

E C C L E S I A

Revista de cultura católica

SUMARIO

EDITORIAL - JAMES CLEARY, L.C., Introducción	243
--	-----

IDENTIDAD

DEVIN ROZA, L.C., Metáforas renovadas. Transformación del lenguaje institucional en el Regnum Christi y la Legión de Cristo (1948-2021)	251
GERMÁN SÁNCHEZ GRIESE, La transmisión del carisma del fundador al carisma de la fundación a la luz de la afectividad. El caso del Regnum Christi	279
BRIAN WILSON, L.C., Una propuesta sobre el origen y sentido del término «conquistador» con el aporte de Trochu y Hedley	297
JORGE LÓPEZ GONZÁLEZ, Renovación del concepto de liderazgo en el derecho propio de la familia espiritual del Regnum Christi ...	309
LINO OTERO, L.C., La prioridad de la formación espiritual de apóstoles a la luz de <i>El alma de todo apostolado</i>	323

FORMACIÓN

ANDREAS KRAMARZ, L.C., El principio de integralidad como camino hacia la unidad. Una reflexión para superar la fragmentación	347
FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA, El desafío del pragmatismo en la educación católica. Eficacia, verdad y misión	371
JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN, Un análisis acerca del papel de las Humanidades en la <i>paideia</i> cristiana	397

APOSTOLADO

RADEK BIERNACKI, El profesor universitario: un camino de misión en el Regnum Christi	415
DANIEL BRANDENBURG, L.C., El término «acompañamiento» en psicología, en la Iglesia y en el Regnum Christi.....	439
SIMON JOSEPH CLEARY, L.C., Del centro a la periferia. Cómo el cristocentrismo del Regnum Christi y el amor a los pobres forman un círculo virtuoso	463
PAULINA NÚÑEZ JIMÉNEZ, La ecología integral como manifestación del Reino en el carisma del Regnum Christi	479
FRANCISCO JAVIER DELGADO CERVANTES, L.C., La Teología del Cuerpo como clave de identidad, comunión y misión en el Regnum Christi	495

NOTAS

IGNACIO SARRE, L.C., Lectura del hoy de la Legión de Cristo a la luz del periodo 2010-2014	513
Índice general del volumen XXXIX (2025).....	515

Introducción al número monográfico

James Cleary, L.C.

Doctor en humanidades, director de la cátedra de razón abierta, Universidad Finis Terrae.

En los primeros meses de 2026 comienzan el capítulo de los Legionarios de Cristo y las asambleas generales de las ramas consagradas del Regnum Christi, un tiempo de gracia especial para todo el Regnum Christi. Además de las asambleas territoriales, reuniones y consultas oficiales previas, un grupo de académicos de Regnum Christi tomó la iniciativa, a inicios de 2025, de hacer una convocatoria de artículos y ofrecer desde su propia visión y conocimientos unas reflexiones académicas como aporte tanto a quienes participan en el capítulo y las asambleas generales como a todo el Regnum Christi en general. Esta iniciativa recibió el apoyo de los miembros del consejo editorial de la revista *Ecclesia*, a quienes agradecemos esta oportunidad. No es la primera vez que la revista acoge una iniciativa así, y esperamos que no sea la última.

Los textos no representan posturas institucionales sino las propias de cada autor. Esperamos que sean una contribución académica valiosa en el camino de seguir instaurando el Reino de Cristo en nuestros corazones y en la sociedad desde el Regnum Christi. Agradecemos a todos los autores así como al grupo de evaluadores por su tiempo y dedicación no menor para poner este número al servicio de todo el Regnum Christi y de quienes estén interesados, en cualquier ámbito eclesial, en estas temáticas. Los miembros del comité editorial de este número especial –el P. David Koonce, L.C., Melicia Antonio, Carolina Gutiérrez, Álvaro Abellán-García, Javier Rubio y un servidor– queremos agradecer al P. Fernando Pascual, L.C., editor de la revista *Ecclesia*, y al departamento de publicaciones del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum por su colaboración en este número.

El problema de la transmisión

Los textos y sus temáticas son variados. Se ha organizado el número en torno a la identidad, la formación y el apostolado de Regnum Christi. Aunque uno podría afirmar que las cuestiones de identidad y formación ya han sido resueltas y que toca ahora enfocarnos en el apostolado del Regnum Christi, sugerimos que en el Regnum Christi existe lo que se podría denominar «la herida

del padre»: el P. Marcial Maciel no puede ser considerado nuestro padre espiritual, aunque sea nuestro fundador¹.

Por tanto, la reflexión del P. Jacques Philippe en su libro *La paternidad espiritual del sacerdote*² resulta muy apropiada a nuestro contexto en cuanto a los sufrimientos debidos a la ausencia del padre espiritual.

Estos sufrimientos se manifiestan de diversas formas. Por ejemplo, experimentamos el dolor de no contar con quien debería ayudarnos a vivir nuestra identidad como familia y a crecer en libertad como hijos. También sufrimos por no reconocernos como bendecidos con la vocación en el *Regnum Christi*. Además, padecemos la ausencia de quien podría ayudarnos a superar el perfeccionismo y el exitismo y, al mismo tiempo –como la Iglesia nos ha enseñado–, mostrarnos misericordia ante nuestras propias debilidades y alentarnos en el camino hacia la santidad. Pero sobre todo, exis-

¹ «La congregación aclaró en el pasado que no puede proponer al P. Maciel como modelo ni sus escritos personales como guía de vida espiritual. Reconocemos su condición de fundador. Sin embargo, una congregación religiosa y sus rasgos esenciales no tienen origen en la persona del fundador; son un don de Dios que la Iglesia acoge y aprueba y que después vive en el instituto y en sus miembros. Una comprensión inadecuada del concepto de fundador, la exaltación excesiva y la visión acrítica de la persona del P. Maciel nos llevó muchas veces a dar un valor universal a sus indicaciones y a aferrarnos demasiado a ellas. [...] Todo esto exige no sólo un cambio de textos legislativos, sino una conversión continua de mente y corazón» (*Comunicado del Capítulo General Extraordinario* (2014), anexo 1, n. 7, a., en <https://legionariosdecristo.org/wp-content/uploads/2025/02/Comunicado-Capitular-del-2014.pdf> [consultado el 16-09-2025]).

«Sería realmente una desgracia, una causa de verdadera división, tanto en su Sociedad como en la Federación, el nostálgico regreso a la figura del P. Maciel para buscar en él y en sus escritos la delineación del carisma y la espiritualidad del *Regnum Christi*» (*Comunicado de la Asamblea General de las Consagradas de Regnum Christi* (2020), 87, en <https://consagradascr.org/wp-content/uploads/2023/09/Comunicado-de-la-Asamblea-General-2020.pdf> [consultado el 16-09-2025]).

«Esto le permitió distanciarse de[] P. Maciel, considerándolo, sí, fundador histórico de la Legión, pero no pudiendo considerarlo fundador espiritual, ya que no puede asumirlo como un modelo espiritual. Esto le da a la Legión la oportunidad de construir una auténtica espiritualidad a partir de su vida» (G. GHIRLANDA, «Conferencia de 22 de enero de 2020», en *Comunicado del Capítulo General* (2020), 129, en <https://legionariosdecristo.org/es/wp-content/uploads/2020/03/comunicado-capitular-legionarios-2020.pdf> [consultado el 17-09-2025]). Cf. C. HODDER, «How canon law can reconcile 'founding charisms' and problem founders», *The Pillar* (27-09-2025) en <https://www.pillarcatholic.com/p/how-canon-law-can-reconcile-founding> [consultado el 28-09-2025].

² Cf. J. PHILIPPE, *La paternidad espiritual del sacerdote. Un tesoro en vasos de barro*, Rialp, Madrid 2021 (edición digital),

te un sufrimiento fundamental relacionado con el problema de la transmisión³.

El Cardenal Ghirlanda habló de la importancia de darse cuenta de que cada generación es un eslabón que transmite la sabiduría y la memoria del instituto:

Esta situación solo puede superarse si, por un lado, las generaciones mayores, aunque conscientes de su función como memoria sabia del Instituto, logren vivir con la libertad interior para entender que el estilo de vida que vivieron no era una forma absoluta y la única para expresar el carisma; y que puede superarse si, por el contrario, las generaciones más jóvenes son conscientes de que son solo un eslabón en una cadena que transmite uniendo que asumirán la función de sabiduría y memoria en el futuro⁴.

Este problema de transmisión resulta muy relevante, pues nuestra formación dependía mucho de los criterios y directrices del fundador, y nuestro gobierno estaba centralizado en el director general⁵.

En el periodo de renovación, tuvimos que pasar de la interpretación del fundador sobre el carisma⁶ hacia un discernimiento propio del carisma desde la experiencia vivida que Dios nos ha dado. Este proceso de renovación nos llevó a cada uno a reflexionar y apor-

³ «El papel del padre es inscribir al hijo en una línea de ascendientes, darle acceso a una herencia, una herencia que el hijo deberá luego transmitir a otros. Esa es toda la cuestión de la transmisión, y se sabe lo difícil que resulta hoy transmitir de una generación a la siguiente todo lo que constituye la riqueza y la belleza de la existencia, las virtudes humanas y espirituales, la cultura, las tradiciones propias de un país... La carencia de un papel paternal hace evidentemente más difícil este asunto de la transmisión» (J. PHILIPPE, *La paternidad espiritual del sacerdote. Un tesoro en vasos de barro*, capítulo 4).

⁴ G. GHIRLANDA, «Conferencia de 22 de enero de 2020», 126.

⁵ «Efectivamente, por un lado no se puede negar que fue el fundador "histórico" de toda la realidad que representáis, pero por otro no lo podéis considerar como un ejemplo de santidad a imitar. Consiguió hacerse considerar un punto de referencia, mediante la ilusión que había logrado crear con su doble vida. Además, su largo gobierno personalizado había contaminado de alguna manera el carisma que el Espíritu había dado originalmente a la Iglesia; y esto se reflejaba en las normas, así como en la práctica del gobierno y de la obediencia y en la forma de vida» (FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el Capítulo general de los Legionarios de Cristo y a las Asambleas generales de las Consagradas y de los Laicos Consagrados del Regnum Christi* (29 de febrero de 2020), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200229_legionari.html [consultado el 17-09-2025]). Cf. «Algunos aspectos del ejercicio de la autoridad en nuestra historia como Consagradas del Regnum Christi», en *Comunicado de la Asamblea General de las Consagradas de Regnum Christi* (2020), nn. 183-200.

⁶ Cf. *Código de derecho canónico* (1983), c. 578, en https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic_libro2_cann573-606_sp.html [consultado el 17-09-2025].

tar en la reelaboración de las constituciones. Aprendimos a buscar juntos la forma adecuada de proteger con mayor fidelidad el don de Dios y la identidad⁷, y a descubrir cómo el Espíritu Santo habla a través de cada uno. Como decía Santo Tomás de Aquino, «toda verdad, sea quien sea el que la diga, procede del Espíritu Santo»⁸. Así, se puede decir que hemos vivido un camino sinodal: no uno de democracia, sino de discernimiento⁹.

Discernimiento en el capítulo y las asambleas generales

Discernir qué es de Dios y qué no lo es ha sido uno de los grandes desafíos del proceso de renovación¹⁰. En este discernimiento no se puede emplear una hermenéutica de ruptura en la propia historia¹¹. Si hubiera ruptura, entonces no existiría el problema de «transmisión» sino uno aún más importante: el de «refundación»¹², y una pregunta por el carisma. El problema de transmisión presenta la necesidad de que la renovación que seguimos viviendo sea un momento de purificar espiritualidad, formación y mentalidad¹³ que, según la hermenéutica de continuidad, habla de la tradición siempre renovándose¹⁴. El don del carisma fundacional sigue sien-

⁷ Cf. *Código de derecho canónico*, c. 587.

⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, I, a. 8, citando a PSEUDO-AMBROSIO, *Super 1 Corintios XII*, 3 (PL 17, 285C).

⁹ «La libertad, que esperamos con razón de la Iglesia y en la Iglesia, no se realiza por el hecho de que introduzcamos en ella el principio de la mayoría. [...] Depende, por el contrario, de que nadie puede imponer su propia voluntad a los demás, aunque todos se reconozcan ligados a la palabra y a la voluntad del Único, que es nuestro Señor y nuestra libertad» (J. RATZINGER, «Una compañía siempre reformable», *Communio. Revista católica internacional* 13/2 (marzo-abril, 1991), 160).

¹⁰ Cf. Mt 13,24-48.

¹¹ Cf. J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985², 41-44; P. BLANCO, «¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger», *Teología y Vida* 54 (2013), 255-287.

¹² Cf. K. GUTH, *The Ethics of Tainted Legacies: Human Flourishing After Traumatic Pasts*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, 69-74.

¹³ «El camino de la renovación no ha terminado, porque el cambio de mentalidad en los individuos y en una institución requiere mucho tiempo de asimilación, por lo tanto una conversión continua» (FRANCISCO, *Discurso a los participantes del capítulo y asambleas generales*).

¹⁴ «La *reformatio*, que es necesaria en todos los tiempos, no consiste en el hecho de que cada vez podamos moldear “nuestra” Iglesia como más nos plazca, sino en deshacernos de nuestras propias construcciones de apoyo en favor de una luz purísima que viene de lo alto y que es al mismo tiempo la irrupción de la pura libertad» (J. RATZINGER, «Una compañía siempre reformable», 158).

do el mismo, aunque las expresiones y formulaciones puedan ser distintas.

Aquí es importante reconocer que un capítulo o asamblea general, siendo la autoridad suprema de un instituto, tiene la función de defender el patrimonio del instituto y acomodarlo y renovarlo¹⁵ (además de elegir el superior general y tratar otros temas). Los participantes tienen una tarea importantísima, pues textos fundamentales son sometidos a su discernimiento. Ahora bien, este «discernimiento» no quiere decir «razonar» o «decidir» en el sentido moderno¹⁶. Hay que evitar una mentalidad moderna que deriva todo un sistema desde ciertos principios autónomos que luego se transforman en normas. Esta mentalidad olvida que los principios verdaderos expresan la inteligibilidad de lo que descubrimos o reconocemos con la razón –en este caso el don recibido de Dios– en vez de establecerlos con ella.

El carisma no es determinado por las constituciones ni establecido por normas: tenemos que vivir el carisma que Dios ha dado a cada uno por vocación¹⁷. Desde esta vivencia plena del carisma por parte de cada miembro se puede descubrir cómo definir, normar y custodiar mejor el don en las constituciones y documentos¹⁸. La falta de normas podría no proteger el carisma, pero también un exceso podría ofuscarlo como se ha reconocido¹⁹.

En este sentido, la unidad es un don importante en la Legión y el Regnum Christi, y aquí se encuentra el rol fundamental de un

¹⁵ Cf. *Código de derecho canónico*, c. 631, § 1.

¹⁶ En la modernidad, la razón es autónoma, fuente de su propia ley. El capítulo o las asambleas generales no son autoridades absolutas en el sentido de la conceptualización del Estado moderno, fuentes de sus propias leyes, sino que deberían descubrir lo que Dios quiere dentro del marco del Evangelio, la ley natural y la ley positiva de la Iglesia, y conforme con el carisma recibido de Dios.

¹⁷ «El carisma legionario es así, para quien ha sido llamado a encarnarlo, fuente de identidad personal y de revelación del propio yo, como Dios lo ha pensado desde toda la eternidad. El legionario será verdaderamente él mismo en la medida en que sea plenamente legionario, y será plenamente legionario en la medida en que llegue a ser verdaderamente él mismo» (*Ratio institutionis: Christus vita vestra* (2017), n. 60, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2019/11/cv-Ratio-institutionis-LC.pdf> [consultado el 17-09-2025]).

«Desarrollamos nuestra identidad en plenitud cuando el don de nuestra vocación consagrada en el Regnum Christi se encarna y toma forma en cada una de nosotras con nuestra unicidad e irrepetibilidad. En otras palabras, siendo llamadas a un carisma y vocación común, tenemos un aire de familia que nos distingue, y a la vez cada una lo encarna y lo vive de manera única» (*Ratio institutionis de las Consagradas del Regnum Christi* (2025), n. 86).

¹⁸ Cf. *Comunicado del Capítulo General Extraordinario* (2014), n. 12.

¹⁹ Cf. *Comunicado del Capítulo General Extraordinario* (2014), nn. 126, 135, 179, y 192.

capítulo o asamblea general –más allá de su rol legislativo– de ser «un verdadero signo de su unidad en la caridad»²⁰. Es importante conservar este don que se expresa como un aire de familia o espíritu de cuerpo. Pero hubo una tendencia a normar muchas facetas de la vida interna para asegurar este don de la unidad. Por eso ha sido necesario un discernimiento de lo esencial que debería resultar en unidad y dejar un lugar para el discernimiento comunitario y personal de otros aspectos²¹.

Este discernimiento no siempre va a resultar en la misma interpretación o norma, pero sí debería resultar en una unión de corazones. Es útil citar el principio de «en las cosas necesarias, unidad; en las dudosas, libertad; en todas, caridad»²². Hay que creer en la gracia del carisma que une en la misma vocación y permite vivirlo. Como decía el Capítulo General de 2020, «en lo que a la identidad se refiere, no estamos ante lagunas en los documentos, sino ante la necesidad de vivirla con creciente autenticidad. El reto, pues, no está en la definición de nuestra identidad sino en lograr una más profunda identificación con ella»²³.

Por eso, la renovación continua que nos pide Dios no se puede reducir a los momentos de capítulos o asambleas generales. Es tarea de todos vivir el carisma, un camino que Dios nos ha regalado hacia la santidad. Así, la tarea de renovación es de todos: «Los santos [...] son los verdaderos reformadores. Ahora quisiera expresarlo de manera más radical aún: solo de los santos, solo de Dios proviene la verdadera revolución, el cambio decisivo del mundo»²⁴. El cambio decisivo en nuestras mentalidades, en nuestras estructuras y en nuestras vidas en Regnum Christi solo viene de la gracia san-

²⁰ *Código de derecho canónico*, c. 631, § 1.

²¹ «La uniformidad puede dar seguridad, pero empobrece. [...] En este equilibrio [entre referencia a normas y discernimiento personal] puede haber una unidad que se enriquece por la peculiaridad personal desarrollado por cada uno, sin embargo, en referencia al mismo carisma, que es entonces el alma de esa unidad» (G. GHIRLANDA, «Conferencia de 22 de enero de 2020», 126).

«Al no contar con una respuesta única para algunas preguntas, el discernimiento espiritual, individual y comunitario, se presenta como un camino válido para afrontar estas situaciones, y otras semejantes en la vida espiritual y apostólica» (*Comunicado del Capítulo General* (2020), n. 44).

²² JUAN XXIII, Carta encíclica *Ad Petri cathedram* (1959), en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html [consultado el 17-09-2025]. Es una cita muchas veces atribuida a San Agustín.

²³ *Comunicado del Capítulo General* (2020), n. 40.

²⁴ BENEDICTO XVI, *Homilía en la Jornada Mundial de la Juventud* (20-08-2005), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050820_vigil-wyd.html [consultado el 17-09-2025].

tificadora de Dios y de nuestra respuesta libre a este llamado en el Regnum Christi de ser santos, que es la verdadera renovación que necesitamos.

Artículos

Los artículos buscan ofrecer formulaciones personales respecto a ciertas cuestiones relativas al carisma. Adicionalmente, los autores han buscado identificar en qué aspectos hay que seguir reflexionando y renovándonos en la formación y en nuestro apostolado. Al leer sus aportaciones, puede ser de ayuda recordar una frase atribuida a Santo Tomás de Aquino: hay que atender no a quién habla, sino a lo que dice. Esperamos que ello sea de ayuda para todos –legionarios, consagradas, laicos consagrados y otros seglares de Regnum Christi– sigan compartiendo sus reflexiones con toda la familia del Regnum Christi y con la Iglesia.

En cuanto al tema de la identidad, este número comienza con un análisis del P. Devin Roza, L.C. sobre la transformación de las metáforas que se han usado en documentos institucionales para expresar la realidad de la Legión de Cristo y del Regnum Christi, reflexionando así sobre la autocomprensión de las mismas. El siguiente artículo, de Germán Sánchez, distingue el carisma del fundador del carisma de la institución y muestra la necesidad de volver a tener una relación afectiva con la espiritualidad, algo que se perdió tanto en los escritos del fundador como en documentos recientes. El P. Brian Wilson, L.C. propone una reflexión sobre la militancia y la decisión de omitir el uso del término «conquistador». Después, Jorge López reflexiona sobre la evolución de la comprensión del término liderazgo y sobre el enfoque de formar líderes. Junto con este artículo, el P. Lino Otero, L.C. escribe sobre cómo se puede entender el Regnum Christi como «vanguardia» de la evangelización desde una lectura de la obra *El alma de todo apostolado*.

Con esto, se pasa a artículos que se enfocan sobre la formación ofrecida a los miembros de las diferentes ramas consagradas y a quienes acuden a nuestros centros educativos. El P. Andreas Kramarz, L.C. reflexiona sobre la necesidad de pensar integralmente para poder explicar de modo adecuado el concepto de «formación integral». Por su parte, Javier Rubio presenta la necesidad de purificar la mentalidad pragmática en la educación católica, que puede llevar a decisiones sometidas a criterios pragmáticos –confundidos con prácticos– en vista de resultados. José Ángel Agejas habla de la *paideia* radicada en los estudios de humanidades cuyo rol no es ser solo útiles sino transformativas de la mente y el corazón tanto en nuestra formación como en nuestras obras educativas.

En la sección de artículos dedicados al apostolado, Radek Biernacki aplica el número 8 de los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* a la tarea del profesor de Regnum Christi en cualquier institución educativa. El P. Daniel Brandenburg, L.C. reflexiona sobre cómo se puede entender y practicar el acompañamiento, tan propio de la espiritualidad y formación del Regnum Christi. El P. Simon Cleary, L.C. subraya cómo el amor a los pobres surge desde nuestra espiritualidad centrada en Cristo. Paulina Núñez explica cómo la ecología integral manifiesta el Reino, mientras que el P. Javier Delgado, L.C. expone cómo la teología del cuerpo encuentra su lugar en entender la comunión y misión de los miembros del Regnum Christi.

Por último, se ofrece una nota sobre la antología de textos del Delegado Pontificio y sus consejeros durante el periodo de 2010-2014 que sirven hoy en día en nuestro camino de continua renovación, preparada por el P. Ignacio Sarre, L.C.

Las ideas tienen consecuencias, y nuestra renovación no solo puede ser buscada a base de prácticas y normas, sino que tiene que llegar a un nivel más profundo: cambiar nuestra *forma mentis*. Aunque a veces la academia puede parecer un lugar menos apto para afrontar los desafíos y oportunidades actuales que tiene el Regnum Christi, tiene un aporte importante. Como recordaba Joseph Ratzinger, hay una prioridad del *logos* sobre la *praxis*²⁵. Por tanto, consideramos que la mirada académica que analiza estructuras e ideas y sus fundamentos teológicos y filosóficos puede aportar un grano de arena a la reflexión continua sobre la vocación y la renovación en el Regnum Christi.

²⁵ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 383-388; J. RATZINGER, *Sobre la situación actual de la Fe y la teología* (7 de mayo de 1996), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajara-ratzinger_sp.html [consultado el 27-09-2025].

Metáforas renovadas: transformación del lenguaje institucional en el Regnum Christi y la Legión de Cristo (1948-2021)

Devin Roza, L.C.

Prefecto general de estudios de la Legión de Cristo, Profesor adjunto del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Introducción

En el proceso de renovación institucional que el Regnum Christi y la Legión de Cristo han vivido en los últimos años, uno de los aspectos menos estudiados pero más significativos ha sido la profunda transformación de su lenguaje metafórico. Las metáforas con las que una institución se comprende a sí misma no son meros recursos retóricos; siguiendo la Teoría Conceptual de la Metáfora desarrollada por George Lakoff y Mark Johnson¹, estas estructuras lingüísticas configuran profundamente la identidad institucional, los valores compartidos y las prácticas cotidianas de sus miembros.

Según Lakoff y Johnson, las metáforas conceptuales son mecanismos cognitivos fundamentales mediante los cuales comprendemos dominios abstractos y complejos (como la vida espiritual o la identidad institucional) en términos de dominios más concretos y experienciales (como la guerra, la familia o el camino). Estas metáforas no solo describen la realidad, sino que de algún modo la constituyen, orientando la percepción, el pensamiento y la acción de quienes las emplean².

Metodológicamente, este estudio se basa en el análisis sistemático de documentos institucionales primarios del período 1948-2021, incluyendo todas las versiones de las Constituciones de la Legión de Cristo, los Estatutos y Manuales del Regnum Christi y los

¹ G. LAKOFF – M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980. Traducción española: *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid 1986.

² Para una aplicación de la teoría de la metáfora conceptual al lenguaje religioso, cf. J. SANDERS, *Theology in the Flesh: How Embodiment and Culture Shape the Way We Think about Truth, Morality, and God*, Fortress Press, Minneapolis 2016.

planes de formación actuales (*Ratio Institutionis*)³. Siguiendo el modelo de análisis metafórico conceptual, se identificaron primero las metáforas recurrentes en cada período, se analizaron sus dominios fuente (*source domains*) y meta (*target domain*), y se trazó su evolución diacrónica, prestando especial atención a las extensiones, transformaciones y abandonos de cada sistema metafórico.

Se identifica cuatro períodos distintos: a) el fundacional (1948-1970), dominado por la metáfora militar; b) la consolidación (1971-1989), caracterizada por el surgir de las metáforas familiar y empresarial; c) la transición (1990-2009), marcada por la emergencia de nuevas metáforas como el «don» y el «camino»; y d) la renovación (2009-2021), que consolida una arquitectura metafórica centrada en la familia espiritual, el servicio y la transformación personal.

A partir de este análisis sistemático, el presente artículo analiza la evolución histórica de las principales metáforas conceptuales empleadas por el Regnum Christi y la Legión de Cristo desde las primeras constituciones (1948) hasta las constituciones renovadas (2019-2021). Este análisis revela no solo un cambio lingüístico, sino una profunda transformación en la autocomprensión institucional que refleja tanto las crisis vividas como la búsqueda de una identidad más evangélica y acorde con la eclesiología del Concilio Vaticano II.

I. Evolución histórica de las metáforas (1948-2021)

1. Período fundacional (1948-1970): el paradigma militar

El contexto histórico en el que nace la Legión de Cristo está marcado por experiencias de conflicto que configuran profundamente su lenguaje institucional. La Guerra Cristera en México (1926-1929) había mostrado la confrontación violenta entre Estado e Iglesia; la Guerra Civil Española (1936-1939) polarizó el mundo católico; y el inicio de la Guerra Fría estableció un paradigma de lucha ideológica global. Esta atmósfera bélica, unida a la eclesiología preconiliar de la «Iglesia militante», proporciona el contexto para un sistema metafórico predominantemente militar.

a. La metáfora militar como estructura fundacional

Desde el nombre mismo –«Legión de Cristo»– la metáfora militar constituye la estructura cognitiva fundamental que organiza la

³ El autor utilizó *Claude* (inteligencia artificial) como herramienta auxiliar para sistematizar el análisis de documentos y asistir en aspectos de redacción.

comprensión institucional. Las Constituciones de 1948 establecen que la finalidad de la Congregación es «la creación de batallones especiales de laicos (*acierum laicorum*)»⁴ que «militen activamente (*active militent*) por la instauración del Reino de Cristo»⁵.

La centralidad de esta metáfora se refleja paradigmáticamente en los Estatutos de 1963⁶, donde el proyecto inicial del apostolado laical se denominaba «Milicias de Cristo». Aunque este documento nunca se implementó, resulta revelador del paradigma militar dominante: los miembros serían «verdaderos soldados de la causa de Jesucristo»,⁷ organizados en «decurias» y «centurias» según el modelo militar romano⁸, actuando «siempre y en todas las partes como un ejército en orden de combate»⁹. Esta arquitectura metafórica, aunque no prosperó en su forma original, anticipaba elementos que permanecerían en la configuración definitiva del *Regnum Christi* cuando este finalmente tomó forma concreta con las primeras incorporaciones de 1968.

b. Cristo como Rey-General y los miembros como soldados

Dentro del imaginario metafórico reflejado en estos documentos, Cristo no es primariamente el Buen Pastor o el Siervo Sufriente, sino el comandante militar de una campaña cósmica. Cristo es el «Supremo General»¹⁰, el «Supremo Jefe»¹¹, ante quien los miembros son «soldados fieles y valerosos de este Reino»¹². El primer *Manual del Regnum Christi* de 1969 define el *Regnum Christi* como un «movimiento militante», y explica que se llama «militante» para indicar «su estilo de adhesión a Cristo y a la Iglesia, que se traduce en términos de lucha y combate, defensa y conquista» y que aspira

⁴ *Constituciones de la Legión de Cristo* (1948), n. 2. El Archivo Histórico General de la Legión de Cristo y del *Regnum Christi* está actualmente preparando la publicación de las versiones históricas de las Constituciones de la Legión de Cristo y de los Estatutos y Manuales de *Regnum Christi*. Las citas de las versiones históricas en este artículo son de un borrador inicial de este proyecto preparado por Gabriel Sotres, L.C.

⁵ *Constituciones de la Legión de Cristo* (1948), n. 8.

⁶ Cf. ARCHIVIO STORICO GENERALE DELLA LEGIONE DI CRISTO E DEL REGNUM CHRISTI, *Storia Istituzionale della Congregazione dei Legionari di Cristo e del Movimento Regnum Christi*, 2015, 72-73.

⁷ *Estatutos de las Milicias de Cristo* (1963), n. 5.

⁸ Cf. *Estatutos de las Milicias de Cristo* (1963), nn. 179-185.

⁹ *Estatutos de las Milicias de Cristo* (1963), n. 178.

¹⁰ *Estatutos de las Milicias de Cristo* (1963), nn. 4, 72.

¹¹ *Estatutos de las Milicias de Cristo* (1963), n. 195.

¹² *Estatutos de las Milicias de Cristo* (1963), n. 51.

a ser «una fuerza selecta y compacta a disposición del Papa y de la Iglesia»¹³.

c. La evangelización como conquista y penetración

Una aplicación de la metáfora militar que sería objeto de profunda revisión en décadas posteriores era la conceptualización del apostolado como operación de conquista territorial. El vocabulario de «penetración» aparece con frecuencia en los documentos: «penetración católica del propio ambiente»¹⁴, «penetración apostólica»¹⁵, «penetración capilar»¹⁶, entre otras referencias similares.

Los Estatutos de 1963 desarrollan esta lógica con una estrategia de infiltración que, coherente con la metáfora de penetración territorial propia de una operación militar, enfatiza el secreto: «Un Militante en acción ha de luchar con denuedo y con el máximo espíritu de caridad y responsabilidad. Pero casi siempre lo hará en secreto, sin descubrir su condición ni la de sus conmlitantes»¹⁷. Este lenguaje de actuación secreta evolucionará en documentos posteriores hacia conceptos más suavizados de «reserva» y «discreción» –distinguiendo explícitamente desde 1970 que «hablamos de “reserva” y no de “secreto”» porque lo segundo «sabe a sociedad secreta»¹⁸– manteniéndose con intensidad decreciente hasta su completa desaparición en los textos posteriores a 2009.

d. La metáfora corporal

Aunque la metáfora militar domina el período fundacional, coexisten con ella otras metáforas que intentan expresar diferentes dimensiones del carisma. Entre estas, la metáfora corporal merece atención especial por su desarrollo posterior.

La tradición paulina del cuerpo místico encuentra su expresión en este período. Las Constituciones de 1965 y 1970 afirman que los miembros «corpus unum in Christo Iesu ac in Congregatione mystice omnes constituere» (forman místicamente un solo cuerpo en Jesucristo y en la Congregación)¹⁹. Esta imagen bíblica funda-

¹³ *Manual del Regnum Christi* (1969), La naturaleza del Regnum Christi.

¹⁴ *Constituciones de la Legión de Cristo* (1948), c. 8.

¹⁵ *Estatutos de Regnum Christi* (1967), n. 1.

¹⁶ *Estatutos de Regnum Christi* (1967), n. 11.

¹⁷ *Estatutos de las Milicias de Cristo* (1963), n. 197.

¹⁸ *Manual del Regnum Christi* (1971), III.2.

¹⁹ *Constituciones de la Legión de Cristo* (1965), n. 133; *Constituciones de la Legión de Cristo* (1970), n. 142.

mental sugiere unidad, interdependencia y diversidad de funciones en un organismo vivo animado por Cristo como cabeza.

Una extensión significativa de la metáfora corporal aparece con el concepto de «células». El Manual de 1969 introduce su uso sistemático al referirse a los miembros como «células». Se habla de «la labor de captación de elementos y de su integración en células» y de cómo se ha de procurar la «multiplicación de las células»²⁰.

