo* y para ascender a Dios con mayor caridad y libertad. No constituyen en sí mismas la perfección, sino que son el camino o el medio que conduce con mayor seguridad y más rapidez a la santidad. Esto se

debe al amor sobrenatural que las inspira y a la disponibilidad que producen en la vida del monje que se entrega completamente a Dios en cuerpo y alma.

La profesión monástica ha sido considerada por la tradición como un *segundo bautismo*. San Juan Pablo II puso de relieve esta relación en una de sus catequesis dedicadas a la vida consagrada. Señala que la vida religiosa implica una "nueva consagración" porque presupone también *exigencias más radicales de amor y de abnegación*. Compara esta consagración interior y perfecta con un "holocausto" y un "bautismo de fuego", es decir, con un martirio místico. Afirma:

El hombre que acepta la llamada y sigue los consejos evangélicos está realizando un *acto fundamental de amor a Dios*. La finalidad de los votos religiosos es *alcanzar una cumbre de amor*: un amor completo, dedicado a Cristo bajo el impulso del Espíritu Santo y, por medio de Cristo, ofrecido al Padre. De ahí el valor de *oblación* y consagración de la profesión religiosa, que en la tradición cristiana oriental y occidental se considera un "*bautismo flaminis*", ya que "el corazón del hombre es movido por el Espíritu Santo a creer en Dios, a amarlo y a arrepentirse de sus pecados"³.

Por su parte, el gran historiador del monacato primitivo, el P. García Colombás OSB, explica que la profesión monástica se consideraba un *segundo bautismo* porque el monje ratificaba solemnemente las promesas bautismales. Dicha profesión implicaba, según los ancianos, la experiencia del misterio de la muerte y la resurrección de Cristo de la misma manera que *el bautismo y el martirio de sangre*. En definitiva, el monje es aquel que, en diversas formas, renuncia a todo para buscar de modo absoluto el conocimiento, la adoración y el servicio a Dios. El P. Colombás explicita: «La espiritualidad del monacato primitivo fue una espiritualidad basada en la renuncia, la separación del mundo, la soledad, la ascesis, y dirigida hacia la oración continua, la contemplación y la caridad perfecta»⁴.

En conclusión, el monje es un cristiano que quiere contemplar a Dios desde esta tierra porque ha recibido una invitación especial para buscarlo con ardor. En este camino de ascenso espiritual, *el desapego* es fundamental porque es una liberación de todo lo que dificulta el encuentro con Dios amado por encima de todo. Es importante comprender que detrás de cada renuncia hay siempre *una elección libre de un Bien mayor* por el que vale la pena desprenderse

³ JUAN PABLO II, Catequesis *Las dimensiones de la vida consagrada* (26 de octubre de 1994).

⁴ G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 393.

de los bienes transitorios, como enseña Jesús en la parábola del mercader que vendió todo para comprar *la perla preciosa* que había encontrado.

2. La triple renuncia en Juan Casiano

Hemos afirmado que, para toda la tradición, el monje es aquel que busca a Dios con radicalidad y mayor libertad. El sustantivo *monje*, del griego μοναχὸς, μόνος (solo), es originario de Egipto. Sus significados son diversos pero la primera idea que expresa es la de *soledad, separación, aislamiento*. Es decir que el monje es “aquel que vive solo”, que ha renunciado a una familia y al matrimonio. Es el que busca a Dios con un corazón indiviso, como enseña san Pablo (1Cor 7,34).

El monje es también *el que está unificado*, en su interior y con Dios. Se reconoce pecador, dividido dentro de sí mismo, pero con la ayuda de la gracia lucha por vencer el mal en su corazón; el fruto que desea alcanzar es la paz, la *apatheia* (ἀπαθεια) o *impasibilidad*. Un apotegma atribuido al gran Macario de Egipto afirma: «El monje se llama *monje* porque noche y día conversa con Dios, no ocupa su imaginación más que en cosas de Dios y no posee nada sobre la tierra»⁵. En una homilía dedicada a exponer el significado de la vida monástica, san Macario presenta la etimología del término “monje” de la siguiente manera:

Debemos saber qué es un monje y por qué manera de vivir merece realmente ese nombre [...]

Se le llama así, en primer lugar, porque *está solo*, absteniéndose de mujer y habiendo renunciado interior y exteriormente al mundo. Exteriormente, es decir, a las cosas externas y mundanas; interiormente, es decir, a las representaciones de tales cosas, hasta el punto de no admitir jamás los pensamientos de los cuidados mundanos.

En segundo lugar, se le llama monje porque *invoca a Dios con oración incesante*, a fin de purificar su espíritu de los numerosos e importunos pensamientos, y para que su espíritu llegue a ser monje en sí mismo, solo delante del verdadero Dios, sin acoger jamás los pensamientos que provienen del mal; al contrario, se purifica enteramente como conviene y permanece puro ante Dios⁶.

En resumen, la nota esencial para el monje y la razón de su unidad interior es la pertenencia completa y sin reservas a Dios, en

⁵ G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 385.

⁶ G.M. COLOMBÁS, «El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V», *Studia Monástica* 1 (1959), 266.

cuerpo y alma. Como afirma Dom Jean Leclercq, OSB: «El monje busca vivir solo para Dios»⁷.

San Juan Casiano recoge toda esta tradición y se refiere al monje como «aquél que renuncia a este mundo». Justamente, el libro cuarto de sus *Instituciones cenobíticas* se denomina: «De la formación de aquellos que renuncian a este mundo» (*De Institutis renuntiantibus huic mundo*). En dicho libro, Casiano presenta el discurso del abad Pinufio a un novicio que está a punto de tomar el hábito, en el que le explica:

La renuncia no es otra cosa que el signo de la Cruz y de la mortificación. Por ende, debes saber que en este día tú has muerto a este mundo, a sus obras y deseos, y que, según el Apóstol, estás crucificado para el mundo y el mundo para ti. Considera entonces lo que implica la Cruz bajo cuyo misterio debes vivir desde ahora, a la luz de esta vida: porque ya no eres tú el que vive, sino que vive en ti aquél que fue crucificado por ti (*Inst. IV, 34*)⁸.

En estas solemnes palabras de bienvenida a la vida monástica se percibe el vínculo con la renuncia bautismal. El compromiso del monje está anclado en ella porque renuncia con conciencia y libertad al «mundo presente, a sus obras y a sus deseos». Exteriormente, la entrada en la vida monástica implicaba un despojo de los vestidos seculares y la toma de un “hábito” especial, cuyas partes están llenas de significado. Por ese “cambio de vestidura” el novicio expresaba la firme resolución de morir al pecado y de configurarse con Cristo. Al llamar al monje “aquél que renuncia”, Casiano está poniendo el acento en su decisión de alejarse del mundo, de abandonar el pecado y de buscar con una libre determinación el Rostro de Dios.

Casiano enseñará en su otra obra, las *Conferencias de los Padres*, que esa renuncia es *triple y gradual*. Habla especialmente de ella en la *Conferencia tercera*, titulada, «De las tres renunciaciones» (*De tribus abrenuntiationibus*). Por boca del abad Pafnucio, Casiano presenta tres tipos de vocaciones a la vida monástica y *tres tipos de renunciaciones* «todas necesarias para el monje, cualquiera que sea el orden de su vocación». Precisa:

Hablemos ahora de las tres renunciaciones. La tradición unánime de los Padres se junta a la autoridad de las Escrituras para mostrar que

⁷ J. LECLERCQ, «Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age», *Studia Anselmiana* 48 (1961), 8.

⁸ El texto en castellano ha sido tomado de la siguiente edición: JUAN CASIANO, *Instituciones cenobíticas*, traducción de P. Mauro Matthei OSB y Monjas benedictinas del monasterio Santa María Madre de la Iglesia (Uruguay), Ediciones Monte Casino/ECUAM, Zamora 2000. En adelante la obra será abreviada como *Inst.*

son tres, en efecto. Debemos trabajar con ahínco en ponerlas en obra. La primera consiste en despreciar todas las riquezas y bienes de este mundo. Por la segunda, renunciamos a nuestra vida pasada, a nuestros vicios y a nuestras afecciones del espíritu y de la carne. La tercera tiene por objeto apartar nuestra mente de las cosas presentes y visibles, para contemplar únicamente las cosas futuras y no desear más que las invisibles. Que es menester cumplir con las tres, es el mandamiento que el Señor hizo ya a Abraham, cuando le dijo: «Sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre» (Gn 12,1) (Conf. III, 6)⁹.

Como es su costumbre, Casiano basó sus enseñanzas en textos de la Sagrada Escritura y en la Sagrada Tradición. En esta ocasión, presenta el ejemplo de Abraham que lo dejó todo para seguir la llamada del Señor. El ascenso del desprendimiento es claro, va gradualmente desde el exterior hacia el interior para terminar en la contemplación de Dios, meta del monje y de todas las renunciaciones que hizo a lo largo de su vida. Las renunciaciones son presentadas como un camino a recorrer, como una purificación progresiva que termina en una participación anticipada de la bienaventuranza de los santos¹⁰. Analizaremos a continuación cada una de las renunciaciones:

a. La primera renuncia

Hemos afirmado que, en la enseñanza de Casiano, la renuncia es triple y graduada. La primera es material y exterior. El Conferencista explica: «La primera renuncia es corpórea: es la que nos hace despreciar todas las riquezas y bienes de este mundo (*Prima abrenuntiatio est qua corporaliter uniuersas diuitias mundi facultatesque contemnimus*)» (Conf. III, 6).

Casiano habla de *contemnere*, es decir, de *despreciar* las riquezas que ofrece este mundo porque no tienen valor frente al bien sobrenatural que el monje elige abrazar. Implica un *menosprecio* de los bienes de esta tierra y un desapego de los lazos familiares, para seguir a Cristo con mayor libertad. Cuando un postulante entra al monasterio, se separa del mundo y elige imitar a Cristo en su vida de humildad, de pobreza, de trabajo y de abnegación hasta la cruz (Flp 2,7).

⁹ El texto de las *Conferencias* (o *Colaciones*) ha sido tomado de la siguiente edición: JUAN CASIANO, *Colaciones*, traducción de Dom León María y Dom Prospero María Sansegundo, Rialp, Madrid 1998². En adelante la obra será abreviada como *Conf.*

¹⁰ «La vida espiritual nos ha presentado de este modo como una purificación progresiva que termina para algunos con una participación anticipada en la bienaventuranza de los santos» (M. OLPHE-GALLIARD, «Cassien (Jean)», en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tomo II (1a parte), Beauchesne, Paris 1953, col. 257).

Pero el maestro marsellés explica claramente que esta primera renuncia no es suficiente. Es necesaria una segunda, interior, la "renuncia del corazón".

b. La segunda renuncia

Abba Pafnucio continua su explicación: «Por la segunda, renunciamos a nuestra vida pasada, nuestros vicios, nuestras pasiones del espíritu y de la carne (*Secunda abrenuntiatio qua mores ac uitia affectus que pristinos animi carnisque respuimus*)» (*Conf.* III, 6).

Casiano había unido la primera renuncia a la invitación de Dios a Abraham: «Sal de tu patria, es decir, renuncia a los bienes de este mundo y a las riquezas de este mundo». Relaciona esta segunda renuncia con el mandato «Abandona a tu parentela». El conferencista explicita que «esto significa la vida y las costumbres de antaño, tan estrechamente unidas a nosotros desde nuestro nacimiento, que hemos contraído con ellas como una especie de afinidad y parentesco natural, cual si fuera nuestra propia sangre» (*Conf.* III, 6).

Este segundo grado de desapego es, por lo tanto, *interno*. Implica el abandono de la vida pasada de pecado, la mortificación de la "voluntad propia" y la lucha diaria contra los vicios. El maestro enfatiza aquí la necesidad de *purificarse de los vicios*, de los malos hábitos del "hombre viejo", según la expresión paulina (*Rm* 6,6), porque ellos son los obstáculos más serios que impiden el desarrollo de la caridad.

Esta renuncia a los vicios es tan importante y necesaria para el crecimiento de la vida espiritual, que Casiano dedicó la segunda parte de las *Instituciones cenobíticas* a explicar la naturaleza de cada uno, sus causas y sus remedios. Como Evagrio Póntico, los reagrupa en ocho: gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y soberbia. La purificación de estos vicios implica un largo y arduo *combate espiritual* que el monje debe emprender con paciencia y perseverancia. A través de ella, alcanzará un alto grado de libertad interior que le permitirá buscar a Dios en *la oración asidua*. El resultado de esta segunda renuncia es *la pureza de corazón* o caridad.

Casiano sintetizó esta purificación en *la imagen de la pluma ligera*. Cuando la pluma está libre de humedad, se deja llevar por el soplo del viento, por el contrario, cuando está cargada de la humedad ambiental, está pesada y no puede volar. De la misma manera, solo el alma, liberada de la pesadez de los vicios, puede dirigirse a Dios en el impulso de un corazón purificado y pacificado. Esta libertad interior es, por lo tanto, el fruto de la segunda renuncia.

c. La tercera renuncia

Casiano continúa el ascenso de la trilogía con el mandato a Abraham: «Aléjate de la casa de tu padre», o sea, aparta tus ojos del recuerdo del mundo presente. Explica: «La tercera renuncia consiste en retirar nuestra mente de las cosas presentes y visibles, para contemplar solo las cosas futuras, y desear solo las invisibles (*Tertia abrenuntiatio qua mentem nostram de praesentibus uniuersis ac uisibilibus euocantes futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt inuisibilia concupiscimus*)» (Conf. III, 6).

Casiano habla de «retirar el corazón por completo» (*cor nostrum penitus amoventes*). Se trata de la lucha contra los pensamientos inútiles, llamados por él y por toda la tradición monástica, *cogitationes* o *logismoi*. Esta tercera renuncia es un trabajo interior delicado y difícil que dura toda la vida. Constituye el centro del combate espiritual al que se comprometía el monje el día de su entrada en la vida monástica. Dicho combate se entabla, principalmente, *contra los pensamientos vanos* porque nuestra alma es, por naturaleza, inestable. Casiano explica que nuestro espíritu está constantemente invadido por una multitud de pensamientos (*cogitationes*) que lo solicitan y monopolizan su atención. El monje debe reconocerlos por la virtud sobrenatural de la discreción. Debe aprender a rechazar los malos e inútiles y acoger los buenos y sobrenaturales.

He aquí *la llave maestra* del magisterio de Casiano: debido a la movilidad del alma, no está en poder del monje impedir que nazcan en ella una multitud de pensamientos, pero sí le es posible, mediante el ejercicio del *libre albedrío*, rechazarlos o aceptarlos. Este trabajo interior es comparado a la habilidad de un *molinero* que sabe elegir el grano que desea moler. La harina obtenida dependerá de la calidad de ese grano triturado.

En definitiva, esta tercera renuncia consiste en *la vigilancia de la mente* frente a los múltiples y variados pensamientos que se acercan a la memoria y a la imaginación.

Hemos tratado de analizar la enseñanza de Juan Casiano sobre las tres renunciaciones que son escalones ascendentes hacia la perfección monástica. Ellas no constituyen el fin de la vida espiritual sino *un medio absolutamente necesario* para lograr el verdadero propósito del monje que es *la contemplación de Dios*.

3. El fin de la renuncia, la contemplación de Dios

Hemos señalado que Casiano comienza la *tercera Conferencia* dedicada a la renuncia, con la llamada de Dios a Abraham: «Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre y vete a la tierra que yo te mostraré» (Gn 12,1). En esta orden de salida, Casiano ve una imagen de las tres renunciaciones que acabamos de analizar.

Es importante recordar que Abrahán respondió de inmediato al mandato de Dios y partió hacia una “tierra prometida”. Esta *meta a alcanzar* fue la fuerza motriz de su largo viaje y esta esperanza lo sostuvo en las adversidades. De la misma manera, el maestro marsellés enseña que el novicio abrazó la vida monástica para buscar la *contemplación de Dios*, las renunciaciones no constituyen un fin sino *el camino imprescindible* para su consecución.

En efecto, en la *primera Conferencia*, dedicada al *Objetivo y fin del monje*, el autor explica por boca de Abba Moisés la finalidad de la vida monástica. Allí afirma claramente que el esfuerzo principal del monje (*conatus*), la aplicación de su corazón (*destinatio cordis*) debe ser «que su mente esté siempre adherida a Dios y a las cosas divinas» (*diuinis rebus ac Deo mens semper inhaereat*). Es decir que Dios debe ser su principal interés, la razón de la existencia de su vida consagrada. Subraya:

Por tanto, éste debe ser nuestro principal objetivo y el designio constante de nuestro corazón: que nuestra alma esté continuamente adherida a Dios y a las cosas divinas. (*Hic ergo nobis principalis debet esse conatus, haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut diuinis rebus ac Deo mens semper inhaereat*). Todo lo que aparte de esto, por grande que pueda parecernos, ha de tener en nosotros un lugar puramente secundario o, por mejor decir, el último de todos. Inclusive debemos considerarlo como un daño positivo (Conf. I, 8).

Nos preguntamos en qué consiste, para Casiano, la contemplación de Dios, hasta qué punto el espíritu puede unirse con el Dios invisible e incomprensible.

Es importante advertir que Casiano distingue *diferentes tipos de contemplación*. En primer lugar, la *contemplación de la esencia divina*. Explica que esa visión perfecta de Dios está reservada para la vida eterna, es de carácter escatológico. Es Dios el objeto inmediato, sin intermediario, sin discurso mental. Sin embargo, en esta tierra el hombre puede *conocer y amar a Dios de una manera real pero imperfecta*.

¿Cuál es, entonces, la *naturaleza de esta contemplación* que debe determinar la perfección de la vida monástica? Casiano señala que Dios es bueno y se manifiesta de diversas maneras para que el monje pueda reconocerlo con “la mirada del corazón”. Por ejemplo, la

contemplación de Dios a través de sus atributos, de las criaturas, de su providencia, de los acontecimientos pasados o futuros, de sus múltiples beneficios. Pero la contemplación más importante es *ver a Dios en Jesucristo*, «imagen del Dios invisible» (Col 1,15). El monje debe fijar la atención de su espíritu en los misterios de su vida, especialmente en los de la Encarnación y la Redención. El conferencista afirma:

Es necesario que sepamos dónde hemos de tener siempre fijo nuestro espíritu y hacia qué objeto tenemos que dirigir constantemente la intención del alma (*Verum oportet nos scire ubi nostrae mentis intentionem debeamus habere defixam et ad quam destinationem semper animae nostrae reuocemus intuitum*) [...]

Comprendamos que nos hemos apartado del sumo bien cuantas veces nos percatemos de que nuestro espíritu anda envuelto en otros pensamientos. Debemos considerar como una infidelidad a nuestros ojos el alejarnos, aunque no sea más que un instante, de la contemplación de Cristo (*a Christi contemplatione*).

Luego que la mirada del alma se halla desviado de este divino objeto, volvámosla de nuevo hacia él y dirijámosle, como a norma rectísima de nuestra vida, los ojos del espíritu. Todo consiste en recogernos, en sumergirnos en ese santuario profundo del alma (*A quo deuiauerit paululum noster obtutus, rursus ad eum cordis oculos retorquentes uelut rectissima linea mentis aciem reuocemus. Totum namque in animae consistit recessu*) (Conf. I, 13).

Hay que señalar que Casiano designa esta actividad contemplativa del espíritu de varias maneras. Habla de la «intención de la mente» (*nostrae mentis intentionis*) que debe estar fija en Dios, de los «ojos del alma» (*animae nostrae intuitum*), de la «mirada del corazón» (*cordis oculos*). Utiliza las palabras *cor* (corazón) y *mens* (espíritu) que son recurrentes en sus obras y casi sinónimos. El sustantivo “corazón” lo toma de la tradición espiritual cristiana oriental, especialmente de Orígenes. En el maestro alejandrino, “corazón” es sinónimo de “espíritu” (*kardia, nous*). El gran conocedor de Casiano, Michel Olphe-Galliard SJ, señala que a través de la palabra “corazón” Casiano alude a la parte más viva de la mente, *al principio del conocimiento intuitivo* que pone al alma en contacto inmediato con Dios y la hace flexible a su acción¹¹.

Por su parte, el teólogo Florin Ciprian Petre, en su tesis doctoral sobre la antropología espiritual de Casiano¹², estudia en detalle los diferentes significados de la palabra “corazón” (*cor*). Explica que, en la pluma de Casiano, este término tiene un significado muy am-

¹¹ Cf. M. OLPHE-GALLIARD, «Cassien (Jean)», col. 229.

¹² Cf. F. CIPRIAN PETRE, *De l'homme extérieur à l'homme intérieur. L'anthropologie spirituelle de saint Jean Cassien*, Le Cerf, Paris 2021.

plio y rico porque representa aspectos fundamentales de su concepción de la interioridad. De hecho, para él, *el corazón y el hombre interior son identificables*. Por lo tanto, en sus escritos, el término *corazón* puede significar:

1. El santuario íntimo del hombre, en oposición a la exterioridad visible (*Conf. I, 22; Conf. VII, 16*),
2. Un lugar que se convertirá en templo del Espíritu Santo, en morada divina (*Inst. V, 21*),
3. La realidad profunda del hombre que no escapa a Dios, porque es Él quien ha creado el corazón del hombre y conoce sus secretos (*Conf. VII, 13*),
4. El lugar profundo y escondido donde el hombre interior se encuentra con Dios a través de la oración (*Conf. IX, 35*),
5. La sede de la acción moral (*Inst. VI, 2*).

En definitiva, para Casiano, la contemplación que el monje debe buscar en esta tierra no es un acto sino un *estado* que implica una *disponibilidad interior habitual*. Es ante todo un *vínculo único y exclusivo del espíritu con Dios, una unión existencial con Él*. Es de orden sobrenatural, un don de Dios que el hombre no puede adquirir con sus propias fuerzas. Es un anticipo de la vida futura, de la unión perfecta.

El investigador Olphe-Galliard SJ, sintetiza el tema de la contemplación en Casiano afirmando: «Dios se hace presente al alma y la transforma a través de *una unión, conocimiento y amor al mismo tiempo*, de la cual el espíritu (*mens, cor*) es el órgano [...] Este conocimiento no es una especulación dialéctica abstracta, sino *una experiencia concreta y vital*»¹³.

La vida espiritual del monje es, por lo tanto, un crecimiento en el amor, una *ascensión gradual* a la cumbre de la contemplación de Dios. Esta contemplación es fruto de la segunda y tercera renuncia de las que nos hablaba Casiano. Para alcanzarla es imprescindible *la pureza de corazón*. Es decir que, sin renunciar a los vicios y practicar las virtudes, es imposible saborear la presencia de Dios en el alma. A través de la caridad, el alma se ha convertido en "un santuario", un templo donde habita Dios. Casiano afirma: «Todo esto tiene lugar en lo más profundo del alma (*Totum namque in animae consistit recessu*). Tan pronto como el demonio es expulsado y los vicios son desterrados de él, el Reino de Dios se establece en nosotros» (*Conf. I, 13*).

Finalmente, el abad marsellés enseña que el medio por excelencia para unirse con Dios es *la oración continua* por la que el monje

¹³ M. OLPHE-GALLIARD, «Cassien (Jean)», col. 261.

entabla con el Huésped divino un diálogo ininterrumpido. En la vida monástica, *la meditación asidua de la Sagrada Escritura* y *la recitación frecuente de los Salmos* son instrumentos privilegiados para dirigir la atención del corazón a Dios, presente en el alma por la caridad. Por lo tanto, es *a través de la oración* que el monje se une con Dios, que le ofrece los afectos más profundos, sus deseos más íntimos. Es a través de ella que el monje *entra en comunión con ese Dios-Amor* que habita en su interior y que lo invita a entrar en diálogo amoroso con Él.

Conclusión

Hemos comenzado este trabajo con la afirmación de que *la renuncia* es el fundamento de la vida cristiana, especialmente de la vida monástica. Hemos tratado de resaltar su importancia en las enseñanzas de Juan Casiano quien privilegia llamar al monje como «*el que renuncia a este mundo*». Ante la elección de este apelativo, nos preguntamos sobre la naturaleza de esa renuncia y su lugar en el proceso de crecimiento espiritual: ¿de qué renuncia habla Juan Casiano? ¿Cuál es su finalidad?

A lo largo de este trabajo hemos intentado demostrar que el *desprendimiento* es la base del compromiso monástico y el medio *sine qua non* para alcanzar su fin último, *la contemplación divina*. En efecto, poder vivir habitualmente bajo la mirada de Dios, acostumbrarse a esta Presencia amorosa en el centro del corazón, entrar en comunión con este divino Huésped, implica para el monje *un arduo proceso de purificación*.

Hemos señalado que el día de su entrada en la vida monástica, el novicio inició *un camino espiritual* constituido por *las tres renunciaciones* de las que habla Juan Casiano. *La primera* es externa. Implica un menosprecio de los bienes de este mundo y un desapego de los lazos familiares para seguir a Cristo con mayor libertad. *La segunda* es interna. Implica el abandono de la vida pasada de pecado, la lucha diaria contra los vicios y la adquisición lenta de las virtudes. *La tercera* es la más difícil y continúa hasta el final de la vida. Consiste en la vigilancia de los diferentes pensamientos que se acercan a la memoria y a la imaginación para rechazar los *logismoi* que distraen al alma. Casiano explica que *esta trilogía es ascendente e inseparable*; es la expresión de una ascensión interior hacia la cumbre de la perfección de la caridad, de la intimidad con Dios. Ella conduce al monje al objetivo de su vida, *la contemplación*.

En resumen, Casiano quiere enseñar que la vocación monástica es una invitación especial y gratuita de Dios a la comunión con Él, una comunión que será perfecta en la vida eterna, pero que se

puede anticipar en esta tierra, en el santuario del alma en gracia, a través de *la oración incesante*. La oración es vital en la vida de un monje cuya vocación específica es *tener siempre la mirada de su mente dirigida hacia Dios*. En consecuencia, para Casiano, *ser monje* es sinónimo de *ser una ofrenda*, es decir, un *hombre de oración continua*, un *hombre cuyo corazón está totalmente ofrecido a Dios*.

El Abad de San Víctor nos invita a vivir, desde esta tierra –aunque sea de manera imperfecta– nuestra vocación cristiana a *la divinización a través de la caridad y la contemplación*. En definitiva, nos enseña la importancia y la necesidad de la renuncia en todos sus aspectos y grados, porque la virtud de la caridad solo puede reinar en el alma a través de este triple desprendimiento.

La escatología cristiana ante la ideología transhumanista

Leandro Daniel Bonnin

Sacerdote de la Arquidiócesis de Paraná, Argentina; profesor suplente de Filosofía y Ciencia Sagrada, bachiller en Teología, licenciado en Ciencias para la Familia.

«Él transformará nuestro pobre cuerpo mortal, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso» (Flp 3,21)

Introducción: el hombre, *animal sperans*

Entre las múltiples cualidades que definen al hombre, una de las esenciales parece ser que es un *animal sperans*, un viviente que existe esperando en una continua e insoslayable apertura a más.

Su apertura puede ser en dos sentidos: uno ontológico, como deseo de “ser más”, de crecimiento, de plenitud; y otro cronológico, la apertura como tensión y orientación hacia el futuro, esperado e intuido como futuro mejor.

La contracara de esta constitutiva apertura es la *insatisfacción*. Convivimos con ella, y se nos presenta con carácter ambivalente. Puede degenerar en amargura y angustia crónica; pero su ausencia absoluta podría implicar un desconocimiento o progresivo abandono de la auténtica grandeza y capacidad humana, y un aplanamiento antropológico irreparable.

La insatisfacción es, en última instancia, un *locus spei*, un lugar de esperanza. Es un recordatorio incómodo pero necesario de la esencial apertura a la trascendencia y al futuro: trascendencia donde el corazón alcanza su desbordamiento interior; futuro en el cual los anhelos aún irrealizados serán colmados. La insatisfacción puede constituirse “motor” del despliegue del ser.

Pero si brota de una idea empobrecida de la naturaleza humana, aliada a un ateísmo práctico –no hay Otro que pueda auxiliar mi indigencia–, puede dar lugar a un afán obsesivo de eliminar todo lo que detiene u obstaculiza, aparente o realmente, nuestra realización. Parece lógico el surgir de una imperiosa y urgente necesidad –luego devenida en obligación– de “liberarnos” de todo lo percibido como límite. Se produce un grave e inmediato riesgo al confundir “mal” con “límite” cuando son realidades desiguales.

Esta confusión dio lugar en los últimos siglos a un rechazo de la naturaleza humana como tal, con menosprecio explícito de todo rasgo de finitud, fragilidad y vulnerabilidad.

El *movimiento transhumanista* encuentra terreno propicio de desarrollo en la humana insatisfacción. Aliado de los vertiginosos avances tecnológicos, se presenta como la “solución” a las aporías presentes en la experiencia cotidiana. Se auto propone como capaz de responder al anhelo de más, y de asegurar un futuro perfecto, donde el mal y el límite habrán sido ya definitivamente vencidos. Aparece como capaz de cumplir los sueños que la humanidad siempre ha albergado, y cumplirlos “ya”, sin esperar un “más allá”.

La teología cristiana tiene la capacidad y el deber de iluminar y ayudar a discernir todo cuanto de verdadero, bello y bueno se encuentre en este movimiento, señalando también sus inconsistencias. Como Teología Moral, puede contribuir a dilucidar los incontables dilemas éticos que se plantean a la hora de avanzar –o no– en el mejoramiento de la corporeidad humana. Como Antropología Teológica puede indagar en los presupuestos sobre los cuales el transhumanismo plantea lo que es deseable o no, y especialmente ayudar a discernir –con una sólida visión filosófica– qué elementos constituyen lo esencialmente humano.

Sin embargo, en este trabajo quisiera mostrar cómo la Escatología –como área dentro de la Teología dogmática– puede ofrecer elementos de discernimiento actuales y pertinentes. Como tendremos oportunidad de profundizar, uno de los propósitos de toda ideología es ofrecer remedio a diversos males humanos, orientando la mirada hacia un futuro soñado y libre de las imperfecciones presentes, y dando así una razón para el esfuerzo de hoy y motivos para la esperanza. Bajo ese aspecto, se encuentran en el mismo ámbito que la reflexión escatológica actual, la cual, para Alviar¹

se detiene en los aspectos de confianza y consuelo, que alentaban a las primeras generaciones de cristianos. Busca recuperar algo esencial a la existencia cristiana, como es la esperanza. Esta intencionalidad configura gran parte de las consideraciones escatológicas del presente: procuran no ser elucubraciones teóricas o representaciones de la imaginación, o meras respuestas a preguntas curiosas sobre el futuro. Tratan más bien de ser reflexiones que puedan incidir seriamente en el planteamiento vital del cristiano, ayudándole a valorar su vida en la tierra y a conducirla adecuadamente.

¹ J. ALVIAR, «La escatología como dimensión de la existencia cristiana. Tendencias en la escatología contemporánea. Cristo y el Dios de los cristianos», en J. MORALES [et al.], *Hacia una comprensión actual de la teología: XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 303-304.

Nos preguntaremos: ¿Qué anhelos del corazón se manifiestan en las propuestas casi mesiánicas del transhumanismo? ¿Cómo la esperanza cristiana y la promesa de la “vida eterna” pueden ser comprendidas hoy como una auténtica respuesta a los anhelos del corazón humano?

El presente trabajo, en su brevedad, intentará definir el movimiento transhumanista y algunos de sus postulados fundamentales (1), destacando las cuatro liberaciones que pretende llevar a cabo. Sirviéndome del análisis del Dr. Mariano Asla, procuraré luego mostrar que el transhumanismo es una *ideología* (2), y –en cuanto tal– se presenta como un sustituto secular de la esperanza cristiana. Pasaré luego a comentar el pensamiento de Benedicto XVI en *Spe salvi* (3) para fundamentar por qué «sin Dios no hay esperanza». A modo de conclusión intentaré mostrar que las promesas de Cristo y el encuentro definitivo con Él –especialmente en la futura resurrección de la carne– constituirán una auténtica experiencia de la plenitud que el movimiento transhumanista quiere alcanzar a través de la tecnología, sin olvidar que las realidades futuras nos son ya dadas en esperanza. El “ya sí, pero todavía no” de la síntesis cristiana continúa siendo válido (4).

1. A qué llamamos transhumanismo: definición, posibilidades y riesgos. Las cuatro liberaciones

El diccionario de la Real Academia española define al transhumanismo como «Movimiento que propugna la superación de las limitaciones actuales del ser humano, tanto en sus capacidades físicas como psíquicas, mediante el desarrollo de la ciencia y la aplicación de los avances tecnológicos”.