Esta conceptualización del miembro individual como «célula» representa un desarrollo particular de la metáfora orgánica que va más allá de las imágenes bíblicas tradicionales. Aunque busca expresar vitalidad y dinamismo comunitario, introduce sutilmente una comprensión donde el valor de la persona parece derivarse principalmente de su función dentro del organismo institucional. La célula carece de la autonomía y dignidad intrínseca que caracterizan a la persona humana en la antropología cristiana. Como se verá en las décadas posteriores, esta conceptualización sería gradualmente percibida como una limitación que requeriría revisión en el proceso de renovación del Movimiento.

e. La metáfora familiar

La metáfora familiar tiene una presencia más limitada pero significativa. Las Constituciones de 1965 hablan del cuidado «paternal» de los superiores («paterne simul et fortiter urgere»²¹), mientras que las de 1970 mencionan la «caridad fraterna» («fraternam insuper dilectionem»²²). Sin embargo, estas referencias familiares operan dentro de la estructura jerárquica: la paternidad se ejerce «con firmeza» (*fortiter*) y funciona más como la relación del oficial hacia sus subordinados que como vínculos familiares naturales.

f. La arquitectura metafórica del período fundacional: un sistema integrado

El análisis de los documentos del período 1948-1970 revela no metáforas aisladas sino un sistema metafórico coherente y altamente integrado que estructura la comprensión institucional en todos sus niveles: identidad (soldados), misión (conquista), método (infiltración militar), formación (entrenamiento), autoridad (cadena de mando), obediencia (sumisión militar) y unidad (disciplina).

Esta arquitectura metafórica muestra notable coherencia interna. La metáfora militar no es simplemente dominante; es constitu-

²⁰ *Manual del Regnum Christi* (1969).

²¹ *Constituciones de la Legión de Cristo* (1965), n. 402, 1°.

²² *Constituciones de la Legión de Cristo* (1970), n. 86.

tiva y generativa, permeando todos los aspectos de la vida institucional. Las metáforas secundarias –lo corporal de las «células», lo familiar de las relaciones «paternas»– se subordinan al paradigma militar dominante, reinterpretadas dentro de su lógica.

Este sistema responde coherentemente al contexto histórico de su génesis –Guerra Cristera, Guerra Fría, eclesiología preconiliar– y articula una visión específica de la identidad cristiana y la misión evangelizadora que definiría la autocomprensión institucional durante el período fundacional, proporcionando un marco interpretativo que pronto entraría en tensión con las nuevas realidades de la expansión internacional y los cambios culturales de las décadas siguientes.

2. Consolidación y expansión (1971-1989): la tensión creativa

El período 1971-1989 representa una fase de tensión creativa en la evolución metafórica. Mientras se consolida el paradigma militar heredado, emergen con fuerza las metáforas familiar y empresarial, creando un repertorio simbólico complejo y a veces contradictorio. Este período, marcado por la expansión internacional y el desarrollo educativo postconiliar, refleja también la influencia del lenguaje gerencial que permeaba la cultura de las décadas de 1970 y 1980.

a. La consolidación de la metáfora militar

Los documentos mantienen consistentemente la definición del Movimiento como «Movimiento militante»²³ cuyos miembros son «soldados de Jesucristo»²⁴. En los *Estatutos de Regnum Christi* de 1979, Cristo es el «Supremo Capitán»²⁵ y los miembros deben mantener un «espíritu batallador»²⁶, estar «siempre en pie de guerra»²⁷ y actuar con «estrategia apostólica»²⁸.

Las Constituciones de 1983 consolidan esta visión: el religioso es «soldado del Reino de Cristo»²⁹, llamado a «luchar incansable y

²³ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 371; *Estatutos de Regnum Christi* (1988), n. 1.

²⁴ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 150; cf. *Estatutos de Regnum Christi* (1988), n. 28.

²⁵ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 7.

²⁶ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 151.

²⁷ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 151.

²⁸ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 5.

²⁹ *Constituciones de la Legión de Cristo* (1983), n. 196.

ardientemente»³⁰ como «conquistador»³¹, manteniéndose «en pie de guerra»³².

b. La expansión de la metáfora familiar: una aspiración humanizadora

Paralelamente, la metáfora familiar experimenta una expansión notable, presentándose significativamente como una aspiración más que como una realidad presente. Los Estatutos de 1979 expresan que «El Movimiento aspira a ser una grande y única familia»³³, y los Estatutos de 1988 reafirma este carácter programático al establecer como objetivo explícito «hacer del Movimiento una gran familia»³⁴. Esta insistencia en el tiempo verbal futuro revela que la dimensión familiar se concibe más como un ideal hacia el cual tender que como una realidad ya consolidada.

Los textos buscan concretar esta aspiración mediante la creación de espacios humanizados: un «ambiente de intimidad familiar»³⁵, y la «vida de equipo en familia»³⁶. La metáfora se extiende incluso a las relaciones de autoridad, donde el director debe ser «padre, amigo y hermano»³⁷. Todo este desarrollo revela la búsqueda de relaciones más cálidas y personales dentro de la estructura institucional.

c. El desarrollo de la metáfora corporal

La metáfora corporal, ya presente en el período anterior con el concepto de “células”, experimenta en este período una extensión cualitativa particularmente llamativa. Los Estatutos de 1979 introducen un lenguaje médico-quirúrgico al hablar de la amputación para tratar la maledicencia: «Los Directores del Movimiento sepan amputar, con pulso firme, cualquier miembro que se manifiesta infectado por este cáncer mortal»³⁸.

Este lenguaje pasa a las Constituciones de 1983³⁹ y representa un salto cualitativo en la aplicación de la metáfora corporal. Si an-

³⁰ *Constituciones de la Legión de Cristo* (1983), n. 224.

³¹ *Constituciones de la Legión de Cristo* (1983), n. 228.

³² *Constituciones de la Legión de Cristo* (1983), n. 249.

³³ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 136.

³⁴ *Estatutos de Regnum Christi* (1988), n. 229.

³⁵ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 127.

³⁶ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 26.

³⁷ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 131; *Estatutos de Regnum Christi* (1988), n. 415.

³⁸ *Estatutos de Regnum Christi* (1979), n. 175.

³⁹ Cf. *Constituciones de la Legión de Cristo* (1983), n. 268 §3.

tes los miembros eran conceptualizados como células funcionales, ahora aparecen como potencialmente «infectados» que requieren «amputación». Esta extensión médico-quirúrgica parece subordinar la dignidad personal a una lógica sanitaria de preservación institucional, marcando el punto más extremo en la cosificación metafórica de las personas dentro del paradigma orgánico.

d. La emergencia de la metáfora empresarial

Un desarrollo particularmente significativo es la emergencia de una robusta metáfora empresarial que conceptualiza aspectos centrales de la vida espiritual y apostólica en términos económicos y gerenciales. Esta metáfora tiene sus raíces en imágenes evangélicas –la parábola de los talentos, la administración fiel de los dones recibidos– pero experimenta en este período extensiones y aplicaciones que amplían considerablemente su alcance original.

En su dimensión más evangélica, los documentos presentan a los miembros como administradores de los dones de Dios. Un borrador de los Estatutos de 1976 invita a «crearse una mentalidad auténticamente cristiana y evangélica, considerándose como administradores, a quienes se ha de pedir estricta cuenta de los bienes, con el fin de “hacerse un tesoro en el cielo y amigos que lo reciban en las eternas moradas”»⁴⁰. Esta formulación mantiene la referencia directa a las palabras de Jesús y el horizonte escatológico de la administración.

A partir de esta base evangélica, los documentos desarrollan aplicaciones más amplias del lenguaje económico-gerencial, y donde las personas a veces son conceptualizadas como recursos productivos. El Manual de 1971 establece una visión comprehensiva donde el Movimiento se entiende como una empresa espiritual. Se declara legítimo desear que el Movimiento sea «grande y fuerte» y «trabajar para que sea cada día un instrumento más eficaz al servicio de la Iglesia»⁴¹. Esta empresa requiere tres elementos fundamentales, que son «el abecé de la eficacia»: «cantidad y calidad de hombres», «poderosa red de relaciones sociales» y «economía vigorosa para poder realizar obras apostólicas»⁴².

Dentro de este paradigma, las personas quedan conceptualizadas como recursos económicos o como unidades de producción. El lenguaje es revelador: se habla de «elementos» que pueden ser

⁴⁰ *Estatutos de Regnum Christi* (1976), n. 524. Esta versión de los Estatutos nunca fue publicada.

⁴¹ *Manual de Regnum Christi* (1971), I.4.

⁴² *Manual de Regnum Christi* (1971), I.5.

«valiosos» o «interesantes» y que deben ser objeto de «captación»⁴³. Se dice que hay que observar «las indicaciones que reciban del Director [...] en la captación acerca de los elementos más interesantes [...] estudiando todos los pasos»⁴⁴, empleando un vocabulario semejante al de una empresa buscando cerrar contratos comerciales. El miembro animador es descrito como «una pieza esencial en orden a la captación de elementos»⁴⁵, lenguaje que cosificaba tanto a los captadores como a los captados.

El criterio de eficacia se aplica sistemáticamente como principio organizador de la empresa. El Movimiento «elige cuidadosamente sus MEDIOS con el criterio de mayor eficacia»⁴⁶ y establece la «esmerada SELECCIÓN EN LAS OBRAS de apostolado que se emprendan, procurando que sean las de mayor rendimiento»⁴⁷. Significativamente, esta lógica selectiva se aplica por igual a personas y obras: el principio de eficacia implica fidelidad tanto en la «selección de los miembros del Movimiento, cuanto en la selección de las obras apostólicas»⁴⁸, colocando sintácticamente a personas y proyectos en el mismo plano evaluativo.

La metáfora de la empresa se extiende a la organización del trabajo apostólico mediante criterios gerenciales y económicos. Se requiere «planear siempre», con un «plan de trabajo», «guía» con objetivos específicos y «calendario» detallado⁴⁹.

Este conjunto de elementos –el Movimiento como empresa, las personas como recursos económicos o unidades de producción, economía vigorosa, eficacia operativa, y planeación– configura un paradigma comprehensivo que aplica categorías empresariales a múltiples dimensiones de la vida espiritual y apostólica. Si bien algunos de los elementos individuales de esta metáfora pueden tener justificación, otros cosificaban a las personas, y en su conjunto resultaron problemáticos. De hecho, el Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Legión de Cristo (2010) señalaría las deficiencias de este paradigma, advirtiendo contra identificar el carisma «con la búsqueda de la eficiencia a toda costa»⁵⁰. Esta

⁴³ *Manual de Regnum Christi* (1971), II.2 y III.2.

⁴⁴ *Manual de Regnum Christi* (1971), II.2.

⁴⁵ *Manual de Regnum Christi* (1971), II.3.

⁴⁶ *Manual de Regnum Christi* (1971), I.1.

⁴⁷ *Manual de Regnum Christi* (1971), I.5.

⁴⁸ *Manual de Regnum Christi* (1971), I.5.

⁴⁹ *Manual de Regnum Christi* (1971), III.1.

⁵⁰ *Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Legión de Cristo* (1 de mayo de 2010), n. 4.a, en https://www.vatican.va/resources/resources_comunicato-legionari-cristo-2010_sp.html [consultado el 01-08-2025].

observación revela cómo el conjunto de metáforas empresariales, desarrolladas especialmente en las décadas de 1970 y 1980, había llegado a configurar una comprensión de la misión evangelizadora que requeriría una profunda revisión en el proceso de renovación institucional.

e. Resumen: navegando las tensiones hacia una nueva etapa

El período 1971-1989 representa un momento de máxima complejidad metafórica en la historia del *Regnum Christi* y la Legión de Cristo. La coexistencia de estas diversas metáforas crea tensiones evidentes: ¿cómo puede el movimiento ser simultáneamente un ejército disciplinado y una familia acogedora? ¿Un cuerpo orgánico unido por el amor y una organización dispuesta a «amputar» miembros? ¿Una comunidad de gratuidad evangélica y una empresa orientada a la eficiencia?

La arquitectura metafórica del período refleja un movimiento en búsqueda de equilibrio entre su identidad fundacional y las demandas de una institución en expansión, influenciada además por los cambios socioculturales de las décadas de 1970 y 1980. Las tensiones no resueltas prepararían el terreno para las transformaciones del período siguiente, donde emergerían metáforas como el «camino» y el «don» que intentarían superar estas contradicciones.

3. *Transición y búsqueda (1990-2009): nuevos horizontes*

El año 1990 marca simbólicamente el inicio de una nueva era, no solo por la reciente caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría, sino también por transformaciones profundas en la autocomprensión del *Regnum Christi*. Este período coincide con el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), cuyo énfasis en la «nueva evangelización» y el protagonismo de los movimientos eclesiales proporciona un contexto eclesial favorable para la renovación del lenguaje. Si el período anterior (1971-1989) había sido de tensión creativa entre metáforas en competencia, esta nueva etapa se caracteriza por una búsqueda decidida de un lenguaje más evangélico y menos confrontativo.

a. La emergencia del «don»: un cambio de paradigma

El cambio más significativo del período aparece en 1990, cuando el *Manual del Regnum Christi* abre con un capítulo titulado «El *Regnum Christi*, un don de Dios en la vida de sus miembros»⁵¹. Esta formulación representa un cambio conceptual profundo: por

⁵¹ *Manual de Regnum Christi* (1990), 9 (capítulo 1).

primera vez, la identidad del Movimiento se define no por lo que sus miembros hacen sino por lo que han recibido. El texto subraya que «el Movimiento no es fruto de una invención humana sino de una iniciativa divina»⁵², invitando a los miembros a «valorar y estimar esos dones y, sobre todo, al Dador de los mismos»⁵³.

Este paradigma del don transforma la lógica subyacente: invita a la gratitud más que a la conquista militar, a la fidelidad más que a la eficiencia empresarial, al testimonio agradecido más que a la imposición estratégica. Esta nueva comprensión no elimina las otras metáforas, pero las recontextualiza profundamente. Ofrece un marco interpretativo que preserva elementos valiosos del carisma, como el celo y la entrega, mientras transforma progresivamente aspectos que se revelarían problemáticos, como la instrumentalización y la concepción de la autoridad como cadena de mando militar. Esta reorientación fundamental tomará cada vez mayor importancia en las décadas siguientes.

b. La transformación de la metáfora militar: de la conquista al testimonio

Durante este período, la metáfora militar experimenta una transformación cualitativa fundamental. Los Estatutos de 2004 mantienen la caracterización del Movimiento como «contemplativo y conquistador»⁵⁴, pero redefinen el contenido: el «carácter conquistador» se orienta ahora a «extender el Reino de Cristo en su propio corazón y en la sociedad»⁵⁵, priorizando la conversión interior sobre la conquista territorial. Significativamente, desaparece por completo el vocabulario de «penetración» que caracterizaba documentos anteriores, marcando un rechazo consciente del paradigma de infiltración estratégica.

El Manual de 2008 profundiza esta transformación al prácticamente abandonar el lenguaje militar explícito. Donde los manuales anteriores hablaban extensamente del carácter «militante» del Movimiento y de sus miembros como «soldados», el Manual de 2008 no contiene referencias a la militancia, la lucha armada o la conquista territorial. En su lugar, la urgencia evangelizadora se expresa ahora mediante metáforas ígneas, como cuando describe que los miembros llevan «en el pecho encendido un fuego: la pasión de anunciar a Cristo»⁵⁶.

⁵² *Manual de Regnum Christi* (1990), 6 (presentación).

⁵³ *Manual de Regnum Christi* (1990), n. 8.

⁵⁴ *Estatutos del Movimiento Regnum Christi* (2004), n. 45.

⁵⁵ *Estatutos del Movimiento Regnum Christi* (2004), n. 45, 2º.

⁵⁶ *Manual del miembro del Movimiento Regnum Christi* (2008), n. 155.

Esta evolución representa no solo un cambio lingüístico sino una reconceptualización fundamental: de la conquista estratégica de territorios mediante infiltración militar se pasa al testimonio contagioso del amor que busca encender otros corazones. La metáfora militar, omnipresente en documentos fundacionales, queda reducida a su mínima expresión o completamente ausente, sustituida por un lenguaje que enfatiza la atracción más que la imposición, el amor más que la estrategia, la transformación interior más que la ocupación territorial.

c. El «camino» como metáfora estructurante

Simultáneamente, la metáfora del camino experimenta una expansión notable. El Manual de 1990 afirma que «el Movimiento Regnum Christi es un camino concreto»⁵⁷ de santificación. Esta formulación adquiere cada vez mayor centralidad en los documentos del período.

El camino implica proceso más que conquista, peregrinación más que ocupación territorial. Sugiere acompañamiento mutuo más que jerarquía militar. Admite la diversidad de ritmos y experiencias personales, contrastando con la uniformidad castrense. Los Estatutos de 2004 desarrollan ampliamente esta metáfora, hablando del «camino de santificación»⁵⁸ y presentando a los miembros como «peregrinos en camino hacia la posesión eterna de Dios»⁵⁹.

El Manual de 2008 profundiza esta comprensión: «el tiempo es camino y oportunidad»⁶⁰, ofrece a sus miembros «un camino de superación constante»⁶¹, mostrando cómo la metáfora del camino estructura incluso la comprensión del tiempo, más como espacio de crecimiento y maduración que como recurso a optimizar.

Esta metáfora permite mantener el dinamismo y la orientación hacia una meta que comunicaba la metáfora militar, pero sin sus connotaciones de confrontación y dominio. El camino es exigente pero no violento, tiene dirección, pero admite diversos ritmos, requiere perseverancia pero no uniformidad.

d. La intensificación del fuego y la luz

El período 1990-2009 muestra una notable intensificación de las metáforas ígneas y lumínicas. Los Estatutos de 2004 hablan del

⁵⁷ *Manual de Regnum Christi* (1990), n. 3.

⁵⁸ *Estatutos del Movimiento Regnum Christi* (2004), n. 198.

⁵⁹ *Estatutos del Movimiento Regnum Christi* (2004), n. 200.

⁶⁰ *Manual del miembro del Movimiento Regnum Christi* (2008), n. 200.

⁶¹ *Manual del miembro del Movimiento Regnum Christi* (2008), n. 17.

«celo ardiente por darlo a conocer»⁶² a Cristo en contexto místico más que militar. El Manual de 2008 invita a «irradiar la luz del Evangelio»⁶³ y presenta la evangelización como un fuego que se comunica de corazón a corazón⁶⁴. Estas metáforas permiten mantener el fervor evangelizador original, pero reinterpretado en clave de atracción espiritual más que de conquista.

e. La persistencia y gradual transformación de la metáfora empresarial

La metáfora empresarial, que había alcanzado su máxima elaboración en las décadas anteriores, experimenta en el período 1990-2009 un proceso de persistencia inicial seguido de una transformación gradual que anticipa su eventual abandono.

El Manual de 1990 sistematiza una visión comprehensiva donde el apostolado se organiza mediante un «sentido de lo esencial» basado en la selección de (1) las personas «mejor cualificadas», (2) las obras que «puedan influir más amplia y eficazmente», y (3) los medios evaluados por «los criterios de eficacia y economía»⁶⁵. La «planeación» se presenta como «exigencia de eficacia en la acción»⁶⁶ con planes de trabajo, guías detalladas y calendarios precisos. El documento insiste en crear «una economía vigorosa» para «la consolidación de las obras de apostolado existentes y la creación de otras nuevas»⁶⁷, aplicando sistemáticamente el lenguaje gerencial a múltiples dimensiones de la vida institucional.

Los Estatutos de 2004 mantienen elementos de este paradigma empresarial –«economía vigorosa», «sentido de la eficacia», obras «más eficaces»⁶⁸– pero introducen cambios sutiles significativos. Notablemente, desaparece el vocabulario más problemático: ya no se habla de personas como «elementos» ni se emplea el vocabulario de «captación».

El Manual de 2008 introduce una cláusula teológica fundamental: «no desconoce la absoluta primacía de la gracia en el ámbito de la santidad y del apostolado, pues ninguna acción humana, por más eficiente que sea, puede producir un verdadero fruto apostólico si no está acompañada de la acción sobrenatural de Dios en los corazones. Por ello, el principio de eficacia se concibe siempre

⁶² *Estatutos del Movimiento Regnum Christi* (2004), n. 278.

⁶³ *Manual del miembro del Movimiento Regnum Christi* (2008), n. 335.

⁶⁴ Cf. *Manual del miembro del Movimiento Regnum Christi* (2008), n. 100.

⁶⁵ *Manual de Regnum Christi* (1990), n. 698.

⁶⁶ *Manual de Regnum Christi* (1990), n. 701.

⁶⁷ *Manual de Regnum Christi* (1990), n. 702.

⁶⁸ *Estatutos del Movimiento Regnum Christi* (2004), n. 104-105.

intrínsecamente vinculado con la acción preeminente de Dios y la colaboración de los hombres, sobre todo a través de la oración y el sacrificio personal»⁶⁹. Este desarrollo refleja la influencia creciente de la metáfora del «don» introducida en 1990. La tensión entre gratuidad divina y eficiencia humana se resuelve progresivamente en favor de la primera, preparando el terreno para el abandono definitivo del paradigma empresarial que ocurriría tras la crisis de 2009. El lenguaje económico-gerencial, omnipresente en 1990, va cediendo espacio a una comprensión más evangélica donde la eficacia se entiende no como productividad medible sino como fidelidad al don recibido y colaboración con la gracia.

f. Resumen: hacia una nueva síntesis

El período 1990-2009 representa una etapa de transición profunda en la evolución metafórica del Regnum Christi. Las nuevas metáforas –don, camino, fuego del amor– no simplemente reemplazan a las antiguas sino que coexisten con ellas, creando un espacio de discernimiento donde el Movimiento explora nuevas formas de expresar su identidad mientras preserva elementos esenciales de su carisma.

Tan revelador como las metáforas emergentes es el progresivo silencio en torno a ciertos términos: las referencias a «células» estratégicas, «penetración» de ambientes, y «captación» van desapareciendo del vocabulario institucional. Esta ausencia no es accidental sino que refleja un cuestionamiento implícito de paradigmas que habían estructurado la autocomprensión del Movimiento durante décadas.

Este período de búsqueda y experimentación lingüística revela un Movimiento en proceso de maduración, que intuye la necesidad de renovar su lenguaje antes incluso de que la crisis de 2009 hiciera ineludible esa transformación. Las semillas sembradas en estos años proporcionarían los recursos simbólicos necesarios para el profundo proceso de renovación que vendría después.

4. Crisis y renovación (2009-2021): la renovación metafórica

El año 2009 marca un punto de inflexión dramático en la historia del Regnum Christi y la Legión de Cristo. Las revelaciones sobre el fundador desencadenan una crisis institucional profunda que llevará a una visita apostólica, un gobierno extraordinario y, finalmente, a un proceso de renovación integral. Este período, que culmina con los nuevos Estatutos y Constituciones de 2014-2021, representa no solo una reforma estructural sino una verdadera re-

⁶⁹ *Manual del miembro del Movimiento Regnum Christi* (2008), n. 327.

novación metafórica que transforma radicalmente el lenguaje con el que el *Regnum Christi* se comprende a sí mismo.

a. El contexto de la crisis y los ejes de la renovación

La crisis institucional crea un vacío simbólico sin precedentes en la historia del *Regnum Christi*. Las metáforas que habían estructurado la identidad quedan súbitamente cuestionadas. Como señala el Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica: «Los comportamientos gravísimos y objetivamente inmorales del fundador, P. Maciel, confirmados por testimonios incontestables, representan a veces auténticos delitos y revelan una vida carente de escrúpulos y de verdadero sentimiento religioso» que había creado «un mecanismo de defensa que le permitió ser inatacable por mucho tiempo»⁷⁰. Este vacío, doloroso pero necesario, abre el espacio para una renovación profunda del universo metafórico.

El mismo Comunicado identifica elementos cruciales para la renovación: «la necesidad de redefinir el carisma de la Congregación de los Legionarios de Cristo, preservando el núcleo verdadero, el de la “milicia Christi”, que caracteriza la actividad apostólica y misionera de la Iglesia y que no se identifica con la búsqueda de la eficiencia a toda costa»⁷¹, así como «la necesidad de revisar el ejercicio de la autoridad, que debe estar unida a la verdad, para respetar la conciencia y ejercerse a la luz del Evangelio como auténtico servicio eclesial»⁷².

El proceso de renovación metafórica se organiza en torno a tres transformaciones principales. Primero, la reconceptualización de las relaciones internas, pasando de un modelo vertical-militar a uno horizontal-fraterno, expresado especialmente en el fortalecimiento de la metáfora familiar y la nueva estructura canónica federal. Segundo, la purificación y reinterpretación de metáforas tradicionales como la militar y la corporal, conservando sus elementos evangélicos mientras se abandonan sus aplicaciones problemáticas. Tercero, la consolidación y profundización de metáforas que ya habían emergido en el período anterior –como el don, el camino y la transformación– que ahora se convierten en estructurantes de la nueva identidad.

⁷⁰ *Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Congregación de los Legionarios de Cristo*, n. 2.

⁷¹ *Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Congregación de los Legionarios de Cristo*, n. 4, a.

⁷² *Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Congregación de los Legionarios de Cristo*, n. 4, b.

b. La nueva estructura canónica y el fortalecimiento de la metáfora familiar

Un cambio fundamental del período es la transformación de la estructura canónica. Donde antes la Legión de Cristo gobernaba unitariamente todo el Regnum Christi, ahora emergen cuatro realidades jurídicamente autónomas: la Legión de Cristo, la Sociedad de Vida Apostólica de las Consagradas del Regnum Christi, la Sociedad de Vida Apostólica de los Laicos Consagrados del Regnum Christi, y la Federación del Regnum Christi que las agrupa, a la cual los miembros laicos se asocian directamente. Esta nueva realidad canónica federal favorece naturalmente ciertas metáforas sobre otras.

En este contexto, la metáfora familiar –que en períodos anteriores aparecía subordinada a la metáfora militar– emerge como la metáfora estructurante fundamental. Los Estatutos del Regnum Christi de 2019 establecen desde el inicio que el Regnum Christi está formado como una «familia espiritual»⁷³. Esta comprensión se profundiza en el número 18, donde los miembros declaran: «Amamos la familia espiritual Regnum Christi como un don divino para encontrarnos con Cristo, crecer en la amistad e intimidad con Él y ser su apóstol en comunión con los demás».

Las Constituciones de 2020-2021 profundizan esta línea en todas las ramas. La Legión «pertenece constitutivamente al Regnum Christi, familia espiritual»⁷⁴, los Laicos Consagrados aportan la «promoción de la comunión fraterna entre todos los miembros de la familia Regnum Christi»⁷⁵, y las Consagradas «buscan vivir y construir la unidad y el espíritu de familia en la Federación Regnum Christi»⁷⁶. Esta convergencia refleja la nueva comprensión del Regnum Christi como familia de hermanos y hermanas con vínculos espirituales que respetan la autonomía adulta de cada rama.

Como señaló el Papa Francisco en 2020, esta nueva configuración representa no solo un cambio estructural sino «una verdadera

⁷³ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), Proemio §4; n. 3, en <https://regnumchristi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019-Updated.pdf> [consultado el 26-07-2025].

⁷⁴ *Constituciones de la Legión de Cristo* (2020), n. 1, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/sites/13/2018/03/Constituciones-de-la-Congregaci%C3%B3n-de-los-Legionarios-de-Cristo.pdf> [consultado el 26-07-2025].

⁷⁵ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi* (2021), n. 5 §4, en <https://laicosconsagradosrc.org/wp-content/uploads/2024/02/Constituciones-SVA-LCRC-2021.pdf> [consultado el 26-07-2025].

⁷⁶ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica las Consagradas del Regnum Christi* (2021), en <https://consagradasrc.org/wp-content/uploads/2021/06/Constituciones-SVA-CRC.pdf> [consultado el 26-07-2025].

conversión del corazón y de la mente», fruto de «tres años de trabajo, en los que han estado involucradas todas vuestras comunidades y que ha desembocado en un cambio de mentalidad»⁷⁷.

c. La purificación de la metáfora militar

La metáfora militar no desaparece completamente –el nombre «Legión de Cristo» permanece– pero experimenta una transformación radical que responde directamente a las orientaciones de la Visita Apostólica. El comunicado vaticano había señalado

la necesidad de redefinir el carisma de la Congregación de los Legionarios de Cristo, preservando el núcleo verdadero, el de la «militia Christi», que caracteriza la actividad apostólica y misionera de la Iglesia y que no se identifica con la búsqueda de la eficiencia a toda costa⁷⁸.

Los Estatutos de 2019, en su número 10, reflejan aspectos positivos de la metáfora militar debidamente purificados. Hablan del «combate espiritual [...] ante la realidad del mal y del pecado en la propia vida y en la sociedad, movidos por la fuerza del amor hasta el extremo»⁷⁹. Es significativo que este combate no es solo interior sino que incluye la dimensión social y evangelizadora: los miembros deben «afrentar con fortaleza y arrojo los desafíos»⁸⁰ de la evangelización, urgidos por «el deseo de Cristo de encender el fuego del amor del Padre en los corazones»⁸¹.

En los documentos desaparece completamente el lenguaje de «penetración», «infiltración» y conquista de ambientes. Significativamente, donde antes se hablaba del miembro como «contemplativo y conquistador», ahora se le presenta como «contemplativo y evangelizador»⁸², un cambio sutil pero revelador de la nueva comprensión.

⁷⁷ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el Capítulo General de los Legionarios de Cristo y a las Asambleas Generales de las Consagradas y de los Laicos Consagrados del Regnum Christi*, 29 de febrero de 2020, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200229_legionari.html [consultado el 31-7-2025].

⁷⁸ *Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Congregación de los Legionarios de Cristo*, n. 4, a.

⁷⁹ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 10, 1º.

⁸⁰ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 10, 4º.

⁸¹ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 20, 2º.

⁸² *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 20; *Constituciones de la Legión de Cristo* (2020), n. 202; *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi* (2021), n. 11; cf. *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica las Consagradas del Regnum Christi* (2021), n. 13.

Las Constituciones mantienen referencias al «combate espiritual»⁸³ y la «militancia»⁸⁴, pero claramente reinterpretadas en clave evangélica tradicional de la lucha contra el pecado y la urgencia evangelizadora.

d. La transformación de la autoridad: del mando al servicio

Estrechamente relacionada con la purificación de la metáfora militar está la reconceptualización de la autoridad. El paradigma del superior como comandante militar o gerente eficiente cede ante la comprensión de la autoridad como servicio.

Los Estatutos de 2019 establecen claramente que el «ejercicio de la autoridad» debe reflejar a «Cristo Rey [...] en su actitud de servicio»⁸⁵. Las Constituciones de la Legión de Cristo desarrollan esta visión: los superiores deben ejercer su autoridad «con espíritu de servicio a la comunidad y a sus hermanos», tratando a los religiosos «como a hijos de Dios» y «escuchando su parecer»⁸⁶.

Las Constituciones de los Laicos Consagrados presentan consistentemente la autoridad en términos de servicio: quienes la ejercen «sirven a sus hermanos» y «dialogando con ellos de cara a la toma de decisiones»⁸⁷. Los directores «realicen el servicio de la autoridad como Cristo Buen Pastor»⁸⁸. Las Consagradas hablan de que las directoras «viven el servicio de la autoridad» y por ello escuchan «con atención y respeto a cada una»⁸⁹ y procuran «confiar en cada consagrada y salir a su encuentro»⁹⁰.

e. La consolidación del don, el camino y la transformación

Las metáforas del don, el camino y la luz, que habían emergido con fuerza en el período 1990-2009, experimentan ahora una consolidación y profundización que las convierte en estructurantes de la nueva identidad.

⁸³ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi* (2021), n. 7.

⁸⁴ *Constituciones de la Legión de Cristo* (2020), n. 104.

⁸⁵ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 58.

⁸⁶ *Constituciones de la Legión de Cristo* (2020), n. 36.

⁸⁷ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi* (2021), n. 77.

⁸⁸ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi* (2021), n. 116.

⁸⁹ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica las Consagradas del Regnum Christi* (2021), n. 96.

⁹⁰ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica las Consagradas del Regnum Christi* (2021), n. 136.

La metáfora del don adquiere una centralidad primaria. Los Estatutos de 2019 llama el *Regnum Christi* «un don divino»⁹¹. Reconocen además que «el Reino de Cristo es un don y no se puede construir con las solas fuerzas humanas»⁹². La *Ratio Institutionis de la Legión de Cristo* afirma claramente: «Nuestro carisma es un don de Dios»⁹³. Esta comprensión, que en el período anterior era emergente, ahora estructura sistemáticamente la autocomprensión: el *Regnum Christi* se define no por lo que hace sino por lo que ha recibido.

La metáfora del camino también se consolida. Los Estatutos de 2019 hablan del «camino de renovación»⁹⁴, del «itinerario de crecimiento»⁹⁵ y del «sendero de la voluntad de Dios»⁹⁶. La *Ratio Institutionis de la Legión de Cristo* desarrolla ampliamente la metáfora del camino aplicada a la formación⁹⁷, los consejos evangélicos⁹⁸ y la vida fraterna⁹⁹. La Ratio de las Consagradas habla extensamente del «camino de santidad»¹⁰⁰ como proceso dinámico de transformación. Si en el período anterior esta metáfora competía con otras, ahora se establece como una de las principales formas de entender la vida espiritual y comunitaria.

El lenguaje de la transformación personal, que también había comenzado a emerger anteriormente, adquiere ahora una elaboración sistemática. La Ratio Institutionis de la Legión presenta la formación como «transformación en Cristo»¹⁰¹. Las Constituciones de todas las ramas desarrollan sistemáticamente esta metáfora, con múltiples referencias a la «transformación en Cristo», «conformación» y «configuración» con Él. La Ratio de las Consagradas es particularmente rica en este lenguaje, hablando de la «progresiva cris-

⁹¹ Estatutos de la Federación *Regnum Christi* (2019), n. 18.

⁹² Estatutos de la Federación *Regnum Christi* (2019), n. 9.

⁹³ *Christus Vita Vestra: Ratio Institutionis de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2017), n. 57, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2019/11/cv-Ratio-institutionis-LC.pdf> [consultado el 26-07-2025].