El dr. Mariano Asla (a quien seguiremos en su análisis del transhumanismo) utiliza el término “movimiento”, aclarando que no debe llevarnos a imaginar un sistema unificado, dotado de una autoridad doctrinal. Dentro del “movimiento transhumanista” existen múltiples acentos y enfoques, incluso contrapuestos, pero que comparten la convicción de que *el cuerpo humano ha quedado obsoleto* y que *el trabajo evolutivo*, que hasta ahora se desarrolló de modo fortuito, *debe ser asumido por la ciencia* y especialmente por la tecnología. Así se expresa Savulescu, uno de los principales autores transhumanistas: «Ahora estamos entrando en una nueva fase de la evolución humana –evolución sometida a la razón– por la que los seres humanos seremos amos de nuestro destino. El poder ha sido transferido de la naturaleza a la ciencia»².

² M. ASLA, «Transhumanismo», en C. VANNEY – I. SILVA – J.F. FRANCK, *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2020, en <http://dia.austral.edu.ar/Transhumanismo> [consultado el 5-01-2025].

Asla enraíza este movimiento en la tendencia al perfeccionamiento intrínseca a la naturaleza humana y presente en toda su historia, siendo el transhumanismo su desarrollo último e hiperbólico:

aspira a cumplir todos los sueños humanos, superando cada límite, corrigiendo las imperfecciones de nuestra naturaleza y eliminando todos sus males [...]. No se trata ya, pues, de domesticar el medio en el que vivimos, sometiéndolo a nuestras necesidades y deseos, ni de conformar sistemas políticos y sociales más justos, ni de potenciar lo mejor de cada ser humano mediante la instrucción, la educación y el ejemplo. El cambio propuesto supone todo aquello, pero implica un proceso específico y más radical: la reingeniería de nuestro propio cuerpo³.

El transhumanismo puede enumerarse junto a otros movimientos revolucionarios que lo han precedido. Aparecen en él: un sujeto que experimenta opresión y necesita ser liberado; un mal a erradicar; y una meta u objetivo final, que es el punto de llegada del proceso histórico que se quiere emprender. Pero mientras que las anteriores revoluciones solían identificar el mal a erradicar con factores económicos o sociales y (por ende) promovían respuestas en ese plano, el transhumanismo identifica el “mal a erradicar” con el cuerpo. Los sujetos revolucionarios son los científicos a través de la tecnología. ¿Cuál sería la meta de esta revolución? La creación de una nueva especie “posthumana”, en la que permanezcan –o no– los elementos valiosos de la actual, y desaparezcan todos los límites e imperfecciones.

Para alcanzar esa “tierra de promisión”, es preciso someter el cuerpo a una *cuádruple liberación*: «una liberación morfológica, una liberación reproductivo-sexual, una cognitivo-moral y una última, que podríamos llamar “definitiva” que pretende prorrogar, cuanto sea posible, el encuentro con la muerte»⁴.

Describo brevemente estas liberaciones, cuya comprensión será importante al concluir.

La *liberación morfológica* implica la modificación del cuerpo para que se adapte mejor y definitivamente a las nuevas situaciones vitales, al tiempo que se eliminan aquellos males y límites que son fuente de sufrimiento. Las modificaciones pueden realizarse a través de manipulación genética, de quimerización (generación de individuos a través de dos o más, de la misma o de diferentes especies) y la *cyborgización*, es decir, la incorporación cada vez mayor de componentes tecnológicos en el cuerpo humano.

³ M. ASLA, «Transhumanismo».

⁴ M. ASLA, «Transhumanismo».

La *liberación reproductivo-sexual* implica, por un lado, separar por completo la sexualidad de la reproducción, deviniendo la sexualidad en simple pasatiempo hedónico, y derivando hacia formas no-relacionales y no-humanas de procurarlo (sexo virtual o sexo con máquinas). Algunos van más allá e imaginan humanos andróginos o no sexuados, como condición de posibilidad para el fin de las desigualdades generadas por el sistema sexual binario. Por otro lado, implica separar la reproducción de la sexualidad: supone que la reproducción humana es imperfecta, riesgosa y onerosa. De acuerdo con sus postulados eficientistas y eugenésicos, la reproducción debería garantizarse mediante técnicas de fecundación in vitro o (cuando sea posible) de clonación. La gestación humana debería ser sustituida por procedimientos ectogénicos, es decir, en úteros artificiales.

La *liberación cognitivo-moral* implica la ampliación de la capacidad de conocimiento y habilidades relacionales a través de la tecnología o el consumo de sustancias. La ampliación de la memoria y la facilitación del conocimiento complejo se favorecen a través de dispositivos que permiten tener conexión *wifi* o asistencia de IA, o aceleran la sinapsis neuronal. El llamado “mejoramiento moral” consiste en favorecer las actitudes de empatía y autodomínio a través del consumo de sustancias o incluso modificando regiones del cerebro.

La llamada *liberación final* involucra procesos para detener el envejecimiento y posponer la muerte todo lo que el individuo desee. No se trata de extender la vida indefinidamente con baja calidad, sino de prolongar la juventud. Los más osados postulan la posibilidad y deseabilidad de asegurar la “liberación final” alojando la conciencia en un soporte tecnológico.

Cada una de estas liberaciones implica decisiones que requieren un atento discernimiento ético. En alguna medida las cuatro liberaciones vienen siendo procuradas desde hace siglos. Sin embargo, la radicalidad de lo que hoy se propone y la imprevisibilidad de las consecuencias a largo plazo invitan a decisiones ponderadas.

2. El transhumanismo como ideología

No es irrelevante recordar que cada una de las liberaciones anteriormente mencionadas expresa anhelos que han estado en lo más profundo del corazón humano desde la Antigüedad, y fueron narradas en múltiples mitos y figuras literarias⁵.

⁵ Asla desarrolla con detalle las variadas manifestaciones del anhelo de inmortalidad, o de construir seres vivos, o de alcanzar de modo fácil la armonía personal.

Sin embargo, quisiera enfocarme ahora en la descripción del transhumanismo como ideología. En efecto, la perenne presencia de un “anhelo de más” y una consiguiente “tensión hacia el futuro” ínsita a la naturaleza humana ha sido reconocida con agudeza por las ideologías contemporáneas. En la confrontación con ellas, la escatología cristiana –tal como ha evolucionado en los últimos siglos– está llamada a ser la principal interlocutora.

Es muy importante identificar el transhumanismo no solamente como un proyecto científico-técnico, sino sobre todo entender el trasfondo ideológico que subyace en sus manifestaciones concretas.

Para comprenderlo adecuadamente, es necesario precisar mejor el sentido de *ideología*, término dotado de acepciones divergentes y por ello transformado en equívoco. El diccionario de la RAE, por ejemplo, lo define sencillamente como «Conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.». Todo conjunto de ideas (incluso el cristianismo y su visión escatológica) sería una ideología.

Creemos que esa definición es insuficiente, y para ello nos valdremos de la propuesta por M. Asla en otra publicación donde profundiza sobre este argumento. Afirma que el transhumanismo es heredero de las ideologías que en el siglo XX dieron lugar a diferentes movimientos totalitarios, porque comparte con ellas cuatro elementos fundamentales.

El primero de estos elementos implica una actitud profunda frente a la realidad que desde la antigüedad se ha denominado espíritu prometeico. Los otros tres elementos son tesis filosóficas clásicas e íntimamente relacionadas entre sí; a saber: i) la concepción de la filosofía como praxis; ii) la idea de progreso derivada de una secularización de la noción cristiana de providencia y iii) el postulado de una escatología intramundana⁶.

Pasamos a describir brevemente esos cuatro elementos, intentando descubrir en ellos dimensiones constitutivas de la experiencia humana en el mundo, un reclamo de trascendencia y una posibilidad de diálogo fecundo con el anuncio escatológico cristiano.

a. Espíritu prometeico: existen varias versiones del mito, pero todas tienen en común presentar a Prometeo como un humano que no se conforma con su situación existencial, y desafía a lo divino, arrebatando sus prerrogativas para apropiárselas. Lo divino aparece como antagonista del hombre, e incluso como la causa de su malestar. Este elemento está presente en todas las grandes ideologías,

⁶ M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», *Scio: Revista de Filosofía* 15 (2018), 10.

que coinciden en presentar un ser humano que *ya no* necesita de lo religioso, ni de Dios, para dar una explicación completa de su existencia y alcanzar sus fines. El espíritu prometeico se manifiesta en el transhumanismo de una manera tan evidente que Trijse Franssen ha dicho:

Prometeo encarna de este modo el ideal que los prometeanos transhumanistas buscan alcanzar: un modo de ser en permanente perfeccionamiento, semejante al de los dioses, conseguido por medio de una creatividad apasionada, de un valiente anhelo de progreso y trascendencia, y de la inteligente aplicación (y control de los medios) del conocimiento y la ciencia⁷.

Asla enfatiza que el mito de Prometeo significa exaltar lo humano en contraposición a Dios, quien en realidad no existe, sino que es proyección alienada de capacidades humanas (de acuerdo con la célebre expresión de Feuerbach). Es necesario que éstas sean reapropiadas por su verdadero detentor, el hombre. Está claro que si bien existen variantes “creyentes”⁸ de transhumanismo, la inmensa mayoría de sus autores son ateos, y es el hombre –y no Dios– el único autor de su naturaleza y su destino. Oviedo señala, como una interpretación posible del fenómeno transhumanista, verla como una prolongación de «un error arquetípico»⁹, que desde la teología cristiana se identifica con el pecado de Adán y reaparece en la historia de Babel.

b. Filosofía como praxis: a diferencia de la antigua y primordial actitud de los filósofos, quienes contemplaban con asombro el mundo y trataban de comprenderlo, el transhumanista no encuentra nada que contemplar, ante lo que asombrarse ni recibir agradecido. Asumiendo la visión evolucionista de las especies, está claro que lo que vemos no es fruto de una inteligencia creadora y ordenadora, sino del azar. Será la razón humana –sobre todo como razón científica– la primera capaz de imprimir un nuevo y verdadero orden en el caos.

Es por eso que M. Asla afirma: «El transhumanismo no se concibe a sí mismo como una filosofía, como una teoría sobre el hombre, sino como un programa de acción. Es la célebre tesis marxista:

⁷ M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», 10.

⁸ Aunque parezca contradictorio, existe un transhumanismo cristiano, uno mormón, uno musulmán.

⁹ L. OVIEDO, «La Teología y el Transhumanismo», *Pensamiento* 78 (2022), 520.

“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo”¹⁰.

Nótese que debajo de esa actitud hay una visión prevalentemente negativa y empobrecida –que por momentos llega a parecer impostada– de la naturaleza humana, vista de modo unilateral como fuente inagotable de limitaciones y sufrimientos.

c. Idea de progreso: es propio de los sistemas ideológicos concebir la historia en un sentido lineal y como dotada de un sentido positivo. El mundo está “condenado” a avanzar, el progreso es inevitable, y en cada época de la historia surgen los intérpretes que son capaces de llevar adelante ese progreso. Asla subraya que esta concepción es una derivación y secularización¹¹ del concepto cristiano de Providencia. Esto significa que se toman ideas cristianas – la historia es lineal, tiene un punto de inicio y un punto final hacia el que vamos– pero prescindiendo del Dios cristiano.

Las ideologías [...] toman prestada esta noción de linealidad y de progreso, pero no los atribuyen a la acción divina, sino a una racionalidad intrínseca propia del devenir de la historia. Este postulado progresista es asumido luego, con matices en ocasiones importantes, por las narrativas transhumanistas¹².

Como sucede con los elementos anteriores, el transhumanismo lleva las aspiraciones de toda ideología a su máxima expresión, al punto que uno de sus principales abanderados, Ruy Kurzweil, afirma que

la realidad estaría sometida a una ley universal, a la que llama “ley del tiempo y del caos”, que rige el progreso a partir del contrapunto entre la entropía y la tendencia a la complejidad. El proceso se inicia en el *Big Bang* con un fortísimo ímpetu entrópico, pero luego esta fuerza es contrapesada por tres eventos fundamentales que apuntan, por el contrario, a la conservación y aumento de la complejidad: el surgimiento de la vida, el de la inteligencia y el de la IA. Este nuevo movimiento antientrópico [...] culminaría en la singularidad [...] un período en el que la inteligencia artificial no solo superaría sino que incorporaría a las inteligencias humanas en una especie de *plenitud de conciencia universal*¹³.

¹⁰ M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», 10.

¹¹ En algunas de sus conferencias, Asla denomina a este elemento “secularización incompleta”, porque permanecen en la síntesis elementos cuyo fundamento es religioso o al menos teísta, pero negando a Dios.

¹² M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», 11.

¹³ Cf. M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», 11.

Sin querer adelantarnos a la valoración de estas propuestas, es admisible sin embargo plantear una incipiente contradicción interna en el argumento. En efecto, ¿cómo atribuir la existencia de una Ley sin un legislador? ¿De dónde brota la confiada certeza de que todo va orientado a un punto “mejor”? Y, no existiendo Dios ni una naturaleza humana fuerte, fruto de un diseño, ¿quién establece los parámetros para definir qué es “mejor” y qué “peor”?

d. Escatología intramundana: es una consecuencia necesaria de lo anterior, y un elemento esencial de toda ideología. En cada una de ellas late una escatología, un prometido momento final de plenitud, deseado y procurado, propuesto casi siempre como alternativa a la esperanza religiosa, a menudo ferozmente criticada. El fin trascendente y sobrenatural es sustituido por un fin inmanente y natural, adelante, pero en un mismo plano, pero inefablemente superior a lo que vivimos hoy. Los autores no son capaces de definirlo sin adoptar un lenguaje cercano al misticismo. Llegan a plantearlo como un verdadero paraíso en la tierra: en el caso del transhumanismo, no ya la sociedad sin clases, sino una existencia perfecta, liberada de la biología, y sin relación con lo religioso ni con Dios.

Cuando Nick Bostrom en su *Carta desde Utopía* intenta describir la vida eterna y plenamente feliz en la era posthumana, relata una experiencia similar a la de los místicos, que no encuentran en el lenguaje y las vivencias humanas nada proporcionado a sus visiones, y recurren a las metáforas. Así, confiesa: «¿Cómo podré contarte algo sobre Utopía sin dejarte “mistificado”? ¿Qué palabras podrían transmitir esa maravilla? ¿Qué expresiones podrían expresar nuestra felicidad? Mi pluma, me temo, es tan desproporcionada para esta tarea como si intentara usarla para matar a un elefante».

Independientemente de las convicciones metafísicas personales de cada uno, la diferencia obvia radica en que el salto de fe necesario para alcanzar una salida vertical del laberinto de la insatisfacción, tiene en el caso de los místicos a Dios como garante; Bostrom, por el contrario, apela a su confianza en la tecnología¹⁴.

Dejemos para más adelante –y para Benedicto XVI– la tarea de examinar ese propósito. No obstante, es importante destacar que todo el movimiento transhumanista está atravesado por esta esperanza, la cual, desde “adelante”, justifica todos los esfuerzos y sacrificios necesarios.

Los cuatro elementos de las ideologías ejercen una atracción y fascinación innegable y, combinados, parecen ofrecer una panorámica de conjunto muy alentadora. Frente al nihilismo que en algunos decenios asomaba como única posibilidad, las nuevas

¹⁴ M. ASLA, «Transhumanismo».

ideologías abren un horizonte de sentido, un “meta-relato” que se presenta como capaz de explicar lo cotidiano.

No obstante, y como muy bien expone Asla desde el punto de vista filosófico, existe ya en el interior de esos cuatro elementos certezas indemostradas, contradicciones internas y un reclamo que – bajo un aparato “científico” – carece de fuerza probatoria. En cada una de las ideologías, para ingresar y visualizar su coherencia, es preciso hacer un “acto de fe” en algo o en alguien... lo que contradice esencialmente su supuesto carácter científico y racional.

3. *Spe salvi*: una visión actual y sugerente de la escatología cristiana

La encíclica *Spe salvi*¹⁵ de Benedicto XVI constituye uno de los momentos más logrados del Magisterio del papa teólogo. Su expresión de la esperanza cristiana –moderna, audaz, en diálogo con la cultura actual, provocadora y consoladora a la vez– se convierte en un punto de referencia ineludible a la hora de interpretar otras propuestas de sentido que se ofrecen al hombre de hoy.

Mi propósito en este apartado es identificar los principales párrafos de *Spe salvi* donde encontramos una luz para comprender las ideologías contemporáneas, especialmente la transhumanista. La esperanza cristiana ejerce de factor crítico ante expectativas desmesuradas, pero lejos de detenerse en ello, ofrece una apertura de horizonte que invita a la confianza, la alegría y el compromiso.

Luego de iniciar con esmerados análisis bíblicos sobre la esperanza cristiana, se pregunta el Papa si ésta sigue siendo relevante hoy. Se hace eco de críticas que el cristianismo ha recibido frecuentemente.

[...] la fe cristiana ¿es también para nosotros ahora una esperanza que transforma y sostiene nuestra vida? ¿Es para nosotros “performativa”, un mensaje que plasma de modo nuevo la vida misma, o es ya solo “información” que, mientras tanto, hemos dejado arrinconada y nos parece superada por informaciones más recientes? (*Spe salvi*, n. 10).

Con su característico modo de entrelazar mistagogía, exégesis y reflexión, remite al rito bautismal, en que los padres que piden el sacramento para sus hijos, junto a la fe, hacen luego referencia a «lo que da la fe»: *la vida eterna*. Se pregunta entonces con franqueza:

¹⁵ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [consultado el 5-03-2025].

¿De verdad queremos esto: vivir eternamente? Tal vez muchas personas rechazan hoy la fe simplemente porque la vida eterna no les parece algo deseable. En modo alguno quieren la vida eterna, sino la presente y, para esto, la fe en la vida eterna les parece más bien un obstáculo. Seguir viviendo para siempre –sin fin– parece más una condena que un don. Ciertamente, se querría aplazar la muerte lo más posible. Pero vivir siempre, sin un término, solo sería a fin de cuentas aburrido y al final insoportable (*Spe salvi*, n. 10).

Fortalece ese argumento citando dos textos de San Ambrosio quien, con agudeza y realismo, había afirmado que «la inmortalidad, en efecto, es más una carga que un bien, si no entra en juego la gracia» (*Ibid.*). Y luego señala con fuerza lo que muchos –incluso solo desde la filosofía– ya han señalado como uno de los riesgos inesperados del optimismo transhumanista y su “liberación final”: «la eliminación de la muerte, como también su aplazamiento casi ilimitado, pondría a la tierra y a la humanidad en una condición imposible y no comportaría beneficio alguno para el individuo mismo» (*Spe salvi*, 11).

Indica entonces el Papa una contradicción en nuestra actitud ante la muerte, que es manifestación de un contraste interior y nos lleva a plantearnos la pregunta fundamental:

Por un lado, no queremos morir; los que nos aman, sobre todo, no quieren que muramos. Por otro lado, sin embargo, tampoco deseamos seguir existiendo ilimitadamente, y tampoco la tierra ha sido creada con esta perspectiva. ¿Qué es realmente lo que queremos? Esta paradoja de nuestra propia actitud suscita una pregunta más profunda: ¿qué es realmente la “vida”? Y ¿qué significa verdaderamente “eternidad”? Hay momentos en que de repente percibimos algo: sí, esto sería precisamente la verdadera “vida”, así debería ser. En contraste con ello, lo que cotidianamente llamamos “vida”, en verdad no lo es.

Anoto que, en diálogo con el transhumanismo, podríamos traducir el anterior pasaje así: «cuando deseas ser más inteligente, más bueno, más sano... en realidad no anhelas esos bienes parciales, sino otra cosa. Estás anhelando una “vida” de cualidad diferente a esta mera vida. Y cuando la idea de “inmortalidad” te resulta fascinante, en el fondo es porque anhelas vida “eterna”, que es mucho más que la prolongación indefinida de ésta».

Benedicto XVI cita entonces a san Agustín, quien se pregunta en su carta a Proba ¿Qué es lo que deseamos? Su respuesta es ambivalente. Afirma que deseamos “vida bienaventurada” y simplemente “felicidad”, pero a la hora de darle contenido, ya no sabemos en qué consiste realmente. «No sabemos lo que queremos realmente; no conocemos esta “verdadera vida” y, sin embargo, sabemos que

debe existir un *algo* que no conocemos y hacia el cual nos sentimos impulsados» (*Spe salvi*, n. 12). De esa paradoja surgen todas nuestras contradicciones y esperanzas. Aquí, de un modo tan humilde como audaz, el Papa afirma: «Esta “realidad” desconocida es la verdadera “esperanza” que nos empuja y, al mismo tiempo, su desconocimiento es la causa de todas las desesperaciones, así como también de todos los impulsos positivos o destructivos hacia el mundo auténtico y el auténtico hombre» (*Ibid.*).

La expresión “vida eterna” es esencialmente insuficiente y al mismo tiempo necesaria. Y despejando la posibilidad indeseada de que sea simplemente “esta vida”, en una sucesión de días siempre parecidos, expresa –en uno de los pasajes más hermosos de la encíclica– en qué podría consistir

[Vida eterna sería] el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad. Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el *tempo* –el antes y el después– ya no existe. Podemos únicamente tratar de pensar que este momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados simplemente por la alegría. [...] Tenemos que pensar en esta línea si queremos entender el objetivo de la esperanza cristiana, qué es lo que esperamos de la fe, de nuestro *ser con Cristo* (*Spe salvi*, n. 12).

El pasaje me parece enormemente revelador. Las características de la experiencia de la *vida eterna* son, al mismo tiempo, ontológicas y relacionales, aun cuando en el pasaje las divinas personas aparezcan difuminadas. En efecto: ser abrazados y abrazar la Totalidad, sumergirse en el océano del Amor infinito y en la inmensidad del ser, y ser desbordados de alegría, implican la existencia de “Otro”, en comunión con el cual la vida se vuelve “plena”.

a. La cuestión del fundamento de la esperanza: ciencia, política y fe

Una de las características de la cultura moderna y especialmente contemporánea es el debilitamiento de la trascendencia, manifestado en la actitud de un ateísmo militante –o al menos de un agnosticismo operativo– y una tendencia al materialismo. Solo existe lo que vemos y, por ende, todas las respuestas a los dilemas humanos o tienen su respuesta en lo que vemos –en el hombre, especialmente– o no la tienen.

Si anhelamos “vida eterna”, aún sin saberlo, es completamente lógico que el mismo hombre “sin-Dios” procure “fabricar”, “producir” y “distribuir” *vida eterna*. Habiendo descartado la religión como agente capaz de proporcionar o mostrar el camino hacia “lo

que anhelamos", ¿quién podría tomar el relevo en la insoslayable misión de brindar esperanza a la humanidad?

En los números del 16 al 27 de *Spe salvi* encontraremos un tratamiento claro y profundo de este tema. Comienza recordando la doble acusación dirigida por el hombre moderno a la fe y la esperanza cristiana: ésta sería *individualista* y generaría una *evasión de la historia*. Para explicar el origen de ese doble prejuicio, el Papa nos invita a atender a elementos de la mentalidad contemporánea presentes en Francis Bacon (1561-1626). El descubrimiento de América y la consolidación del método científico habían generado un creciente optimismo, al punto que Bacon declara triunfalmente «la victoria del arte sobre la naturaleza». Dando un paso más, atribuye un sentido teológico a esa victoria: «esta nueva correlación entre ciencia y praxis significaría que se restablecería el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió por el pecado original» (*Spe salvi*, n. 16).

Es en este punto de la historia cuando Benedicto XVI sitúa el nacimiento de la *fe en el progreso*. El restablecimiento de la situación paradisíaca del hombre ya no se espera de Cristo, no es ya su gracia la que nos otorga "redención", sino el método científico. La fe no se cuestiona, pero pierde relevancia para el hoy de la historia y para la sociedad en su conjunto. Afirma entonces Benedicto XVI:

Esta visión programática ha determinado el proceso de los tiempos modernos e influye también en la crisis actual de la fe que, en sus aspectos concretos, es sobre todo una *crisis de la esperanza cristiana*. Por eso, en Bacon la esperanza recibe también una nueva forma. Ahora se llama: *fe en el progreso* (*Spe salvi*, n. 17).

La nueva fe en el progreso es fuente de *promesas*: un hombre nuevo y un mundo nuevo, que será "reino del hombre". En el establecimiento de ese reino hay dos categorías cada vez más importantes: *razón y libertad*, frente a las cuales se da un optimismo que el paso del tiempo mostrará –largamente– como ingenuo. Se da por supuesto que la razón es una fuerza de bien que conduce necesariamente al bien y genera más y más libertad, una "libertad perfecta". Destaca Benedicto XVI que «se espera el reino de la razón como la nueva condición de la humanidad que llega a ser totalmente libre» (*Spe salvi*, n. 18). No se advierte todavía el potencial revolucionario de estas categorías: lo que proponen y favorecen está en directo contraste con las estructuras sociales vigentes y con la enseñanza de la Iglesia, y tarde o temprano se generará una colisión.

Antes de continuar el comentario, me permito afirmar que es evidente que la tríada "razón-progreso- libertad" subyace y de modo explícito *sustenta el movimiento transhumanista*. En especial, me lla-

ma la atención el resurgir de un ingenuo optimismo y confianza ilimitada en la bondad de la ciencia, en alguna medida inesperado luego del fracaso de ese “credo laico” que significó la experiencia de las dos grandes guerras.

En el n. 19 Benedicto XVI pasa a explicar «la concreción política de esta esperanza», señalando dos etapas especialmente relevantes. La *primera etapa* es la marcada por la Revolución francesa. La instauración política de la “razón y la libertad” suscitó al principio una enorme fascinación en la Europa ilustrada, pero dio luego lugar a una nueva reflexión, mucho más cauta, sobre qué significaba y qué riesgos tenía ese paso. Un ejemplo elocuente de ese cambio es Immanuel Kant. En 1792 afirmaba convencido que «el paso gradual de la fe eclesiástica al dominio exclusivo de la pura fe religiosa constituye el acercamiento del reino de Dios» (citado en *Spe salvi*, n. 19). Muy pronto, sin embargo, el mismo autor señala que si el cristianismo dejara de ser “digno de amor”, si se diera un rechazo y oposición a él, surgiría el anticristo, y podría ocurrir “un final perverso”.

El *siguiente paso* vino como consecuencia del ya mencionado. La revolución burguesa iniciada en 1789 generó pronto una nueva situación social de consecuencias imprevistas. La insostenible situación del “proletariado industrial” hacía necesaria una nueva revolución. Cito extensamente el n. 20 porque describe la “transferencia de la esperanza”, cuyas consecuencias perduran.

Karl Marx recogió esta llamada del momento y, con vigor de lenguaje y pensamiento, trató de encauzar este nuevo y, como él pensaba, definitivo gran paso de la historia hacia la salvación, hacia lo que Kant había calificado como el «reino de Dios». Al haber desaparecido la verdad del *más allá*, se trataría ahora de establecer la verdad del *más acá*. La crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la teología en la crítica de la política. *El progreso hacia lo mejor, hacia el mundo definitivamente bueno, ya no viene simplemente de la ciencia, sino de la política*; de una política pensada científicamente, que sabe reconocer la estructura de la historia y de la sociedad, y así indica el camino hacia la revolución, hacia el cambio de todas las cosas.

La promesa de Marx «fascinó y fascina todavía hoy de nuevo». Su propuesta se presenta como el gran y definitivo humanismo: somos nosotros ahora los “protagonistas de la historia”. Es sabido cómo esta retórica tuvo realizaciones notables –y peligrosas para la fe– dentro de la Iglesia.

El n. 21 de la encíclica es, a mi modo de ver, de una agudeza y clarividencia notables. El Papa destaca un error fundamental de Marx: señaló el camino de la revolución, pero no dijo cómo pro-

ceder *después*. Tenía una ingenua confianza en que, una vez realizada la revolución, todo se encaminaría por sí solo hacia el bien y lo mejor. Permítaseme comentar que en el fondo había una idea *roussoniana* de la naturaleza humana, totalmente coherente con su visión según la cual las estructuras sociales determinan al sujeto: modificadas estas, no hay nada malo ya que temer. Su antropología era, en el fondo, superficial e inconsistente, y sobre todo, incompleta, como toda antropología cerrada a la trascendencia e ignorante del pecado original. A esto se refiere Benedicto XVI en otro pasaje magistral:

El error de Marx no consiste solo en no haber ideado los ordenamientos necesarios para el nuevo mundo; en éste, en efecto, ya no habría necesidad de ellos. Que no diga nada de eso es una consecuencia lógica de su planteamiento. Su error está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es solo el producto de condiciones económicas y *no es posible curarlo solo desde fuera*, creando condiciones económicas favorables (*Ibid.*).

La última afirmación da de lleno en una de las propuestas inconsistentes del transhumanismo: querer garantizar un “mejoramiento moral” del ser humano anulando su libertad. ¿Es deseable ser siempre y solamente buenos, pagando el precio de dejar de ser ya humanos?

En el n. 22, vuelve a plantear la pregunta ¿qué podemos esperar? La edad moderna debe hacer una autocrítica en relación al cristianismo, pero es también necesaria una autocrítica del cristianismo moderno, que debe *redescubrir su identidad* y qué es capaz de ofrecer.

Refiriendo a las críticas a la “fe en el progreso” que también en el ámbito filosófico han surgido, y citando a Adorno, el Papa señala que «*la ambigüedad del progreso resulta evidente*» (*Spe salvi*, n. 22). Explicita esta afirmación con reflexiones que resultan aplicables por completo al programa transhumanista:

Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. *Ef* 3,16; *2Co* 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo (*Spe salvi*, n. 22).

Como colofón de este extenso razonamiento, el Santo Padre invitará a reflexionar sobre las mencionadas “categorías estrella”, razón y libertad, señalando sus posibilidades y riesgos.

La reflexión sobre el estatuto de la *razón* es parte de la misión personal de Benedicto XVI. Luego de reafirmar su valor, también para el creyente, propone el interrogante sobre a qué razón nos referimos, y si necesariamente ha de cerrarse a la fe. Muestra que una tal razón “cerrada en sí misma” y reducida a razón “del poder y del hacer” es insuficiente y peligrosa. Se vuelve contra el hombre. Por eso:

la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Solo de este modo se convierte en una razón realmente humana. Solo se vuelve humana si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto solo lo puede hacer si mira más allá de sí misma. En caso contrario, la situación del hombre, en el desequilibrio entre la capacidad material, por un lado, y la falta de juicio del corazón, por otro, se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación (*Spe salvi*, n. 23).

En relación a la *libertad*, su razonamiento es más breve pero no menos elocuente: solo puede existir auténtica libertad en la concurrencia de múltiples libertades, y para que esto ocurra, es preciso algún punto de referencia exterior, un criterio de medida que sea fundamento y meta de la libertad. Para el Papa, es completamente claro que ese criterio es Dios, y por ende:

el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza. [...] Por tanto, no cabe duda de que un «reino de Dios» instaurado sin Dios –un reino, pues, solo del hombre– desemboca inevitablemente en «el final perverso» de todas las cosas descrito por Kant: lo hemos visto y lo seguimos viendo siempre una y otra vez (*Ibid.*).

Con los párrafos anteriormente mencionados, considero que en gran medida las pretensiones de las ideologías –y de modo particular del transhumanismo– encuentran una respuesta razonada y razonable, incisiva y siempre actual. Quiero sin embargo traer todavía a colación más textos que iluminan otras dimensiones. En el n. 24, el Papa afirma que si el progreso material y científico puede ser acumulativo (es decir, las nuevas generaciones reciben ese tesoro y lo usan) en el campo ético y espiritual esa acumulación no es posible, ya que la libertad comienza “siempre de nuevo”. Cuando las ideologías prometen “un mundo ideal” intrahistórico, o desconocen la naturaleza humana (como se advertía en la utopía marxista, sin plan para el “después”) o subyace un plan totalitario para limitar la libertad. Pero ese *progreso sin libertad* no sería en ab-

soluto deseable, porque no sería ya humano. «El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella» (*Spe salvi*, n. 24).

Esto tiene al menos dos consecuencias, sumamente importantes: *la primera* es que el recto estado de las cosas humanas nunca puede garantizarse solamente mediante estructuras. Son necesarias, pero insuficientes, y nunca deben dejar al margen la libertad. *La segunda* es de un gran valor pedagógico, no solamente como correctivo para propuestas ideológicas, sino hacia el interior mismo de la Iglesia:

Puesto que el hombre sigue siendo siempre libre y su libertad es también siempre frágil, nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado. Quien promete el mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una falsa promesa, pues ignora la libertad humana. La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez (*Spe salvi*, n. 24).

Emite también una advertencia y una llamada a los cristianos contemporáneos, aceptando en parte la crítica que había sido expresada anteriormente. Cuando el cristianismo deja el dominio de la estructuración de la historia y la sociedad por completo en manos de la ciencia y la política, y se concentra en el individuo y su salvación personal, no solamente deja de enriquecer a la humanidad, sino que también se traiciona a sí mismo, reduciendo «el horizonte de su esperanza y [...] la grandeza de su cometido» (*Spe salvi*, n. 25). Introduce entonces un tema ausente en las ideologías, y por ende en el transhumanismo: «No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de “redención” que da un nuevo sentido a su existencia» (*Spe salvi*, n. 26).