⁹⁴ Estatutos de la Federación *Regnum Christi* (2019), Proemio §7,

⁹⁵ Estatutos de la Federación *Regnum Christi* (2019), n. 35.

⁹⁶ Estatutos de la Federación *Regnum Christi* (2019), n. 19.

⁹⁷ Cf. *Christus Vita Vestra*, n. 46.

⁹⁸ Cf. *Christus Vita Vestra*, n. 10.

⁹⁹ Cf. *Christus Vita Vestra*, n. 460.

¹⁰⁰ *Ratio Institutionis de las Consagradas del Regnum Christi ad experimentum* (2025), nn. 121ss.

¹⁰¹ Cf. *Christus Vita Vestra*, nn. 11-15.

tificación»¹⁰² y el «proceso gradual de cristificación que el Espíritu Santificador va modelando»¹⁰³.

f. El florecimiento de las metáforas orgánicas y vitales

El período muestra una notable expansión de las metáforas orgánicas que comunican vida, crecimiento y fecundidad. La *Ratio Institutionis* de la Legión desarrolla ampliamente la metáfora agrícola: «siembra paciente y perseverante»¹⁰⁴, virtudes que se «cultivan»¹⁰⁵ y potencialidades que «florecen»¹⁰⁶.

La *Ratio* de las Consagradas es particularmente rica en este lenguaje vital, hablando de la «fecundidad» como fruto del amor¹⁰⁷ y de las consagradas como «memoria viva del modo de vivir y actuar de Jesús»¹⁰⁸. El documento reconoce que «las diversas dimensiones que la constituyen [a la persona] interactúan y se completan mutuamente, formando una unidad orgánica en nuestro ser»¹⁰⁹.

Los documentos constitucionales refuerzan esta línea: los miembros deben «permanecer [...] como el sarmiento en la vid»¹¹⁰ para dar «fruto» mediante la «fecundidad apostólica»¹¹¹. Estas metáforas vitales y orgánicas, arraigadas en las parábolas evangélicas de crecimiento y fecundidad, ofrecen un lenguaje que enfatiza los procesos naturales de maduración personal y comunitaria.

g. La desaparición de la metáfora empresarial

Particularmente significativa es la radical transformación del paradigma empresarial que había proliferado en las décadas de 1970-2000. Si bien los documentos actuales mantienen elementos administrativos necesarios para la gestión institucional –los Estatutos hablan de administradores «competentes»¹¹², las Constituciones

¹⁰² *Ratio Institutionis de las Consagradas del Regnum Christi*, n. 222.

¹⁰³ *Ratio Institutionis de las Consagradas del Regnum Christi*, n. 97.

¹⁰⁴ *Christus Vita Vestra*, n. 40.

¹⁰⁵ *Christus Vita Vestra*, n. 119.

¹⁰⁶ *Christus Vita Vestra*, n. 207.

¹⁰⁷ *Ratio Institutionis de las Consagradas del Regnum Christi*, nn. 71, 137-138.

¹⁰⁸ *Ratio Institutionis de las Consagradas del Regnum Christi*, n. 69.

¹⁰⁹ *Ratio Institutionis de las Consagradas del Regnum Christi*, n. 98.

¹¹⁰ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi* (2021), n. 6.

¹¹¹ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica las Consagradas del Regnum Christi* (2021), n. 10; cf. *Constituciones de la Legión de Cristo* (2020), n. 47.

¹¹² Cf. *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 84.

mencionan una «administración segura y eficiente»¹¹³ y se realizan auditorías¹¹⁴–, estos elementos ya no configuran la comprensión de la vida espiritual y apostólica.

Los términos que estructuraban la autocomprensión del Movimiento en décadas anteriores, como «eficacia operativa», «máximo rendimiento», y «economía vigorosa», han desaparecido completamente del vocabulario espiritual. Las únicas referencias que permanecen tienen base evangélica directa: los miembros deben hacer «buen uso del tiempo y de los talentos personales, como bienes que Dios da a cada uno para cumplir la propia misión»¹¹⁵, y poner «sus dones y talentos al servicio de los demás»¹¹⁶. Estas formulaciones recuperan el sentido original de la parábola de los talentos como responsabilidad ante los dones recibidos, no como imperativo de productividad.

Esta transformación refleja una distinción crucial: mientras la administración eficiente de recursos sigue siendo una responsabilidad institucional, la lógica empresarial ya no se aplica a la comprensión de la persona, la formación o el apostolado. La advertencia del Comunicado de la Santa Sede sobre no identificar el carisma «con la búsqueda de la eficiencia a toda costa»¹¹⁷ se ha traducido en una clara separación entre los aspectos administrativos necesarios y la vida espiritual y apostólica de los miembros.

h. Resumen: un nuevo universo simbólico

El período 2009-2021 representa una profunda renovación metafórica del Regnum Christi y la Legión de Cristo. Las nuevas metáforas dominantes –familia espiritual, servicio, don, transformación, camino, vida orgánica, fuego, y combate espiritual purificado– configuran una comprensión renovada de la identidad y misión. Sostenido por su nueva estructura federal, el Regnum Christi se comprende ahora como una familia espiritual de hermanos y hermanas que han recibido un don y buscan compartirlo mediante el testimonio y el servicio, con una urgencia evangelizadora movida por el amor.

¹¹³ Cf. *Constituciones de la Legión de Cristo* (2020), n. 226.

¹¹⁴ Cf. *Constituciones de la Legión de Cristo* (2020), n. 201.

¹¹⁵ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi* (2021), n. 29, 3º.

¹¹⁶ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica las Consagradas del Regnum Christi* (2021), n. 22, 3º.

¹¹⁷ *Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Congregación de los Legionarios de Cristo*, n. 4, a.

Esta transformación metafórica no es solo lingüística; refleja y posibilita un cambio profundo en las prácticas, relaciones y espiritualidad del Regnum Christi. Los documentos de 2019-2021 representan la cristalización de este nuevo paradigma, ofreciendo un lenguaje renovado para una identidad renovada en fidelidad al núcleo auténtico del carisma.

II. Análisis teológico-pastoral de la transformación

El proceso de renovación del Regnum Christi implicó un discernimiento profundo sobre qué metáforas debían ser abandonadas o purificadas. Este análisis revela patrones significativos que iluminan tanto las dificultades del pasado como las orientaciones para el futuro.

1. El denominador común de las metáforas problemáticas

El análisis de las metáforas que fueron abandonadas o radicalmente transformadas revela un patrón subyacente: en estas estructuras metafóricas, la persona (*target domain*) tendía a ser conceptualizada mediante dominios fuente (*source domains*) que la reducían a objeto o valor medible.

a. La metáfora corporal en sus aspectos problemáticos

Los miembros eran conceptualizados como «células» del organismo institucional. En esta conceptualización, las células derivan su valor y significado de su función dentro del cuerpo mayor, no de su dignidad intrínseca. Esta comprensión mostraba derivas preocupantes: las células operaban en un sentido estratégico-expansivo para la penetración de ambientes, podían «infectarse», convertirse en «cáncer» y requerir «amputación con pulso firme». Estas extensiones de la metáfora orgánica sugieren una comprensión donde los miembros individuales podían ser tratados como partes descartables de un organismo mayor, lo cual podría facilitar prácticas de exclusión o marginación sin el debido proceso de misericordia y acompañamiento.

Es importante notar que la metáfora del cuerpo místico tiene profundas raíces paulinas y es plenamente legítima en la tradición cristiana. San Pablo enfatiza la unidad en la diversidad, la mutua interdependencia de los miembros y cómo «si un miembro sufre, todos sufren con él»¹¹⁸. El problema no radica en esta metáfora bíblica sino en su aplicación instrumental, donde se perdía

¹¹⁸ 1Cor 12,26.

precisamente esa visión de solidaridad y se tendía a subordinar la dignidad personal inherente e irreductible de cada miembro a su utilidad funcional dentro del todo institucional.

b. La metáfora militar en su aplicación extrema

Las personas no solo eran soldados sino también, y más problemáticamente, «territorios» a ser conquistados mediante tácticas de «penetración» e «infiltración». Esta metáfora sustentaba además una comprensión de la obediencia como sumisión incondicional propia de la disciplina castrense, donde el cuestionamiento o el discernimiento personal podían ser vistos como insubordinación. Esta doble cosificación –del miembro como instrumento que debe obedecer sin cuestionar y del prójimo como territorio a conquistar– podría conducir a relaciones donde el valor de las personas se medía por su utilidad estratégica o su potencial de conquista, más que por su dignidad intrínseca y su capacidad de discernimiento responsable.

c. La metáfora empresarial

Las personas eran conceptualizadas como «elementos» valiosos sujetos a «captación», «piezas esenciales» evaluadas por su «eficacia operativa» y «máximo rendimiento». El lenguaje revelaba una lógica donde el valor de los miembros se determinaba por criterios de productividad: la «esmerada selección» se aplicaba por igual a personas y obras apostólicas, colocándolas en el mismo plano evaluativo como recursos a optimizar.

d. Resumen: el problema de la cosificación metafórica

En los tres casos, el análisis metafórico revela cómo la persona podía quedar conceptualizada como medio para fines institucionales más que como fin en sí misma. Esta cosificación latente en el lenguaje podría crear las condiciones para los problemas que los Visitadores Apostólicos identificarían posteriormente: un sistema de gobierno excesivamente centrado en la eficacia, una formación que priorizaba la uniformidad sobre el desarrollo personal integral, y unas prácticas dentro del campo del ejercicio de la autoridad que no siempre respetaban adecuadamente la conciencia y los derechos de las personas.

2. Las nuevas metáforas: la primacía de la persona

Las metáforas que emergieron o se fortalecieron en el proceso de renovación comparten una característica fundamental: en ningún

caso conceptualizan a la persona como objeto o instrumento. Por el contrario, todas enfatizan y protegen la dignidad personal, la libertad y la unicidad de cada miembro.

a. La familia espiritual

Los miembros no son células de un organismo, sino hermanos y hermanas con voz propia, historia única y dignidad irreductible. La familia espiritual respeta la alteridad: cada miembro aporta desde su identidad específica sin disolverse en el conjunto. A diferencia de la familia patriarcal que aparecía subordinada a la estructura militar en documentos anteriores, esta familia espiritual se caracteriza por relaciones horizontales de fraternidad adulta.

b. El camino

Esta metáfora respeta intrínsecamente la libertad y el ritmo personal. Cada persona es caminante con su propio paso, no una pieza que debe encajar en un mecanismo predeterminado. El camino admite la diversidad de experiencias y la posibilidad del error como parte del crecimiento. Supera así la tendencia a la homogeneización que podía derivarse del paradigma militar, permitiendo que cada miembro avance según su gracia particular.

c. El don

Sitúa el valor en lo recibido gratuitamente, no en lo producido eficientemente. Los miembros son ante todo receptores y transmisores de un don divino, lo cual establece su valor en el amor de Dios, no en métricas de rendimiento. Esta comprensión transforma radicalmente la lógica empresarial de maximización y productividad.

d. La transformación

Enfatiza el valor de cada persona en su propio proceso de configuración con Cristo. No es moldeamiento externo sino crecimiento interior que respeta la libertad y la gracia personal. La formación busca acompañar procesos únicos de cristificación más que favorecer una unidad monolítica.

e. El servicio

La autoridad misma se reconceptualiza no como poder sobre otros sino como facilitación del crecimiento ajeno. Esta transformación del paradigma de autoridad, de mando militar a servicio,

resulta coherente con el conjunto de metáforas renovadas que priorizan la dignidad personal sobre la eficacia institucional.

f. Las metáforas tradicionales renovadas: el cuerpo y el combate espiritual

Incluso las metáforas que permanecen –el cuerpo y el combate espiritual– se purifican y recentran en la persona. La metáfora del cuerpo habla ahora de «miembros de un único cuerpo» unidos en la diversidad, liberada de aquellas extensiones que tendían a reducir a las personas a elementos funcionales. El combate espiritual recupera su sentido tradicional: la lucha interior contra el pecado y la urgencia evangelizadora que nace del amor, no de estrategias de conquista territorial.

g. Resumen: la persona al centro

Estas seis dimensiones metafóricas convergen en una visión coherente donde la persona es siempre sujeto –nunca objeto– de la acción evangelizadora, formativa y comunitaria. Cada metáfora aporta un aspecto complementario de esta visión personalista que ahora estructura la identidad del Regnum Christi.

3. *El proceso de transformación: continuidad y cambio*

La transformación metafórica del Regnum Christi no fue un evento súbito sino un proceso gradual que revela importantes dimensiones sobre la renovación institucional. Los documentos del período 1990-2009 muestran claramente que la transformación no fue simplemente una respuesta reactiva a la crisis de 2009. La introducción del paradigma del «don» en 1990 iniciaba un cuestionamiento implícito de las lógicas de productividad y conquista que habían dominado el periodo anterior. La emergencia progresiva de metáforas como el camino y el fuego del amor revela un proceso de búsqueda y discernimiento que llevaba décadas en marcha. La crisis de 2009 actuó como catalizador que aceleró y profundizó una renovación cuyas semillas ya habían sido plantadas.

Este proceso de transformación encontró su contexto institucional apropiado en la nueva estructura federal del Regnum Christi, que ofrece el marco donde estas metáforas renovadas encuentran su expresión natural. La federación como «familia de familias» proporciona el contexto donde las metáforas de familia, servicio y comunión resultan más adecuadas y comunicativas que las metáforas militares o empresariales del paradigma anterior. Cada rama mantiene su identidad y autonomía mientras participa en una comunión mayor, encarnando institucionalmente los valores de respeto

a la diversidad, subsidiariedad y participación activa que las nuevas metáforas buscan expresar.

Es significativo observar cómo ciertos elementos permanecen mientras se transforman profundamente, manifestando una continuidad en la discontinuidad. La metáfora militar no desaparece completamente, sino que se purifica, manteniéndose en sus expresiones espirituales tradicionales: el combate contra el pecado, la milicia espiritual contra el mal, la urgencia evangelizadora. De manera similar, la metáfora del cuerpo permanece, pero liberada de aquellas extensiones que tendían a instrumentalizar a las personas, recuperando su sentido paulino original de unidad en la diversidad y mutua interdependencia en el amor. Esta continuidad selectiva ilustra cómo la renovación no implica ruptura total sino discernimiento sobre qué elementos expresan auténticamente el carisma y cuáles se habían convertido en obstáculo para su vivencia evangélica.

Finalmente, esta arquitectura metafórica renovada refleja una recepción más profunda de la eclesiología del Vaticano II¹¹⁹. Las nuevas metáforas sostienen una visión de la Iglesia como comunión y Pueblo de Dios donde todos los bautizados participan activamente en la misión, superando modelos excesivamente verticales o clericales. El lenguaje actual favorece una comprensión más sinodal y participativa, más respetuosa de los caminos personales y más abierta al diálogo con el mundo contemporáneo, mostrando cómo la renovación del lenguaje acompaña y favorece la renovación eclesial en su conjunto.

III. Síntesis: de la confrontación a la comunión

La transformación metafórica del *Regnum Christi* entre 1948 y 2021 revela un profundo itinerario espiritual e institucional. Las metáforas fundacionales –militar, empresarial, corporal en sus extensiones problemáticas– nacieron en un contexto histórico específico (guerras cristeras, Guerra Fría, eclesiología preconiliar) y buscaban expresar aspectos genuinos del carisma: el celo apostólico, la entrega generosa, la unidad en la misión. Sin embargo, con el tiempo se fueron revelando también sus limitaciones y riesgos,

¹¹⁹ Cf. J. RATZINGER, «The Ecclesiology of Vatican II», *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition in English, 23 de enero de 2002, 5, en <https://www.ewtn.com/catholicism/library/ecclesiology-of-vatican-ii-2069> [consultado el 29-8-2025]; M. OULLET, «The Ecclesiology of Communion, 50 Years after the Opening of Vatican Council II», *Adoremus*, vol. XVIII (2012), n. 6, en <https://adoremus.org/2012/09/the-ecclesiology-of-communion-50-years-after-the-opening-of-vatican-council-ii/> [consultado el 29-8-2025].

especialmente cuando los dominios fuente tendían a cosificar a las personas o a subordinarlas a fines institucionales.

El camino hacia las nuevas metáforas –familia espiritual, don, camino, transformación, servicio– no fue lineal sino marcado por tensiones creativas, búsquedas inciertas y, finalmente, una crisis purificadora. Este proceso revela cómo el Espíritu Santo guía la renovación eclesial: no mediante rupturas violentas sino a través de una paciente transformación que preserva lo auténtico mientras abandona lo que se había vuelto obstáculo para el Evangelio.

Las metáforas actuales continúan expresando los elementos esenciales del carisma del *Regnum Christi* –la pasión por Cristo Rey, el ardor evangelizador, la formación integral, la vida comunitaria– pero en un lenguaje más acorde con la sensibilidad contemporánea y la eclesiología del Vaticano II. La familia espiritual mantiene el sentido de pertenencia y unidad; el don preserva la gratuidad de la vocación; el camino expresa el dinamismo apostólico; la transformación continúa el ideal de formación integral; el fuego comunica el ardor del amor divino; el combate espiritual canaliza la urgencia evangelizadora; y el servicio reconceptualiza la autoridad sin perder su función esencial. Esta renovación, cristalizada en la estructura federal, demuestra que la fidelidad al carisma no requiere la repetición mecánica de formas históricas sino su actualización creativa para responder a los signos de los tiempos mientras se permanece fiel a la inspiración fundacional.

Conclusión: implicaciones y perspectivas

Utilizando la Teoría Conceptual de la Metáfora de Lakoff y Johnson, este análisis de la transformación metafórica del *Regnum Christi* (1948-2021) ha examinado sistemáticamente documentos institucionales primarios para identificar cómo las estructuras metafóricas han configurado la identidad, valores y prácticas de estas instituciones durante cuatro épocas.

El análisis revela que las metáforas abandonadas compartían la tendencia a conceptualizar a las personas como objetos o instrumentos para fines institucionales, mientras que las nuevas metáforas enfatizan sistemáticamente la dignidad personal, la libertad y la unicidad de cada miembro. Esta transformación lingüística, catalizada por la crisis institucional de 2009 pero gestada durante décadas, refleja una profunda renovación en la autocomprensión institucional más acorde con la eclesiología del Vaticano II y ofrece importantes perspectivas sobre los procesos de renovación en fidelidad al carisma originaria al paso de la Iglesia.

Por eso, se ofrece tres contribuciones principales al estudio de la renovación institucional eclesial en general:

Primero, demuestra empíricamente cómo las metáforas conceptuales no son meros recursos retóricos sino estructuras cognitivas que configuran la identidad, las prácticas y las relaciones institucionales. El paso de metáforas que cosificaban a las personas hacia metáforas que enfatizan su dignidad y libertad ilustra cómo el lenguaje puede facilitar u obstaculizar la vivencia del Evangelio.

Segundo, el caso estudiado sugiere que los procesos de renovación eclesial genuina requieren no solo cambios estructurales sino transformaciones profundas del universo simbólico. La nueva arquitectura metafórica –familia espiritual, don, camino, servicio– no es resultado de una decisión administrativa sino de un largo proceso de discernimiento que integra fidelidad carismática y recepción de la eclesiología conciliar.

Tercero, este estudio abre líneas de investigación sobre cómo otras instituciones eclesiales han navegado similares procesos de renovación lingüística y simbólica, invitando a un análisis comparativo que enriquecería nuestra comprensión de la renovación eclesial contemporánea.

La transmisión del carisma del fundador al carisma de la fundación a la luz de la afectividad. El caso del Regnum Christi

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).

Introducción

A principios del año 2026 las tres ramas consagradas de la familia carismática del Regnum Christi celebrarán su capítulo general ordinario y sus asambleas generales ordinarias. Estos momentos eclesiales tienen como objetivo, entre otros, custodiar y actualizar el carisma propio, de acuerdo con lo señalado por el canon 631 del *Código de Derecho Canónico*: «Le compete sobre todo defender el patrimonio del instituto, del que trata el c. 578, y procurar la acomodación y renovación de acuerdo con el mismo»¹.

El objetivo de este artículo es analizar a la luz de la afectividad la forma en la que el fundador Marcial Maciel transmitió su carisma de fundador al carisma de la fundación del Regnum Christi. La metodología de trabajo que seguiré consistirá en describir la forma en que la afectividad del fundador Marcial Maciel ha servido de vehículo para transmitir su carisma personal de fundador al carisma de la fundación del Regnum Christi.

Por tanto, es necesario aclarar que los conceptos de carisma, carisma del fundador, carisma de la fundación, inspiración original y desarrollo del carisma son aquellos que ofrecen la teología de la vida consagrada. Para el concepto de afectividad me apoyaré en la antropología filosófica. Habiendo definido estos términos pasaré a construir el marco teórico de nuestro estudio en dos momentos. En una primera etapa estudiaré el papel que desempeña la personalidad del fundador en la transmisión de su carisma del fundador al carisma de la fundación. En la segunda etapa analizaré el papel de la afectividad en el carisma del fundador. Con el marco teórico ya definido, pasaré a aplicarlo al caso del fundador, Marcial Maciel.

¹ *Código de Derecho Canónico*, canon 631 § 1, en https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic_libro2_cann631-633_sp.html [consultado el 10-07-2025].

Analizaré la manera en que la afectividad de Marcial Maciel sirvió como medio para transmitir su carisma personal de fundador al carisma de la fundación del Regnum Christi.

Cabe hacer la aclaración de dos límites conceptuales de mi trabajo. En primer lugar, menciono el límite del contenido conceptual del carisma del Regnum Christi. No habiéndose aún desarrollado un estudio teológico sobre el contenido bíblico, experiencial y hermenéutico del carisma del Regnum Christi, he tomado como referencia los números 8 y 9 de los *Estatutos de la Federación del Regnum Christi*². Mi motivación de esta elección son las reflexiones que, a través de distintos medios³, se ha venido haciendo sobre carisma del Regnum Christi.

Otro límite en esta investigación es la ausencia de estudios profesionales sobre la personalidad del fundador, Marcial Maciel. Se carece de cualquier material de estudio psicológico de la personalidad de Marcial Maciel. En espera de ello, me he permitido utilizar algunas referencias de Benedicto XVI a la persona del fundador⁴, comentarios del primer capítulo general ordinario sobre la personalidad de Marcial Maciel⁵ y un estudio propio sobre la espiritualidad apostólica del Regnum Christi⁶.

² «En cumplimiento de nuestra misión buscamos hacer presente el misterio de Cristo que sale al encuentro de las personas, les revela el amor de su corazón, las reúne y forma como apóstoles, líderes cristianos, las envía y acompaña para que colaboren en la evangelización de los hombres y de la sociedad. [...] Conscientes de que el Reino de Cristo es un don y no se puede construir con las solas fuerzas humanas, buscamos permanecer siempre en comunión con Cristo y con su Iglesia, como el sarmiento en la vid (cf. *Jn* 15,5). Como seguidores y colaboradores de Cristo Apóstol sabemos que la oración, la participación de su cruz, la gratuidad en el servicio de los demás, la confianza en la acción de su gracia y el testimonio de una vida auténticamente cristiana deben preceder y acompañar toda nuestra acción apostólica» (*Estatutos de la Federación del Regnum Christi* (2019), nn. 8-9, en <https://regnumchristi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019-Updated.pdf> [consultado el 26-07-2025]).

³ Cf. <https://www.viveelmisterio.org> [consultado el 20-08-2025].

⁴ BENEDICTO XVI, *Luz del Mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, Herder, Barcelona 2010, 50-54.

⁵ PRIMER CAPÍTULO GENERAL EXTRAORDINARIO DE LA LEGIÓN DE CRISTO, *Comunicado sobre nuestra renovación apostólica*, marzo 2014, n. 6, en http://legrc.org/regnum_db/archivosWord_db/renovacion_apostolica.pdf [consultado el 17-05-2025]

⁶ G. SÁNCHEZ, *¿Hay una espiritualidad apostólica en el RC?*, Istituto Claretianum di Teologia de la Vita Consacrata, Roma 2015. Es un estudio monográfico sobre la espiritualidad apostólica del Regnum Christi basada en las primeras cartas del fundador Marcial Maciel.

I. Definición y explicación de términos

A raíz del Concilio Vaticano II bajo el impulso del documento *Perfectae caritatis*⁷ las distintas realidades de la vida consagrada se dieron a la tarea de indagar con precisión sus propios orígenes. Fueron los inicios formales⁸ de lo que sería la reflexión teológica sobre la vida consagrada.

Como suele pasar en los primeros pasos de cualquier ciencia, este nuevo campo de la teología tuvo una etapa de invención donde los términos y las definiciones se contradecían frecuentemente o se contraponían unas con otras. Hoy podemos afirmar que dicha ambigüedad ha quedado ampliamente superada y que existe un cierto consenso.

Nuestro estudio se apoya en la reflexión teológica de la vida consagrada y en la antropología filosófica. Por este motivo, partimos con definiciones. De esta manera estaremos situados en un lugar común que permitirá y suscitará –así lo espero– un enriquecedor debate e intercambio de ideas. Esto con el fin de continuar el camino de purificación ya emprendido y hoy en constante desarrollo. Por eso, compartiré aquellos conceptos y sus definiciones que más caracterizan en nuestros días la reflexión teológica de la vida consagrada. Estos conceptos quedan englobados en los términos carisma, carisma del fundador, carisma de la fundación, desarrollo del carisma e inspiración originaria. Junto con estos términos añadiré aquellos de la afectividad y afectividad distorsionada, valiéndome de la antropología filosófica.

A. Carisma, carisma del fundador, carisma de la fundación

Siguiendo la teología del carisma⁹ se suele definir «carisma» como aquella «*gratia gratis data*» que Dios suscita a una persona

⁷ «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». (CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae caritatis*, 28 de octubre de 1965, n. 2, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_sp.html [consultado el 15-07-2025]).

⁸ Antes de comenzar el Concilio Vaticano II, ya se había comenzado a reflexionar sobre algunos tópicos de la vida consagrada.

⁹ Existe una amplia bibliografía sobre la teología del carisma. Destaco que para nuestro estudio me he basado en las investigaciones que sobre el carisma han hecho los siguientes autores: F. CIARDI, *I fondatori uomini dello Spirito. Per una Teologia del carisma di fondatore*, Città Nuova, Roma 1982; F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Città Nuova, Roma 1996; C. GARCÍA, *Corso: lettura teologica del Carisma*, Claretianum, Roma, manoscritto ad usum privatum;

para el bien de la comunidad¹⁰. Esta gracia, cuando se expresa en la vida consagrada, se presenta como una experiencia espiritual. En el campo de la teología de la vida consagrada se manejan tres datos: «carisma de la vida consagrada», «carisma del fundador» y «carisma de la fundación».

La vida consagrada debe considerarse como un carisma regalado por Dios a la Iglesia por su bien. Quienes lo reciben buscan imitar más de cerca a Jesús para transparentar alguno de sus gestos, palabras o actitudes y así servir a la misión de la Iglesia¹¹.

Siguiendo el magisterio de la Iglesia y la reflexión teológica, por «carisma del fundador» se entiende la gracia que Dios da a un hombre o una mujer en forma de una experiencia del Espíritu¹². Este carisma lo capacita y lo prepara para poner en acto esta experiencia del espíritu en favor de la comunidad eclesial y del mundo entero.

G. ROCCA, *Il carisma del fondatore*, Ancora, Milano 1998; J. ROMANO, *I fondatori profezia della storia. La figura e il carisma dei fondatori nella riflessione teologica contemporanea*, Ancora, Milano 1989; M. NARDELLO, *I carismi. Forma dell'esistenza cristiana. Identità e discernimento*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012; G. SÁNCHEZ, *El despertar del carisma*, Ediciones Paulinas, Lima 2008; G. SÁNCHEZ (ed), *Plenitud de la vida consagrada*, Ediciones Paulinas, Lima 2009; G. SÁNCHEZ, *La acción del Espíritu Santo en los carismas y en las espiritualidades*, Ediciones Paulinas, Lima 2016; A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.

¹⁰ «Además, el mismo Espíritu Santo no solo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1Co 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: *A cada uno... se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad* (1Co 12,7). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más comunes y difundidos, deben ser recibidos con gratitud y consuelo, porque son muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia». (CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, n. 12, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html [consultado el 12-07-2025]).

¹¹ «Los religiosos cuiden con atenta solicitud de que, por su medio, la Iglesia muestre de hecho mejor cada día ante fieles e infieles a Cristo, ya entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el reino de Dios a las multitudes, o curando a los enfermos y pacientes y convirtiendo a los pecadores al buen camino, o bendiciendo a los niños y haciendo bien a todos, siempre, sin embargo, obediente a la voluntad del Padre que lo envió». (CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 46).

¹² «El carisma mismo de los Fundadores se revela como una experiencia del Espíritu (Evang. test. 11), transmitida a los propios discípulos para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente en sintonía con el Cuerpo de Cristo en crecimiento perenne». (SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, *Criterios pastorales Mutuae Relationes*, 14 de mayo de 1978, n. 11, en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsrlife/documents/rc_con_ccsrlife_doc_14051978_mutuae-relationes_sp.html [consultado el 12-07-2025]).

Así que, la experiencia del Espíritu genera nuevas formas de la vida consagrada porque el carisma del fundador entre otras características tiene la peculiaridad de que puede compartirse.

Cuando el fundador comparte su carisma con los primeros discípulos da origen al «carisma de la fundación» que es el carisma fundacional que se podría llamar también el carisma colectivo. Este compartir del carisma del fundador no se reduce al primer grupo de quienes son parte de la fundación. Continúa a lo largo del tiempo aún después de la muerte del fundador. El carisma fundacional enriquece a los miembros de la fundación. A su vez, a lo largo de la historia los discípulos del fundador enriquecerán el carisma de la fundación.

B. Afectividad

Desde la antropología filosófica¹³, la «afectividad» es entendida como una dimensión fundamental del ser humano que se refiere a su capacidad de experimentar y expresar sentimientos, emociones y pasiones. No es algo añadido o secundario al ser humano, sino que constituye una parte esencial de su modo de existir y relacionarse con el mundo, con los otros y consigo mismo.

La afectividad, por lo tanto, no es simplemente una función biológica o psicológica, sino que es vista como un modo de apertura del ser humano a la realidad. A través de ella, el ser humano no solo conoce o actúa, sino que también responde existencialmente: ama, odia, desea, teme, se alegra, se entristece, por ejemplo.

En la antropología filosófica clásica, se considera que el ser humano es una unidad de cuerpo y alma. La afectividad expresa esta unidad: tiene una base corporal (las pasiones –los apetitos sensibles–) pero también influye en la dimensión espiritual (el amor que surge de la voluntad –el apetito racional– que desea el bien racional). Esto la distingue de una simple respuesta animal: el ser humano puede dirigir, ordenar o integrar sus afectos según su libertad y su razón.

C. Afectividad distorsionada

Por tanto, la afectividad es la capacidad de sentir, de dejarse cimbriar por una gama de eventos personales y sociales. De ese sen-

¹³ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q.22, a.1. (trad.) Francisco Barbado Viejo, O.P., Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2012; R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1990, especialmente capítulo VIII; M. SCHELER, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Caparrós Editores, Madrid 2000, Parte I, §11; R. SPAEMANN, *Personas. Ensayo sobre la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, RIALP, Madrid 2000, especialmente capítulo IV.

tir, una afectividad ordenada, nace una respuesta correspondiente y proporcional a la causa que la provoca. Cuando la persona no responde adecuadamente frente a un estímulo emotivo por exceso o por defecto se habla de una patología de la afectividad. Adicionalmente, si esta patología se centra en dominar a la otra persona para hacerle daño se habla entonces de una afectividad perversa. La afectividad perversa tiene su origen en el encerramiento en sí mismo. El individuo se hace incapaz de salir de sí mismo no amando al otro.

D. El desarrollo del carisma

Afectividad y carisma son realidades sujetas siempre en desarrollo. Por un lado, la antropología filosófica junto con la psicología nos explica el desarrollo de la afectividad desde la concepción hasta la muerte. Por otro lado, la teología de la vida consagrada nos ayuda a comprender la forma en que un carisma nace, crece, se desarrolla y eventualmente puede morir. Esta yuxtaposición de la dinamicidad del carisma y la afectividad no es algo forzado. Como dice Camilo Maccise, ex-superior general de la Orden de los Carmelitas descalzos: «La actitud más cónsona al sentido de la vida humana y de la historia considera el carisma como una realidad sujeta a evoluciones y cambios»¹⁴. Es más, la afectividad es un aspecto muy importante en la transmisión del carisma del fundador.

El carisma del fundador nace bajo una intuición conocida como la experiencia originaria¹⁵. Es una intuición del Espíritu mediante la cual el fundador comienza a percibir la misión que Dios quiere encomendarle. Esta inspiración originaria es ambivalente: en ella está todo incluido y en ella todo está por desarrollarse. De una mano, todo está incluido porque la inspiración originaria engloba el ser y el quehacer de lo que será en un futuro una realidad eclesial. Y de otra mano, todo está por desarrollarse porque la inspiración originaria es permeable y reactiva a distintos eventos. Estos eventos van a moldear, adaptar y desarrollar la inspiración originaria. De

¹⁴ C. MACCISE, «Il servizio dei superiori nello sviluppo del carisma», *Vita consecrata*, 37 (2001), 129. (Traducción del autor).

¹⁵ Cf. F. CIARDI, *I fondatori uomini dello Spirito. Per una Teologia del carisma di fondatore*, 114-120.

esta forma se va perfilando a lo largo del tiempo el carisma del fundador¹⁶ y el carisma de la fundación¹⁷.