En el ámbito filosófico se ha criticado la antropología subyacente al transhumanismo: «liberal, egoísta y prácticamente a-social»¹⁶. ¿De que serviría vivir más, ser más inteligentes, tener más autodomínio y sufrir menos sin hacer experiencia del amor? La promesa y la esperanza cristiana tienen por punto de partida y llegada un amor grande, que cambia la vida para siempre.

¿Está afirmando el Papa que basta el amor humano para ser “redimido” y salvado? El amor humano tampoco es suficiente, pero insinúa y despierta algo que no puede colmar, una nostalgia y apertura hacia un amor infinito que intuye.

¹⁶ M. ASLA, «Transhumanismo».

el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte. El ser humano necesita un amor incondicionado. Necesita esa certeza que le hace decir: «Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (*Rm* 8,38-39). Si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces –solo entonces– el hombre es «redimido», suceda lo que suceda en su caso particular. Esto es lo que se ha de entender cuando decimos que Jesucristo nos ha «redimido». Por medio de Él estamos seguros de Dios, de un Dios que no es una lejana «causa primera» del mundo, porque su Hijo unigénito se ha hecho hombre y cada uno puede decir de Él: «Vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí» (*Ga* 2,20) (*Spe salvi*, n. 26).

La conclusión de este apartado es tan hermosa como valiente.

[...] quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene toda la vida (cf. *Ef* 2,12). La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, solo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando «hasta el extremo», «hasta el total cumplimiento» (cf. *Jn* 13,1; 19,30). Quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente «vida». [...] La vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco solo por sí mismo: es una relación. Y la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida. Si estamos en relación con Aquel que no muere, que es la Vida misma y el Amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces «vivimos» (*Spe salvi*, n. 27).

b. El sentido del sufrimiento y la esperanza cristiana

A fin de completar el cuadro de la riquísima iluminación de Benedicto XVI, no quiero dejar de mencionar algunas de sus reflexiones sobre el sufrimiento y la esperanza.

El sufrimiento (físico, espiritual o moral) sigue siendo el “enemigo número uno” de las utopías e ideologías contemporáneas. La promesa que ofrecen al mundo consiste siempre en una mayor evitación o anulación del dolor. El precio a pagar para asegurar la ausencia total del dolor espiritual o moral sería demasiado caro: la renuncia a la libertad, de la cual brota –como contracara– la posibilidad de sufrir.

Pero, ¿qué sucede con el sufrimiento físico? ¿Es legítimo recurrir a las ciencias para atenuarlo y aminorarlo? ¿Hasta qué punto y con qué fin? Benedicto muestra entonces cómo la esperanza cristiana es capaz de transformar el sufrimiento, y cómo el sufrimiento, abra-

zado en libertad y desde la fe, puede ser un lugar de aprendizaje de la esperanza.

debemos hacer todo lo posible para superar el sufrimiento, pero extirparlo del mundo por completo no está en nuestras manos, simplemente porque no podemos desprendernos de nuestra limitación, y porque ninguno de nosotros es capaz de eliminar el poder del mal, de la culpa, que –lo vemos– es una fuente continua de sufrimiento (*Spe salvi*, n. 36).

Solo Dios es capaz de eliminar el poder del mal, y lo ha hecho, ingresando en la historia y asumiendo el sufrimiento y el peso de la culpa. Sin embargo, la realización definitiva de esa victoria aún no está consumada: nos es dada como esperanza.

Señala entonces Benedicto XVI una paradoja, tangible en nuestros días y presente de modo protagónico en el transhumanismo. Precisamente cuando los hombres, intentando evitar toda dolencia, tratan de alejarse de todo lo que podría significar aflicción, cuando quieren ahorrarse la fatiga y el dolor de la verdad, del amor y del bien, caen en una vida vacía en la que quizás ya no existe el dolor, pero en la que la oscura sensación de la falta de sentido y de la soledad es mucho mayor aún.

Desde el punto de vista de la razón, nos encontramos ante un callejón sin salida. Y es aquí donde (creo yo) resplandece aún más luminosa la esperanza cristiana, fundada en el amor.

Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito. [...] Cristo ha descendido al “infierno” y así está cerca de quien ha sido arrojado allí, transformando por medio de Él las tinieblas en luz. El sufrimiento y los tormentos son terribles y casi insoportables. Sin embargo, ha surgido la estrella de la esperanza, el ancla del corazón llega hasta el trono de Dios. No se desata el mal en el hombre, sino que vence la luz: el sufrimiento –sin dejar de ser sufrimiento– se convierte a pesar de todo en canto de alabanza (*Spe salvi*, n. 37).

Finalizo mi comentario con una sólida expresión, que quizá pueda erigirse como el mayor juicio de advertencia ética hacia la pretensión transhumanista.

La grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre. Esto es válido tanto para el individuo como para la sociedad. Una sociedad que no logra aceptar a los que sufren y no es capaz de contribuir mediante la compasión a que el sufrimiento sea compartido y sobrellevado también interiormente, es una sociedad cruel e inhumana (*Ibid.*).

Conclusión: ya sí, pero todavía no

¿Qué podemos esperar? La pregunta aparece y reaparece en la encíclica, respondida cada vez con mayor hondura y coherencia. La esperanza cristiana –en su actitud fundamental y en su contenido– no evade las preguntas más incómodas, sino que invita a buscar la respuesta en otro plano y en otro tiempo, en el que los anhelos del corazón quedarán completamente saciados.

Quisiera concluir enfatizando tres aspectos que me parecen sugerentes, y que estimo merecerían una profundización ulterior para completar el planteo de este trabajo.

a) Las cuatro liberaciones que propone el transhumanismo, en el fondo, son *válidas*. No son ilegítimas, ni blasfemas ni irreverentes. Es más: Dios mismo quiere realizarlas, y en un sentido mucho más pleno y perfecto, y así lo hará. Un error fundacional del transhumanismo es que el hombre moderno –del mismo modo que en el Jardín del Edén– quiere alcanzar esas liberaciones «sin Dios, antes de Dios y no según Dios»¹⁷.

La fe cristiana nos dice con fuerza: Prometeo no necesita “robarle” el fuego a los dioses, porque Dios tenía planeado –y lo sigue deseando– hacernos “partícipes de su divinidad” (cf. *2Pe* 1,3). En la vida eterna futura, la comunicación del ser divino será tan perfecta como nunca pudimos imaginarlo: «Dios será todo en todos» (*1Cor* 15,28). Junto a la visión beatífica, recibiremos en Cristo «todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (*Col* 2,3), y experimentaremos que el mal, el dolor y la muerte ya no existen.

b) La experiencia de la inadecuación del cuerpo y su obsolescencia señaladas por el transhumanismo tampoco son en sí mismas rechazables. También un cristiano puede afirmar: «sí, es verdad, nuestros cuerpos son ahora inadecuados para recibir el completo don de Dios, y por eso, como Pablo, deseamos ser transformados, revestidos de Gloria». Porque la promesa cristiana no abarca solamente al alma espiritual, y por eso su cumplimiento solo será total en la resurrección de la carne. *Spe salvi* no ahonda en esa dimensión, pero considero que Juan Pablo II en sus catequesis sobre *El amor humano en el plan divino* puso de relieve las consecuencias existenciales que brotarán de recibir «un cuerpo glorioso, semejante al Suyo» (*Flp* 3,21), al de Cristo Resucitado. Entonces nuestro cuerpo –al igual que el del Señor– ya no será experimentado como límite, sino como espacio del amor perfecto y eterno. Entonces la alianza e integración con el alma será indestructible. Entonces sí se podrá declarar la victoria sobre la muerte (cf. *1Cor* 15,54)

¹⁷ SAN MÁXIMO EL CONFESOR, citado en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 398.

c) Por último, es importante subrayar que la promesa comienza a cumplirse *ya* ahora. La fe, como demostraba enfáticamente Benedicto XVI en su exégesis de la *Carta a los Hebreos* 10,1, «es la sustancia de lo que se espera». La vida de la gracia es *ya* anticipo y presencia real de la gloria.

La vida cristiana como don y tarea es el espacio en el cual podemos experimentar la auténtica *liberación*. A la espera de la visión, la fe libera y ensancha nuestro conocimiento; caminando hacia la perfecta *communio sanctorum*, la caridad nos permite ser transformados y vivir más empáticos con los demás. La pureza y la gracia del sacramento del matrimonio transforman la experiencia de la sexualidad y de la apertura a la vida. La certeza de la victoria de Jesús transforma la muerte en pascua, puerta y umbral. El misterio pascual da sentido a todo sufrimiento, también a aquel que no parece tener ningún sentido. La vida cristiana es *ya experiencia de divinización*: el Espíritu Santo es fuego encendido en nuestros corazones, que ilumina y enciende.

Todo es real, pero en el “todavía no”. Todo intento –incluso en el interior de la Iglesia– de querer tener a la mano la escatología consumada está destinado al fracaso, en la medida de que es “obra” y no “gracia”.

Esperemos. Y seamos salvados en la Esperanza.

Un tiempo para merecer y un tiempo para gozar. Tiempo y eternidad en santo Tomás de Aquino¹

Rafael Pascual, L.C.

Profesor ordinario de filosofía en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Introducción

En el 750 aniversario del fallecimiento del Doctor Angélico, resulta oportuno considerar el tema que nos ocupa en esta intervención conclusiva del Congreso de la Sociedad Tomista Argentina. Ciertamente concluir las actividades del congreso con una intervención a distancia no es tarea fácil. Me apelo a su paciencia y benevolencia.

Agradezco al Pbro. Dr. Ignacio Andereggen, presidente de la Sociedad Tomista Argentina, por la invitación a participar en el Congreso y por la confianza de pedirme hacerlo en la fase de clausura del mismo. Espero no defraudar tal confianza. Saludo y agradezco también a todos los participantes al Congreso por su amable atención.

Como todos sabemos bien, los conceptos de tiempo y de eternidad son fundamentales en la reflexión filosófica y teológica de santo Tomás de Aquino. Su visión abarca una distinción clara entre el tiempo, como característica estrechamente ligada a la condición del cambio y del devenir propios del mundo creado, y la eternidad propia de Dios, como uno de sus atributos que se siguen de Su trascendencia respecto a lo creado, que está sujeto a la generación y la corrupción o a cualquier otro tipo de movimiento. En efecto, el tiempo es una realidad propia del mundo creado y finito, donde todo está sujeto al cambio y al movimiento. Tomás de Aquino distingue así claramente entre el tiempo, como aspecto característico de la vida humana, y la eternidad, que pertenece exclusivamente a Dios.

¹ Intervención online para la XLVIII Semana Tomista - Congreso Internacional «Vida terrenal y vida eterna, el legado de santo Tomás a los 750 años de su muerte», organizado por la Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 2-6 de septiembre de 2024.

Pero aparte de la eternidad divina, que se encuentra fuera del flujo del tiempo en un eterno presente, podemos concebir, de modo análogo, otro tipo de *eternidad*, ligada al devenir, y en consecuencia a las condiciones de la temporalidad, es decir, el proceso del presente al pasado hacia el futuro. En este sentido se habla de “vida eterna”.

1. Las dos etapas o dimensiones del tiempo humano

De cara al tema que nos ocupa, sobre la consideración del tiempo humano, podemos decir que la vida terrena es un “tiempo para merecer” (“tempus merendi”²), donde los actos humanos tienen consecuencias eternas. Esta perspectiva teleológica del tiempo subraya la importancia de las acciones humanas en relación con su destino final (“in termino viae”): la unión con Dios en la eternidad. Se trata de la condición del “homo viator” (o “in statu viae”), el hombre peregrino hacia la patria eterna y definitiva.

En este contexto, podemos hablar en primer lugar de la reflexión tomista sobre el dinamismo de la naturaleza, sea en general que concretamente en referencia a la naturaleza humana. Dios, al crear las cosas, no las ha hecho inertes, sino que les ha dado la capacidad de obrar por sí mismas, para alcanzar la perfección a la que están llamadas. Las creaturas han sido hechas “in fieri”, son, pero tienen que llegar a ser, tienen que perfeccionarse, realizarse. Tomás de Aquino se opone decididamente a algunos autores, como Avicibrón y algunos filósofos *kalamitas*, que negaban la capacidad de las cosas de obrar por sí mismas, cayendo en una especie de *ocasionalismo*. En efecto, Dios no solo da el ser a las cosas, por lo cual las cosas existen, sino que también les da la capacidad de obrar por sí mismas, según la naturaleza de cada una, de modo que puedan no solo alcanzar su propia perfección, sino también colaborar en la perfección de las demás cosas, y en última instancia del universo en su conjunto. Sostener, en cambio, la tesis ocasionalista no iría a favor, sino más bien en detrimento de la omnipotencia, la sabiduría y la bondad de Dios. En efecto, si la realidad creada no fuera activa, es decir, no pudiera actuar por sí misma, habría sido creada en vano, no tendría razón de ser, y ello iría contra la sabiduría, la bondad y la omnipotencia de Dios (cf. C.G., III, c. 69).

² Esta expresión se encuentra al menos en tres textos de Tomás de Aquino: «usque ad diem iudicii est nobis tempus belli et merendi» (*Super ad Eph.*, c. 2, lc. 1); «Et tunc nemo potest operari, quia non est tempus merendi, sed secundum merita recipiendi» (*Super Ev. Iohan.*, c. 1, lc. 1); «post viam esse non potest: quia tunc non erit tempus merendi et demerendi» (*In II Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1, ag. 4).

Existe una implicación, una consecuencialidad y una proporción entre el ser y el obrar, pues, como es sabido en ámbito tomista, el obrar se sigue del ser (“operari sequitur esse”³). En consecuencia, cuanto más perfecta es una cosa, más perfecta es su operación.

Esta proporción entre el ser y el obrar se da de modo eminente en el ser humano, el cual, siendo la realidad más perfecta en el orden natural («id quod est perfectissimum in tota natura»; *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3), tiene la operación más perfecta en el mundo físico. Por eso el obrar del ser humano manifiesta su perfección ontológica. El obrar humano, siendo fruto de sus facultades superiores, intelectual y volitiva, tiene una carga y una valencia ética. El hombre, al ser libre, es responsable de su obrar.

2. Tiempo y eternidad en Dios y en las creaturas

La eternidad de Dios, para santo Tomás, que asume la definición clásica de Boecio, es «la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable»⁴. En sentido propio, se trata de un atributo divino, una característica que pertenece solo a Dios. La eternidad divina no tiene principio ni fin, y es una existencia completa y sin cambio, un eterno presente. En efecto, mientras que la temporalidad es sucesiva y está marcada por un antes y un después, la eternidad divina es simultánea (“tota simul”), es decir, carente de sucesión. Dios, en su eternidad, abarca todo el tiempo y lo sostiene, pero no está limitado por él, sino que lo trasciende y supera, pues se encuentra *fuera y por encima* del tiempo. Esto significa que, desde la perspectiva divina, todos los eventos que se dan en el tiempo son vistos simultáneamente. El conocimiento de Dios, que es eterno, ve todo lo que es o será en el tiempo como algo presente (cf. *Summa Theol.* I, q. 14, a. 13). Los seres humanos, en cambio, experimentan

³ Este principio se encuentra expresado en las obras de santo Tomás con diversas expresiones y fórmulas, como las siguientes: «agere sequitur ad esse perfectum» (*In III Sent.*, d. 3, q. 2, a. 1, co.); «quale est unumquodque, talia operatur» (C.G., I, c. 53); «actio naturae est secundum quod ipsa est» (C.G., II, c. 35); «agere sequitur ad esse in actu» (C.G., III, c. 69); «quale enim est unumquodque, talia operatur» (C.G., IV, c. 19); «modus actionis sequitur dispositionem agentis, unumquodque enim quale est, talia operatur» (*Summa Theol.* I-II, q. 55, a. 2, ad 1); «Unumquodque enim quale est talia agit» (*Comp. theol.*, c. 103). A la base se encuentra un principio más general y fundamental: «cum unumquodque agit secundum quod est in actu» (*In III Sent.*, d.3, q. 2, a. 1, co.); «agit enim unumquodque secundum quod est actu» (C.G., III, c. 69).

⁴ Cf. *Summa Theol.* I, q. 10, a. 1. Santo Tomás explica dos de los términos usados por Boecio: “interminabilis”, es decir, que carece de principio y de final («id est principio et fine carens»); “simul”, por carecer de sucesión («per hoc quod ipsa aeternitas successione caret»); por eso la eternidad está fuera del tiempo, pues es «tota simul existens».

el tiempo de manera sucesiva, utilizando cada momento como una oportunidad para acercarse a su destino eterno, y están sujetos al paso del tiempo y a las condiciones de la temporalidad (pasado, presente, futuro).

Como es sabido, santo Tomás sostiene la no eternidad del mundo, oponiéndose a la opinión y los argumentos tanto de Aristóteles como de los filósofos averroístas de su tiempo. La creación en el tiempo ("in tempore") es una verdad de fe en sentido estricto, fundada en la revelación bíblica y no demostrable por la razón. Para el Aquinate, respecto a la cuestión sobre la eternidad del mundo, no son concluyentes las argumentaciones ni a favor ni en contra de la misma; se trata solo de hipótesis o razones probables, no de carácter apodíctico, sino dialéctico.

A este propósito, podemos recordar el debate entre Tomás de Aquino y Buenaventura, quien defendía la tesis opuesta de la demostrabilidad de la temporalidad de mundo. Santo Tomás trató este tema en varias ocasiones y en diversos escritos, dedicándole incluso un opúsculo, en clave polémica⁵. También pueden citarse como referencias importantes la *Summa contra gentiles* y la *Summa Theologiae*⁶.

Es interesante tener en cuenta la tesis de santo Tomás de la posibilidad de un mundo eterno. Para el Aquinate, si Dios hubiera querido, hubiera podido crear un mundo eterno. El ser creado no implica un inicio temporal⁷, contrariamente a lo que sostenía Buenaventura. En efecto, la creación de la nada ("ex nihilo") no quiere decir "después de la nada" ("post nihilum") sino a partir de nada ("non ex aliquo"). No hay contradicción entre el ser creado y el ser desde siempre ("ab aeterno").

Obviamente hay que tener en cuenta que la hipotética eternidad del mundo no sería equiparable a la eternidad de Dios, ni implicaría la ausencia de una dependencia causal del mundo respecto de su Creador. Se trata de una "eternidad" de otro género respecto a la de Dios. El mundo está sometido al devenir, y por tanto al flujo del tiempo, a la sucesión y duración, aun en el caso de que tal dura-

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De aeternitate mundi contra murmurantes*.

⁶ Cf. C.G., II, cc. 31-38; *Summa Theol.*, I, q. 46, aa. 1-2. Otros textos en los que trata el tema son los siguientes: *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5; *De Pot.*, q. 3, aa. 14 y 17; *Comp. Theol.*, I, cc. 98-99; *Quodl.*, III, q. 14 a.2; *In I De caelo et mundo*, lc. 22, 26 e 27; *In II Metaph.*, lc. 2; *In VI Metaph.*, lc.1; *In XII Metaph.*, lc. 5; *In VIII Phys.*, lc. 2.

⁷ «El hecho de ser por otro no está en contradicción con el existir siempre, como se ha demostrado más arriba (a. 12), excepto cuando algo procede de otro a través de un movimiento, lo cual no ocurre en la procedencia de las cosas de Dios» (*De Pot.*, q. 3, a. 14); «haber sido hecho y ser siempre no se contradicen entre sí, considerados en sí mismos» (*Ibid.*, ad 8).

ción fuera, por hipótesis, eterna. No se trata de un eterno presente, sino de un eterno flujo. Todo esto lo argumenta y lo precisa santo Tomás al inicio del *De aeternitate*, para responder a algunas de las objeciones que se presentaban contra la posibilidad de un mundo creado "ad aeterno".

3. La fe en la vida eterna

Estas reflexiones pueden ayudarnos de cara a la otra eternidad de la que vamos a hablar en adelante, que corresponde al último artículo del símbolo de nuestra fe: la "vida eterna". También en este caso se trata de una eternidad diversa respecto a la eternidad de Dios. De hecho, en español se habla de la "vida perdurable", para distinguirla de la "vida eterna" propia de Dios. Santo Tomás hace la distinción entre "tempus", "aevum" y "aeternitas"⁸. El "aevum" sería una especie de eternidad participada⁹, o un término intermedio entre el tiempo y la eternidad¹⁰; por eso se suele usar uno y otro término para referirse a esta especie de eternidad que se daría en los seres espirituales (los ángeles), no en cuanto a su inicio (también ellos han comenzado a existir en el tiempo), sino en cuando a su duración sin fin. Algo semejante se podría decir del ser humano, que tiene un inicio en el tiempo, pero que está llamado a vivir eternamente. Esta "vida eterna", en el caso del hombre, sería semejante al "aevum" del que acabamos de hablar, que santo Tomás atribuye a la temporalidad/eternidad propia de los ángeles. En efecto, santo Tomás ve la vida eterna humana como una participación en la eternidad de Dios, no como una identidad con ella. Al parecer, Tomás no atribuye explícitamente el término "aevum" al caso del hombre, pero pensamos que podría haberlo hecho, al menos en sentido analógico. Como hemos dicho, podríamos traducir "aevum" con "perpetuidad", y tal término podría atribuirse tanto a la existencia de los ángeles como a la del hombre tras la resurrección de los muertos.

⁸ «La eternidad incumbe al ser que no tiene principio eficiente; en cambio, el evo incumbe al ser que tiene principio; finalmente el tiempo incumbe al acto que posee principio y fin de la duración, en cuanto que es medida por el tiempo» [«aeternitas respicit illud esse quod non habet principium efficiens; aevum autem quod habet tale principium; tempus vero respicit actum qui habet principium et finem durationis, ut mensuratur tempore»] (*In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1).

⁹ «Aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata» (*In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, ad 1; cf. también *Summa Theol.*, I, q. 10, a. 5).

¹⁰ «El evo se diferencia del tiempo y de la eternidad como un medio entre ambos» [«aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa»] (*Summa Theol.*, I, q. 10, a. 5).

La expresión “vida eterna” tiene, ciertamente, una connotación teológico-espiritual, en relación con las llamadas verdades últimas, ultimidades o *postrimerías*, en contexto escatológico. La “vida eterna”, en este contexto, sería el estado definitivo del ser humano, en la gloria o bienaventuranza eterna, contrapuesto a la “muerte eterna”, en sentido de condenación eterna. Estas reflexiones nos llevan a la cuestión del fin último del hombre, su destino eterno, en relación con lo que éste lleve a cabo a lo largo de su vida temporal en este mundo. Aquí entra de nuevo lo que dijimos al inicio, de la tarea del hombre de hacerse, definirse, realizarse, alcanzar la perfección a la que está llamado, a través de sus actos, que a su vez se plasman en hábitos, que dan lugar en el hombre a una especie de segunda naturaleza o perfección ulterior, no dada, sino adquirida.

Vemos así en el hombre como dos etapas, dos momentos: uno “*in fieri*”, que corresponde a su estado de “*homo viator*”, y otro “*in facto esse*”, que corresponde al estado definitivo de la vida eterna. En efecto, por una parte la vida en este mundo podría verse como un estado “*in fieri*”, un proceso de devenir o llegar a ser, donde el ser humano está en constante cambio, crecimiento y transformación, no solo desde el punto de vista somático, sino sobre todo en cuanto a sus facultades superiores, su perfección propia, en cuanto humano, en su desarrollo y configuración moral y espiritual, en la toma de decisiones que afectan su destino eterno, como un camino hacia su fin último. En cambio, la vida futura sería un estado “*in facto esse*”, de cumplimiento, de plenitud, pues representa la culminación del proceso de salvación y perfeccionamiento iniciado en la vida terrena¹¹. En efecto, por una parte, en la visión beatífica, el alma alcanza su fin último y su estado de máxima perfección, y por otra se consolida y se plasma lo que se ha adquirido en la vida temporal, pues es evidente que hay una cierta continuidad y consecuencialidad entre la vida temporal y la eterna, ya que las decisiones tomadas “*in fieri*” afectan el estado “*in facto esse*”. Por poner un ejemplo, podemos citar este significativo texto de santo Tomás: «en ellos [los bienaventurados], la caridad no aumenta debido a la condición de su estado, ya que no están en un estado itinerante, sino en el término de su camino. Por lo tanto, se les da

¹¹ «Respondeo dicendum, quod cum beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturae, status viae in qualibet rationali creatura dicitur esse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem cujuslibet rationalis creaturae consistit in visione Dei per essentiam, ut ex dictis patet. Operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo consistit, oportet quod sit potentiae dispositae et perfectae ad dignissimum obiectum, ut patet per Philosophum in 10 *Ethic.*; et ideo ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhaerentem, quam dicimus esse lumen gloriae» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7).

el premio de acuerdo con lo que creció en ellos la caridad en su estado itinerante»¹².

Para corroborar este aspecto de nuestras reflexiones, podríamos recordar numerosas enseñanzas de Jesús en el Evangelio, como, por poner un ejemplo, la parábola de los talentos.

4. La cuestión del mérito

Esto nos lleva al tema final y conclusivo de estas reflexiones, cuyo carácter limitado y provisorio es evidente. Me refiero al tema del mérito. Aquí entramos en una cuestión bastante estudiada y debatida en contexto tomista y no solo: el mérito *de congruo* ("ex congruo") y *de condigno* ("ex condigno")¹³. Obviamente no pretendo profundizar en el tema, pues el tiempo no lo permite, y no es el objetivo principal de este estudio. Sin embargo, trataré de presentar brevemente algunos aspectos que considero esenciales.

Sobre este tema, tan discutido en ámbito escolástico, ya existía una diversidad de opiniones en tiempos del Aquinate. De hecho, el mismo doctor angélico lo refiere cuando trata el argumento en el comentario a las *Sentencias*:

Hay dos opiniones al respecto, pues algunos dicen que nadie puede merecer la vida eterna de condigno [*ex condigno*], sino solo de congruo [*ex congruo*]. Otros, en cambio, dicen que alguien también

¹² «De beatis, dicendum, quod caritas non augetur in eis propter conditionem status: quia non sunt in via, sed in termino viae. Unde datur eis praemium secundum illud quod caritas in statu viae in eis crevit» (*In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 4, ad 3).

¹³ «El mérito se dice propiamente de la acción por la cual se hace justo que a quien actúa se le dé algo. Pero la justicia se entiende de dos maneras. En un sentido, propiamente, que considera el deber desde la parte del receptor; en otro sentido, de manera análoga, que considera el deber desde la parte del que da. Pues algo es conveniente para quien da, aunque el receptor no tenga el derecho de recibirlo; y así la justicia es de la esencia de la bondad divina, como dice Anselmo, que Dios es justo cuando perdona a los pecadores, porque le conviene hacerlo. Según esto, el mérito también se dice de dos maneras. En un sentido, el acto por el cual se hace que el agente tenga el derecho de recibir; y esto se llama mérito de condigno. En otro sentido, el acto por el cual se hace que haya el deber de dar por parte del dador, según lo que le conviene; y por esto, este mérito se llama mérito de congruo» [«meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit sit justum aliquid dari. Sed iustitia dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quae scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinarie, quae respicit debitum ex parte dantis. Aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi; et sic iustitia est de essentia divinae bonitatis, sicut Anselmus dicit, quod Deus justus est cum peccatoribus parit, quia eum decet. Et secundum hoc etiam meritum dicitur dupliciter. Uno modo actus per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi; et hoc vocatur meritum condigni. Alio modo, per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius; et ideo hoc meritum dicitur meritum congrui»] (*In IV Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, qc. 4).

puede merecer de condigno la vida eterna por los actos de la virtud. Ahora bien, se dice que alguien merece de condigno cuando hay igualdad entre el premio y el mérito según la recta estimación; pero solo de congruo cuando no se da tal igualdad, sino que solo según la liberalidad del que da, se da lo que es adecuado al que da. Con todo, ambos parecen decir la verdad bajo algún aspecto, pues hay dos tipos de igualdad, a saber, la igualdad de cantidad y la igualdad de proporción¹⁴.

Santo Tomás propende a sostener la opinión de que la vida eterna se puede merecer no solo "ex congruo", sino también "ex condigno": «aquellos que dicen que nosotros podemos merecer la vida eterna de condigno, parece que dicen algo más verdadero»¹⁵. La razón que aduce parece bastante convincente: en la justicia retributiva de cara a la vida eterna, se aplicaría no el modelo de la justicia conmutativa (como la que se da entre las partes de un contrato), sino el de la justicia distributiva (según proporción). En efecto, «cuando se otorga el premio en relación con los méritos, se observa la forma de la distribución, ya que Él da a cada uno según sus obras»¹⁶. Así, Tomás concluye el artículo diciendo: «Y por eso se dice más verdaderamente que merecemos de condigno, y no que no merecemos de condigno»¹⁷.

Conclusión

Creo que el mejor modo de concluir estas reflexiones es tomar el texto del Doctor Angélico con el que culmina su *Conferencia sobre el Credo*, un texto que recoge en versión resumida el Oficio de Lecturas del último día del tiempo ordinario:

¹⁴ «Circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod aliquis vitam aeternam non potest mereri ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt, quod etiam ex condigno potest quis vitam aeternam mereri per actus virtutum. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere. Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis, et aequalitas proportionis» (*In II Sent.*, d. 27, a. 3).

¹⁵ «Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam aeternam posse mereri, verius dicere videntur» (*ibid.*).

¹⁶ «In redditione autem praemii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat» (*ibid.*). Es evidente la raigambre bíblica de esta sentencia: Dios «pagará a cada uno según sus obras» (*Rom 2,6*; cf. también *Job 34,11*; *Apoc 20,12*).

¹⁷ «Et ideo verius dicitur quod ex condigno meremur quam quod non ex condigno» (*ibid.*).

La vida eterna

Conferencia sobre el Credo (Opúsculos teológicos 2, Turín 1954, pp. 216-217)

2^a lectura del Oficio de lecturas, sábado de la XXXIII semana del tiempo ordinario

Adecuadamente termina el Símbolo, resumen de nuestra fe, con aquellas palabras: "La vida perdurable. Amén". Porque esta vida perdurable es el término de todos nuestros deseos.

La vida perdurable consiste, primariamente, en nuestra unión con Dios, ya que el mismo Dios en persona es el premio y el término de todas nuestras fatigas: *Yo soy tu escudo y tu paga abundante*.

Esta unión consiste en la visión perfecta: Ahora vemos confusamente en un espejo; entonces veremos cara a cara. También consiste en la suprema alabanza, como dice el profeta: *Allí habrá gozo y alegría, con acción de gracias al son de instrumentos*.

Consiste, asimismo, en la perfecta satisfacción de nuestros deseos, ya que allí los bienaventurados tendrán más de lo que deseaban o esperaban. La razón de ello es porque en esta vida nadie puede satisfacer sus deseos y ninguna cosa creada puede saciar nunca el deseo del hombre: solo Dios puede saciarlo con creces, hasta el infinito; por esto, el hombre no puede hallar su descanso más que en Dios, como dice san Agustín: "Nos has hecho para ti, Señor, y nuestro corazón no hallará reposo hasta que descanse en ti".

Los santos, en la patria celestial, poseerán a Dios de un modo perfecto, y, por esto, sus deseos quedarán saciados y tendrán más aún de lo que deseaban. Por esto, dice el Señor: *Entra en el gozo de tu Señor*. Y san Agustín dice: "Todo el gozo no cabrá en todos, pero todos verán colmado su gozo. *Me saciaré de tu semblante*; y también: *Él sacia de bienes tus anhelos*".

Todo lo que hay de deleitable se encuentra allí superabundantemente. Si se desean los deleites, allí se encuentra el supremo y perfectísimo deleite, pues procede de Dios, sumo bien: *Alegría perpetua a tu derecha*.

La vida perdurable consiste, también, en la amable compañía de todos los bienaventurados, compañía sumamente agradable, ya que cada cual verá a los demás bienaventurados participar de sus mismos bienes. Todos, en efecto, amarán a los demás como a sí mismos, y, por esto, se alegrarán del bien de los demás como el suyo propio. Con lo cual, la alegría y el gozo de cada uno se verán aumentados con el gozo de todos.

Jubileo y vida consagrada. Presentación de un nuevo libro

Germán Sánchez Griese

*Doctor en Teología de la Vida consagrada por el Istituto della Vita Consacrata Claretianum de Roma.
Profesor estable del Seminario San Jerónimo (Arequipa).*

El año jubilar 2025 propicia la profundización del tema de la esperanza. Bajo el lema «la esperanza no delude», esta virtud teologal será declinada por distintas voces. He querido inscribir mi voz en el coro polifónico de este jubileo de la esperanza, con la publicación de este volumen: Germán Sánchez Griese (coord.), *Llamados a la esperanza. El Jubileo del año 2025 para la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2025 (230 pp.).