Hay que tomar en consideración que en su núcleo esencial el carisma del fundador es permanente¹⁸. Su esencia no cambia, sino que se desarrolla a través del contacto con distintos factores. Los obstáculos para llevar a cabo la fundación, las cualidades mismas del fundador, los primeros discípulos del fundador, las primeras obras carismáticas que lleva a cabo el fundador son ejemplos de algunos factores que ayudan u obstaculizan el desarrollo del carisma del fundador. Por ello el mismo fundador puede ser una ayuda o un obstáculo para el desarrollo de su propio carisma.

A pesar de esta permeabilidad y maleabilidad del carisma de la fundación, el carisma del fundador será roca firme en la cual se apoya el carisma de la fundación. La visión del fundador se prolonga a lo largo del tiempo adaptándose a las distintas y cambiantes situaciones de tiempos y lugares. Por ello la figura del fundador será siempre un punto de referencia para el carisma de la fundación. Mantener viva su figura es vital para recibir la savia de su inspiración originaria y así irla adaptando a las distintas circunstancias que se van dando. Fundador no es un concepto *a se stante*, es un concepto correlativo a la realidad que él ha fundado. A estos conceptos correlativos que se definen mutuamente pertenece el de padre-madre e hijo. Uno es padre con relación a un hijo y uno es hijo con relación al padre, la relación mutua realiza la paternidad y la filiación. Lo mismo sucede con el fundador y la fundación, se definen correlativamente. El fundador persiste en la medida en que persiste la relación con la fundación¹⁹.

A pesar de que ya haya muerto el fundador el carisma del fundador se mantiene vivo. Por ello el magisterio de la Iglesia y la reflexión teológica nos recuerdan la importancia de mantener siem-

¹⁶ Se puede afirmar que el carisma del fundador es una «experiencia particular de los fundadores que los introduce en una nueva comprensión del misterio de Cristo, del evangelio, de la vida cristiana, hasta delinear la fisonomía de una obra que se expresa en un servicio a la Iglesia y a la sociedad como respuesta a los signos de los tiempos» (F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Città Nuova, Roma 1996, 56).

¹⁷ «El carisma del fundador y de la fundadora, una vez que se comparte, a través de su recorrido histórico se convierte en *carisma del instituto*. Con este término se entiende el desarrollo de la virtualidad genética contenida en el carisma del fundador o de la fundadora» (F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, 58).

¹⁸ Es lo que el decreto *Perfectae caritatis* llama «el espíritu del fundador».

¹⁹ J. GARCÍA, *Teología de la Vida religiosa*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, 205.

pre fresca la experiencia espiritual del fundador²⁰. Dicha experiencia se transmite a su vez a todas las generaciones venideras.

II. El papel de la personalidad del fundador en la transmisión del carisma del fundador al carisma de la fundación

Las notas características de la personalidad del fundador van a ser esenciales para la transmisión y el desarrollo del carisma del fundador. Son los medios por los cuales el fundador hace llegar su inspiración originaria a sus discípulos espirituales.

El carisma se desarrolla necesariamente a lo largo del tiempo. Para su transmisión sigue el modelo de la encarnación. Necesita de las mediaciones humanas para llegar a los hombres. Cualquier carisma en la vida consagrada pasa a través de un fundador o fundadora. No existe la generación espontánea o el grupo fundante. De esta manera Dios escoge a un hombre o una mujer para ser el puente por el que hará llegar la gracia del carisma. Como Dios eligió a María para que su Hijo se encarnara, así Dios elige a los fundadores o fundadoras para encarnar un carisma determinado.

Dios toma a toda la persona del fundador sin importar su santidad o su pecado²¹ como medio para encarnar un carisma. Dios se vale de toda la persona de los fundadores de forma que utiliza sus dotes humanas y espirituales como medios a través de los cuales se encarna un carisma. La inspiración bíblica puede servirnos como

²⁰ «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 Institutos» (CONCILIO VATICANO II, *Perfectae Caritatis*, n. 2b); «Se invita pues a los Institutos a reproducir con valor la audacia, la creatividad y la santidad de sus fundadores y fundadoras como respuesta a los signos de los tiempos que surgen en el mundo de hoy» (JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 25 de marzo de 1996, n. 36, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html [consultado el 14-06-2025]).

²¹ «El Espíritu da los carismas, pero quien los recibe los puede instrumentalizar para su ventaja y no ejercerlos según la voluntad de Dios, pero esto no significa que el don del Espíritu en sus orígenes no haya sido auténtico. [...] Surge aquí una cuestión doctrinal. Cómo es posible que un hombre de vida inmoral como el P. Maciel pueda haber sido el instrumento para hacer surgir el carisma de un Instituto religioso. Nos puede ayudar Santo Tomás. [...] La *gratia gratis data*, excediendo las facultades naturales y yendo más allá de los medios personales, no exige las disposiciones preliminares, y también un pecador la puede recibir y no perderla por sus culpas: así incluso se confirma su carácter de gratuidad. Las *gratiae gratis datae*, como por ejemplo la profecía, pueden existir sin la caridad» (G. GHIRLANDA, «Carisma del instituto y derecho propio» en *Antología de textos del Delegado pontificio y sus consejeros para la congregación de los Legionarios de Cristo y miembros del movimiento Regnum Christi*, Roma 2015, 324).

parangón para ilustrar la importancia de la personalidad del fundador en la transmisión del carisma.

En la inspiración bíblica Dios toma al escritor sagrado para consignar su Palabra valiéndose de su naturaleza humana. De esta manera nos encontramos cómo los salmos fueron escritos por un poeta. El *Eclesiastés* por un jurista. El evangelio de Mateo por un judío. El de Lucas por un médico. Y el evangelio de San Juan lo redactó una comunidad de teólogos.

Dios no violenta al escritor sagrado. Al contrario, utiliza sus cualidades humanas y también sus defectos para dejarnos su mensaje. De la misma manera, el Espíritu Santo transmite el carisma al fundador respetando y aprovechando su naturaleza a través de sus dotes y defectos²². El fundador a su vez transmitirá su carisma del fundador por medio de esas propias cualidades y defectos²³. De esta manera el carisma, aun manteniendo su esencia intacta, se avale de las notas más características de la personalidad del fundador para transmitir y desarrollar el carisma de la fundación. La tarea de los discípulos consistirá en discernir dentro del carisma de la fundación aquello que viene de Dios y aquello que es propio de la personalidad del fundador. Si son notas buenas, las aprovecharán para desarrollar el carisma. Si son notas malas, deberán purificarlas para que brille el buen espíritu.

El carisma de la fundación no se agota en sí mismo. En la medida en que entra en contacto con la realidad se adapta mejor a ella y así puede ofrecer respuestas adecuadas y eficaces a las situaciones cambiantes de la realidad. A este proceso de contacto, adaptación y respuesta se le llama desarrollo del carisma. Esta flexibilidad le permite tener un doble carácter al carisma de la fundación: será al mismo tiempo siempre antiguo y siempre nuevo. Y, como colofón, podemos afirmar con Camilo Maccise: «El carisma se concreta en un momento histórico determinado pero va más allá de eso. Su función de servicio exige que se mantenga abierta frente a los retos de nuevas necesidades. De lo contrario se agotará conforme no se presenten las formas que lo vieron nacer»²⁴. Cualquier factor de la realidad puede afectar para bien o para mal el desarrollo del carisma. Para bien cuando favorece los objetivos del carisma. Para mal, cuando los impide.

²² Es lo que podríamos llamar carácter receptivo del carisma del fundador.

²³ A esta característica la podríamos llamar el carácter trasmitivo del carisma del fundador.

²⁴ C. MACCISE, «Il servizio dei superiori nello sviluppo del carisma», 130.

III. El papel de la afectividad en el carisma del fundador

Hemos aseverado anteriormente que el carisma del fundador se presenta como una experiencia del espíritu. La forma que el fundador vive sus relaciones con Dios, con la misión y con los hombres queda marcada por dicha experiencia del Espíritu. A esta la podemos definir como una experiencia singular y única de vivir la vida cristiana que Dios le regala al fundador a través del carisma del fundador. No se trata por tanto de un fenómeno necesariamente místico ni de una experiencia mística²⁵. Hablamos de un modo de vivir solo por el Reino de los cielos. Es decir, un modo de vivir las bienaventuranzas según una virtud cristiana específica que acompañará al fundador a lo largo de su vida.

Esta virtud es encarnada por el fundador con sus cualidades y sus defectos, pues ningún elemento que conforma su personalidad queda ajeno a la experiencia del espíritu. Afirmamos entonces que la inteligencia, la voluntad y la afectividad quedan ahora influenciadas por la virtud específica que caracteriza la experiencia espiritual vivida por el fundador y que ha dado origen al carisma del fundador. Siguiendo a Giovanni Moiola, afirmamos que la experiencia cristiana «está determinada por la relación entre el hombre que obedece a una revelación que es Jesucristo. [...] y por el conocimiento del hombre plenamente creyente que se pone en posesión del proyecto de acogida de la revelación, de la palabra, de la celebración»²⁶.

La afectividad del fundador queda permeada por la experiencia espiritual. En esta plena acogida de la experiencia espiritual, esta afectividad juega un papel importante en la recepción y transmisión del carisma. En su papel receptor la afectividad es el agente que percibe la experiencia espiritual. Tocada por esta experiencia, la afectividad modela la vida afectiva del fundador. Sus relaciones con Dios, con la misión y con los hombres estarán permeadas de esta virtud. Es la respuesta equilibrada y ponderada con que el fundador vive sus sentimientos y emociones. Es la cualidad que lo convierte en un ser humano específico²⁷.

En su papel transmisor, los sentimientos y las emociones se convierten en los canales por los que el hombre comunica su espiritua-

²⁵ Cf. A. ROYO, *Teología de la perfección cristiana*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2008, 879-957.

²⁶ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Edizioni Glossa, Milano 1994, 28-29.

²⁷ Cf. T. CANTELMÍ, «Cosa ci rendi umani?», en L. SALVO (ed.), *La tenerezza di Dio. Crescere nella maturità affettiva e nell'intelligenza emotiva*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2022, 27-29.

lidad. Los sentimientos y las emociones que constituyen el espíritu del hombre se comunican –transmitiendo y recibiendo– constantemente. Cada ser humano posee una afectividad típica que lo caracteriza. La experiencia espiritual que ha dado origen al carisma del fundador será un elemento de la afectividad del fundador. Servirá como elemento modulador de la vida afectiva, permitiendo al fundador comunicar sus emociones y sentimientos a Dios, a la misión y a los hombres.

IV. La transmisión del carisma del fundador al carisma de la fundación a la luz de la afectividad

A. *Unos ejemplos de fundadores*

En la transmisión del carisma del fundador, los fundadores utilizan todos los medios que están a su alcance para transmitirles la experiencia del espíritu que ha hecho posible su carisma de fundador. Buscan en sus discípulos una comprensión vivencial de dicha experiencia del espíritu que les permita vivir y encarnar lo que ellos han vivido y encarnado, siempre en el respeto de la propia personalidad de cada discípulo.

La afectividad de los fundadores se convierte entonces en un vehículo adecuado para llevar a cabo esta tarea. La afectividad permite comunicar no solo conocimientos intelectuales sino experiencias. Ya lo decía Benedicto XVI cuando afirmaba que uno se hace cristiano no por una convicción, sino por una experiencia. «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»²⁸. Ciertamente no estamos hablando de un emotivismo banal como el que hoy campea en nuestra época²⁹. Nos referimos a un profundo movimiento que proviene del espíritu de Dios que ha movido de alguna manera misteriosa el espíritu del hombre. De este movimiento nace un sentimiento, una verdadera experiencia, una afectividad sana que lo prepara y lo hace apto para llevar a cabo la misión encomendada de transmitir un carisma para el bien de la Iglesia.

Una afectividad sana y equilibrada permite modelar adecuadamente el mensaje que se quiere transmitir. De esta manera la ex-

²⁸ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, n. 1, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html [consultado el 15-07-2025].

²⁹ Cf. T. CANTELMÍ, «Cosa ci rendi umani?», 29-31.

perencia del espíritu que está al origen de cada carisma, si utiliza como vehículo de transmisión una sana afectividad, llega con más facilidad al interior de la persona. Es por tanto una comunicación espiritual, no únicamente cognoscitiva o emocional.

El espíritu se avale de la personalidad de los fundadores para transmitir el carisma del fundador al carisma de la fundación a través de sus cualidades humanas o espirituales. En muchas ocasiones estas cualidades se convierten en las virtudes más características de la congregación y en la forma de llevar a cabo la misión.

El ímpetu de San Pablo se convierte en el ímpetu evangelizador de las congregaciones que siguen su carisma. La inteligencia de Domingo de Guzmán se traduce en el cultivo intelectual para la evangelización que se fomenta en las órdenes dominicas. La fraternidad es tenida como la forma de vida y actuación de las congregaciones de espiritualidad franciscana. La fortaleza de Teresa de Ávila se ha hecho parte del tenor moral y espiritual de las carmelitas descalzas. La fuerza de voluntad de Camilo de Lellis se traduce en el carisma de la congregación como la fortaleza para su cuarto voto de dar la vida por los enfermos aún en peligro de arriesgar su propia vida.

B. El caso del fundador de la Legión de Cristo y Regnum Christi, Marcial Maciel

El fundador Marcial Maciel con su propia afectividad fue también un canal que él utilizó para transmitir su experiencia espiritual carismática con sus aspectos positivos y negativos. Como han ya asegurado los Legionarios de Cristo en su comunicado del primer capítulo general extraordinario:

Desde esta perspectiva hemos considerado los comportamientos gravísimos y objetivamente inmorales del P. Maciel que merecieron las sanciones que en su momento la Congregación para la Doctrina de la Fe justamente le impuso. Nuestro fundador falleció en 2008 y suplicamos para él la misericordia de Dios. Al mismo tiempo queremos expresar nuestro hondo pesar por el abuso de seminaristas menores de edad, los actos inmorales con hombres y mujeres adultos, el uso arbitrario de su autoridad y de bienes, el consumo desmesurado de medicamentos adictivos y el haber presentado como propios escritos publicados por terceros. Nos resulta incomprensible la incoherencia de seguirse presentando durante décadas como sacerdote y testigo de la fe mientras ocultaba estas conductas inmorales. Todo esto lo reprobamos firmemente³⁰.

³⁰ PRIMER CAPÍTULO GENERAL EXTRAORDINARIO DE LA LEGIÓN DE CRISTO, *Comunicado sobre nuestra renovación apostólica*, n. 6.

Sin emitir ningún diagnóstico psicológico o psiquiátrico, puedo distinguir tres notas en la personalidad de Marcial Maciel, basándome exclusivamente en lo afirmado por el comunicado del primer capítulo general extraordinario de la Legión de Cristo: una forma persistente de grandiosidad; un deseo continuo de ser admirado; y una falta de empatía.

En el caso del fundador Marcial Maciel, él mismo contamina o enriquece el carisma de la fundación del Regnum Christi. Siendo éste una experiencia del espíritu³¹ lo altera sirviéndose de él para satisfacer sus fines egoístas y de grandiosidad. Pero también lo enriquece a través de un cierto tipo de afectividad. Analizaré esta aseveración comenzando por la parte negativa. ¿De qué manera Marcial Maciel transmite notas negativas del carisma del Regnum Christi?

Normalmente el Espíritu Santo ilumina la inteligencia de los fundadores con una luz nueva³². Mediante esa luz el fundador percibe de manera especial un gesto o un misterio de Cristo; concibe una forma novedosa de vida consagrada; se siente impulsado a dar una ayuda de forma original a una necesidad en la Iglesia.

En el caso de Marcial Maciel, lo que fue una iluminación del Espíritu Santo para ver en forma novedosa el misterio del Reino en un mundo que muere y se apaga por falta de Cristo³³, se irá transformando en una postura pelagiana de alcanzar la santidad por las propias fuerzas de la voluntad. La relación con Dios se convertirá para el fundador Marcial Maciel en un medio también para satisfacer sus ansias de poder y en algunos casos sus más bajas pasiones³⁴.

³¹ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, *Mutuae Relationes*, n. 11.

³² «El Espíritu Santo ha iluminado con luz nueva la Palabra de Dios a los fundadores y fundadoras. De ella ha brotado cada carisma y de ella quiere ser expresión cada Regla» (CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Instrucción *Caminar desde Cristo. Un renovado compromiso de la vida consagrada en el tercer milenio*, 19 de mayo de 2002, n. 24, en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_20020614_ripartire-da-cristo_sp.html [consultado el 18-07-2025]).

³³ Cf. M. MACIEL, «Carta 22», *Cartas de Nuestro Padre (1937 – 1950)*, Roma 2003, 45.

³⁴ «En los últimos años –y especialmente en instituciones de reciente fundación– no han faltado episodios y situaciones de manipulación de la libertad y la dignidad de las personas. No solo reduciéndolos a una dependencia total que mortificaba la dignidad e incluso los crímenes humanos fundamentales; pero incluso induciéndolos, con diversos engaños y con la pretensión de fidelidad a los planes de Dios a través del carisma, a una sumisión que tocaba también la esfera de la moral e incluso de la intimidad sexual. Para gran sorpresa de todos cuando los hechos salen a la luz» (CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Para vino nuevo odres nuevos. La vida consagrada desde el Concilio Vaticano II: retos aún abiertos. Orientaciones*, Libreria Editrice

La misión inspirada por el Espíritu se instrumentalizará en favor de su interés egoísta.

Adicionalmente, las relaciones con el prójimo quedan contaminadas por la afectividad desequilibrada del fundador Marcial Maciel. La interacción con los miembros de la congregación por él fundada, no fue de una relación padre-hijo, como se observa en la mayoría de las congregaciones. Más bien se constata una relación de jefe-soldado³⁵.

Una característica de la misión en el carisma de fundador de Marcial Maciel es, en palabras de Benedicto XVI, su dinamismo y fuerza³⁶. El tipo de misión que emerge del fundador Marcial Maciel es una misión de corte militar. Las palabras y expresiones³⁷ que él utilizó como «arma de defensa», «secreto de la misión», «puestos en juego», «arma que Dios pone en nuestras manos», «suprema preocupación», nos hacen ver tal realidad. Los *milites Christi* de San Benedicto se ven reflejados en este lenguaje³⁸. Si el monje era aquella persona que se decidía a militar como soldado bajo la bandera de Cristo, podemos ver un reflejo de ese lenguaje en la misión según la concibe el fundador Marcial Maciel. Y no solo. En el imaginario macieliano se viene a la vida consagrada a luchar, a llevar las armas por Cristo, a las comunidades se les conoce como «frentes de batalla». Son expresiones de carácter militar que permean el lenguaje y la idiosincrasia del carisma de la fundación.

Vaticana, Città del Vaticano 2017, n. 20, en <https://www.vitaconsacrata.va/content/dam/vitaconsacrata/LibriPPDF/Spagnolo/Para%20vino%20nuevo%20odres%20nuevos.pdf> [consultado el 18-07-2025]).

³⁵ Cf. G. SÁNCHEZ, *¿Hay una espiritualidad apostólica en el RC?*

³⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Luz del Mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, Herder, Barcelona 2010, 50-54.

³⁷ Son expresiones que el fundador utilizaba principalmente en su epistolario y que formaban parte del ambiente y cultura de la Legión de Cristo.

³⁸ «Por tanto, debemos disponer nuestros corazones y nuestros cuerpos para militar en el servicio de la santa obediencia a sus preceptos» (Prólogo, 40). «Como todos sabemos, existen cuatro géneros de monjes. El primero es el de los cenobitas, es decir, los que viven en un monasterio y sirven (militan en la traducción italiana) bajo una regla y un abad» (SAN BENITO DE NURCIA, *La Regla de San Benito, Introducción y Comentario por M.C. García*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2000, Cap. I, 1-2). «Si promete perseverar, al cabo de dos meses, se le debe leer esta regla íntegramente y decirle: *Esta es la ley bajo la cual pretendes servir (militar); si eres capaz de observarla, entra; pero, si no, márchate libremente*» (SAN BENITO DE NURCIA, *La Regla de San Benito*, Cap. LVIII, 9-10). «Mas si, por el contrario, no merece ser despedido, no solo ha de admitírsele como miembro de la comunidad, si él lo pide, sino que han de convencerle para que se quede, con el fin de que con su ejemplo edifique a los demás y porque en todas partes se sirve a un mismo Señor y se milita para el mismo rey» (SAN BENITO DE NURCIA, *La Regla de San Benito*, Cap. LXI, 8-10).

Por lo tanto, las relaciones entre el fundador Marcial Maciel y sus primeros discípulos son relaciones marcadamente militares. Se establece una relación afectiva similar a la que puede existir entre un general con los soldados de su ejército. Esta misma relación afectiva pudo haberse transmitido en el carisma de la fundación del Regnum Christi. No había espacio para el establecimiento de relaciones humanas basadas en la amistad, la camaradería, el gusto por estar en compañía del otro. El voto privado de no criticar jamás a los superiores³⁹ coartaba la libertad de expresión y ponderaba excesivamente la figura jerárquica de los superiores. A estos los hacía aparecer lejanos. Pocas veces se habló o se trató el tema de la paternidad espiritual del fundador histórico Marcial Maciel. Las relaciones con él siempre fueron de jefe a soldado. La militancia se entendió bajo su vertiente castrense y se dejó a un lado la interpretación benedictina del término militante.

Para analizar el aspecto positivo de la afectividad de Marcial Maciel sería necesario realizar un estudio que sobrepasa los objetivos de este artículo. En la imposibilidad de llevarlo a cabo por el momento me apoyo en lo que podría considerarse su inspiración originaria⁴⁰. Ella nos revela en forma sintética: una capacidad de contemplar las desgracias del mundo desde la perspectiva de su amor por Cristo; un impulso interior que lo lanza a la misión; y una capacidad de compartir con gran fuerza emotiva la misión con sus discípulos.

³⁹ «En primer lugar, no proferir externamente, de ninguna manera, sea oralmente, por escrito o a través de gestos exteriores, nada que pueda redundar en menoscabo de la Persona particular y de la AUTORIDAD del Superior. Y en segundo lugar, de avisar al Superior tan pronto como pueda, siempre que sea consciente de que cualquier otro miembro del Instituto falta conta el Voto así entendido». (M. MACIEL, «Carta 282», 483).

⁴⁰ «Cuando pienso en el mundo que se paga y muere por falta de conocimiento de Cristo, cuando pienso en el caos profundo en que se desbarranca la inquieta y siega humanidad por falta de Cristo, cuando contemplo las ruinas y la falta de fecundidad en tantas almas buenas por falta de Cristo, cuando veo a toda esa mole obrera afiliarse a las sectas comunistas por falta de Cristo, cuando me encuentro con la fuerza de la juventud marchita y destrozada en la primavera misma de la vida por falta de Cristo, no puedo ahogar las quejas de mi corazón. Quisiera multiplicarme, dividirme, para escribir, predicar, enseñar a Cristo. Y de las entrañas mismas de mi ser, del espíritu mismo de mi espíritu brota contundente este grito único: ¡¡Mi vida por Cristo!! Recristianizar la humanidad. He ahí nuestra misión, he ahí nuestro fin, he ahí la razón de nuestro humilde Instituto». (M. MACIEL, «Carta 22», 45).

V. El carisma del Regnum Christi visto a la luz de la afectividad

Mucho camino y purificación se ha recorrido hasta llegar a la reformulación del carisma del Regnum Christi. Para nuestro estudio tomaré como carisma del Regnum Christi lo mencionado en los números 8 y 9 de los *Estatutos de la Federación del Regnum Christi*:

En cumplimiento de nuestra misión buscamos hacer presente el misterio de Cristo que sale al encuentro de las personas, les revela el amor de su corazón, las reúne y forma como apóstoles, líderes cristianos, las envía y acompaña para que en la evangelización de los hombres y de la sociedad⁴¹.

Conscientes de que el Reino de Cristo es un don y no se puede construir con las solas fuerzas humanas, buscamos permanecer siempre en comunión con Cristo y con su Iglesia, como el sarmiento en la vid (cf. *Jn* 15,5). Como seguidores y colaboradores de Cristo Apóstol sabemos que la oración, la participación de su cruz, la gratuidad en el servicio de los demás, la confianza en la acción de su gracia y el testimonio de una vida auténticamente cristiana deben preceder y acompañar toda nuestra acción apostólica⁴².

¿De qué manera está presente la afectividad en esta definición del carisma del Regnum Christi? El carisma se presenta como un imperativo: «buscamos hacer presente». Es un lenguaje perentorio e imperativo. No hay campo a la posibilidad, la sugerencia, la invitación. Creemos encontrar en este lenguaje una reminiscencia de la afectividad de corte militar que detectamos en el carisma del fundador Marcial Maciel. Si bien el objeto que el carisma busca hacer presente es eminentemente espiritual⁴³, el medio que utiliza se reduce al campo de la voluntad humana, sin dejar espacio a una afectividad que muy plausiblemente se prevé como anterior a la misión. A mi parecer hace falta mencionar esta experiencia espiritual del amor de Cristo, rico en afectividad como lo expresaba el fundador Marcial Maciel en el texto antes citado de su «carta 22». De lo contrario, la misión parece centrarse solo en las fuerzas humanas de la persona que quiere hacer presente el misterio de Cristo. Se echa de menos el lenguaje afectivo de la «carta 22» del fundador.

Es cierto que estos aspectos espirituales se mencionan en el número 9 de los *Estatutos de la Federación de Regnum Christi*. Sin embargo, al separarlo del carisma de la fundación del Regnum Christi

⁴¹ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 8, en <https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2019/06/Estatutos-de-la-Federaci%C3%B3n-Regnum-Christi.pdf> [consultado el 30-06-2025].

⁴² *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 9.

⁴³ Nos referimos al misterio de Cristo que sale al encuentro de las personas.

apuntado en el número 8 de los *Estatutos*, estos aspectos espirituales podrían aparecer más como medios que como experiencias espirituales. Daría la impresión de que la gracia de la misión de atraer almas a Cristo le es debida a la persona por poner en práctica los medios espirituales ahí elencados.

En lo que se refiere a la misión observamos que la afectividad no queda expresada claramente. No constatamos la experiencia del amor de Dios de quien tiene que llevar a cabo la misión de acercar las almas a Cristo. La misión aparece como fruto de la voluntad: – buscamos hacer presente–, y no como fruto del amor: –queremos hacer presente–.

En la presentación de la figura de Cristo no se observa ningún elemento de su vida afectiva. ¿Por qué Cristo sale al encuentro de las personas? ¿Qué ha movido a Cristo para revelar a los hombres el amor de su corazón? Se echa de menos el carácter afectivo con el que el fundador Marcial Maciel hizo su experiencia espiritual⁴⁴.

Creo que en el proceso de renovación se ha dejado a un lado la afectividad con la que el fundador Marcial Maciel hablaba de Cristo y de la misión. Si bien su vida no reflejó sus palabras⁴⁵, se notaba una carga afectiva y emotiva al dirigirse a Jesús que hoy se echa de menos en el enunciado del carisma del *Regnum Christi*.

Conclusión

En la primera parte de nuestra investigación estudiamos los conceptos claves para desarrollar nuestro estudio. Carisma, carisma del fundador, carisma de la fundación, inspiración originaria y desarrollo del carisma fueron conceptos que analizamos con la ayuda de la reflexión teológica. La antropología filosófica nos aportó los conocimientos necesarios para estudiar lo que es la afectividad. La segunda parte de la investigación estuvo dedicada a analizar el papel del fundador en la transmisión del carisma. Estudiamos cómo todo fundador se avale de sus dotes naturales como medios para transmitir el propio carisma del fundador.

⁴⁴ Cf. M. MACIEL, «Carta 22», 45.

⁴⁵ Dicho lo cual no significa que se tome al fundador Marcial Maciel como modelo «en cuanto que no ha encarnado en su vida el don recibido del Espíritu, es más, con su vida inmoral lo ha contradicho e instrumentalizado para sí mismo». (G. GHIRLANDA, «Carisma del instituto y derecho propio», 323). La figura evangélica aplicable en este caso al fundador histórico Marcial Maciel es la proferida por Jesucristo a los fariseos cuando dice: «Los escribas y fariseos ocupan la cátedra de Moisés; ustedes hagan y cumplan todo lo que ellos les digan, pero no se guíen por sus obras, porque no hacen lo que dicen» (Mt 23,2-3).

Una de esas dotes naturales es la afectividad. Dicha cualidad en relación con el carisma del fundador y el carisma de la fundación fue objeto de nuestro estudio en la tercera parte. Analizando brevemente algunos casos de fundadores como San Francisco de Asís, Santo Domingo de Guzmán, Santa Teresa de Ávila y San Camilo de Lelis, nos percatamos que han comunicado su propio carisma del fundador a través de su afectividad. A su vez, los fundadores perciben la realidad desde la lente de su afectividad, siempre influenciada por la experiencia espiritual. Esta huella afectiva se transmitirá posteriormente al carisma de la fundación.

Estos resultados nos permitieron analizar la afectividad en el carisma del Regnum Christi. A este tema dedicamos la cuarta y quinta parte de nuestra investigación. Descubrimos las bondades y las fallas en la madurez afectividad en el carisma del fundador Marcial Maciel y su aplicación en el carisma de la fundación del Regnum Christi.

Constatamos la necesidad de incorporar al carisma de la fundación del Regnum Christi algunas características afectivas del carisma del fundador Marcial Maciel. De lo contrario, creemos que el carisma de la fundación del Regnum Christi, tal como está expresado en nuestros días, carece de la afectividad que poseía en la experiencia espiritual del fundador. De esta manera el carisma del Regnum Christi parecería reducirse más a un mandato que a la expresión íntima y afectuosa de una experiencia del Espíritu.

Una propuesta sobre el origen y sentido del término «conquistador» con el aporte de Trochu y Hedley

Brian Wilson, L.C.

Licencia en Filosofía y Maestría en Educación. Capellán del Regnum Christi en Mérida.

Introducción

El valor de una nota sobre el origen de una sola palabra del acervo carismático de la Legión de Cristo podría considerarse muy marginal, si no se tratara de una palabra que, más que ninguna otra, define –en el lenguaje original del fundador, recibido y transmitido por las primeras generaciones de legionarios– el estilo con que un legionario de Cristo *vive* el carisma. El hecho de que la *Ratio institutionis* de la Congregación, al tratar de la identidad del legionario, dibuja la entera sección sobre su «estilo propio» en términos hasta entonces asociados con la palabra «conquistador» debería constituir evidencia suficiente y convincente de la centralidad del concepto en nuestro carisma¹.

Vivir y morir por amor a Cristo, llevando a los demás hombres a descubrir ese amor, es la esencia de ser discípulos. Sin duda ha habido, y habrá siempre, muchos que lo hacen mejor que nosotros, pero nuestra llamada no consiste ni en hacerlo como ellos ni mejor que ellos, sino en hacerlo con la particular visión y estilo que Él quiso que aportáramos al gran mosaico de su Iglesia. Es decir, según el carisma que nos ha regalado. La Legión de Cristo no sería fiel a su identidad si dejara de priorizar en su acción apostólica la formación y lanzamiento de líderes; pero tampoco lo sería si, manteniendo este fin, dejara de perseguirlo en todo momento el

¹ Cf. *Christus Vita Vestra. Ratio institutionis de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2017), nn. 106-117, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2019/11/cv-Ratio-institutionis-LC.pdf> [consultado el 21-09-2025]. «La índole propia lleva además consigo, un estilo particular de santificación y apostolado que va creando una tradición típica cuyos elementos objetivos pueden ser fácilmente individuados» (SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES – SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Mutuae Relationes* (1978), n. 11, en (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsrlife/documents/rc_con_ccsrlife_doc_14051978_mutuae-relationes_sp.html [consultado el 21-09-2025])).

estilo que lo distingue, es decir, en palabras del Papa Pablo VI, la militancia:

Durante años os habéis preparado por medio de la oración, el estudio, la meditación para el momento solemne de vuestra definitiva donación a Dios y a la Iglesia escogiendo como único gran fin de vuestra juventud y de toda vuestra vida: Jesús. Pero escogiéndolo bajo este aspecto: militante. Sois legionarios, es decir, no gente inerte que está mirando a ver qué pasa, sino que más bien desea imprimir en las cosas una fuerza y dar al cristianismo una expresión que le es propia: militante. Legionarios, es decir, combativos por el nombre de Jesús. [...] ser conquistador; legionarios para combatir y defender, legionarios para conquistar y llamar a los demás hermanos a la misma fe y a la misma comunión con el Señor².

Durante el camino de renovación y revisión de las Constituciones, parece que el origen del término «conquistador» llegó a sufrir una asociación, en la mente de algunos, con los «conquistadores» españoles de México. Ya que la palabra fue introducida en otras lenguas europeas prácticamente tal cual, sería muy comprensible que una particular reacción negativa al término, como representativo de un «militarismo» y «proselitismo» de corte no católica, se diera especialmente en ámbitos culturales del norte de Europa. Me limito a observar que parecen representar instancias de una invasión de los usos seculares en el campo de los usos religiosos, que no son idénticos para consideraciones hermenéuticas³. Si lo fueran, tendríamos que exorcizar del evangelio el gran mandato misionero de Cristo⁴.

Sean cuales sean las relaciones de asociación y mutua dependencia de los diferentes conceptos, pueden haber contribuido notablemente a la sospecha de que el término habría sido responsable de distorsionar nuestra espiritualidad con un activismo apostólico que no valora la primacía de la gracia, alimentando una narrativa que ha desembocado en una oposición cerrada a retener el uso

² PABLO VI, *Audiencia de 2 de enero de 1974*, citado en *Christus Vita Vestra*, nota de pie de página 55.

³ La definición de la voz «Proselitismo»: «En sentido genérico, toda forma de propagación de una religión. En el ámbito cristiano, el proselitismo es sinónimo de evangelización o misión apostólica. Recientemente, en el lenguaje jurídico, el término es utilizado con una connotación negativa, designándose como proselitismo solo al proselitismo abusivo, por ejercerse el anuncio del mensaje religioso sin respetar la libertad de las personas a las que se dirige. La Declaración *Dignitatis humanae* núm. 14 recuerda que “la misión de la Iglesia católica consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo”. El CIC vigente recoge este deber de la Iglesia y de cada uno de sus miembros en el c. 747. Y simultáneamente, se proclama el deber de respetar la libertad de las conciencias en el c. 748 § 2» («Proselitismo», en *Diccionario Panhispánico del español jurídico*, en <https://dpej.rae.es/lema/proselitismo> [consultado el 21-08-2025]).

⁴ Cf. Mt 28,19.

oficial del término conquistador en nuestro derecho propio y espiritualidad, y/o han servido para justificar *a posteriori* su exclusión.

I. «Conquistador» en dos obras del siglo XX de la literatura católica

Resulta, pues, de interés el descubrimiento de breves pasajes en dos obras de las primeras décadas del siglo XX, ambas consideradas clásicas de la literatura católica de la época, que evidencian cómo el término era usado en ambientes eclesiales de la época.

La primera, *El Cura de Ars*, por Francis Trochu, fue publicado en Francia en 1926 (al año de la canonización de Juan María Vianney)⁵. Contando con el acceso a todas las actas del proceso de la beatificación y canonización, ganó enseguida gran popularidad, sin duda aumentada aún más entre sacerdotes y aspirantes al sacerdocio cuando el Papa Pío XI, en 1931, «lo proclamó “Patrón de todos los párrocos del mundo”»⁶. De hecho, sigue siendo la biografía más apreciada y más leída del santo de Ars. Sería inconcebible que no se encontrara en la lista de lecturas de los seminaristas, y sus formadores, en aquel entonces; como botón de muestra, tenemos las palabras de un coetáneo de Marcial Maciel, San Juan Pablo II, formado en los mismos años: «Desde los años del seminario [1942-1946] yo había quedado impresionado por la figura del Cura de Ars, sobre todo por la lectura de su biografía, escrita por Mons. Trochu»⁷.

Trochu inicia así el capítulo 2 de la 2ª parte de la obra: «El Cura de Ars, con su amor a Dios y a las almas, tenía como en la sangre lo que se ha llamado ‘instinto de conquista’»⁸. En la nota a pie de página, indica la autoría de la expresión: «El celo de las almas parece constar de tres cualidades: amor de Dios, amor de las almas y lo que yo llamaría instinto de conquista»⁹.

El autor citado, John Cuthbert Hedley, fue monje benedictino inglés, educador de seminario y después obispo de Newport (país

⁵ F. TROCHU, *Le Curé d'Ars: Saint Jean-Marie Baptiste Vianney (1786-1859)*, Librairie catholique Emmanuel Vitte, Lyon 1926. Fue traducido al español en 1931 con el título *El espíritu del Cura de Ars*, Litúrgica Española, Barcelona 1931.

⁶ Cf. VATICAN NEWS, «S. Juan M. Vianney, cura de Ars, patrón del clero que cura las almas», en <https://www.vaticannews.va/es/santos/08/04/s--juan-m--vianney--cura-de-ars--patron-del-clero-que-cura-las-a.html> [consultado el 17 de agosto de 2025].

⁷ JUAN PABLO II, *Don y misterio*, BAC, Madrid 1996, 71.

⁸ F. TROCHU, *El espíritu del Cura de Ars*, 118.

⁹ Cita de la traducción francés de J.C. HEDLEY, *Lex Levitarum, la formation sacerdotale d'après S. Gregoire le Grand* (trans. B. Lebbe), Lethielleux, Paris 1922, 48.

de Gales, en el Reino Unido), y autor de varios libros, entre ellos *Lex Levitarum, Or, Preparation For The Cure Of Souls*¹⁰, publicado en 1905. Trochu toma la cita de la traducción francesa, publicada en 1922. Considerada hoy una obra histórica importante, y muy usada en la formación de seminaristas en la primera mitad del siglo XX, fue reeditada en 2018 en una colección de obras clásicas.

Sería de suponer que se encontrarían ambas obras en la biblioteca de los grandes seminarios, y concretamente en los de Montezuma, donde se formó nuestro fundador, y de Comillas, donde se formaron los primeros legionarios; y, por lo tanto, que el fundador hubiera podido conocer ambas obras, ya sea directamente o por referencia de los formadores del seminario. En particular, es muy difícil pensar que no haya leído ya entonces la obra de Trochu.

Obviamente, Hedley no es el primero que habla del amor a Dios o del amor a las almas, pero parecería que, al menos por lo que él mismo tiene conciencia, está acuñando un neologismo de sentido al hablar de un «instinto de conquista». Y así lo parece reconocer Trochu al hablar de «lo que se ha llamado “instinto de conquista”»¹¹.

Citando ahora más extensamente el párrafo en cuestión, se descubre una aproximación verdaderamente notable a la acepción y uso del término en la Legión de Cristo:

Ahora bien, el celo [«la dedicación»] pastoral parece consistir en tres cualidades: el amor de Dios, el amor de las almas y lo que puedo llamar el instinto de conquista. Es esta última cualidad, en parte natural, la que distingue al pastor del contemplativo. Un santo contemplativo ama a Dios, ama el alma de su prójimo, y a menudo hace más por las conversiones, por su oración interior y su cercanía a la Cruz, que el predicador o el polemista. Pero no tiene esa naturaleza activa, enérgica, valerosa, indomable, que arde por enfrentarse a los males, por rescatar almas y por edificar con su propio esfuerzo el reino visible de Dios. Este es el carácter distintivo del celo¹².

¹⁰ J.C. HEDLEY, *Lex Levitarum, Or, Preparation For The Cure Of Souls*, Benziger, New York – Cincinnati – Chicago 1905.

¹¹ F. TROCHU, *El espíritu del Cura de Ars*, 118.

¹² J.C. HEDLEY, *Lex levitarum. La formation sacerdotale d'après Grégoire le Grand*, 23. (Traducción del autor. He traducido lo que Hedley llama «pastoral devotedness» como «celo pastoral»; «devotedness» fue un término muy popular en la Inglaterra del siglo XIX para indicar la radicalidad y fervor con que debía vivirse la vida cristiana). El original en inglés puede leerse aquí: <https://archive.org/details/lexlevitarumopr00hedl> [consultado el 15-08-2025].

II. Sentido de «conquista» en estas obras

Subrayo dos cosas que se desprenden de esta citación más amplia.

Primero, está la peculiaridad de hablar de un «instinto de conquista»: algo que viene de alguna manera ya incluido en el substrato humano del sujeto. Trochu es consciente de esto, aplicándolo al santo cura de Ars al que califica como «naturalmente enérgico y emprendedor». Para Hedley, se trata de una cualidad que es «en parte natural» y que se describe como «esa naturaleza activa, enérgica, valerosa, indomable, que arde por enfrentarse a los males, por rescatar almas y por edificar con su propio esfuerzo el reino visible de Dios». Una máxima frecuente en la formación legionaria, aplicable en general a las virtudes, era que la gracia construye sobre la naturaleza y la perfecciona, y ciertamente el tener espíritu «conquistador» ha siempre hecho referencia a una base natural, efectivamente motivado y elevado a otro nivel por el encuentro con Cristo, que se ha descrito como estar hecho de material duro para andar por brecha, no dejarse vencer por los obstáculos, encontrar la manera de realizar lo que Cristo confía a cada legionario, no rehuir el sacrificio, entre otras actitudes. Una forma de hacer presente el misterio¹³ de ese Cristo que ha venido a traer fuego a la tierra, y vive con incontenibles deseos de verlo ya ardiendo¹⁴.

La conquista es, pues, lo que confiere «el carácter distintivo del celo». Sin embargo –y es el segundo punto que enfatizo– Hedley en seguida pone en relación el ser conquistador con el ser contemplativo. Está en tensión, no de oposición sino de complementariedad, con un espíritu contemplativo; son, como propusieron algunos legionarios durante el proceso de revisión de las Constituciones, como «vasos comunicantes»¹⁵ que se modulan recíprocamente. Por otra parte, cuando más adelante Mons. Hedley reconoce los peligros que acechan a la «dedicación» al apostolado si se reduce a un rasgo predominantemente temperamental o caracterológico, reconoce que requiere de un elemento contemplativo para templarse, mantener su propio carácter y permanencia:

Pero la «dedicación» también tiene sus peligros. Puede hacer, y a veces hace, que un hombre abandone su oración mental regular. Esto es tan fatal que una vida de dedicación sin oración interior tiende a

¹³ Cf. *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo*, Roma 2020, n. 4, en https://drive.google.com/file/d/1RHok1a_AUBzNzOHJwvvpmmMi7-mD7Rh/view [consultado el 15-08-2025].

¹⁴ Cf. *Lc* 12,49.

¹⁵ *Propuesta de texto preparado por la Comisión central para la revisión de las Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo*, Roma 2013, 17.

convertirse meramente en una lucha, esfuerzo y trabajo naturales a las que se entrega en pos de una emoción, o de renombre, o de una promoción. Además, ningún sacerdote puede practicar ni siquiera la «dedicación» exterior por mucho tiempo, si no reza¹⁶.

No se trata de una simple yuxtaposición de los dos elementos. A lo largo de la historia legionaria se ha entendido como una complementariedad dinámica, en la que se es luchador en la oración, y unido a Dios en la acción. No hay oposición, sino armonía: una armonía que ha caracterizado la espiritualidad legionaria, y es celebrada en el Himno legionario¹⁷ precisamente entorno al binomio contemplativo-conquistador. El Cardenal John Wright, Prefecto de la Sagrada Congregación del Clero durante la década de los 70, después de una visita célebre a la comunidad legionaria de Roma describió su impresión del legionario en el Libro de Visitas del centro con las palabras de la famosa canción italiana *Santa Lucia*: «*Tu sei l'impero dell'armonia*». Eliminar, o disminuir, una parte de lo que crea esa armonía destruye la pujanza y belleza de una creación.

En realidad, el uso del término «conquistador» en la literatura de espiritualidad católica se extiende mucho más atrás que los inicios del siglo XX¹⁸, y, señaladamente, en Ignacio de Loyola; piénsese en la meditación fundamental del Rey Temporal (las Dos Banderas) en sus *Ejercicios Espirituales*¹⁹. Esta visión, que él dejó tan marcada en sus jesuitas, no faltaría en Montezuma y en Comillas, ambas a cargo de la Compañía de Jesús; tenía alcuña en la cultura católica y particularmente en la vida religiosa. Si no se puede, ciertamente, establecer un contacto decisivo del fundador de la Legión de Cristo con las obras de Trochu y Hedley, sirven cuanto menos de testigos de que las resonancias del término seguían siendo esencialmente las mismas en los años en que es introducido por él.

III. El espíritu militante de los legionarios de Cristo, los cofundadores, los Romanos Pontífices, y los documentos propios

A. Los cofundadores

Mucho más importantes para dirimir la cuestión resultan tres actores fundamentales en la trayectoria histórica de toda congre-

¹⁶ J.C. HEDLEY, *Lex levitarum. La formation sacerdotale d'après Grégoire le Grand*, 24

¹⁷ Cf. *Ritual de la Congregación de los Legionarios de Cristo*, Roma 2017, 131-132.

¹⁸ Por ejemplo, en el siglo XIII (Santo Domingo de Guzmán), el siglo XVI (San Ignacio de Loyola), el siglo XVII (San Juan Bautista de la Salle), y el siglo XIX (Don Bosco).

¹⁹ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Buena Prensa, México 2017, 35-36

gación religiosa. Primeramente (en sentido temporal), tenemos el testimonio de los cofundadores (es decir, quienes vivieron más de cerca, y más años, con el fundador), que no recuerdan ninguna referencia, ni siquiera casual, del fundador a cualquier relación con el concepto de los conquistadores, y, en cambio, sí han conocido de primera mano explicaciones matizadas y vivenciales de la misma²⁰.

Lo que recuerdan también es que él solía explicar que había tomado inspiración para muchas ideas, o formas de expresarlas, tomando prestado elementos de diversas fuentes ajenas. Decía que su mente funcionaba como una especie de laboratorio, que iba transformándolo todo –ya fuere una lectura, una conversación con un empresario, la vida y espiritualidad de otras congregaciones– en función de la obra de la Legión. En este sentido, se entiende el valor de identificar cuáles fueron los antecedentes de la adopción del término por el fundador, las fuentes humanas de su inspiración y cuáles no.

B. El espíritu militante de los legionarios de Cristo y los Romanos Pontífices

Luego están las afirmaciones de los Romanos Pontífices que coinciden de forma francamente asombrosa en reconocer el espíritu conquistador o militante de la Congregación. En el trayecto histórico que ha recorrido la Legión de Cristo, tres papas que representan respectivamente los años de fundación, los de consolidación y aprobación, y los de redefinición del carisma, han subrayado como nuestra característica, lo que nos corresponde aportar a la Iglesia, el ser «*sicut castrorum acies ordinata*» (como ejército en orden de batalla) (Pío XII)²¹, «legionarios para combatir y defender, legionarios para conquistar y llamar a los demás hermanos a la misma fe» (Pablo VI)²², que han de redefinir su carisma «preservando el núcleo verdadero, el de la “*militia Christi*”, que caracteriza la actividad apostólica y misionera de la Iglesia» (Benedicto XVI)²³. Uno tiene que preguntarse, ¿cómo conciliar esto con la exclusión precisamente de lo que se había de conservar?

El conocimiento del carisma legionario que demostró el Papa Pablo VI no es casual. Giovanni Battista Montini fue considerado el más cercano e influyente colaborador del Papa Pío XII, y el Papa le

²⁰ Por ejemplo, la primera edición impresa del *Manual del Regnum Christi* (1971) expone lo que es, y no es, el espíritu militante.

²¹ Cf. M. MACIEL, *Lecturas sacerdotales* (Legionarios de Cristo, Salamanca 1992, 706)

²² PABLO VI, *Audiencia de 2 de enero de 1974*.

²³ *Comunicado de la Santa Sede sobre la visita apostólica a la Congregación de los Legionarios de Cristo* (1 de mayo de 2010), n. 4, a, en https://www.vatican.va/resources/resources_comunicato-legionari-cristo-2010_sp.html [consultado el 21-09-2025].

confió dar seguimiento a la nueva obra. Hablaba, pues, con conocimiento de causa cuando se dirigió espontáneamente a legionarios recién ordenados al final de una audiencia general:

Dios conserve en vosotros este carácter que quiere –la palabra es soberbia pero está bien referida a Cristo– ser conquistador; legionarios para combatir y defender, legionarios para conquistar y llamar a los demás hermanos a la misma fe y a la misma comunión con el Señor²⁴.

Es difícil imaginarse una más perfecta y a la vez sencilla expresión del auténtico estilo del legionario de Cristo, procedente de una fuente más autorizada, que además responde directamente a la objeción que le plantea la moderna sensibilidad popular: «la palabra es soberbia pero está bien referida a Cristo».

C. Constituciones, Normas complementarias, Ratio, y «conquistador»

Finalmente, hay que destacar el papel del gobierno de la Congregación. En la *Ratio institutionis*²⁵ de la Legión no solo se ha conservado esencialmente, con lenguaje rico, el contenido original del término, sino que –aún sin usarlo– se ha reconocido como definitorio del estilo e identidad del legionario. A pesar de esto, se tiene la impresión de que la vertiente militante, aunque aceptada, es infravalorada y su centralidad en nuestra identidad no es captada a pesar de que el comunicado capitular de 2014 decía que «el carácter militante pertenece a la fisonomía espiritual y humana del legionario como expresión y fruto de una sana tensión por la santidad y la instauración del Reino»²⁶.

Una intervención menos conocida pero igualmente significativa tuvieron los padres capitulares en 2020, insertando en las *Normas complementarias* de las *Constituciones* un primer número distintamente curioso²⁷. Las demás *Normas* son de un género claramente diverso, direcciones prácticas y concretas para la aplicación de las *Constituciones*. Esta, en cambio, describe cómo la pasión por Cristo ha de mover a los legionarios a asumir un estilo de vida que es propio del legionario por el tipo de comportamientos que siempre se

²⁴ PABLO VI, *Audiencia de 2 de enero de 1974*.

²⁵ Cf. *Christus Vita Vestra*, nn. 68-72.

²⁶ *Comunicado del Capítulo general extraordinario* (2014), n. 136, en <https://legionariosdecristo.org/wp-content/uploads/2025/02/Comunicado-Capitular-del-2014.pdf>

²⁷ Cf. «Normas complementarias», en *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2020), n. 1.

han identificado con la militancia²⁸. Encima, esta norma se presenta como complementaria del n. 3 de las Constituciones²⁹, no del n. 12 que explica las características «contemplativo y evangelizador»³⁰ del legionario, que reemplaza al antiguo n. 228³¹ dedicado al carácter «contemplativo y conquistador». Es tal vez el reconocimiento más claro que hemos tenido de que el n. 12 ya no es el mismo principio. Por lo demás, se ha logrado así darle mayor prominencia al situarla como el primer número de las *Normas complementarias*, y mostrar bellamente la integración íntima del carácter militante en el núcleo del carisma legionario.

Conclusión

De cara a una futura reafirmación o rescate del espíritu legionario, concluyo con dos puntos.

Primero, no existe evidencia alguna de una conexión del uso de la palabra «conquistador» con la empresa de la conquista del nuevo mundo. La hermenéutica de los cofundadores es muy superior a la que, inadvertidamente, se debe a las sensibilidades de la cultura

²⁸ «Por tanto, procuren los legionarios que esta pasión les mueva a asumir un estilo de vida que se caracterice por: 1° asumir como parte del seguimiento de Cristo el combate espiritual, la lucha perseverante y confiada en el Señor ante la realidad del mal y del pecado en la propia vida y en la sociedad, movidos por la fuerza del amor hasta el extremo; 2° emprender con corazón magnánimo, entusiasmo y creatividad aquellas acciones que hagan presente el Reino con mayor profundidad y extensión; 3° salir al encuentro de las necesidades más apremiantes del mundo y de la Iglesia; 4° afrontar con fortaleza y arrojo los desafíos en la vida personal y en el apostolado; 5° aprovechar con audacia cristiana las oportunidades que se presentan en la propia vida para anunciar el amor de Cristo; 6° cumplir las responsabilidades asumidas, buscando dar lo mejor de sí mismos tanto en la formación como en el trabajo». (*Normas complementarias* (2020), n. 1.)

²⁹ «La vida en la Congregación, como lo expresa su nombre “Legionarios de Cristo”, conlleva una entrega total a Dios y a los hombres, en un cuerpo unido y organizado. Experimentando el amor de Jesucristo, el legionario comprende y siente la urgencia de: 1° centrar toda su existencia en Cristo por medio de un amor real, personal, viril y apasionado a Él; 2° vivir una caridad auténtica como Cristo la testimonia y la predica en su Evangelio; 3° anunciar a todos el amor misericordioso de Dios y llevarlos al encuentro redentor con Cristo» (*Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2020), n. 3).

³⁰ «Por su carácter evangelizador, se entregan con amor apasionado y celo a la tarea de anunciar el Reino y hacer llegar la luz del Evangelio a todo el mundo» (*Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2020), n. 12, 2°).

³¹ «Por su carácter “conquistador”, entréguese los nuestros, con gran amor y celo, a la tarea de extender el Reino de Cristo en la sociedad y de hacer llegar la luz del Evangelio a las conciencias de los hombres, sintiéndose portadores del misterio de Dios, sin perdonar tiempo, cansancio o dificultades, y rechazando enérgicamente la pereza y la pusilanimidad» (*Constituciones de la Legión de Cristo* (1983), n. 228, 2°).

actual. Dicho esto, es una realidad que, para esa cultura, términos como «conquistador» o «militante» despiertan resonancias del todo diferentes de las que tendrían en otras épocas. Se puede argumentar que no deben aparecer en textos para el gran público, y reservarse para uso interno; pero eso casi inevitablemente dejaría en los recientes y posteriores ingresos a la Congregación una sutil sugerencia de algo impropio o defectuoso. El hecho de abandonar el uso del término entre nosotros, quiéralo o no, no puede sino transmitir un cierto repudio del mismo y, colateralmente, del estilo carismático de vida legionaria que representaba, pues «las palabras tienen consecuencias y los silencios también»³². La prioridad para la Legión de Cristo tiene que ser siempre la conservación del espíritu y estilo de vida representados por «conquistador», o «militante». Por otra parte, si no expresamos con claridad quiénes somos, ¿qué vocaciones estaremos atrayendo? ¿Quiénes no poseen esa «parte natural» del «instinto de conquista» que reconocen Trochu y Hedley?

1. En segundo lugar, una hermenéutica que parece, sin saberlo, más en débito a la cultura actual que al espíritu del Evangelio y a la tradición milenaria de la vida religiosa en la Iglesia ha contribuido notablemente a una oposición a retener el uso oficial del término «conquistador» en nuestro derecho propio y espiritualidad. Propongo que, por excluir la palabra «conquistador» y buscar suplirlo con otras palabras, no se transmite el mismo sentido y deja la Legión de Cristo cojeando, debilitada y menos unida.
2. Cojeando, por dejarla con una pata –«evangelizador»– que se queda más corta que la otra.
3. Debilitada, porque «contemplativo y evangelizador»³³ nunca iba a poder transmitir el mismo poderoso contenido de «contemplativo y conquistador». Un análisis sereno y objetivo que compare, por ejemplo, la sección «Una espiritualidad contemplativa y conquistadora» del *Manual del Regnum Christi* (1990)³⁴ con el ensayo *Contemplativos y evangelizadores* publicado por el área de Vida y Misión de la Dirección General del Regnum Christi, como me ha sugerido un compañero, puede dar una buena idea de cómo no usar la palabra «conquistador» diluye el espíritu³⁵.

³² J.P. SARTRE, «Présentation», *Les Temps Modernes: Revue Mensuelle* 1 (1945), 5. (Traducción del autor).

³³ *Constituciones de los Legionarios de Cristo*, (2020), n. 12.

³⁴ *Manual de Regnum Christi* (1990), nn. 126-144.

³⁵ *Conquistadores y evangelizadores: apóstoles del Reino según el corazón de Cristo* (2021) en <https://regnumchristi.es/wp-content/uploads/2021/05/Ensayo-Contemplativos-y-evangelizadores-2021.pdf> [consultado el 23-09-2025].

4. Y menos unida, porque, queriéndolo o no, el trueque de la expresión «contemplativo y conquistador» por el de «contemplativo y evangelizador» no ha podido sino reforzar en algunos legionarios la idea de que «conquistador» ha pasado a ser algo más o menos marginal, del que incluso se puede prescindir. Y se puede legítimamente postular que ese cierto conflicto generacional que se percibe actualmente en la Legión –y no es exclusivamente generacional– no será sanado sin una justa rehabilitación del concepto que representa el espíritu legionario. Porque, lógicamente ¿qué pasará si es considerado por unos como de importancia marginal, mientras para otros ha sido decisivo en su misma llamada legionaria, lo que los atrajo a una congregación desconocida, los llenó muy pronto de un inmenso entusiasmo por la misión y los hizo perseverar en ella?

Ahora bien, la consideración del término «conquistador» en aislamiento, sin su complemento «contemplativo», resultará siempre en una interpretación fallida; son, como se dijo durante el proceso de revisión de las *Constituciones*, como «vasos comunicantes» que se modulan mutuamente, un binomio fecundo que es constitutivo del cristianismo.

Renovación del concepto de liderazgo en el derecho propio de la familia espiritual del Regnum Christi

Jorge López González

Decano de la Facultad de Educación y Psicología de la Universidad Francisco de Vitoria.

Introducción

El liderazgo es un elemento característico del Regnum Christi, tanto de la formación como del apostolado de sus miembros. En los manuales del Regnum Christi está presente el término liderazgo o líder, sobre todo en el *Manual de Regnum Christi* de 1990 que lo menciona 68 veces. En este manual se dice que «el carisma específico de apostolado del Movimiento Regnum Christi consiste en la búsqueda de la acción más eficaz, en profundidad y en extensión, en orden al establecimiento del Reino de Cristo entre los hombres y en la sociedad entera»¹. Y a continuación, se añade que:

el Regnum Christi es consciente de que esta acción eficaz pasa necesariamente a través de la conquista para Cristo, de la formación profundamente cristiana y de la proyección apostólica de grupos selectos de líderes. Estos líderes están llamados en las filas del Movimiento Regnum Christi a penetrar de espíritu cristiano la vida personal, familiar y social de los hombres, a imbuir de espíritu evangélico las realidades humanas y temporales de la ciudad terrena, y a crear obras de apostolado que permitan hacer llegar el mensaje de Cristo al mayor número de personas².

En el *Manual del miembro del Movimiento Regnum Christi* de 2008 el término liderazgo o líder aparece en dos números. En la primera instancia, se argumenta que la acción más eficaz pasa a través de la formación cristiana y proyección apostólica de los hombres y mujeres que ejercen mayor liderazgo³. En segundo lugar, señala:

¹ *Manual de Regnum Christi* (1990), Gráficas Ortega, Salamanca, n. 26.

² *Manual de Regnum Christi*, n. 27. El número es reproducido en casi toda su totalidad en los *Estatutos del Movimiento Regnum Christi* (2004), n. 3, en <https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2025/03/Estatutos-2004-sin-los-nu%CC%81meros-abrogados-por-el-Delegado-Pontificio.pdf> [consultado el 26-06-2025].

³ *Manual del miembro del Movimiento Regnum Christi* (2008), El Arca, Ciudad de México, n. 26.

También hoy la Iglesia necesita líderes católicos, es decir, hombres motivados, formados y capaces de ejercer un influjo positivo en cada sector de la vida social por el testimonio de su vida, por su palabra y por su caridad evangélica. En este sentido, y en virtud de la fuerza de su propio bautismo, todo cristiano puede y debe convertirse en un líder dentro de su ambiente que ayude a sus hermanos a hacer una experiencia personal de Cristo y de la vitalidad de la Iglesia⁴.

Entre ambos manuales se observa una evolución en la conceptualización del liderazgo, como parte de una evolución en la autocomprensión del carisma del *Regnum Christi*. Este concepto de liderazgo fue revisado a fondo a raíz del proceso de revisión del carisma y de la nueva configuración canónica del *Regnum Christi*. Las actas de la Comisión Central para la revisión del Estatuto General del *Regnum Christi* (creada el 19 de marzo de 2014), así como los borradores sucesivamente elaborados por dicha Comisión, dan cuenta de este proceso, con diversas sensibilidades y sugerencias según países y ramas del *Regnum Christi*.

El resultado de este proceso de renovación es una nueva conceptualización del liderazgo que podemos encontrar en los *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, aprobados el 31 de mayo de 2019, así como en las constituciones y otros códigos secundarios de los Institutos federados y en el Reglamento de los fieles asociados.

A continuación se ofrecen algunos comentarios con el fin de señalar la novedad en las formulaciones relativas al liderazgo en estos textos. La presente reflexión es continuación de la publicada previamente en 2020, en la revista *Ecclesia*⁵.

1. Formulación actual según los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* y el Reglamento de los fieles asociados

En los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* se menciona el término líder o liderazgo en tres ocasiones. En primer lugar se menciona que los legionarios de Cristo aportan a la familia espiritual del *Regnum Christi*, en comunión con todas las ramas y fieles asociados, la colaboración «en la formación integral, la dirección y la proyección apostólica de los fieles asociados, promoviendo la plenitud de su vocación bautismal y el liderazgo cristiano»⁶.

⁴ *Manual del miembro del Movimiento Regnum Christi*, n. 337.

⁵ Cf. J. LÓPEZ GONZÁLEZ, «Evangelización, liderazgo y acompañamiento en los Estatutos de la Federación *Regnum Christi*», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 34 (2020), 73-84.

⁶ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 5 § 3, en <https://regnum-christi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019->

En segundo lugar, al indicar la misión del Regnum Christi, se dice que:

buscamos hacer presente el misterio de Cristo que sale al encuentro de las personas, les revela el amor de su corazón, las reúne y forma como apóstoles, líderes cristianos, las envía y acompaña para que colaboren en la evangelización de los hombres y de la sociedad⁷.

Este número, procedente de las constituciones de los Legionarios de Cristo, está presente no solo a los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* sino en las constituciones de los otros institutos federados.

En tercer lugar se dice, como primer principio de acción apostólica del Regnum Christi, que:

Los miembros de las instituciones federadas y los fieles asociados, por su misión de formar apóstoles:

- 1.º desarrollan su propio liderazgo, entendido como capacidad de inspirar, guiar y formar a otros, y lo ejercen como servicio, a ejemplo de Jesucristo;
- 2º en su actividad apostólica ayudan a los demás a desarrollar esta misma capacidad;
- 3.º buscan evangelizar también a las personas que tienen particular responsabilidad en los distintos ámbitos sociales;
- 4.º en el ejercicio de sus funciones sociales y de su autoridad, testimonian la verdad y la vida nueva del Evangelio poniéndose al servicio del bien común con caridad cristiana⁸.

Este número se puede considerar como la nueva formulación del liderazgo. Ha de entenderse el liderazgo a la luz de la reformulación del carisma del Regnum Christi conforme a los nuevos Estatutos. En este sentido, el Regnum Christi se concibe en los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* bajo la metáfora de familia espiritual y cuerpo apostólico, cuando anteriormente se concebía bajo la metáfora de movimiento militante de apostolado. Ninguna metáfora agota la comprensión de un concepto, y todas ellas tienen su valor⁹. La metáfora familiar invita a concebir el ejercicio del liderazgo como el de un padre educando a sus hijos, mientras que la metáfora militar como la de un general dirigiendo a su ejército. En todo caso hay continuidad en el énfasis que se da a la evangelización y a la importancia de la formación en liderazgo en ambas formulaciones.

Updated.pdf [consultado el 26-06-2025].

⁷ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 8.

⁸ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 33.

⁹ Cf. G. LAKOFF – M. JOHNSON, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

A modo de ejemplo de la vinculación entre liderazgo y formación, encontramos que en el *Reglamento de los fieles asociados a la Federación Regnum Christi* aprobado por la Asamblea General del Regnum Christi en diciembre de 2018, se menciona que los miembros laicos del Regnum Christi, «buscan despertar el compromiso apostólico de los diversos líderes del mundo actual para que vivan con una mayor coherencia sus convicciones éticas y religiosas»¹⁰. Así mismo se dice acerca de los compromisos de los fieles laicos, que han de «empeñarse en su formación integral y forjar su liderazgo cristiano»¹¹.

En la anterior formulación del *Reglamento* también se vinculaba el liderazgo con la formación integral. Formación y misión van estrechamente unidas; el liderazgo tiene una vertiente educativa –la educación de todos en el liderazgo entendido como capacidad– y otra vertiente apostólica al servicio del bien común, que incluye la evangelización de las personas que tienen particular responsabilidad en los distintos ámbitos sociales¹².

2. Derecho propio de las instituciones federadas del Regnum Christi

Las constituciones de las instituciones federadas del Regnum Christi también recogen el término liderazgo. En las *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* de 2014 se explica que la misión de la Congregación consiste en formar apóstoles, líderes cristianos, al servicio de la Iglesia. Y se pide que para ello promuevan

la formación integral y proyección apostólica de hombres y mujeres, entre ellos miembros del Regnum Christi, que estén llamados a desarrollar y ejercer su liderazgo al servicio de Jesucristo, quien transforma la vida personal, familiar, profesional y social de todos los hombres¹³.

En las *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica de las Consagradas del Regnum Christi*, se recoge como misión de las consagradas la misma formulación que la del número 8 de los *Estatutos*

¹⁰ *Reglamento de los fieles asociados a la Federación Regnum Christi* (2018), n. 9 § 4, en <https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2019/06/Reglamento-de-lo-fieles-asociados-a-la-Federaci%C3%B3n-Regnum-Christi.pdf> [consultado el 5-07-2025]

¹¹ *Reglamento de los fieles asociados a la Federación Regnum Christi*, n. 17 § 4.

¹² Cf. *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 33.

¹³ Cf. *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2014), n. 4, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/sites/13/2018/03/Constituciones-de-la-Congregaci%C3%B3n-de-los-Legionarios-de-Cristo.pdf> [consultado el 26-06-2025].

de la *Federación Regnum Christi*¹⁴. También se recoge del mismo modo en las *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi* sobre la misión¹⁵. Y en estas constituciones de los Laicos Consagrados se dice:

Sin excluir ningún tipo de apostolado, los miembros de la Sociedad orientan su actividad apostólica principalmente a: «a ayudar a cada persona para que ponga sus talentos al servicio del Reino de Dios, especialmente a quienes ejercen un mayor influjo en los diversos ámbitos de la sociedad»¹⁶.

Así mismo se menciona en las *Constituciones de los Laicos Consagrados del Regnum Christi* la formación de apóstoles y el desarrollo de su liderazgo al servicio del bien común, como uno de los principios de acción apostólica de la Federación Regnum Christi que han de seguirse¹⁷.