La experiencia de conocer distintas realidades de la vida consagrada unida a la docencia y al contacto con múltiples realidades de la vida consagrada en el mundo me ha permitido reunir un grupo de autores multidisciplinares de dos continentes: América y Europa. Cada uno de ellos proporciona en este libro una visión desde su propia disciplina y cultura del enlace particular entre vida consagrada y esperanza.

El libro se conforma por ocho capítulos y la introducción. Cada capítulo muestra un ángulo específico desde donde se mira a la esperanza y la vida consagrada. Esta «visión poliédrica de la situación actual de la vida consagrada y sus perspectivas de futuro» (cuarta de forros) es una primera cualidad de este libro.

El volumen viene introducido por Mons. Javier Del Río Alba, arzobispo de Arequipa. «El libro que está por leer el lector tiene el acierto de, sin eludir diversas dificultades y fallos que se han dado durante las últimas décadas en comunidades de vida consagrada, presentar los fundamentos que nos permiten afirmar que la riqueza de la multiformidad de sus carismas, obra del Espíritu Santo, tiene todavía mucho que aportar a la Iglesia [...] en esta etapa de la humanidad postmoderna» (p. 7).

Como era de esperarse, el primer capítulo está dedicado a la historia de los jubileos. Antonio Bellella cmf, director del Instituto de Teología de la Vida religiosa (Madrid), nos sumerge en un apasionante recorrido sobre el tema. Destacando las principales notas de cada jubileo, hace de este capítulo una lectura pedagógica y gratificante.

De acuerdo con los signos de los tiempos, la sinodalidad no podía faltar en este libro. De esta manera David Jasso Ramírez (secretario técnico del Proyecto global de la pastoral 2031-2033. Miembro del equipo del Sínodo de la sinodalidad de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, CELAM) presenta el segundo capítulo. «Un Jubileo sinodal para la vida consagrada».

En el tercer capítulo, Ángeles Conde Pons (Doctora en Teología espiritual por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma) responde acertadamente a un reto lanzado por el coordinador del libro. Frente al postmodernismo, ¿qué espiritualidad está llamada a vivir la vida consagrada?

Los siguientes dos capítulos se engarzan como una mancuerna: los abusos en la Iglesia y sus víctimas. Los abusos en la Iglesia son vistos bajo la lente de la autora del capítulo, Ianire Angulo Ordorika (Facultad de Teología de la Universidad Loyola, Andalucía, España) como «un signo de los tiempos que nos permitirá situarnos ante ellos como una mediación paradójica de Dios, a través de la cual somos invitados a crecer como creyentes y como Iglesia» (p. 100).

El capítulo gemelo está dedicado a las víctimas, con el título «El clamor de las víctimas en el Jubileo». Ha sido redactado por Andrea Idalsoaga Montoya (delegada episcopal para la Verdad y la Paz en la Iglesia chilena). Para no caer en negacionismos, triunfalismos o victimismos, la autora de este capítulo sugiere que la vida consagrada sea testigo y acoja a las víctimas de los abusos en la esperanza.

La educación ha sido una misión en donde la vida consagrada ha dedicado mucho de sus energías y esfuerzos. Cristina María Ruiz-Alberdi Fernández (Universidad Francisco de Vitoria de Madrid) toca el tema en el capítulo «Una revisión educativa hacia la renovación del impulso a la vida consagrada».

Carolina Sánchez (directora del Instituto Secular Filiación Cordimariana) finaliza el libro con la difícil pero impostergable tarea de despertar la esperanza en las personas consagradas.

El último capítulo rompe el esquema del libro. No es la explicación del tema de la esperanza bajo una disciplina específica. Es la experiencia de la esperanza hecha realidad en forma del relato de un viaje. Una laica, Marcela Lombard, narra su experiencia formando religiosas en China. De esta forma, el coordinador del libro ha querido plasmar un testimonio y un homenaje a la forma en que muchas mujeres consagradas viven la esperanza «esperando contra toda esperanza».

Recensiones – Reseñas

FRANCISCO CERRO CHAVES, *Volver al Corazón. Evangelizar con misericordia. Escritos pastorales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, XVIII + 873 pp.

El autor de este volumen, Mons. Francisco Cerro Chaves, nació en 1957 en Malpartida de Cáceres (Cáceres). Tras ser ordenado sacerdote en 1981, desempeñó diversos ministerios en la ciudad de Toledo. En la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma obtuvo la Licenciatura y el Doctorado en Teología Espiritual (1997), con la tesis: «La experiencia de Dios en el Beato Fray María Rafael Arnáiz Barón (1911-1938). Estudio teológico-espiritual de su vida y escritos». En 2007 fue nombrado obispo de Coria-Cáceres. En 2019, el Papa Francisco lo trasladó a la sede Metropolitana de Toledo, Primada de España. Es autor de variadas publicaciones, redactadas con un lenguaje asequible para, sobre todo, la formación espiritual de sacerdotes, religiosos y laicos.

Con motivo del primer lustro de su servicio episcopal a la sede de san Ildefonso y en el horizonte de la celebración del Sínodo Diocesano convocado en la archidiócesis primada por Mons. Cerro, dentro del Año Jubilar dedicado a la Esperanza, la BAC publica una colección de 41 escritos pastorales que el Primado de España en estos cinco años ha dirigido a los sacerdotes, miembros de la vida consagrada y fieles laicos del arzobispado toletano.

El libro se abre con un prólogo en el que Mons. Francisco César García Magán, obispo auxiliar de Toledo y Secretario General de la Conferencia Episcopal Española, glosa el contenido y la oportunidad de esta monografía (pp. XI-XIII). Vienen luego, por orden cronológico, los mencionados escritos (pp. 1-868), acabando la obra con un epílogo del Delegado diocesano de Medios de Comunicación Social, Rev. Juan Díaz-Bernardo Navarro (pp. 869-873).

Los argumentos que aborda el Prelado en sus cartas pastorales emergen al repasar la concatenación de las mismas. Observamos que han ido naciendo de su acompañamiento a la grey de Cristo que peregrina en Toledo. Tienen el propósito de contextualizar las visitas pastorales que el arzobispo realiza a los distintos arciprestazgos de la archidiócesis o sirven para vertebrar la programación del curso pastoral. Contemplamos en sus reflexiones la atención que Mons. Cerro presta a las hermandades y cofradías, o bien a los sacerdotes, sobre todo con motivo del Jueves Santo. Están presentes asimismo como destinatarios de sus escritos las familias, los catequistas, las claudales, los pobres, los jóvenes, quienes frecuentan los centros de espiritualidad o las escuelas católicas, muy numerosas en la archidiócesis, las vocaciones, etc. Otros pronunciamientos han sido redactados para celebraciones de años

jubilares, o en aras de incentivar la devoción a santos tan queridos como san José; para coronaciones canónicas de imágenes de la Virgen María, aniversarios especiales de monasterios o parroquias, con ocasión del Congreso Eucarístico diocesano, etc.

El cimiento sobre el que se edifican estos documentos pastorales queda reflejado en el título del libro. Por una parte, son escritos caldeados por el afán evangelizador del pastor toletano. Su celo apostólico lo impulsa a llevar la luz de la divina palabra a todos los rincones de la archidiócesis, a los distintos componentes que la integran, en un diálogo continuo con la sociedad civil y buscando tender puentes que enlacen con la pluralidad cultural vigente. Mons. Cerro está convencido de que no se trata solamente de responder con el Evangelio a los desafíos que marcan la hodierna coyuntura, sino también de ofrecer propuestas que iluminen el «ahora» que nos ha tocado vivir para descubrir horizontes de misericordia y esperanza, sin ignorar los márgenes de la realidad, aquellas situaciones donde la fragilidad se hace más palpable, aquellas periferias, en definitiva, donde el pueblo de Dios está más expuesto y necesitado. Por otra parte, y volviendo al título del volumen, se percibe que los ojos del Primado de España en el ejercicio de su apostolado están continuamente clavados en el Sagrado Corazón de Jesús. Los sentimientos que llevaron a Cristo al Calvario afloran por doquier en su ministerio, esmaltado de una profunda caridad pastoral, en particular hacia los más desfavorecidos.

En definitiva, esta publicación servirá, singularmente a los diocesanos de Toledo, para avivar su vida cristiana,

brindando preciosas claves para planificar la pastoral, alentar la formación permanente, alimentar la plegaria y robustecer la pasión misionera y el compromiso evangelizador de todos los bautizados.

Fernando Chica Arellano

CELSE JÚLIO DA SILVA, *Jesucristo es y significa todo para mí. Escritos espirituales del P. David Manuel Boix Soriano LC*, IF Press, Roma 2023, 623 pp.

Este volumen recoge una amplia colección de homilías y conferencias pronunciadas durante años por el P. David Manuel Boix Soriano, legionario de Cristo que sirvió a la Iglesia durante años en la archidiócesis de Barcelona, sobre todo en el Templo Expiatorio de la Sagrada Familia.

Como explica el P. Celso Júlio da Silva, en su calidad de recopilador, el volumen reproduce fichas y escritos, cuidadosamente conservados por el P. David Boix, muchos de ellos escritos en castellano y algunos en catalán. El P. Celso, con un gran esfuerzo, organizó este material, que había servido para preparar homilías y conferencias impartidas a lo largo del ministerio sacerdotal del P. David.

El libro tiene un breve prefacio del P. John Connor, superior general de los Legionarios de Cristo, la introducción y el preámbulo del recopilador, y una breve crónica de la vida del P. David Boix. Siguen luego diez secciones, cada una de las cuales dividida en capítulos; en cada capítulo aparecen uno o varios textos con la transcripción de las notas, casi todas escritas a mano, del P. David.

El material es enorme, pero fácilmente accesible, pues cada texto ofrece una breve homilía, válida también para nuestros días, o algún escrito más amplio con temas de teología o de espiritualidad.

Al recorrer estas páginas, uno percibe el celo de un sacerdote que, durante más de 50 años de ministerio, quería hacer a Cristo cercano a los corazones. Ello se explica por la frase, del mismo P. David, que se ha convertido en el título de esta obra: «Jesucristo es y significa todo para mí».

Fernando Pascual, L.C.

LUIS RESINES, *Los catecismos pictográficos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, 558 pp.

Luis Resines Llorente, erudito sacerdote de la archidiócesis de Valladolid, autor del volumen que nos ocupa, nació en Valladolid en 1943. Realizó sus estudios de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, obteniendo en esa disciplina el grado de doctor. Completó su formación con la especialización en catequética por el Instituto Superior de Pastoral en Madrid. Anteriormente había obtenido el título de maestro de Primera Enseñanza por la Escuela de Magisterio de León. En 1967 fue ordenado presbítero, ejerciendo su ministerio en distintas facetas: docente en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid (desde 1979) y profesor de Religión en diversos Institutos de Enseñanza Secundaria de la ciudad de Valladolid. Se ha dedicado, asimismo, con pasión y fruto, a la investigación, quedando reflejada su copiosa y per-

severante aplicación en multitud de publicaciones científicas de prestigio internacional. Por todas ellas, no dudamos en considerarlo como uno de los mayores especialistas en el mundo en la historia de la catequesis, destacando por su conocimiento de los catecismos latinoamericanos.

Con esta obra, el profesor Resines nos adentra en el fascinante mundo de los catecismos pictográficos latinoamericanos, que pueden localizarse en algunas importantes bibliotecas de Madrid, México, París, Londres... En efecto, se trata de muy pocos ejemplares, que han pasado desapercibidos para la inmensa mayoría de los estudiosos de la catequesis, precisamente por lo raros que son. El calificativo de *pictográficos* muestra a las claras que transmiten la fe cristiana por medio de dibujos (*pictogramas*). Al respecto, el *Códice franciscano*, quizá elaborado por J. de Mendieta, aunque sea crónica tardía, nos brinda mayor información de esta forma tan elocuente: «Algunos religiosos han tenido la costumbre de enseñar la doctrina a los indios y predicársela por pinturas conforme al uso que ellos antiguamente tenían y tienen, que por falta de las letras, de que carecían, comunicaban y trataban y daban a entender todas las cosas que querían por pinturas, las cuales les servían de libros, y lo mismo hacen el día de hoy, aunque no con la curiosidad con que solían. Téngolo por cosa muy acertada y provechosa para esta gente, porque hemos visto por experiencia que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigados en ella» (p. 38).

Hay que felicitar a la BAC por haber tenido la clarividencia y el acierto de sacar al mercado la presente monografía, que destaca por el primor con que ha sido publicada, tanto por la minuciosidad del estudio crítico, así como por la calidad del papel y la impresión.

El libro comienza con una detallada y amplia bigliografía, muy bien seleccionada (pp. 11-15), tras la cual nos encontramos con una extensa introducción, enormemente esclarecedora, en la que el Autor, de forma ordenada y atractiva, nos conduce a los tiempos del descubrimiento de América, para de esta forma ser testigos del origen de estas obras catequéticas. Allí leemos que los primeros religiosos franciscanos en llegar a México (agosto de 1523), Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Ahora, pasaron casi un año tratando de entender la lengua dominante del lugar, *el náhuatl*. Posteriormente, cuando arribaron a aquel territorio, en 1524, nuevos compañeros franciscanos derrocharon tiempo e ingenio para superar este escollo.

A medida que se hacían con el idioma, apareció la necesidad de un traductor que no solo dominara la lengua, sino que llegara a las mentes con unas propuestas religiosas hasta entonces inauditas. Gracias a Bernardino de Sahagún se cayó en la cuenta de que en los códices prehispánicos había una literatura, una historia y una ciencia no escrita, sino dibujada, que era su forma cultural de expresión. Esto llevó insensiblemente a la idea de que, además de la expresión oral (predicación, enseñanza, discusión) podría emplearse la expresión dibujada (para la cultura del lugar era su expresión escrita), y que ambas se complementaran y refor-

zaran. Es decir, en el encuentro entre españoles e indios, la chispa saltó al reconocer los religiosos españoles que lo que parecían dibujos simples eran, en realidad, documentos con los que se transmitía la cultura indígena. Esto llevó al deseo de penetrar en esos códices prehispánicos, de leer su escritura, de captar su pensamiento y su sentido.

El paso siguiente consistió en el anhelo de elaborar otros escritos similares, empleando la escritura tradicional acostumbrada, en los cuales se pudiera plasmar lo esencial de la fe cristiana. Desde modo, paulatinamente, se llevó a cabo una compleja labor de auténtica colaboración entre religiosos y dibujantes. La dirección de lo que querían transmitir y la fidelidad a la fe eran la principal aportación de los religiosos; el entronque con la cultura indígena, con sus formas de expresión y su idiosincrasia constituyeron la principal aportación de los dibujantes. En una fecunda cooperación unos y otros dieron forma a estos catecismos.

Lo que hoy nos ha llegado es el resultado final, ya depurado. Por desgracia, no tenemos acceso a los bocetos desechados, que hubieran sido muy reveladores. Con lentitud, se logró acrisolar una serie de pictogramas para expresar una pequeña frase, una breve oración. Con tesón, surgieron centenares de pictogramas que indicaban frases completas, invocaciones, una oración acabada, una serie de preguntas. Luego de lo que se trataba era de copiar y copiar los manuscritos para que pudieran difundirse de la mejor manera y llegar al mayor número de personas. Toda esta evolución, y muchos otros detalles, son descritos por el autor con gran minuciosidad y pedagogía (cf. pp. 17-70).

Viene después el cuerpo del volumen. En una primera parte, Resines nos presenta el examen de 22 *catecismos pictográficos*. De algunos podemos intuir sus autores, otros son anónimos. Por ejemplo, hay uno que tiene en sus páginas el nombre de Lucas Mateo (exactamente, Locas Matheo), indicando que era escribano, denominación que podría equivaler a autor o a quien llevó a cabo la escritura del texto *náhuatl* que acompaña a los pictogramas (pp. 127-133). El Autor brinda una concisa visión de cada uno de los 22 catecismos: *presentación*: datos más notables de localización del ejemplar, sigla, medidas, número de pictogramas; *descripción detallada del ejemplar*: defectos, roturas, pictogramas dañados, páginas desaparecidas; *autor*, cuando es posible saberlo, y si no lo es, Resines aporta datos que pudieran individualarlo o, a veces, debate sobre una posible asignación que puede resultar dudosa; *fecha* de su elaboración, aspecto siempre laborioso; *contenido peculiar de cada catecismo*; orden en que abordan las materias; *particularidades*: inserción en una familia de catecismos, aspectos lingüísticos, elementos que contribuyen a su lectura. Gracias a todos esos elementos percibimos que estas interesantísimas obras catequéticas recogen sustancialmente lo más fundamental de la fe cristiana. Ahora bien, no tienen todas los mismos contenidos, ni los presentan en el mismo orden. En sus páginas se reproducen las principales oraciones: señal de la cruz, padrenuestro, avemaría, confesión general...; los principales enunciados: el credo, los artículos de la fe, la lista de mandamientos de Dios o de la Iglesia, la de los sacramentos...; un breve compendio de catecismo propia-

mente dicho con preguntas y respuestas (no siempre las mismas, ni siempre la misma cantidad) (cf. pp. 71-188).

Tras esa primera gran sección, el autor nos ofrece tanto la reproducción completa de dos catecismos pictográficos poco conocidos, al menos en España, como el comentario o desciframiento de cada pictograma, para que el lector pueda no solamente contemplar lo visto, sino también entender lo que cada uno de los formularios o las oraciones enseñaba. Nos percatamos con ello de la colosal obra evangelizadora llevada a cabo gracias a la sinergia de religiosos e indígenas.

El primero de los catecismos escogidos por el Autor es el denominado con la sigla E, cuyo texto se puede localizar en la *John Carter Brown Library*, Cleveland (Estados Unidos). No existe un solo indicio que permita asignarlo a alguien en particular, aunque por una figura de un sacerdote con bonete y ropa negra (sacramento del orden) que aparece en su interior, podemos intuir influencia como autor de algún sacerdote secular, o algún jesuita (pp. 189-334).

El segundo ejemplo es el catecismo pictográfico H, cuyo manuscrito se encuentra en Suiza, integrado en el rico legado de la *Fondation Martin Bodmer*. Tampoco existe un solo vestigio que permite aventurar quién pudo ser el autor o inspirador de este otro catecismo. Sin embargo, el pictograma que representa la idea de *padre* muestra su cabeza rapada, con unos mechones, reflejo de la tonsura de las órdenes religiosas. Por tanto, pudo ser alguno de sus miembros (pp. 335-529).

En tercer lugar, Luis Resines, para quienes quieran ahondar en la materia,

presenta algunas *reproducciones parciales de algunos catecismos*. En concreto, añade un poco de cada una de las cuatro partes que normalmente vertebran los catecismos: oración, síntesis dogmática, obligaciones del cristiano, sacramentos que le configuran. Las ha organizado de la siguiente forma: dos reproducciones del padrenuestro (la del catecismo pictográfico D, y la del pictográfico T); dos reproducciones del credo (la del pictográfico Q, y la del pictográfico S, Sahagún); dos reproducciones de los mandamientos (la de pictográfico C, y la del pictográfico M, mazahua); y, finalmente, otras dos que ofrecen los sacramentos (la del pictográfico J, y la del pictográfico K). Al conjunto de las ocho reproducciones, precede una página completa del pictográfico G, que contiene seguidos: la señal de la cruz, el padrenuestro y el comienzo del avemaría, con los que se inicia este catecismo. Es una muestra de cómo en los pictogramas que desgranar las oraciones se van siguiendo una a otra, con la única separación de una línea ancha vertical que interrumpe la banda entre dos oraciones (pp. 531-551).

El volumen se corona con una reflexión final sobre el esfuerzo evangelizador que esos catecismos reflejan (pp. 553-554) y un índice analítico (pp. 555-558).

En definitiva, estamos ante una monumental obra, que sin duda enriquece el ya magnífico catálogo de la BAC, tanto por su contenido como por su impecable presentación. Una obra que nos habla de la pasión misionera de unos evangelizadores que pusieron todo su empeño en dar a conocer la riqueza del misterio cristiano en el continente que san Juan Pablo II amaba denominar *de*

la esperanza. Ese ardor ha de ser también el que distinga a los agentes de pastoral y catequistas de la hora presente, pues los retos que han de encarar hoy no son menores que los de entonces. Las gestas del ayer de la Iglesia no pueden quedar en el anaquel de un museo.

Trabajos de investigación como el que ha llevado a cabo el profesor Resines con esta extraordinaria monografía hacen que aquellos misioneros sean hoy contemporáneos nuestros. En este sentido, las páginas de esta monografía pueden ayudar a muchos, que sin duda alcanzarán «a admirar cómo con medios ínfimos, pero con un interés inmenso, se plasmó en aquella época la fe cristiana que echó raíces, no en unas hojas de papel dobladas y pintadas, sino en quienes pasaron sus páginas, leyeron su enseñanza, se empaparon de la fe en Jesús y le prestaron su adhesión como seguidores suyos. Estos catecismos eran semilla, sin duda pequeña. Pero el árbol de la fe arraigó y sus frutos hoy están a la vista» (p. 554).

Fernando Chica Arellano

GIOVANNI RUSSO, *Bioetica in dialogo. Fondamenti e testi*, Coop. S. Tom - Istituto Teologico "S. Tommaso", Messina 2023, 519 pp.

Giovanni Russo, sacerdote salesiano, ha enseñado y escrito durante años sobre bioética. En este volumen, que quiere ser un manual para los estudiantes, afronta los temas más importantes de esta nueva disciplina en una actitud de diálogo con diferentes puntos de vista, y ofrece, para una mejor comprensión de los argumentos, textos de

autores de posiciones a veces distantes entre sí (cf. Introducción, pp. 5-6).

La materia se organiza en ocho capítulos. Los tres primeros se podrían encuadrar bajo el término de bioética general. Todo inicia con una definición de bioética, una presentación de sus ámbitos y de su método (capítulo 1). La definición se orienta a subrayar la dimensión interdisciplinar y dialógica, si bien llevada a cabo de modo orgánico, para iluminar lo relativo a la vida (en general) y la salud (p. 7). Al hablar de los ámbitos hace una división, que quizá podría ser dejada de lado, entre bioética fundamental y bioética general (aunque Russo cree poder delimitar lo que correspondería a cada una de estas partes, p. 8). Luego enumera cinco grandes ámbitos: medicina, alimentación, sociedad, ambiente y vida animal (que serán abordados en los capítulos 4-8). Al final del capítulo 1 se evidencia la especificidad de la bioética (orientada, según Russo, a la búsqueda de la calidad de la vida) y de sus relaciones con otras ciencias que tratan sobre la vida y la salud (por ejemplo, la deontología médica y la filosofía de la medicina).

El capítulo segundo (relativamente breve, y con informaciones interesantes) ofrece una breve historia de la bioética, partiendo de Fritz Jahr, pero sin ir más atrás (lo cual hubiera sido interesante), aunque Russo alude a una prehistoria de la bioética que, en este volumen, no va más allá del siglo XX (pp. 16-17).

El capítulo tercero (bioética fundamental y general) es bastante más largo. El Autor parte de la noción (o, mejor, del hecho) de la vida, para en seguida vislumbrar lo que conocemos como ley natural, que aparece inscrita

en la misma realidad de las cosas, en la naturaleza (p. 26). Luego hace una breve exposición de algunos modelos de bioética (que podría ser más completo si incluyera, por ejemplo, una mejor presentación del utilitarismo y del sociobiologismo), para luego dedicarse a los fundamentos jurídicos, pedagógicos y teológicos. A continuación aborda lo que considera como bioética general, y que sirve para exponer una larga lista de principios, que inician con la centralidad de la persona y cómo definirla adecuadamente, y con la indisponibilidad de la vida física. Sin entrar en la lista de principios expuestos, se puede destacar la oportunidad del principio de escucha (pp. 92-93), que resulta más necesario (podemos añadir) en contextos sanitarios donde el enfermo se siente perdido y sin verdadero trato humano. Tal principio es acompañado por otros realmente importantes: los principios de empatía (p. 93), compasión (pp. 93-96) y cuidado (pp. 97-99).

Con el capítulo cuarto (bioética médica, que se extiende por más de 200 páginas) Russo empieza a estudiar el primero de los ámbitos escogidos en su obra. Al principio analiza el tema del embrión humano, y defiende, desde argumentos que tienen en cuenta los datos científicos sobre la fecundación y las primeras fases del desarrollo embrionario, que todo embrión humano sería persona (pp. 110-112). Tras exponer brevemente el tema del diagnóstico prenatal, el capítulo considera el aborto, que siempre debe ser visto como contrario al respeto a la vida que merece el hijo. Luego aborda los temas de la procreación humana, la fecundación asistida, la clonación y la ingeniería genética. Quizá toda la primera parte de

este capítulo 4 podría ser un capítulo independiente, al estar centrada en lo relativo a la concepción y las fases iniciales de la vida humana.

El capítulo cuarto cambia de rumbo a partir de la sección 8, dedicada a la bioética pediátrica, hasta llegar a la sección 23 (la última). En cierto modo, toda esta segunda parte del capítulo trata sobre temas que pertenecerían a la bioética especial en relación con la medicina, y van desde los trasplantes de órganos (sección 9) hasta la eutanasia (sección 12), quizá sin orden (la eutanasia, por ejemplo, podría situarse hacia el final del capítulo), pues encontramos entremezcladas secciones que hablan sobre la neurobioética (sección 14), la esterilización (sección 16, que hubiera sido mejor colocar en la primera parte del capítulo 4), y la investigación científica (sección 22). Curiosamente, no hay ninguna sección que trate sobre la anticoncepción, lo cual puede parecer sorprendente, cuando en realidad se constata cómo el fenómeno anticonceptivo ha tenido y tiene una enorme relevancia y consecuencias dañinas en millones de personas y en amplios territorios del planeta.

El siguiente ámbito estudiado se refiere a la alimentación (capítulo quinto). Russo reconoce que se ha hecho poco para reflexionar, en una forma sistemática, en la bioética de la alimentación, y que vale la pena definir este ámbito y profundizar en el mismo (p. 333). Analiza luego diferentes temas, como la obesidad, la anorexia, el vegetarianismo, los OGM, la huelga de hambre o de sed, el ayuno, etc. Al final aborda el terrible problema del hambre, con una buena síntesis de la doctrina de la Iglesia católica sobre este tema.

El capítulo sexto se titula «bioética social». Sorprende que el primer tema expuesto, sin ninguna introducción a lo que sería la bioética social, sea el del suicidio, y que vuelva sobre el tema de la huelga de hambre (ya afrontada en el capítulo precedente). Resulta problemático presentar algunos casos de martirio como «suicidio como don» (se pone el ejemplo de san Maximiliano Kolbe, p. 373), cuando el gesto de un mártir no puede ser visto como suicidio (como luego aparece claro en un texto de *Iura et bona* citado al tocar este tema en las pp. 374-375). Luego el capítulo aborda otros temas: el homicidio y la legítima defensa, la pena de muerte, la cremación, la dependencia de droga, alcohol y tabaco, la ludopatía, el acoso, el deporte (con interesantes observaciones críticas a la falta de ética en actividades como el boxeo o las carreras de coches, pp. 429-430). Quizá una presentación de la guerra y de sus problemáticas (sobre todo cuando se intenta presentar un conflicto armado como «guerra justa») hubiera sido oportuna en este capítulo (aunque en el mismo se habla, de un modo genérico, de la legítima defensa, sin aludir al tema de la guerra, pp. 382-384).

La bioética ambiental es el centro de las reflexiones del capítulo séptimo. Inicialmente presenta el tema de la crisis climática, y lo hace con la reproducción de varios textos (algunos amplios) del Papa Francisco sobre el asunto. Luego analiza el tema ambiental según varios modelos (por ejemplo, el ecocentrismo y el antropocentrismo). A continuación, aborda lo que se refiere a sustancias tóxicas y a desechos peligrosos, para pasar a discutir lo relativo a las armas nucleares, y otros temas (como el bioterrorismo).

El último capítulo (octavo) trata de la bioética animal, y toca diversos aspectos que van desde la experimentación hasta las discusiones y teorías sobre los eventuales derechos de los animales, con especial atención a diversas posiciones filosóficas que estudian este ámbito.

El volumen incluye una bibliografía general, que no recoge todas las fuentes citadas a lo largo de cada capítulo. No hay índice de nombres ni de materias. El conjunto es de gran valor por la cantidad de argumentos abordados, algunos con una perspectiva novedosa y otros casi desconocidos en las discusiones de bioética. Hay puntos que podrían ser mejor analizados, y cuestiones que aparecen más como una recopilación de posiciones que como una discusión a fondo sobre lo que está en juego. Otros puntos, especialmente cuando se trata del embrión humano y del aborto, son de gran valor y ofrecen numerosas ideas para promover una auténtica y justa tutela de la vida humana en las fases más frágiles de su desarrollo.

Fernando Pascual, L.C.

PAOLO DE MARTINO, *Dio è felicità*, Paoline, Cinisello Balsamo 2023, 200 pp.

El tema de la felicidad nos toca a todos, porque está inscrito en lo más íntimo del alma humana. Por eso no nos cansamos de reflexionar ni de leer sobre ella. El presente volumen sale de la mente y del corazón de Paolo De Martino, esposo, padre de familia, profesor de religión y diácono permanente, y está sostenido por su rico y cordial conocimiento de la Escritura.

Las reflexiones se articulan desde palabras clave y a partir de diversos pasajes del Evangelio, que son comentados de modo ágil y estimulante. La misma introducción está elaborada de esta manera, gracias a la ayuda de cinco palabras: ilusión, derecho, mapas, dolor, amado. Con la última palabra, De Martino se dirige al lector con estas palabras: «Amigo lector, Dios te ama gratis, no te pide nada, no quiere nada, no tiene segundos fines, sino solo tu felicidad. Dios te ama no porque tenga necesidad de ti, sino que tiene necesidad de ti porque te ama. ¡Para Dios todos somos hijos únicos!» (p. 12).

Las trece secciones inician siempre con la expresión «Felicidad es...» y luego se añade un predicado tomado del Evangelio. Por ejemplo, la primera sección se titula así: «Felicidad es... hacerse prójimo (Lc 10,25-37)», para luego hablar de la felicidad desde el pasaje citado, en este caso, el pasaje del buen Samaritano. Luego el texto, como dijimos, está organizado con palabras clave. Las que constituyen esta primera sección son: preguntas, hombre, casualidad, personajes, compasión, Decálogo, próximo.

Se podrían entresacar numerosas enseñanzas desde los comentarios que el Autor va haciendo gracias a los pasajes evangélicos comentados. Muchas de ellas ayudan a abrir el corazón para ver las cosas de modo nuevo, para superar miedos, para ir a lo esencial. Por ejemplo, al fijarse en el hombre vapuleado durante el camino, De Martino nos recuerda que, tarde o temprano, llegarán derrotas y fracasos, pero no podemos vivir encerrados en Jerusalén, seguros en casa, porque ello implica morir (p. 18). Al comentar Lc 12,35-48 (cuando

Cristo nos invita a la vigilancia), exhorta a vivir plenamente el propio presente (pp. 39-40). En otra sección pone en guardia ante el peligro de estar demasiado concentrado sobre uno mismo, cuando de lo que se trata es de amar, pues, como enseñaba Madre Teresa de Calcuta, «quien ama al hombre, lo sepa o no lo sepa, ama a Dios» (p. 48).

La sección dedicada al famoso pasaje de *Mt* 6,24-34 (al final del Sermón de la Montaña) invita a superar los miedos y a abrirse a la belleza de un mundo que necesitamos admirar cada día, como nos enseña el mismo Cristo, al invitarnos a reconocer que todo viene de Dios, y que «su mano, que nutre a los pájaros y viste de fiesta a los lirios del campo, también se cuidará de ti» (p. 65). Recuerda, además, cómo la vida aumenta cuando se comparte: «Se posee solo aquello que se da, lo que se guarda no se posee, sino que nos posee» (p. 67).

Al hablar sobre el amor mutuo («Felicidad es... amarnos como Él nos ama, *Jn* 15,9-17»), De Martino subraya la centralidad del mandamiento del amor, que es lo que nos define como

cristianos, pues sin amor recíproco no hay verdadera comunidad (pp. 132-133), recordando, al mismo tiempo, que lo más importante siempre es dejarnos amar por Él (pp. 133-134).

Las páginas conclusivas, que hacen presente cómo en nuestro mundo existen tantas personas infelices, señalan que mucha infelicidad surge de nuestras expectativas, mientras que lo correcto consiste en volver a la realidad, a lo cotidiano, vivido de modo justo, al descubrir lo que se esconde en las experiencias concretas (pp. 194-195).

La lectura tiene un tono sapiencial, a través de un continuo hablar del Autor al lector, para exhortarle a entrar en el camino del Evangelio, de modo que pueda dejar a un lado errores y miedos, y descubra así que el cristianismo es, fundamentalmente, realidad, encarnación. Por eso nos invita a vivir según unas bienaventuranzas que llevan a la felicidad porque «Dios es amor, Dios es misericordia... ¡Dios es felicidad!» (p. 196).

Fernando Pascual, L.C.