Podemos concluir que en las constituciones de todas las instituciones federadas se comparte una concepción del liderazgo vinculada al misterio de Cristo apóstol del Reino y a la misión específica del Regnum Christi que se concreta en la formación de apóstoles al servicio del bien común.

Esta concepción del liderazgo se expresa en otros documentos o códigos secundarios de la Federación Regnum Christi o de sus instituciones federadas. Un amplio desarrollo se encuentra en la *Ratio Institutionis* de los Legionarios de Cristo de 2017 que explica la misión de formar apóstoles, líderes cristianos¹⁸. Se menciona la importancia de evangelizar a aquellas personas que tienen una mayor «visibilidad social por su posición, medios, prestigio o cultura»¹⁹ y que por su posición pueden ser guías de las sociedades. También se señala la importancia de «crear y dirigir instituciones católicas

¹⁴ Cf. *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Consagrados del Regnum Christi*, n. 6, en <https://consagradasrc.org/wp-content/uploads/2021/06/Constituciones-SVA-CRC.pdf> [consultado el 26-06-2025].

¹⁵ Cf. *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi*, n. 5, en <https://consagradasrc.org/wp-content/uploads/2021/06/Constituciones-SVA-CRC.pdf> [consultado el 26-06-2025].

¹⁶ *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi*, n. 8.

¹⁷ Cf. *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica los Laicos Consagrados del Regnum Christi*, n. 65.

¹⁸ *Christus Vita Vestra: Ratio Institutionis de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2017), nn. 87-97, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2019/11/cv-Ratio-institutionis-LC.pdf> [consultado el 26-06-2025]. Este documento es el plan general de formación.

¹⁹ *Christus Vita Vestra*, n. 96.

verdaderamente evangelizadoras»²⁰, que ejerzan un liderazgo en la sociedad.

En la carta del 15 de abril de 2023 dirigida a los legionarios de Cristo, el P. John Connor, director general de la congregación, ofrece algunas reflexiones sobre la formación y evangelización de líderes, a partir de una amplia encuesta realizada en la que participaron 445 legionarios. Se vincula el liderazgo a hacer presente, junto a los demás fieles del Regnum Christi, el misterio de Cristo. Se afirma en la página 3 que «todos los legionarios estamos llamados a formarnos líderes, a evangelizar a líderes cristianos actuales y futuros, y a ejercer nuestro liderazgo de modo auténticamente evangélico»²¹. Posteriormente se dice:

Un primer aspecto que es oportuno renovar es acoger con convicción y gratitud que la evangelización de líderes es parte integral de nuestro carisma apostólico [...] Esto nos lleva al segundo aspecto que los invito a renovar: el concepto de «líder» que tenemos, porque podría resultar demasiado limitado²².

A continuación, se afirma que líder no se debe entender como aquella persona que ejerce una mayor influencia en la sociedad por su posición económica o social sino como alguien que ha recibido muchos talentos²³ y que está llamado a hacerlos florecer al servicio de Dios y de sus hermanos.

Reconoce el director general de los Legionarios de Cristo que en el trabajo pastoral con líderes se han cometido errores como instrumentalizar a las personas para los propios fines o actuar con excesivo protagonismo personal. Invita a renovar con creatividad y audacia la vivencia de este elemento carismático, con un corazón puro y desprendido. Se dice también:

Considerando esto con el espíritu renovado que nos ha pedido la Iglesia, la evangelización de los líderes no consiste simplemente en estar en contacto con ellos. Más bien se trata de ayudarles a responder a Dios con generosidad y amor por tantos talentos y dones que les ha confiado: Al que se le dio mucho se le pedirá mucho (Lc 12,48). Estos hombres y mujeres deberían llegar a ser apóstoles que evangelizan, con toda la fuerza y eficacia que su liderazgo les ofrece.

²⁰ *Christus Vita Vestra*, n. 94.

²¹ J. CONNOR, «Formación y evangelización de líderes según el carisma apostólico de la Legión: 15 de abril de 2023», en *Boletín de la Dirección General de los Legionarios de Cristo. Año X. Vol. Único (Enero-Diciembre de 2023)*, 81.

²² *Ibid.*

²³ Cf. Mt 25,15.

La misión de evangelizar a líderes requiere del legionario un continuo discernimiento para vivir a la luz del Evangelio, y saber hacerse todo a todos en cuanto sacerdote de Cristo, sin actitudes excluyentes. El ejemplo del Papa Francisco es elocuente en este aspecto: profundamente preocupado por los pobres y buscando activamente en toda la Iglesia acciones concretas de acercamiento a su condición, recibe cada día a líderes mundiales de la política, la diplomacia, el deporte, la empresa, la economía, los académicos, los artistas, los eclesiásticos, y además de iluminar sus vidas, busca sembrar en todos ellos la semilla del Evangelio, que incluye la responsabilidad de quien más ha recibido, y el compromiso eficaz de ayudar a los marginados²⁴.

3. Ensayos del área de Vida y Misión del Regnum Christi

Por su gran relevancia carismática, cabe mencionar tres de los ensayos publicados entre 2021 y 2025 desde el área de Vida y Misión de la Dirección General del Regnum Christi. Entre sí guardan cierta unidad y beben de una misma fuente: los *Estatutos de la Federación Regnum Christi*.

Resulta especialmente significativo el que lleva como título *La identidad del Regnum Christi según los Estatutos de la Federación Regnum Christi*, el cual ofrece un marco general para la comprensión carismática del Regnum Christi en torno al número 8 de los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* y en particular sobre cómo Jesucristo forma como apóstoles, líderes cristianos. Este apartado resulta clave para entender la renovación en la conceptualización del liderazgo, a la luz de los *Estatutos de la Federación Regnum Christi*. El concepto de liderazgo se nutre de una reflexión cristológica sobre el misterio de Jesucristo, apóstol del Reino, a partir de lo que Jesús de Nazaret enseña y encarna. Se dice que Jesucristo con su propia vida muestra que «el verdadero liderazgo consiste en dar testimonio de la verdad, en servir a los hermanos, en someterse al querer del Padre y dar la vida por amor»²⁵.

²⁴ J. CONNOR, «Formación y evangelización de líderes según el carisma apostólico de la Legión», 82.

²⁵ *La identidad del Regnum Christi según los Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), 17, en https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2019/11/Documento-Identidad-RC-segun-Estatutos-peque%C3%B1o_14nov.pdf [consultado el 26-06-2025].

Este ensayo es publicado en *Vivir y hacer presente el misterio de Cristo: La identidad del Regnum Christi* (2021), en <https://www.viveelmisterio.org/wp-content/uploads/2021/06/Espa%C3%B1ol.pdf> [consultado el 26-06-2025].

El ensayo *Vive el misterio del Reino* indica que para hacer presente el Reino, la finalidad del *Regnum Christi*, se opta metodológicamente por la formación en liderazgo:

La convicción de que el Señor que ha enviado a sus discípulos a todas las naciones y quiere llegar a todos los hombres, es lo que motiva nuestro compromiso de suscitar liderazgo cristiano y evangelizar al liderazgo existente (EFRC 33), lanzar apostolados de alcance (EFRC 37), adaptarnos a tiempos y lugares (EFRC 39) y buscar realizar un apostolado de modo organizado y eficaz (EFRC 39), como también la idea de las redes (EFRC 49)²⁶.

El ensayo *Contemplativos y evangelizadores, apóstoles del Reino según el corazón de Cristo* no aborda directamente el tema del liderazgo pero invita a que se considere desde «una actitud vital que permite conocer, amar y seguir a Cristo y dejarse transformar por Él»²⁷. Para entender y vivir el liderazgo se requiere contemplar a Cristo para luego entregarlo a los demás. Como dijera en su día Tomás de Aquino, se trata de transmitir lo contemplado²⁸.

El ensayo titulado *La formación del apóstol del Reino* enmarca la formación en liderazgo como un elemento de la formación de apóstoles. Se ofrecen los siguientes principios formativos: 1) formación integral, armonizando las facultades y dimensiones de la persona; 2) formación desde el encuentro y para el encuentro; 3) formación desde la relación y para la comunión; 4) formación desde la misión y para la misión; 5) formación para que cada persona alcance su plenitud vocacional²⁹. Es interesante que la formación en liderazgo no se considere únicamente como un aspecto vinculado a la misión apostólica sino a la comunión. Implícitamente se afirma que el liderazgo requiere que la persona se eduque en la comunión con los demás, evitando estilos de liderazgo narcisistas o individualistas.

²⁶ *Vive el misterio del Reino: Hazlo presente en tu corazón, en el corazón de los hombres y en la sociedad* (2020), 36, en <https://www.viveelmisterio.org/wp-content/uploads/2021/07/VM-Espa%C3%B1ol.pdf> [consultado el 26-06-2025].

²⁷ *Contemplativos y evangelizadores: Apóstoles del Reino según el corazón de Cristo* (2021), 3, en <https://www.viveelmisterio.org/wp-content/uploads/2021/08/Espa%C3%B1ol.pdf> [consultado el 26-06-2025].

²⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 188, a. 6.

²⁹ Cf. *La formación del apóstol del Reino: Orientaciones formativas para el laico del Regnum Christi* (2023), 16-23, en <https://www.viveelmisterio.org/wp-content/uploads/2023/11/Espa%C3%B1ol.pdf> [consultado el 26-06-2025].

4. Liderazgo y Doctrina Social de la Iglesia

Aunque no aparezca explícitamente en los números de la redacción final, los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* vinculan el ejercicio del liderazgo con la Doctrina Social de la Iglesia que es uno de los componentes de la evangelización según la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*³⁰. Es parte de la tradición del Regnum Christi enseñar y difundir la Doctrina Social de la Iglesia para así transformar las estructuras sociales de acuerdo con la justicia y caridad cristianas. El proemio de los *Estatutos de la Federación Regnum Christi*³¹, por su parte, menciona la vinculación entre evangelización y justicia social. El término liderazgo, siendo un anglicismo de reciente difusión, no aparece en los documentos tradicionales de la Doctrina Social de la Iglesia. Sin embargo el concepto está presente bajo otra terminología (p. ej., en torno al gobierno).

En el pontificado del Papa Francisco, sin embargo, ha comenzado a utilizarse más profusamente el término liderazgo. Así en la exhortación apostólica *Christus vivit*³², el término se usa en 9 ocasiones. En este documento el Papa Francisco indica que la Iglesia ha de alentar el liderazgo de los jóvenes; un liderazgo que es servicio del pueblo, de su comunidad, sin cerrarse en un grupo de selectos.

La Doctrina Social de la Iglesia, en cuanto enseñanza magisterial, se ha ido renovando en cuanto a temas y enfoques. A este respecto, el Papa León XIV, en su discurso del 17 de mayo de 2025 a la fundación *Centessimus Annus* dice lo siguiente:

Se hace urgente, pues, la tarea de mostrar a través de la doctrina social de la Iglesia que existe otro significado, prometedor, de la expresión «doctrina», sin el cual también el diálogo se vacía. Sus sinónimos pueden ser «ciencia», «disciplina» o «conocimiento». Entendida así, toda doctrina se reconoce como fruto de la investigación y, por lo tanto, de hipótesis, de voces, de avances y fracasos, a través de los cuales trata de transmitir un conocimiento fiable, ordenado y sistemático sobre una cuestión determinada. De este

³⁰ JUAN PABLO II. Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis*, 25 de marzo de 1992, n. 54 en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html [consultado el 26-06-2025].

³¹ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 11.

³² FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Christus vivit*, 25 de marzo de 2019, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html [consultado el 5-07-2025].

modo, una doctrina no equivale a una opinión, sino a un camino común, coral e incluso multidisciplinar hacia la verdad³³.

El estudio y práctica del liderazgo ha de tomar en cuenta todo lo anterior. Cabe esperar un desarrollo de la doctrina social de la Iglesia durante el pontificado de León XIV.

5. Reflexiones y prospectiva

El recorrido efectuado por diversos textos de la espiritualidad del Regnum Christi sobre liderazgo nos permite afirmar que hay una novedad en la continuidad. Continuidad en cuanto al contenido y la importancia carismática del tema como un elemento clave de la autocomprensión del Regnum Christi, su espiritualidad, formación y misión. El liderazgo sigue considerándose un principio metodológico vinculado al apostolado eficaz del Regnum Christi³⁴. Sin embargo, existe una novedad al concebirse como una expresión del misterio de Cristo apóstol del Reino. El número 8 de los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* es clave para la comprensión y educación en liderazgo.

A lo largo de la historia del Regnum Christi se han sucedido diversas conceptualizaciones del liderazgo, que son reflejo de cambios históricos, no solo en el Regnum Christi sino también en la Iglesia y en la sociedad. El momento presente es una oportunidad para que haya una reflexión y mejor comprensión del liderazgo desde la filosofía, la teología y las ciencias sociales. Una buena conceptualización del liderazgo ayudará a una adecuada formación del liderazgo: no solo de quienes tienen puestos de autoridad sino de todos, pues todos están llamados a ejercer algún liderazgo y lo hacen en alguna medida. Una buena conceptualización también es base para una adecuada evaluación del liderazgo y de la efectividad de las estrategias pedagógicas utilizadas³⁵.

Como prospectiva se ofrecen algunas recomendaciones para iluminar la conceptualización y educación en liderazgo desde la metafísica, ética, cristología, eclesiología, mariología y ciencias so-

³³ LEÓN XIV. *Discurso a los miembros de la Fundación Centesimus Annus Pro Pontifice*, 17 de mayo de 2025, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/speeches/2025/may/documents/20250517-centesimus-annus-pro-pontifice.html> [consultado el 26-06-2025].

³⁴ Cf. *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 33.

³⁵ J. LÓPEZ GONZÁLEZ – S. ORTIZ DE MONTELLANO – C. TAPIA. «A virtue-based measurement of leadership education: The LID questionnaire», *Journal of Infrastructure, Policy and Development* 8/11 (2024), 1-20. <https://doi.org/10.24294/jipd.v8i11.9066>

ciales. Se recomienda utilizar todas ellas para una investigación en liderazgo desde una razón abierta³⁶.

a. Metafísica y antropología

Es importante responder a una pregunta metafísica, ¿qué es el liderazgo?³⁷ Desde una perspectiva aristotélica podemos afirmar que es un acto humano relacional, en concreto el acto humano de guiar a otros hacia un bien común³⁸. El bien común es causa final del liderazgo; el deseo de un fin, percibido como un bien, es desencadenante de la acción humana, de un proceso en el que todos (líderes y seguidores) interactúan y se influyen como efecto de ese movimiento hacia el objetivo buscado. Comprender el dinamismo de la acción humana es clave para educar en el liderazgo³⁹.

b. Ética

El liderazgo es inherentemente ético y político al ser relacional e implicar decisiones morales. Un buen liderazgo será aquel que efectivamente conduce a «buen puerto», es decir, hacia un bien común. El ejercicio de liderazgo ha de considerarse como algo en principio bueno. Ciertamente no basta la buena intención sino que se requiere una buena ejecución o competencia. Por tanto se requiere un liderazgo basado en virtudes entendidas como disposiciones estables de la persona que le capacitan para actuar bien; es decir, un buen liderazgo requiere, siguiendo la formulación tradicional, hábitos operativos buenos⁴⁰. Cuando se ejerce bien el liderazgo la comunidad y el mismo líder se perfeccionan.

³⁶ J. LÓPEZ GONZÁLEZ, «Investigar con una razón abierta», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 34 (2022), 311-324.

³⁷ Cf. J. LÓPEZ GONZÁLEZ, «El liderazgo desde una perspectiva aristotélico-tomista», en J. López González – R. Virués Macías – S. Escobar Villanueva – S. Acevedo Juárez – D. Arboleya Avendaño, *Educación en Liderazgo: fundamentos y aplicaciones*, Octaedro, Barcelona 2025, 13-22.

³⁸ Cf. J. LÓPEZ GONZÁLEZ – S. ORTIZ DE MONTELLANO, «Educación en liderazgo para estudiantes universitarios: propuesta de un meta-modelo», en O. Buzón-García – M.C. Romero, *Metodologías activas con TIC en la educación del siglo XXI*, Dykinson, Madrid 2021, 2100–2121. También J. LÓPEZ GONZÁLEZ, «Metaphors and Leadership Education in Thomas Aquinas», *Philosophy of Management* (por publicar).

³⁹ Cf. J. LÓPEZ GONZÁLEZ, «Dynamism of human action as a key to understanding virtue education», *International Studies in Catholic Education* (2024), 1-12. <https://doi.org/10.1080/19422539.2024.2363317>

⁴⁰ Cf. J. LÓPEZ GONZÁLEZ – V. FERNÁNDEZ ESPINOSA – S. ORTIZ DE MONTELLANO, «A virtue-based model of leadership education», *Journal of Moral Education* 53 (2023), 433-449. <https://doi.org/10.1080/03057240.2023.2218058>

c. Cristología

Jesucristo nos revela qué es el hombre⁴¹ y, siendo el liderazgo una actividad humana, también tiene una revelación sobre el liderazgo. Jesucristo da testimonio con sus palabras y su vida de la verdad sobre el liderazgo y pone en guardia sobre los guías ciegos o los abusos del liderazgo⁴². Jesucristo revela al Padre, de quien procede toda autoridad⁴³, y al Espíritu Santo, líder que guía a todos –líderes y seguidores– a la verdad plena⁴⁴; Él nos permite interpretar las Escrituras y la vida misma⁴⁵. El liderazgo requiere por ello una pedagogía que, conforme a su etimología, no es otra cosa que aprender a guiar a otros hacia el Maestro.

d. Eclesiología

La cristología no se puede separar de la eclesiología. Un aspecto de la eclesiología que conviene profundizar es la sinodalidad –caminar juntos⁴⁶– en el ejercicio del liderazgo, a la luz del reciente magisterio de la Iglesia. La sinodalidad «indica la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora»⁴⁷. Implica promover procesos de participación de todos en lo que es de todos. Supone también transparencia, rendición de cuentas y evaluación⁴⁸.

⁴¹ Como dice la *Gaudium et Spes*: «Cristo revela el hombre lo que es el hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 22, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [consultado el 26-06-2025]).

⁴² Cf. Mt 15,14.

⁴³ Cf. Mt 28,18.

⁴⁴ Cf. Jn 16,15.

⁴⁵ Cf. Hch 8,26-40.

⁴⁶ Etimológicamente se deriva de σύν y ὁδός, «caminar juntos».

⁴⁷ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 6, 2 de marzo de 2018, en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html [consultado el 26-06-2025].

⁴⁸ XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión. Documento final*, Roma, 28 de octubre de 2023, en <https://www.synod.va/es/news/una-iglesia-sinodal-en-mision.html> [consultado el 26-06-2025].

e. Mariología

También la mariología puede aportar a la reflexión sobre el liderazgo en el marco de la tradición cristiana. En este sentido nos puede iluminar la figura de la Santísima Virgen que lleva el espléndido título de *Odigitria* (Ὁδηγήτρια), aquella que guía y muestra el camino. En este icono oriental María señala al Niño Jesús como camino de salvación; el Niño está bendiciendo mientras sostiene en su mano un pergamino con las palabras de Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida»⁴⁹. María nos enseña a leer. El liderazgo se puede concebir como una mistagogía, es decir, guiar a otros hacia el Misterio de Cristo, para leerlo e interpretarlo bien, como hiciera Felipe con el ministro de la reina Candace⁵⁰.

f. Ciencias sociales

Las ciencias sociales ocupan un lugar insustituible en la Doctrina Social de la Iglesia. No son “esclavas” de la teología moral sobre el liderazgo sino que tienen un aporte de cara a su conceptualización, medición y enseñanza. Las humanidades pueden ayudar a las ciencias sociales a identificar nuevas direcciones y ámbitos para su investigación; aportan claridad conceptual a los constructos que las ciencias sociales deciden estudiar. Por su parte, las ciencias sociales pueden aportar nuevos datos para la reflexión humanística; confirmar (o cuestionar) con evidencia empíricas las afirmaciones de las humanidades; y evaluar si las intervenciones obtienen los resultados esperados⁵¹.

6. Conclusión

El estudio sobre la formulación acerca del liderazgo en el derecho propio del Regnum Christi nos lleva a concluir que hay continuidad en el tiempo y sintonía entre las constituciones y códigos secundarios de las diversas ramas. No obstante se puede apreciar una evolución en la conceptualización del liderazgo: en la formulación actual se ofrece una fundamentación más cristológica vinculada al misterio de Cristo, apóstol del Reino. Cabe esperar un desarrollo

⁴⁹ Jn 14,6.

⁵⁰ Cf. Hch 8,31. También véase, J. LÓPEZ GONZÁLEZ, «Mystagogy as Educational Leadership», en S. ALONSO GARCÍA – M. P. CÁCERES RECHE – J. M. TRUJILLO TORRES – J. C. DE LA CRUZ CAMPOS, *Desafíos en la investigación e innovación para la práctica en educación*, Octaedro, Barcelona 2022, 147-155.

⁵¹ B. CASE – T. VANDERWEELE, «Integrating the humanities and the social sciences: six approaches and case studies», *Humanities & Social Sciences Communications* 11/231 (2024), 1-11. <https://doi.org/10.1057/s41599-024-02684-4>

en esta conceptualización a partir de la investigación y estudio del liderazgo, con ayuda de las humanidades y ciencias sociales.

Es importante tomar en cuenta que la autocomprensión del *Regnum Christi* ha experimentado un cambio que se refleja en los nuevos Estatutos: de definirse como un movimiento militante de apostolado a definirse como una familia espiritual y cuerpo apostólico. Las metáforas conceptualizantes de ambas expresiones no se contraponen sino que suponen un desarrollo, en sintonía con el magisterio de la Iglesia. Los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* han supuesto un enriquecimiento en el desarrollo carismático y han de ser un punto de referencia en el modo de entender el liderazgo en el *Regnum Christi* y su misión, desde el misterio de Cristo.

Por último, cabe mencionar que en el ámbito de las ciencias sociales se está produciendo un cambio de paradigma: desde una perspectiva funcionalista a otra más humanista, fundada en las virtudes y orientada al bien común. En conformidad con este paradigma proponemos una definición del liderazgo como acto humano de guiar a otros hacia un bien común⁵². El paradigma humanista pone énfasis en la educación de todos en el liderazgo (líderes y seguidores) y no tanto en rasgos excepcionales de personalidad. Así mismo el nuevo paradigma presenta una mayor apertura hacia las humanidades, incluso la teología.

La educación en liderazgo que se presenta en los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* encaja en el paradigma humanista, con una fundamentación en la antropológica cristiana y la teología sacramental. Esta fundamentación permite concebir la eficacia del liderazgo desde una perspectiva mistérica: no es tanto la eficacia de una metodología funcional cuanto la eficacia de una acción divino-humana por obra del Espíritu Santo. Por otra parte, la educación en liderazgo va más allá de aprender una metodología de acción apostólica. La educación en liderazgo ha de considerarse parte del proceso de transformación en Cristo por obra del Espíritu Santo: es el Espíritu Santo el que nos guía –lidera– a todos hacia la verdad plena⁵³.

⁵² Cf. J. LÓPEZ GONZÁLEZ, «Paradigms of leadership: A study of doctoral dissertations in two Mexican universities», *Journal of Infrastructure, Policy and Development* 8/13 (2024), 1-23. <https://doi.org/10.24294/jipd9510>

⁵³ *Jn* 16,13.

La prioridad de la formación espiritual de apóstoles a la luz de *El alma de todo apostolado*

Lino Otero, L.C.

Director de formación continua, Divine Mercy University.

Introducción: una pregunta inquietante

En los últimos años, nosotros, los Legionarios de Cristo hemos pasado por un fuego purificador. Ha sido un gran escándalo, pero también una revelación. Más allá de sacudir nuestras estructuras, tocó las fibras más íntimas de nuestra identidad. Descubrimos que, bajo el brillo de muchas obras apostólicas, había elementos ideológicos que necesitaban purificación¹. Más allá de las gravísimas faltas personales del fundador, surgió una pregunta radical: ¿qué visión de Iglesia, de santidad y de misión nos había sostenido y a la vez traicionado²?

La Santa Sede, al publicar los resultados de la visita apostólica, pidió una revisión profunda del carisma. No se trataba únicamente de reformas estructurales. Señaló la necesidad de preservar el espíritu de *militia Christi* dentro de una auténtica espiritualidad eclesial³. Este matiz es muy importante. Nos pidió pasar de una militancia apoyada en estrategias humanas de transformación social, a una fundada en la gracia y la comunión con Dios. El problema era el fundamento sobre el que edificábamos nuestro celo apostólico.

Porque detrás de las cartas, pláticas y planes del fundador, latía una convicción poderosa y –al mismo tiempo– peligrosa: que la re-

¹ «El P. Marcial Maciel Degollado ha causado serias consecuencias en la vida y en la estructura de la Legión, hasta el punto de hacer necesario un camino de profunda revisión» (*Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Legión de Cristo* (1 de mayo de 2010), n. 2, en https://www.vatican.va/resources/resources_comunicato-legionari-cristo-2010_sp.html [consultado el 01-08-2025]).

² «El Papa [...] los exhorta a no perder de vista que su vocación, nacida de la llamada de Cristo y animada por el ideal de dar testimonio de su amor en el mundo, es un auténtico don de Dios, una riqueza para la Iglesia, el fundamento indestructible sobre el que construir su futuro personal y el de la Legión» (*Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Legión de Cristo* n. 7).

³ Cf. *Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Legión de Cristo*, n. 4, a.

cristianización de la sociedad estaba al alcance si nos entregábamos diligentemente a formar y movilizar líderes comprometidos. Una cinta de la *La Voz del Fundador* en 1989 mostraba las proyecciones a largo plazo de nuestro fundador. Según sus cálculos, al paso que crecíamos debíamos ser unos 50,000 legionarios para el año 2050. Había que ser fieles a la metodología.

Aún cuando teníamos a la mano buenos manuales de teología, las cartas del fundador resaltaban la vida espiritual y la santidad como medios para un fin ulterior. Eran parte de una buena estrategia y de un método exigente para recristianizar el mundo. Unos más que otros abrazamos ese sueño con gran idealismo y pasión; daba sentido, rumbo y entusiasmo a nuestra vida religiosa. Sin embargo, hoy comprendemos que esa visión, tal como se nos presentaba, escondía una trampa. El mismo Papa Benedicto XVI la detectó: una mentalidad de eficiencia que confundía la fecundidad del Espíritu con el rendimiento organizativo⁴.

Por eso, la herida más profunda no fue solo moral o institucional, sino vocacional. El «legionario tipo» –eficiente, estrategia– había alterado el principio y fundamento de su vida. San Ignacio enseña que el ser humano ha sido creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y así salvar su alma, siendo todas las demás cosas de la tierra medios que deben ayudarnos a alcanzar este fin⁵. Sin embargo, cuando ponemos como fin de nuestra vida las criaturas, por buenas y santas que parezcan –familia, apostolado, proyectos, o nuestras propias metas– y relegamos a Dios al papel de medio, entonces pervertimos ese orden esencial. Convertimos lo relativo en absoluto y lo absoluto (Dios) en relativo. En nuestro caso, la tentación era convertir la espiritualidad, la vida comunitaria y los estudios en medios para la eficacia apostólica. No era una regla escrita. De hecho, afirmábamos lo contrario⁶. Sin embargo, el énfasis por los números nos empujaba en esa dirección. En consecuencia, muchos miembros del Regnum Christi llegaron a valorarse más por su utilidad para la misión. El verdadero escándalo sería vivir como si aquella crisis no hubiese tocado nuestras almas.

⁴ Cf. *Comunicado de la Santa Sede sobre la Visita Apostólica a la Legión de Cristo*, n. 4, a.

⁵ Cf. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, n. 23.

⁶ Cf. *Principios y Normas de la Legión de Cristo* (1989), nn. 6-9. La «eficacia» se utiliza casi 30 veces en este documento. Ahora bien, también se utilizaba con frecuencia en CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* (18 de noviembre de 1965), en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html [consultado el 02-08-2025].

Así pues, surge la gran pregunta: ¿cuál es la identidad más auténtica del legionario de Cristo hoy? Después de más de quince años de renovación, ¿hemos logrado algo más que cambios externos? Nos amenaza la mediocridad de seguir como si nada hubiese pasado, de ignorar la voz de Dios en lo ocurrido⁷.

Este ensayo propone que la misión del legionario encuentra su plenitud en la formación de apóstoles laicos en el Regnum Christi, no como colaboradores subordinados, sino como genuinas tropas de choque apostólicas⁸. A la luz de *El alma de todo apostolado* de Dom Jean-Baptiste Chautard⁹, releemos el carisma legionario desde la perspectiva de una búsqueda de una santidad purificada por el misterio pascual. Solo así Cristo, formador de apóstoles, podrá brillar entre nosotros.

1. Un paradigma refinado: la segunda conversión

En su carta del 15 de septiembre de 2021 sobre el hombre nuevo, el P. John Connor se detuvo a preguntarse el porqué de nuestra historia institucional¹⁰. Habla de una etapa de purificación como una invitación a morir a nosotros mismos para abrazar una «segunda conversión»¹¹. En este marco, el liderazgo ya no se concibe simplemente como la capacidad de influir en estructuras sociales, sino como el poder espiritual de una vida configurada con Cristo.

⁷ «El cambio de mentalidad en los individuos y en una institución requiere mucho tiempo de asimilación, por tanto, de una continua conversión» (FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el Capítulo General de los Legionarios de Cristo y a las Asambleas Generales de las Consagradas y de los Laicos Consagrados del Regnum Christi* (29 de febrero de 2020), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200229_legionari.html [consultado el 30-07-2025]).

⁸ Este término viene de la traducción «élites» al inglés en J.B. CHAUTARD, *The Soul of the Apostolate*, Abbey of Gethsemani, Kentucky 1946.

⁹ J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, Apostolado Mariano, Sevilla 2012, en https://dn790007.ca.archive.org/0/items/el-alma-de-todo-aposolado-dom-j.-b.-chautard/El%20alma%20de%20todo%20aposolado%20-%20Dom%20J.%20B.%20Chautard_text.pdf [consultado el 30-08-2025].

¹⁰ «De nuevo me pregunto: ¿Cuántos de nosotros entendemos los acontecimientos del pasado como un camino hacia la santidad? ¿Cuántos vemos nuestras propias miserias y debilidades como algo que el Señor puede usar para el bien nuestro y de los demás? ¿Cuántos, al contrario, quisiéramos separarnos de nuestra historia o no confrontarnos con la verdad?» (J. CONNOR, *Carta del 15 de septiembre de 2021*, en <https://legionariosdecristo.org/blog/2021/09/algunas-reflexiones-sobre-nuestra-situación-actual/> [consultado el 26-06-2025]).

¹¹ «En estos momentos Cristo nos llama a una segunda conversión, a un cambio más profundo. En esta segunda conversión, Cristo nos invita a ir más allá de los frutos visibles, a una experiencia de su cruz, muerte y resurrección, donde se encuentra la fecundidad verdadera» (J. CONNOR, *Carta del 15 de septiembre de 2021*).

El P. Connor cita *Christus vita vestra*, diciendo que la propia historia de la Legión muestra este poder transformador y restaurador. «La historia de la Legión es en sí misma un mensaje para los hombres de nuestro tiempo, al mostrarles que más allá de las heridas que haya en la propia existencia, Cristo puede hacer cosas grandes con quien confía en su amor: “Mira, hago nuevas todas las cosas” (Ap 21,5)»¹². La pregunta subyacente es clara: ¿hemos aprendido esta lección? ¿Estamos listos para formar un nuevo tipo de apóstol?

Durante años, el énfasis que el fundador ponía en la eficacia nos llevó a muchos –a veces sin darnos cuenta– a subordinar la vida espiritual a la actividad apostólica. El apostolado no nacía como desbordamiento del alma unida a Dios, sino como resultado de un idealismo institucional¹³. Y aquí se abre la paradoja trágica: muchos legionarios lo dieron todo, pero con un interior extenuado. Había ardor, sí, pero sin transformación; acción, pero sin la acción de las virtudes infusas. El alma del apóstol tendía a marchitarse en medio del éxito aparente.

Dom Jean-Baptiste Chautard pone el dedo en la llaga: «la vida interior es condición de toda fecundidad en las obras apostólicas»¹⁴. En sus páginas denuncia lo que él llama la herejía práctica del activismo: una «fiebre de actividades que intenta reemplazar a Dios, el orgullo humano que quiere destronar a Cristo»¹⁵. Citando a San Bernardo, nos previene de que incluso los apóstoles pueden volverse canales vacíos: «Hoy hay en la Iglesia exceso de canales y

¹² *Christus vita vestra: Ratio Institutionis de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2017), n. 113, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2019/11/cv-Ratio-institutionis-LC.pdf> [consultado el 26-06-2025].

¹³ Cf. D. HYDE, *Dedication and Leadership*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1966. Douglas Hyde, un converso del comunismo al catolicismo en los años 50. Su tesis era que el catolicismo debía usar las tácticas de los comunistas en formar líderes. Hablaba del idealismo de los jóvenes y la importancia de infundirles la convicción de que podían cambiar el mundo en una generación. Me sentí que el mensaje resonaba a la manera como nuestro fundador encendía nuestros corazones con el sueño de la cristianización de la sociedad.

¹⁴ «Prescindiendo de la fecundidad que las obras pueden adquirir de lo que los teólogos llaman *ex opere operato*, hablamos aquí de la que reciben *ex opere operantis* y a este propósito recordamos que si el apóstol realiza el *Qui manet in Me et Ego in eo*, la fecundidad de su obra está asegurada por Dios: *Hic fert fructum multum* [Juan 15,5]. Este texto es la prueba más convincente» (J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, 121).

¹⁵ «Esta conducta, que consiste en ocuparse en las obras como si Jesús no fuera el único principio de vida, ha sido calificada por el Cardenal Mermillo de HEREDIA DE LAS OBRAS, expresión que sirve para estigmatizar la aberración del apóstol, que, olvidado de su papel secundario y subordinado, pretendiera lograr el éxito de su apostolado con sola su actividad y sus talentos» (J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, 20).

pocos depósitos»¹⁶. ¿Acaso no es esto precisamente lo que nos sucedió? Formamos hombres capaces, pero a menudo sin una segunda conversión.

Y, sin embargo, en la misma obra, Dom Chautard ofrece la clave de la renovación: no basta cualquier vida espiritual. Lo que el mundo necesita –y lo que el *Regnum Christi* necesita– es un grupo de almas que lleguen a la vía iluminativa, que crucen el umbral de la madurez espiritual, que ardan con el fuego del Espíritu¹⁷. Son estas almas las que, como tropas de choque apostólicas, renuevan comunidades enteras. No se trata de números, sino de intensidad¹⁸. Y esto solo es posible mediante un proceso de conversión profunda. Esa segunda conversión es clave: no consiste en cumplir formalmente con los votos, sino en asumir nuestra historia como misterio pascual: cruz, muerte y resurrección. Nuestras heridas no deberían ocultarse, sino mostrarse como signo de la resurrección. El P. Connor nos recuerda que tenemos una historia que contar: de heridas y sanación, de pecado y misericordia¹⁹.

Profundizar en este paradigma es importante. La Legión nació ante todo para formar santos. Y el lugar donde esta misión se realiza más plenamente no es en proyectos aislados, sino en la formación de apóstoles en el seno del *Regnum Christi*. Solo allí –y solo si primero nos dejamos formar por Cristo en la cruz y el silencio– podremos influir verdaderamente en la sociedad y la cultura.

Es interesante notar que el enfoque propuesto por Dom Chautard tiene un marcado sabor ignaciano. A pesar de ser monje cisterciense, Dom Chautard se nutrió de principios aprendidos de del P. Allemand quien fundó la Obra de la Juventud (*Oeuvre de la jeunesse*). El mismo Dom Chautard reconoce que tanto su vocación como la inspiración para *El alma de todo apostolado* se remontan al trabajo del P. Allemand con la juventud en Marsella²⁰. De ellos aprendió que todo apostolado construido sobre bases meramente humanas está destinado al fracaso, y solo el que acerca las almas a

¹⁶ J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, 66.

¹⁷ «...formar en cada una de las obras un grupo de cristianos fervorosos, para que ellos, a su vez, ejerzan un verdadero apostolado con sus compañeros. ¿Quién no aprecia la eficacia de estos fermentos y hasta qué punto pueden MULTIPLICAR esos colaboradores el poder de la acción del apóstol? Ya no trabaja solo, porque se han centuplicado sus medios de acción. Apresurémonos a decirlo: solamente el hombre de obras que sea verdaderamente interior tiene la vida necesaria para crear otros focos de vida fecunda» (J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, 165).

¹⁸ «Ínfima minoría constituyen estas almas escogidas; pero ¿qué importa el número si tienen vida intensa?, no importan tanto la extensión» (J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, 49).

¹⁹ J. CONNOR, *Carta del 15 de septiembre de 2021*.

²⁰ Cf. J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, 67, 166.

Dios mediante la vida interior recibe la bendición de la Providencia. También le transmitieron una intuición muy ignaciana de *magis*²¹ en la vida espiritual de sus formandos (es decir, formar un núcleo de cristianos verdaderamente fervorosos que sean levadura en medio del mundo). Este espíritu ignaciano –que funde la profunda vida interior con la acción apostólica celosa, haciendo contemplativos en la acción– lo conocimos en teoría. Nuestro fundador lo hizo parte de nuestra espiritualidad. Sin embargo, por santidad él entendía fidelidad a la metodología y a las normas externas con el fin de lograr los objetivos apostólicos.

2. En el corazón de nuestro carisma

Una de las reorientaciones más profundas para la espiritualidad legionaria ha sido redescubrir el modo de formar de Cristo a los suyos. Jesús no hizo depender su misión únicamente de estructuras humanas. Ante todo, «llamó a los Doce para que estuvieran con Él y para enviarlos a predicar»²². Este dinamismo –convocar, formar, enviar– no es una técnica, sino una mística de comunión con el Padre.

Los *Estatutos de la Federación de Regnum Christi*, las *Constituciones de la Legión* y la *Ratio Institutionis* lo expresan claramente: el legionario hace presente el misterio de Cristo que reúne a los apóstoles, les revela el amor de su Corazón, los forma y los envía a colaborar con Él en la edificación de su Reino²³. Este proceso formativo no se entiende al margen de una experiencia personal del Cristo vivo. En la medida en que el legionario reproduce este itinerario en su vida y ministerio, se vuelve canal eficaz de transformación para otros. Y aquí se enlaza directamente con su misión en el Regnum Christi.

La relación del legionario con los laicos del Regnum Christi no puede reducirse a un acompañamiento espiritual o sacramental pasajero²⁴. El laico no es un colaborador de una obra clerical; es parte de una cadena de apóstoles, como lo fueron los Doce. De ahí la urgencia de forjar un tipo de formación que no se base solo en

²¹ «Créame; apunte siempre lo mis alto posible y quedará maravillado de los resultados» (J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, 68).

²² Mc 3,13-15.

²³ Cf. *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 5 § 3, en <https://regnum-christi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019-Updated.pdf> [consultado el 26-06-2025]; *Constituciones de la Legión de Cristo* (2020), n. 4, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2020/11/CLC2020.pdf> [consultado 01-08-2025]; *Christus vita vestra*, n. 66.

²⁴ Cf. *Estatutos de la Federación de Regnum Christi*, n. 5, 3º.

principios metodológicos, ni siquiera en una relación incipiente con Cristo. Se requiere una formación forjada por la purificación del misterio pascual que haga presente, hoy, la vivencia de los primeros apóstoles.

Debemos recordar vívidamente que Jesús no solo instruyó a los Doce; los introdujo progresivamente en su misterio pascual. Como señala el P. Connor, la verdadera formación apostólica pasa por la pasión de Cristo, es decir, por un proceso de purificación interior, de ruptura con el yo funcional y de configuración con el Corazón traspasado del Redentor²⁵. No basta que el apóstol conozca a Cristo; debe ser conducido a su Pasión para configurarse de verdad con Él. Este es el umbral de la segunda conversión. Permite que el alma pase de actuar del entusiasmo meramente humano a misionar con un amor crucificado.

Si esto es verdad para todo cristiano, lo es aún más para el legionario, cuya misión se define precisamente por formar apóstoles para el Reino²⁶. Esta es la base de su relación con el *Regnum Christi*: no como una plataforma operativa, sino como el ámbito teológico donde su carisma se encarna. Espiritualidad, formación y misión convergen aquí. El verdadero legionario es aquel que, como Jesús, camina con los suyos, los ama hasta el extremo y los forma desde su Corazón para que ardan con el fuego del Reino.

Al insertarse en un cuerpo apostólico como *Regnum Christi* aparecen nuevas exigencias para el legionario. El crecimiento ya no se da solo como formación personal, sino como integración en una comunidad misionera. Por ello, además de las cuatro áreas de formación integral (humana, espiritual, intelectual y apostólica), el *Reglamento de los fieles asociados a la Federación del Regnum Christi* habla de cinco elementos que no son simples aplicaciones prácticas, sino propiedades emergentes del contexto comunitario. Para vivir fiel a la vocación a que ha sido llamado, el miembro del *Regnum Christi* «desarrolla este estilo de vida en la vida espiritual, la formación, el apostolado, el acompañamiento personal y la vida de equipo»²⁷. Estos pilares expresan la manera concreta en que el

²⁵ «En estos momentos Cristo nos llama a una segunda conversión, a un cambio más profundo. En esta segunda conversión, Cristo nos invita a ir más allá de los frutos visibles, a una experiencia de su cruz, muerte y resurrección, donde se encuentra la fecundidad verdadera» (J. CONNOR, *Carta del 15 de septiembre de 2021*).

²⁶ «En su misión de formar apóstoles, líderes cristianos al servicio de la Iglesia, los legionarios hacen presente el misterio de Cristo que reúne en torno a sí a los Apóstoles, les revela el amor de su corazón, los forma y los envía para colaborar con Él en la instauración de su Reino» (*Constituciones de la Legión de Cristo* (2020), n. 4).

²⁷ *Reglamento de los Fieles Asociados a la Federación Regnum Christi* (2019), n. 2, en <https://regnumchristi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Reglamento-Fieles->

apóstol vive su vocación bautismal en comunión, en una misión compartida con otros. No se refieren tanto a lo que *es* como individuo, sino a lo que *vive* en comunión.

Por eso, estos cinco elementos no sustituyen las cuatro áreas clásicas de formación integral, sino que las encarnan en un ambiente relacional. El acompañamiento personal, por ejemplo, potencia la madurez humana y espiritual en el marco de una relación formativa. La vida espiritual no es solo una práctica individual, sino que se nutre del testimonio y de la oración compartida. La vida de equipo concreta la dimensión eclesial de la fe, el apostolado canaliza la misión común, y la formación se hace camino comunitario de crecimiento. Así, los cinco elementos no describen simplemente una estructura, sino un estilo de vida cristiana en comunidad, donde la persona se transforma junto a otros.

3. Los cinco elementos para el florecimiento

a. Acompañamiento personal

El primer acto de Cristo como formador de apóstoles no fue enviarlos a predicar, sino llamarlos a estar con Él: «Subió al monte y llamó a los que Él quiso, y vinieron a Él. Instituyó Doce para que estuvieran con Él y para enviarlos a predicar»²⁸. Esta secuencia es clave: estar con Él precede al ser enviados. Jesús no comienza con una lección doctrinal ni estableciendo una estructura de liderazgo, sino con convivencia, diálogo y conocimiento mutuo. Cada apóstol fue moldeado en la intimidad del trato diario con el Maestro, en gestos, miradas y silencios que solo se transmiten en la presencia viva.

Este acompañamiento personal y relacional no fue accesorio en la pedagogía del Señor, sino el eje sobre el que giró toda la formación de los Doce. En esta línea, el legionario está llamado a reproducir este método: formar apóstoles estando con ellos, caminando a su lado, entrando en sus dramas, ayudándoles a interpretar sus procesos, como hizo Cristo con los discípulos de Emaús. *Christus vita vestra* subraya que el legionario ha de ser formador de apóstoles y maestro en el arte del acompañamiento espiritual²⁹; no se trata solo de brindar dirección espiritual como un recurso metodológi-

Asociados-a-la-Federacion-RC-2019.pdf [consultado 02-08-2025].

²⁸ Mc 3,13-14.

²⁹ Cf. *Christus vita vestra*, nn. 321-22.

co, sino de encarnar una presencia cristocéntrica que forma desde la relación³⁰.

La dirección espiritual es un medio privilegiado para guiar las almas y un recurso esencial en la formación de tropas de choque espirituales. Para Dom Chautard, el acompañamiento no es una opción entre otras, sino el mejor medio para ayudar a un alma a pasar de una vida ascética puramente básica al camino de la vía iluminativa³¹. No basta predicar: hay que conocer y formar a cada uno en profundidad, según el ritmo que Dios lleva en su alma. En este sentido, el legionario se convierte en un guía que conoce los caminos de la gracia y ayuda a los laicos a discernirlos y perseverar en ellos.

³⁰ «Algunas competencias que principalmente ha de desarrollar el legionario para formar a otros son, en primer lugar, el arte de la dirección espiritual, que comporta la capacidad de escucha y de conocimiento del corazón humano para ayudar a cada uno a confrontarse con la Palabra de Dios. La atención personalizada a cada hombre y mujer que quiera crecer en su fe y poner sus talentos al servicio de Cristo en la Iglesia, permite al legionario enseñar a cada uno el arte de la oración y ayudarlo a discernir y proyectar su vocación apostólica a partir de sus dones, aptitudes e inspiraciones personales» (*Christus vita vestra*, n. 322).

Aunque los siguientes números se aplican específicamente al formador en una casa de formación, los principios son universalmente válidos: «406. La formación no consiste solo en transmisión de conocimientos, sino en arrastrar con la propia vida, incitando y alentando con el propio testimonio a levantar el vuelo a la santidad y al apostolado, como el águila incita a su nidada (*Dt 32,11*). Por eso no son solo los momentos institucionales –diálogos personales, conferencias– los que forman: es toda la persona la que forma, compartiendo la vida en la convivencia, en las conversaciones, en la participación en las tareas comunes, en el apostolado; en las alegrías y tristezas; en lo ordinario y lo extraordinario. El formador se esfuerza así por hacer suyas las palabras de san Pablo: Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo (*1Cor 11, 1*).

407. El formador, como mediador, pone en el centro de la relación formativa a Cristo, único Maestro, no a sí mismo. Forja constantemente sus criterios a la luz de la Sagrada Escritura, de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia, de las Constituciones y de los signos de los tiempos, y renueva constantemente la conciencia de que el Señor es el protagonista de su obra. Por eso, la oración de intercesión del formador (cf. *CLC 216, 1, 1°*) es indispensable para ayudar a cada uno a crecer desde el punto en que se encuentra, especialmente a quienes pasan por momentos de dificultad y a quienes no están del todo abiertos a la acción de la gracia. El formador pide también por sí mismo, suplicando a Dios diariamente que le conceda prudencia, fortaleza y caridad para que toda su acción pedagógica esté siempre sostenida por estas virtudes» (*Christus vita vestra*, nn. 406-407).

³¹ Cf. J.B. CHAUTARD, *The Soul of the Apostolate*, 160-180. Este apartado, «The formation of shock troops. Spiritual direction, a method of analyzing and guiding souls», no se encuentra en las versiones oficiales en español. Pero sí se encuentra en el francés «Importance de la formation des élites et de la direction spirituelle». Cf. J.B. CHAUTARD, *L'Ame de tout Apostolat*, Emmanuele Vitte, Lyon, en http://www.liberius.net/livres/L_ame_de_tout_apostolat_000001218.pdf [consultado el 31-08-2025].

El Reglamento de los laicos del Regnum Christi confirma este principio: «El miembro laico del Regnum Christi busca la dirección espiritual periódica como medio que ofrece la tradición de la Iglesia para el crecimiento espiritual. A través de ella, va aprendiendo a discernir la voluntad de Dios y a acogerla con amor»³². Este proceso es exigente, pero indispensable. Un laico espiritualmente acompañado no es simplemente un mejor colaborador: es un alma que, desde su realidad secular, está siendo moldeada por Cristo para irradiarlo en medio del mundo. Y esto comienza estando con Él en la persona de alguien que lo acompaña en Su nombre. El legionario no puede desentenderse de esta misión: ha de asumirla como parte esencial de su identidad apostólica, sabiendo que la formación personalizada rinde frutos mucho más profundos que cualquier plan genérico.

Cabe destacar que los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* enriquecen esta visión del acompañamiento. Definen el acompañamiento como «una atención personal cercana, estable y marcada por la gratuidad. El acompañamiento busca ayudar al otro para que, por la acción de la gracia y la colaboración humana, pueda responder a las preguntas y retos con que se encuentra en su itinerario de crecimiento humano y espiritual»³³. Es una responsabilidad compartida: el laico debe buscarlo activamente, y la institución ha de ofrecerlo diligentemente. Este acompañamiento se concreta especialmente en la atención personal y sacramental, la vida de equipo y el seguimiento formativo-apostólico. La dirección espiritual es, a su vez, una forma específica de acompañamiento y un medio importante de crecimiento en la vida espiritual. Todas estas indicaciones subrayan que, sin un verdadero acompañamiento personal, la vida del apóstol corre el riesgo de quedarse en activismo estéril. Por el contrario, con una guía espiritual constante, el laico en el Regnum Christi puede pasar de ser un mero ejecutor de tareas a convertirse en discípulo misionero, en un hijo de la Iglesia que madura en su fe y vocación.

b. Vida espiritual

En la lógica del Reino, la vida interior no es un lujo para almas contemplativas: es la condición de posibilidad de toda auténtica fecundidad apostólica. Dom Chautard lo expresa con crudeza en su referencia al exceso de canales y pocos depósitos³⁴. El canal transmite, pero el depósito es fecundo. Por tanto, solo aquellos que han

³² Reglamento de los Fieles Asociados a la Federación Regnum Christi, n. 12.

³³ Estatutos de la Federación Regnum Christi, n. 35.

³⁴ Cf. J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, 66.

sido llenados por Dios pueden dar fruto. Esta es la gran tentación del apóstol moderno: operar, servir, predicar, organizar sin haber sido realmente transformado por la gracia. El peligro es formar activistas disfrazados de apóstoles, que trabajan mucho, pero con el alma vacía. Así, el activismo termina siendo una forma elegante de infertilidad espiritual.

Para evitar este riesgo, Chautard insiste en una tesis central: la acción apostólica solo es eficaz si brota como desbordamiento de la vida interior. De lo contrario, se vuelve no solo estéril, sino peligrosa. En este contexto, la llamada a transitar la vía iluminativa se vuelve apremiante. No basta con practicar la vida cristiana básica; es necesario alcanzar un grado superior de unión con Dios, donde el alma actúa bajo el impulso del Espíritu Santo.

La tradición espiritual confirma esta visión. Santo Tomás de Aquino describe tres etapas en la vida espiritual³⁵: primera, la de los incipientes, quienes luchan por apartarse del pecado y robustecer la caridad naciente; segunda, la de los proficientes, que avanzan activamente en el bien buscando que la caridad crezca y madure; y tercera, la de los perfectos, que ya no solo combaten y progresan, sino que desean unirse íntimamente con Dios y desean disolverse y estar con Cristo³⁶. Este itinerario es paralelo a los tres grados de humildad propuestos por San Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*: de la purificación del pecado, pasando por el desapego de los afectos desordenados, hasta la entrega radical de sí para que Dios disponga enteramente de la propia vida³⁷.

Como explican magistralmente autores clásicos de la teología espiritual, existe una estrecha relación entre la perfección cristiana y la vida mística³⁸. A medida que el alma progresa y se purifica –especialmente a través de purificaciones activas y pasivas–, se desprende de todo lo que le impide ser dócil a la acción directa del Espíritu Santo. Llegamos entonces a un punto de madurez espiritual en el que ya no actúa principalmente por su propio esfuerzo ascético, sino que es más movida que moviente: entra en la dinámica mística, donde sus operaciones son guiadas por los dones del Espíritu. Este es el terreno fértil de la verdadera fecundidad apostólica³⁹.

³⁵ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 24, a. 9.

³⁶ Cf. *Flp* 1,23.

³⁷ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Mensajero, Bilbao 1980, nn. 165-167.

³⁸ Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, BAC, Madrid 2008, 224-270.

³⁹ «Desde hace unos treinta años, no pocos teólogos han reaccionado contra la división, entendida de esa manera, de la ascética y la mística; y han [vuelto] a una doctrina más conforme con la tradición; según esa doctrina la ascesis es una forma de vida espiritual en la que se destaca más que nada el *modo humano* de las virtu-

En ese estado, uno ya no trabaja simplemente para Dios, sino en Dios y desde Dios. La caridad ha llegado a tal plenitud que configura totalmente a la persona con Cristo. Por eso se afirma que el alma en estado místico actúa como instrumento más perfecto del Espíritu: su juicio se afina, su voluntad se ablanda, su apostolado inflama. En ese punto, el apóstol deja de ser el protagonista y se vuelve un canal transparente de la gracia, permitiendo que la acción del Espíritu fluya sin obstáculos en favor de las almas.

Este proceso implica un camino de muerte progresiva al ego. El alma pasa de una religiosidad centrada en su propia perfección o en el éxito apostólico, a una profunda docilidad a la voluntad de Dios. Como bien describió Hans Urs von Balthasar al comentar la doble dinámica de los ejercicios espirituales ignacianos: uno se dispone de tal modo que Dios pueda disponer de él. Allí nace el verdadero apóstol: no el que actúa por motivos humanos, sino el que es movido por el Espíritu⁴⁰.

La *Ratio Institutionis* de la Legión confirma esto al señalar que el legionario está llamado a vivir una unidad orgánica entre vida in-

des cristianas, y la mística es una forma de vida en la que predomina, de manera manifiesta y frecuente, el *modo suprahumano* de los dones del Espíritu Santo, que se encuentran en todos los justos. Por este camino se echa de ver mejor la unidad de la vida espiritual, a pesar de las diferencias de las tres edades sucesivas que distingue la tradición, a saber: la de los *principiantes*, la de los *aprovechados* [avanzados] y la de los *perfectos*; o de otra manera, de las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva. Retórnase así a una división tradicional más comúnmente aceptada y tratada por los antiguos, [...] muy empleada por S. Agustín y S. Gregorio, y magistralmente expuesta por S. Tomás de Aquino» (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior: Tomo II*, Palabra, Madrid, 1982³, 1231). Cf. J.B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, 102-103.

⁴⁰ Cf. Rm 8,14. Abundan las espiritualidades del Espíritu Santo que pretenden acelerar el camino a la vía iluminativa de la que se está hablando. Tienden a interpretar el discernimiento desde una perspectiva subjetivista y emocional. Bien nos advirtió von Balthasar sobre este peligro: «Toda teoría que (como la montanista y la mesaliana) convierta una experiencia psicológica espiritual o consoladora en criterio para la existencia o intensidad de la fe auténtica no es evangélica. Así como el yo no es objeto de meditación, tampoco lo son la fe, la esperanza y el amor, que más bien significan el movimiento liberador del alma que se aleja de sí misma para acercarse a Dios. Por eso, en la vida de fe viva solo se puede hablar dialécticamente de “experiencia y no experiencia”, de “consuelo y desolación” (reglas de los ejercicios espirituales); la fe auténtica debe purificarse a través de la no experiencia de sí misma (mediante la ascética) para convertirse en algo así como la experiencia de Dios; esta dialéctica la enseñan de diversas maneras Areopagita, Diádoco, Juan de la Cruz, Ignacio, etc. Lutero quería asegurarse reflexivamente de la fe liberadora. Hoy en día, la misma tentación es grande entre los pneumatistas. En el catolicismo, alguien que no tiene experiencia puede estar al mismo nivel de santidad que alguien que la tiene (por lo tanto, alguien que no es místico puede estar al mismo nivel que un místico)» (H.U. VON BALTHASAR, «Katholische Meditation», *Geist und Leben* 51 (1987), 31). Traducción del autor.

terior y misión⁴¹. No se trata de una yuxtaposición, sino de una fecundación mutua. El apostolado no interrumpe la unión con Dios, sino que nace de ella y la prolonga. Sin esta unidad, el legionario corre el riesgo de convertirse en un técnico del bien sin alma.

Por tanto, la verdadera renovación de la Legión y de su misión en el *Regnum Christi* no vendrá de nuevas estrategias, ni siquiera de una mejor metodología apostólica. Vendrá cuando cada legionario haga de su vida interior la fuente y el criterio de toda acción. La única forma de formar santos entre los laicos es que nosotros mismos busquemos la santidad como nuestra primera tarea. No se trata de hacer mucho, sino de ser de Dios. Solo así seremos realmente útiles a Él.

En esta línea, los propios *Estatutos de la Federación Regnum Christi* nos exhortan a esta primacía de la gracia. Reconocen que «el Reino de Cristo es un don y no se puede construir con las solas fuerzas humanas»⁴², por lo que

buscamos permanecer siempre en comunión con Cristo y con su Iglesia, como el sarmiento en la vid (cf. *Jn* 15,5). Como seguidores y colaboradores de Cristo Apóstol sabemos que la oración, la participación de su cruz, la gratuidad en el servicio de los demás, la confianza en la acción de su gracia y el testimonio de una vida auténticamente cristiana deben preceder y acompañar toda nuestra acción apostólica⁴³.

Esta enumeración estatutaria no es más que la concreción de la gran máxima: la vida interior es el alma de la misión. Todo apostolado que no se geste en una tensión hacia la vía iluminativa estará edificado sobre arena.

En síntesis, la vida espiritual intensa es la garantía de que nuestro celo apostólico no degenerará en activismo vacío. Es preferible, como decía San Bernardo, ser depósito que se desborda en lugar de un canal ruidoso pero seco. Para el legionario de Cristo, vivir el misterio pascual hasta alcanzar esa madurez espiritual no es opcional: es parte esencial de su carisma de formador de apóstoles. Solo hombres de Dios pueden, en sentido pleno, formar hombres de Dios para el mundo.

c. Vida de equipo y comunión

Cuando Cristo llamó a los Doce, no solo los eligió individualmente. Los reunió en comunidad, los formó juntos, les confió una

⁴¹ Cf. *Christus vita vestra*, n. 5, 2º.

⁴² *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 9.

⁴³ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 9.

misión y los envió como un cuerpo apostólico. Esta dinámica relacional no fue un recurso práctico cualquiera, sino la expresión visible de la vida trinitaria: comunión en la diversidad, unidad en la misión. De hecho, el Reino que Jesús vino a proclamar es, en sí mismo, una comunión restaurada: entre el hombre y Dios, y entre los seres humanos entre sí. Por eso, la comunidad de los Doce es el primer signo visible del Reino.

Los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* retoman este principio con claridad: «Reconocemos como designio de Dios que los Legionarios de Cristo, las mujeres consagradas, los laicos consagrados y los fieles asociados vivan en profunda comunión y den testimonio del amor de Jesucristo mediante la unidad y la caridad entre sí»⁴⁴. Esta comunión no es meramente afectiva ni solamente estructural. Es teológica, porque expresa y actualiza el misterio de Cristo que convoca a su Iglesia. Cada vocación –sacerdotal, consagrada o laical– refleja un aspecto del misterio del Señor, y en su interdependencia resplandece la verdad del Evangelio.

Pertenecer al *Regnum Christi*, entonces, no significa operar como frentes apostólicos separados o como francotiradores del Reino. La espiritualidad del *Regnum Christi* exige trabajo en equipo, corresponsabilidad y complementariedad de dones y funciones⁴⁵. Tal como Cristo caminó con los suyos, estamos llamados a caminar juntos. La obra apostólica se vuelve estéril cuando no brota de la comunión, cuando la competencia o el individualismo rompen el cuerpo comunitario.

La corresponsabilidad implica reconocer el valor de cada persona en la obra común y su responsabilidad en custodiar el carisma. La complementariedad nos lleva a apreciar que las diversas vocaciones (sacerdote, laico asociado, o laico consagrado) tienen modos particulares de vivir el mismo espíritu y misión, y que cada uno aporta al cuerpo lo que le es propio según su estado de vida, valorando y promoviendo lo específico de los demás. En la práctica, esto supone humildad para aprender del otro y una visión de conjunto por encima de protagonismos personales.

La comunión, entonces, es de por sí evangelizadora. Cuando legionarios, consagradas, laicos consagrados y laicos asociados trabajan en unidad, manifiestan que Cristo vive en medio de ellos. Como enseña san Juan: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si os amáis unos a otros»⁴⁶. El mundo no necesita ver solo estructuras bien organizadas; necesita ver personas transformadas

⁴⁴ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 6.

⁴⁵ Cf. *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, nn. 28-29.

⁴⁶ *Jn* 13,35.

por el amor. Y eso comienza no en el púlpito, sino en la comunión diaria: en la escucha mutua, en la colaboración humilde, en la caridad que sabe alegrarse con el otro y cargar con sus debilidades.

Los Estatutos nos invitan a cultivar esta comunión auténtica mediante medios concretos: la oración perseverante y unida, pidiendo al Padre el don de la unidad⁴⁷; la escucha y el diálogo como camino querido por Dios para la misión, reconociendo la naturaleza relacional de la persona; las relaciones fraternales maduras, que ven en el otro la presencia de Dios, comparten gozos y sufrimientos, valoran los dones ajenos y cargan unos con otros las cargas con amor, rechazando la rivalidad y la envidia. También nos recuerdan valorar la autoridad como servicio, la internacionalidad como signo de catolicidad, y propiciar encuentros entre vocaciones distintas para avivar la unidad en todos los niveles.

En las secciones del *Regnum Christi*, la unidad se concreta de modo especial en la vida de equipo de los laicos asociados. El *Reglamento* establece que el equipo es el ámbito natural donde el laico asociado vive su fe y misión en comunión: «un grupo de miembros unidos en fraternidad cristiana para ayudarse mutuamente en su camino de santificación, en su formación y en su trabajo apostólico, a ejemplo de las primeras comunidades cristianas»⁴⁸. El Encuentro con Cristo, por su parte, es señalado como «el eje de la vida de equipo», donde los miembros «examinan su vida cristiana, disciernen lo que el Señor espera de ellos para evangelizar la realidad del mundo en que viven, se animan en su seguimiento de Cristo y forjan su celo apostólico»⁴⁹. Esta vivencia comunitaria fortalece el sentido de cuerpo apostólico: nadie va solo a la misión, sino enviado por la comunidad y sostenido por ella.

La Legión, en cuanto parte del *Regnum Christi*, está llamada a ser fermento de comunión. Nuestro liderazgo debe ejercerse «para que todos sean uno», mostrando al mundo que es posible una familia espiritual donde la diversidad enriquece la unidad⁵⁰. Este testimonio de amor fraterno en misión conjunta quizás sea uno de los aportes más elocuentes que podemos dar a una sociedad fragmentada. Si logramos que se diga esto de nosotros, habremos tocado el corazón del hombre contemporáneo tanto como con nuestras predicaciones.

⁴⁷ Cf. *Jn* 17,21.

⁴⁸ *Reglamento de los Fieles Asociados a la Federación Regnum Christi*, n. 14, §2.

⁴⁹ *Reglamento de los Fieles Asociados a la Federación Regnum Christi*, n. 15.

⁵⁰ *Jn* 17,21.

d. Apostolado y misión

Cristo escogió a los Doce pensando en multiplicar su acción salvadora. No construyó un edificio ni dejó estructuras complejas: formó hombres. Los sembró con paciencia, los acompañó con amor, los corrigió con firmeza, y luego los envió como extensión viva de su propio corazón. Fue su divina estrategia: en vez de quedarse Él físicamente para siempre, quiso multiplicarse en ellos. Y ellos, a su vez, multiplicarían su vida en otros. Así se difundió el Reino: de corazón a corazón, mediante la transmisión del fuego que habían recibido.

Este es también el modelo para el legionario. Su misión no se agota en su presencia activa en el mundo ni en las obras que dirige directamente. Su llamado es formar formadores, multiplicar el amor de Cristo en otros. Esto exige renunciar al protagonismo: no somos los actores principales, sino sembradores silenciosos de una obra que solo Dios puede hacer germinar. Dios quiere las obras, sí, pero quiere que broten⁵¹. Quiere frutos, pero frutos que vengan de hombres en quienes Él vive. El verdadero apóstol no busca el éxito visible, sino la fecundidad sobrenatural –muchas veces escondida– que surge de una vida entregada. La historia apostólica de Cristo nos muestra esto: fue Él quien predicó a las multitudes, pero fueron los apóstoles quienes, formados por Él, fundaron las comunidades de la Iglesia naciente, llevaron el Evangelio a los gentiles y murieron sembrando la semilla del Reino.

En esta lógica, el laico apóstol del *Regnum Christi* no es simplemente un *colaborador* del sacerdote. Es, en la medida en que está unido a Cristo, prolongación viva de Él en el mundo secular. Es apóstol en los ámbitos educativo, empresarial, familiar y cultural. Y el legionario encuentra su misión más profunda no tanto en hacerlo todo él mismo, sino en formar laicos capaces de transformar desde dentro las estructuras del mundo con la lógica del Evangelio.

⁵¹ «Así pues, en cualquier obra que trabaje, el legionario renuncia al apresuramiento, al deseo de resultados inmediatos y al afán de protagonismo que derivan del deseo de hacer las cosas él solo, y abraza la paciencia, la constancia y la pureza de intención que comporta el formar a esas personas de las que nos habla san Pablo, que desean poner su amor a Dios y su capacidad al servicio del Reino y pueden formar a otros. De esta manera la acción del legionario se multiplica. Se trata, pues, de un liderazgo fecundo, nunca solitario, destinado a hacer surgir otros líderes. Se trata también de un liderazgo de servicio, vivido como pedestal sobre el que otros puedan crecer, desarrollar sus talentos y ponerlos al servicio del Reino, para ser a su vez pedestal de otros. No es un liderazgo compatible con ninguna forma de clericalismo, pues los laicos son a pleno título coprotagonistas y corresponsables del apostolado, según su modo propio, que consiste en “buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios” [*Lumen Gentium*, 31]» (*Christus vita vestra*, n. 89).

He aquí la clave de su carisma: ser un multiplicador del Reino a través de otros, a imitación de Cristo.

Las implicaciones de esto son profundas. Significa, ante todo, confiar en la gracia en acción en los laicos, creer en su protagonismo bautismal. Supone también asumir que el fruto más perdurable no será aquello que el legionario haga personalmente, sino lo que otros hagan gracias a que los formamos. En cierto modo, el legionario se hace innecesario a corto plazo, para volverse imprescindible a largo plazo en la obra de Dios: porque sus hijos espirituales llevarán adelante la misión en esferas donde él no puede llegar o perdurar.

En última instancia, esta lógica pide morir. No necesariamente con martirio cruento, pero sí con la entrega diaria que renuncia al afán de ver resultados inmediatos, que siembra a largo plazo, que se oculta para que brillen otros. El legionario es eficaz en la medida en que desaparece, como Juan el Bautista, para que Cristo crezca en aquellos a quienes ha formado⁵². Sembrar, acompañar, sufrir y morir por los que el Padre le confió: esa es la verdadera fecundidad sacerdotal, la forma más pura de participación en la misión del Verbo Encarnado.

La identidad laical en el *Regnum Christi* se refleja en los documentos fundantes de lo que se denominaba el Movimiento *Regnum Christi*. Insisten en que el laico «acoge conscientemente su vocación bautismal a la santidad y al apostolado, y se entrega a Cristo para que Él reine en su corazón y en la sociedad»⁵³. Desde los inicios en 1968, la obra de los primeros grupos laicales del movimiento nació precisamente de esa sinergia: sacerdotes legionarios que invitaban, formaban y guiaban, y laicos con generosidad y dinamismo apostólico que respondían. Juntos compartían un carisma, movidos por un mismo espíritu y misión, cada uno en su estado de vida. Hoy, tras la configuración del *Regnum Christi* como federación, esa visión se ha consolidado: el laico es miembro de pleno derecho de un cuerpo apostólico común. Él aporta su índole secular y su acción transformadora en el mundo, extendiendo la presencia de Cristo y evangelizando las realidades temporales –la familia, el trabajo, la sociedad– con el poder del Evangelio. Esa es su misión propia.

Por tanto, el legionario debe verse a sí mismo no como el héroe solitario que todo lo hace, sino como el formador de héroes anónimos que llevarán la llama del Evangelio a rincones insospechados. Su éxito no se medirá en cuántas actividades realizó perso-

⁵² Cf. *Jn* 3,30.

⁵³ *Reglamento de los Fieles Asociados a la Federación Regnum Christi*, n.16.

nalmente, sino en cuántos apóstoles puso en marcha para Cristo. Esto demanda humildad para dar un paso atrás y dejar espacio, paciencia para cultivar procesos que otros cosecharán, generosidad para invertir tiempo en personas más que en proyectos. Requiere, en definitiva, una profunda fe en la obra del Espíritu en las almas y un desapego de la propia obra.

La Federación Regnum Christi recoge esta mentalidad en sus principios de acción apostólica. Por ejemplo, afirma que sus miembros dan prioridad a las actividades que favorecen el contacto personal, a imitación de Cristo que encontraba a cada persona donde estaba. Asimismo, propone como criterio trabajar siempre en equipo y aplicar el principio metodológico de «hacer, ayudar a hacer y dejar hacer»⁵⁴. Este último es particularmente elocuente: después de actuar y de ayudar a otros a actuar, llega el momento de dejar que sean los otros quienes actúen, confiándoles responsabilidad y protagonismo. No podría describirse mejor la labor del formador de apóstoles.

En definitiva, formar apóstoles laicos es para el legionario la manera concreta de prolongar la misión de Cristo que formó a los Doce. En esa entrega, él también se configura con Cristo Maestro y Pastor. Y experimentará una paradoja evangélica: cuanto más da vida a otros, más plena será su propia vida; cuanto más gasta sus fuerzas en formar a otros, más abundantemente recibirá la fuerza de Dios; cuanto más muere a sí mismo en este servicio oculto, más fruto dará su ministerio. Porque en la lógica del Reino, «quien pierda su vida por mí, la encontrará»⁵⁵.

e. Formación y transformación

La formación del legionario, como afirma la *Ratio Institutionis*, es ante todo una transformación progresiva en Cristo. No se trata solo de adquirir conocimientos o habilidades pastorales, sino de dejarse moldear por el Espíritu hasta identificarse con el Corazón de Cristo. Esta configuración no es lineal ni automática. Requiere un suceso interior –una segunda conversión– que no se reduce a un momento puntual, pero marca un paso cualitativamente nuevo en el seguimiento del Señor. Es el paso de Pedro desde el entusiasmo impulsivo hasta el abandono confiado en la Providencia, tras haber tocado el fondo de su propia fragilidad.

⁵⁴ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 29.

⁵⁵ Mt 16,25.

El P. Benedict Groeschel, en *Spiritual Passages*⁵⁶, describe esta transición como el paso de una religiosidad condicionada por mecanismos de defensa a una fe madura, caracterizada por la paz interior y la confianza radical. Según él, muchos cristianos viven con una ansiedad fundamental que se oculta tras mecanismos de defensa como perfeccionismos, racionalizaciones, activismo frenético. La segunda conversión comienza cuando una crisis dismantela esos apoyos ilusorios y el alma se ve forzada a rendirse incondicionalmente a la voluntad de Dios. Como dice el P. Groeschel, «no basta querer servir a Cristo. Es preciso aprender a dejarse formar por Él desde la propia pobreza interior»⁵⁷.

La *Ratio Institutionis* confirma esto al afirmar que el proceso formativo debe llevar al legionario a una experiencia continua de configuración interior con Cristo, que abarque inteligencia, voluntad y afectos⁵⁸. Esta transformación exige purificar no solo el pecado, sino también el ego apostólico: ese impulso a controlar, a ver frutos visibles, a permanecer siempre eficaz. Por otra parte, la madurez espiritual se manifiesta cuando el legionario acepta que su misión no es tener éxito, sino ser fiel, y que el fruto pertenece a Dios.

El servicio a los miembros asociados o consagrados del Regnum Christi es el campo donde la segunda conversión del legionario se hace fecunda. Allí, uno deja de formarse según los resultados y

⁵⁶ B. GROESCHEL, *Spiritual Passages: The Psychology of Spiritual Development*, Crossroad, New York 1993.

⁵⁷ «Romano Guardini has seen clearly that this kind of trust challenges the existential anxiety of human beings. Such trust goes by many names: confidence in God, abandonment to divine providence, perfect joy, spiritual disinterest and detachment. Each of these terms has generated a spiritual literature about it and in each case it has been identified with the beginning of a more perfect love of God. Often these terms sound contradictory, but their common base is that they lead us to attempt to respond totally to the absolute love of God. The idea of St. Francis's perfect joy, which prompted him to rejoice at the abuse and hostility of a confrere, is the same as the absolute renunciation of St. John of the Cross when he says, "think only that God ordains all things and where there is no love put love and you will find love." The omnia of St. Francis is the other side of the nada of St. John of the Cross. Confidence and abandonment are the same thing although the latter term has a more ominous ring to it. Often Christian piety has linked the idea of trust to a certain devotion, usually because of the inspiration of a particular saint. The devotion to the Sacred Heart of Jesus became the practical expression of perfect trust as a result of the teaching of St. Margaret Mary and her spiritual director, Blessed Claude de la Columbière. St. Louis de Montfort would link the same idea to the devotion to Our Lady. Parallels with this very Catholic devotional expression of trust are found in the spirituality of most spiritual movements, although they may be expressed in various ways. Christian theology has always had to struggle with this insight of total confidence and abandonment because it could lead to a heretical quietism» (B. GROESCHEL, *Spiritual Passages*, 130-131).

⁵⁸ Cf. *Christus vita vestra*, nn. 13-15.

comienza a formarse según el amor. El legionario deja de ser un instructor y se convierte en un padre espiritual: alguien que ha sido quebrantado y rehecho por Cristo, y que ahora puede acompañar los procesos de otros con paciencia, comprensión y autoridad interior. El verdadero formador es el que ha sido transformado por un dolor redimido.

Como Pedro en la orilla del lago, el legionario escucha de nuevo la voz de Cristo: «¿Me amas? [...] Apacienta a mis ovejas»⁵⁹. Solo quien ha llorado su triple negación puede ser encargado de la formación de otros. La segunda conversión no lo hace infalible, pero sí transparente: testigo de misericordia y canal humilde de una misión que no le pertenece. Desde ahí –y solo desde ahí– podrá formar formadores. Porque solo quien ha sido salvado de sí mismo puede enseñar a otros a confiar en Dios más que en sus propias fuerzas.

En el itinerario personal, la segunda conversión suele estar marcada por alguna crisis o experiencia que Dios permite para purificarnos. Puede ser una falla moral, una impotencia ante ciertos resultados, una enfermedad, o –como hemos vivido institucionalmente– una dolorosa purificación comunitaria. Si la afrontamos con fe, esa experiencia nos rompe las seguridades prefabricadas y nos abre a una confianza más profunda. El legionario renovado es aquel que ya no se apoya en sus talentos, ni en la disciplina, ni en el reconocimiento externo, sino que ha echado raíces en el amor incondicional de Cristo. Ha integrado su historia –con sus luces y sombras– en la historia de salvación que Dios escribe.

Esta clase de hombres forjados en el crisol del dolor y la gracia son los que el mundo y la Iglesia necesitan. Son hombres nuevos, porque han dejado atrás la vieja mentalidad⁶⁰ y han sido renovados en el espíritu de su mente. En ellos, la misión deja de ser un proyecto personal para convertirse en un testimonio: «lo que hemos visto y oído, eso les anunciamos»⁶¹. Ya no pretenden convencer con argumentos humanos, sino contagiar con la vida de Cristo que brilla en su debilidad transfigurada.

El *Regnum Christi* es un terreno fecundo para este tipo de apóstoles. Trabajar con laicos, en un mundo secularizado, nos recuerda que solo el Espíritu convierte los corazones. Cada conversión, cada perseverancia de un miembro, cada fruto apostólico auténtico, es un milagro de la gracia más que un logro de nuestra pericia. Esta

⁵⁹ *Jn* 21,15 y 17.

⁶⁰ Cf. *Ef* 4,22-24.

⁶¹ *1Jn* 1,3

conciencia, lejos de desanimarnos, nos libera y nos pacifica: «Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles»⁶².

En conclusión de esta sección, podemos afirmar que el elemento de la formación se refiere tanto a la formación que impartimos a los demás como a la que Dios realiza en nosotros. Y ambas están entrelazadas: Dios nos sigue formando mientras formamos a otros. De hecho, muchas veces utilizamos las interacciones apostólicas para moldear más al formador que al formado. El legionario, al enseñar, se enseña a sí mismo; al guiar, es guiado por la mano paciente de Dios que le muestra sus propias carencias; al corregir, es purificado en sus intenciones. La *transformación* en Cristo es un camino continuo, y nuestra fidelidad a él es el mejor servicio que podemos prestar a quienes formamos.

4. Renovación de la renovación

El núcleo de la renovación de la Legión no reside en estrategias de evangelización más eficaces. Está en una decisión de identidad: entender que la formación de apóstoles laicos en el Regnum Christi no es un apostolado más entre muchos, sino el ámbito privilegiado donde se despliega el carisma del legionario de Cristo. Esto no es una idea bonita: es una misión que nos exige configurarnos con Cristo en su modo, en su tiempo y en su corazón.

La misión de Cristo tuvo dos ritmos inseparables: la proclamación del Reino a las multitudes, y la formación profunda de unos pocos. Ambas dimensiones estaban sostenidas por la oración íntima al Padre y selladas por el sacrificio de la cruz. En su pedagogía divina, Jesús no solo hizo milagros o predicó parábolas; invirtió su vida en formar a unos hombres capaces de ser enviados. Esa fue su estrategia para transformar el mundo. Según la *Ratio Institutionis*, el legionario debe hacer lo mismo: dedicar una parte sustancial de su ministerio a formar personas que, como enseña san Pablo, a su vez puedan formar a otros⁶³.

Aquí se revela lo que está en juego: o forjamos una metodología *sobrenatural*, enraizada en la paciencia de Cristo y en la lógica de la cruz, o trabajaremos en los márgenes, con frutos cada vez más menguantes. La tentación es clara: buscar resultados rápidos, protagonismo, soluciones técnicas. Pero el fruto verdadero no se mide en números, sino en fidelidad. La *Ratio Institutionis* es contundente: el legionario ha de rechazar las prisas indebidas, el afán de resultados

⁶² Sal 126,1.

⁶³ Cf. *Christus vita vestra*, n. 87; 2Tim 2,2.

inmediatos y la necesidad de figurar⁶⁴. Solo entonces el liderazgo se vuelve fecundo: cuando deviene plataforma para que otros crezcan y lleguen a ser formadores a su vez.

El peligro más sutil para un apóstol es reemplazar la acción del Espíritu Santo por el empuje de su propio ego. Esta tentación ha dejado una marca dolorosa en nuestra historia. Por eso, la formación de apóstoles en el Regnum Christi no puede ser una tarea más, ni simplemente un medio eficiente de realizar la misión. Más bien, es el lugar donde el legionario es moldeado para ser como Cristo en su manera más profunda y estratégica de redimir: formando, amando y enviando a otros en misión.

Esto reclama un vuelco interior. El Regnum Christi no es simplemente una plataforma apostólica o una federación de ramas. Es el espacio teológico donde se puede verificar de verdad si hemos abrazado nuestra identidad legionaria. Un legionario que no forma apóstoles según la lógica de Cristo –paciente, relacional y marcada por el Misterio Pascual– termina viviendo un sacerdocio desconectado del carisma que le dio origen. En cambio, quien abraza esta misión con el corazón de Cristo experimentará lo que describe la *Ratio Institutionis*: «No hay mayor alegría que acompañar a un alma en el descubrimiento de Cristo crucificado y resucitado, que anhela ser su Redentor, que vierte el óleo suave y el vino punzante sobre sus heridas (cf. Lc 10,34), y que la salva de las tinieblas del pecado por medio de su cruz»⁶⁵.

El punto culminante de esta renovación es una confesión valiente: el Regnum Christi no es solo nuestro apostolado; es el lugar donde nuestro carisma se encarna. Aquí somos llamados a morir a nuestros modelos antiguos, a soltar la mentalidad centrada en la eficacia, y a permitir que el Espíritu nos conduzca a una fecundidad nueva. Solo viviendo en esta lógica del Evangelio podremos llegar a ser verdaderamente instrumentos del Reino.

Imitemos a Cristo que, tras la Resurrección, no abolió las huellas de la Pasión, sino que las mostró glorificadas. También nuestra historia reciente, con sus llagas y purificación, forma parte del mensaje que debemos proclamar: que el poder de Dios se perfecciona en la debilidad⁶⁶. Formar apóstoles laicos en el contexto de esa historia redimida será la señal de que hemos hecho realidad la renovación. Ya no se tratará de nuestros logros, sino de su gracia obrando en muchos. Ya no nos compararemos con lo que fuimos o con lo que hacen otros, sino que nos alegraremos de ver al Espíritu fecundan-

⁶⁴ Cf. *Christus vita vestra*, n. 89.

⁶⁵ *Christus vita vestra*, n. 90.

⁶⁶ 2Co 12,9.

do la Iglesia de modos inesperados, incluso usando aquello que considerábamos derrota.

La renovación de la renovación significa volver al principio original con una profundidad mayor. Volver a Galilea –como invitó el ángel a los discípulos⁶⁷– para encontrar a Jesús y escuchar de nuevo su encargo: «Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos»⁶⁸. Para el legionario de Cristo, hoy, ese ir pasa por ir hacia los laicos del *Regnum Christi*, ver en ellos a los futuros discípulos que formarán discípulos, y dedicar la vida a esa siembra paciente.

Conclusión

El corazón de la renovación legionaria está en comprender que formar apóstoles seculares en el *Regnum Christi* no es un apostolado más, sino el campo privilegiado donde el carisma del legionario de Cristo se vive a fondo. Esta es la prioridad. Forjar apóstoles requiere haber pasado por el crisol de la purificación dolorosa de nuestros apegos desordenados y nuestros mecanismos de defensa. Significa no tener miedo al sufrimiento. Significa estar dispuestos a que Cristo disponga de nosotros. Desde la teología mística, significa tender hacia la vía iluminativa. Solo así encenderá la llama del Espíritu sobre otros llamados a ser apóstoles de Cristo.

A la luz de todo lo expuesto, podemos vislumbrar a la vez un desafío y una esperanza. El desafío es personalizar la renovación: dejar que Cristo modele en cada uno de nosotros su Corazón de Pastor y Formador. La esperanza es que, si lo hacemos, veremos brotar cosas nuevas⁶⁹, no por nuestro ingenio, sino por la vida divina operando en tantos corazones que quizás hoy ni conocemos. La historia nos enseña que Dios suele iniciar los grandes movimientos de renovación a través de pequeños grupos fervorosos. ¿Seremos nosotros ese grupo fervoroso para esta etapa de la Iglesia? Dom Chautard, con su experiencia cisterciense e ignaciana, apostaba por ello: «Una santa revolución se daría en el mundo, si en cada misión, en cada comunidad y al frente de cada grupo católico, hubiera verdaderos directores de almas»⁷⁰.

Formemos santos, con la gracia de Dios. Formemos apóstoles enamorados de Cristo, almas de oración profundas y misioneros ardientes en su vida cotidiana. Y en ese empeño, seamos nosotros mismos los primeros en buscar la santidad. Porque la gran lección

⁶⁷ Cf. Mt 28,7.

⁶⁸ Mt 28,19.

⁶⁹ Cf. Ap 21,5.

⁷⁰ J.B. CHAUTARD, *The Soul of the Apostolate*, 182. (Traducción del autor).

que hemos aprendido –con dolor, pero con verdad– es que no hay atajos para el Reino: el único camino es Cristo mismo, su amor hasta el extremo, su cruz que purifica y su Espíritu que vivifica. Volvamos a Él con toda el alma, dejemos que Él renueve nuestro sacerdocio y nuestro modo de trabajar, y entonces la obra del *Regnum Christi* será auténticamente obra de Dios y no de los hombres.

El *Regnum Christi*, más que un campo de misión, es ya aquí y ahora una escuela de santidad compartida. En él, legionarios y laicos estamos llamados juntos a la conversión profunda, a la comunión sincera y a la misión fecunda. Si abrazamos esta llamada, podremos decir con humilde alegría que la crisis se convirtió en gracia, y que el Maestro siguió formando a sus apóstoles –a nosotros– para enviarnos nuevamente al mundo, no con las manos vacías, sino llenas del alma de todo apostolado: la vida de Cristo en nosotros.

El principio de integralidad como camino hacia la unidad: una reflexión para superar la fragmentación

Andreas Kramarz, L.C.

Doctor de Filosofía, Profesor de Estudios Culturales en el Legion of Christ College of Humanities, Cheshire, CT, EE.UU.

Introducción

¿Cuál es la diferencia entre una sana tensión y división, entre una variedad legítima y una ruptura de la unidad? Esto es un tema que ha caracterizado muchas discusiones en el proceso de la renovación entre los miembros de los Legionarios de Cristo y del Regnum Christi¹. El problema de fondo no es tanto la diferencia conceptual sino la capacidad de acertar, en casos concretos, el justo medio entre extremos como serían, por ejemplo, el individualismo y el uniformismo.

Este artículo propone el principio de integralidad, concretamente de pensar y luego actuar integralmente, como criterio heurístico para afrontar las cuestiones que sufren por una polarización aparentemente irremediable de puntos de vista. No entra en ofrecer mejores dinámicas para foros de discusión, ni pretende solucionar casos concretos; más bien pretende profundizar en un modo de pensar que podría ayudar en reflexiones personales y comunitarias como actitud de fondo.

La palabra «integral» tiene un uso común y frecuente en los documentos, esquemas y procesos formativos del Regnum Christi, tradicionalmente asociado con las cuatro «dimensiones» de la formación integral. Sin embargo, consta que no siempre se aplica el principio de integralidad a la manera de ver y juzgar la realidad y, en ella, sobre todo en ciertos temas candentes.

¹ Si bien la Legión de Cristo oficialmente forma parte del Regnum Christi (cf. *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 1 §1, en <https://regnumchristi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019-Updated.pdf> [consultado el 30-07-2025]), a veces cabe mencionarlos separados sobre todo cuando históricamente el desarrollo de algunos aspectos fue diverso en la Legión y en otras ramas del Regnum Christi.

El texto presente ofrece tres ejemplos, tomados de contextos bien distintos, para ilustrar la falta de integralidad, averiguar sus posibles causas y brindar un camino hacia más integralidad. El primer ejemplo consiste en evidenciar la ausencia de lo que sería un número elemental en los *Estatutos de la Federación Regnum Christi*. El segundo ejemplo está tomado de las discusiones sobre el vestido y la presentación del legionario que, en algún caso, parece omitir un aspecto esencial. Y el tercer ejemplo se dedica al mismo concepto de la formación integral, pues a pesar de mucho empeño y de la emanación de múltiples documentos todavía parece haber algo de confusión, hasta fragmentación, tanto en el entendimiento como en la aplicación de este principio. Por ello merece profundizar aun más en lo que fundamenta la misma integralidad.

Ahora vamos a ver los tres ejemplos con más detalle uno por uno.

1. Los «cinco amores» y un número omitido

Los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* hablan de lo que en otros lugares se suele llamar «los cinco amores» de un legionario o miembro del Regnum Christi². Según este número, estos amores son, además de Cristo, lo que Cristo ama, a saber:

el Padre que lo envía a redimirnos; la Santísima Virgen María, madre suya y nuestra; la Iglesia, su Cuerpo Místico, y el papa; los hombres, sus hermanos, por quienes da la vida; la familia espiritual Regnum Christi como un camino para hacer presente su reino en nuestros corazones y en la sociedad³.

Los números que siguen desentrañan el amor a María, el amor a la Iglesia, el amor a los hombres y el amor al Regnum Christi⁴. Resulta que solo cuatro de los cinco amores reciben un desarrollo, mientras el primero, Dios Padre, no tiene ulterior profundización en un número aparte.

² Cf. *Christus vita vestra: Ratio Institutionis de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2020²), n. 76, en <https://drive.google.com/file/d/18jTsiNifAO7804laWDP-7cYSSnVvPuDoq/view> [consultado el 11-09-2025]; *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica «Consagradas del Regnum Christi»* (2021), n. 15, en <https://consagradasrc.org/wp-content/uploads/2021/06/Constituciones-SVA-CRC.pdf> [consultado el 2-09-2025]; *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica «Laicos Consagrados del Regnum Christi»* (2021), n. 12, en <https://laicosconsagradosrc.org/wp-content/uploads/2024/02/Constituciones-SVA-LCRC-2021.pdf> [consultado el 2-09-2025].

³ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 14. El número no habla de «cinco» amores, pues añadiendo a Cristo se llegaría a seis. Por otro lado, el amor a Cristo ya se trató en el n. 12 al explicar el cristocentrismo, por lo cual no sorprende que ya no se desarrolle más.

⁴ Cf. *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, nn. 15-17.

Es difícil imaginar que los autores de los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* consideraron que amar a Dios Padre fuera tan obvio que no merecería algún comentario posterior. Al buscar una respuesta a esta omisión, uno podría esperar ayuda en documentos paralelos, pero su revisión complica la cosa aún más.

Las consagradas, al enumerar los amores, usan casi literalmente el mismo texto de los *Estatutos* pero dedican un desarrollo solo a María, a la Iglesia y al Papa⁵. Los laicos consagrados, en cambio, tienen como primer amor no al Padre sino a Cristo; además cambian el orden (Cristo, María, hombres, Iglesia, Regnum Christi), pero sí ofrecen un número separado para explicar cada uno de estos amores⁶. Las *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* no hablan de cinco amores⁷, pero se encuentran en *Christus vita vestra*. Ahí aparecen los mismos como en los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* con la excepción del primer amor que aquí se define como «el amor a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo», concluyendo que «se compendian así en el amor a Cristo y a lo que Cristo ama»⁸. Preceden números que explican cada uno de estos amores y cómo un legionario los vive, pero sobre el primero solo se elabora la revelación de la Trinidad por Cristo, sin decir nada de cómo vivir el amor a la Trinidad⁹.

En fin, el primer amor se dirige al Padre¹⁰, o a Cristo¹¹, o a la Santísima Trinidad¹². En efecto, la versión de los legionarios se mantiene más cercana a la idea original de los «cinco amores» que, según lo que he podido averiguar, se encuentra en una carta del

⁵ Cf. *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica «Consagradas del Regnum Christi»*, nn. 15-17.

⁶ Cf. *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica «Laicos Consagrados del Regnum Christi»*, nn. 12-17. Este documento no usa la palabra «cristocentrismo» y trata el amor a Cristo únicamente en este contexto.

⁷ Cf. *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2020), en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2020/11/CLC2020.pdf> [consultado el 10-09-2025]. Las Constituciones incluyen números aislados sobre el amor a Cristo (cristocentrismo, n. 8), la Iglesia y el Papa (n. 14), María (n. 15), su propia vocación (n. 16), y en el contexto también un número sobre «amor y docilidad al Espíritu Santo» (n. 13), y otro que menciona «el amor de Cristo hacia la humanidad» (n. 11).

⁸ *Christus vita vestra*, n. 76.

⁹ Cf. *Christus vita vestra*, nn. 72-75. Estos números se encuentran en un apartado dedicado al primer rasgo de la identidad legionaria, titulado «el legionario ama apasionadamente a Cristo» (cf. *Christus vita vestra*, nn. 68-76).

¹⁰ Como en los *Estatutos de la Federación Regnum Christi* y las *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica «Consagradas del Regnum Christi»*.

¹¹ Como en las *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica «Laicos Consagrados del Regnum Christi»*.

¹² Como en *Christus vita vestra*.

Fundador¹³. Ahí él los presenta como sus propios amores, y que son Dios (la Santísima Trinidad), la Iglesia, el Papa, María y las almas¹⁴.

Sería provechoso ponderar o averiguar las posibles razones que motivaron las variaciones en los diversos documentos, pero aquí no es el lugar para hacerlo. Lo que llama la atención en nuestro contexto son dos puntos: el abandono o al menos la dificultad de definir y describir un amor a la Santísima Trinidad, y el hecho que los documentos que mencionan «amor al Padre» no tienen un número donde se desarrolla este amor¹⁵. El primer punto es crítico, pues «amar a Dios con todo el corazón y con toda el alma y con toda la mente y con todas las fuerzas» es el primer y más importante mandamiento que Cristo nos da¹⁶. Pero no hablar de cómo amar al Padre a quien Cristo nos revela y quien es el fin de nuestra vida¹⁷ no es menos grave. Finalmente, no estar de todo alineados y unidos en el primer de los amores marca un punto de trabajo entre las ramas de la Federación del Regnum Christi.

Si no queremos insinuar una omisión intencional de parte de la redacción acerca de un aspecto tan elemental, queda una sola explicación: fue una inadvertencia por no darse cuenta de que se desarrollaron las partes –los cinco amores por separado– solo de manera fragmentada; no se pensó integralmente.

¹³ Se trata de la así llamada «Carta de Chicago», empezada el 20 de diciembre de 1982 y terminada en Roma el 29 de mayo de 1988; el apartado referido se encuentra en la penúltima página, así que es probable que fue escrita en la última fecha. La carta fue publicada en M. MACIEL, *Cincuenta Cartas de Nuestro Padre*, Roma 1994, 30-45.

¹⁴ «Yo tengo básicamente cinco amores en mi vida religiosa y sacerdotal: Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, mi creador y señor, la meta de mis afanes, el ideal de mi santificación, el fin y el sentido de mi existencia; la Iglesia, Sacramento de salvación fundada por el mismo Jesucristo; el Papa, Vicario de Jesucristo, suprema y legítima autoridad de la Iglesia; María, Madre de Dios, Madre de la Iglesia y Madre mía, camino a Cristo e ideal innegable de transformación en Él; y las almas cuyo inestimable valor es el de la preciosísima sangre de nuestro Señor Jesucristo, derramada en la cruz para purificarlas y abrirles las puertas del cielo» (M. MACIEL, «Carta de Chicago», 44). Podría ser significativo que este texto se firmó explícitamente en la festividad de la Santísima Trinidad.

¹⁵ Hay un ensayo con el título *Vivir y hacer presente el misterio de Cristo: La identidad del Regnum Christi según los Estatutos de la Federación del Regnum Christi* (2021), en <https://www.viveelmisterio.org/wp-content/uploads/2021/06/Espa%C3%B1ol.pdf> [consultado el 26-06-2025], en que se mencionan los amores de Cristo (bajo la cabecera «[Cristo] revela el amor de su Corazón») y se explica brevemente cada uno de los amores como Cristo los vive, incluyendo el Padre como primero, pero sigue un total de nueve amores sin decir cómo un miembro imita estos amores de Cristo.

¹⁶ Cf. *Mc* 12,30.

¹⁷ Cf. *Jn* 14,6; 17,3.

2. ¿Qué es pensar integralmente, o en armonía?

Antes de seguir adelante, conviene aclarar qué queremos decir con la expresión «pensar integralmente». El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española define «integral» así: «que comprende todos los elementos o aspectos de algo»¹⁸. Esta definición podría todavía enriquecerse con aquellas que vienen de otras lenguas¹⁹. La etimología de la palabra latina «*integer*» nos lleva del significado literal «no tocado» (de «in» más «tangere») a «completo, entero, íntegro»²⁰. The *Oxford English Dictionary* da como primer significado el siguiente: «Dicho de una parte o de partes: pertenecer o formar un todo integral; constituyente, componente; *especialmente*: necesario para la completez o integridad del todo; formando una porción o elemento intrínseco, a diferencia de un adjunto o apéndice»²¹.

El segundo significado dice: «hecho de partes componentes que juntos constituyen una unidad»²². Estas definiciones indican que en algo «integral» no solo están todas las partes sino las partes están relacionadas entre sí de forma adecuada, razonable y armoniosa, así creando una unidad ordenada y estructuralmente completa. Esto tiene que ver con el tipo de relación que las partes tienen entre sí y con el todo.

La palabra «armonioso» nos puede dar todavía más luz. En griego, con el verbo ἀρμόζω, originalmente se indica el juntar (o inte-

¹⁸ «Integral», en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 23^a edición, en <https://dle.rae.es/integral> [consultado el 29-7-2025]. Es interesante que esta definición está acompañada con el ejemplo «educación integral», así que ésta aplicaría a «formación integral».

¹⁹ El mismo diccionario añade un significado usado en la filosofía, a saber: «Dicho de cada una de las partes de un todo: Que entra en su composición sin serle esencial, de manera que el todo puede subsistir, aunque incompleto, sin ella» («Integral», en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*).

²⁰ P.G.W. GLARE, *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford – New York 1982, 934. (La traducción al español es del autor, como son todas las traducciones de textos extranjeros en este artículo a no ser que se indique lo contrario.)

²¹ «Integral, adj. and n.», en *Oxford English Dictionary Online*, Oxford University Press, en <https://www-oed-com.proxy.library.nd.edu/view/Entry/97344?redirectedFrom=integral> [consultado el 26-1-2023]. El original en inglés dice: «Said of a part or parts: Belonging to or making up an integral whole; constituent, component; *spec.* necessary to the completeness or integrity of the whole; forming an intrinsic portion or element, as distinguished from an adjunct or appendage». Llama la atención que enfatiza la necesidad de la parte integral en vez de cierta accidentalidad que caracteriza la definición filosófica de la Real Academia Española.

²² «Integral, adj. and n.», en *Oxford English Dictionary Online*. El original en inglés dice: «made up of component parts which together constitute a unity».

grar) partes como los radiales en una rueda; luego se aplica a afinar instrumentos²³. «Armonía», fuera del ámbito musical, significa en castellano «proporción y correspondencia de unas cosas con otras en el conjunto que componen»²⁴. Santo Tomás expresa la misma idea con estas palabras:

Siempre cuando algunas cosas están subordinadas a algo, ellas deben estar ordenadas entre sí de forma concordante, de otra forma se impedirían mutuamente en la consecución del objetivo común; como queda claro en un ejército que está ordenado de forma concordante hacia la victoria que es el objetivo del líder²⁵.

La armonía se funda en una combinación razonable entre diversidad y unidad y desaparece cuando hay o igualdad (ninguna diferencia) o discordancia (diferencias que chocan y no se dejan conciliar y causan división, confusión, o fracción)²⁶. En términos musicales podríamos decir que hay diferencia entre, por un lado, diversas maneras de acompañar a una melodía de manera armoniosa y el intercambio entre acordes consonantes y disonantes que al final se resuelven y, por otro lado, una nota que es simplemente equivocada y causa una discordancia²⁷. Por ello, si algo es integral o armonioso o no depende no solo de si están todas las partes sino también de si las partes están relacionadas entre sí de forma coherente en vista a un fin superior del conjunto unido.

Desde el punto de vista filosófico cabe añadir que integralidad y armonía dan profundidad al trascendental metafísico del *unum*. Tradicionalmente, lo uno se entendía solo negativamente como «no diviso»: cada ente por ser ente tiene que ser algo entero²⁸. Sin embargo, recientemente se ha recalcado la necesidad de entender la unidad de un ente también de forma positiva, como algo in-

²³ H.G. LIDDELL et al., *A Greek-English Lexicon (with a revised supplement)*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford – New York 1996, 243.

²⁴ «Armonía», en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., en <https://dle.rae.es/armon%C3%ADa> [consultado el 29-7-2025].

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* III, 128. El original latín dice: «Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem: alias se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis».

²⁶ Un estudio profundo sobre el tema es I. MCGILCHRIST, *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World*, 2 vols., Perspectiva, London 2021, 846-847. Vamos a volver a éste en la conclusión.

²⁷ J.R.R. Tolkien ha usado esta diferencia en su mito literario sobre la creación del mundo a través de la música en el primer capítulo de J.R.R. TOLKIEN, *Silmarillion*, Ediciones Minotauro, Barcelona 1977.

²⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 1, a. 1, c: «omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum».

ternamente unido, coherente, algo que en los seres vivos se llama organismo²⁹. Cada realidad –por ejemplo, la persona humana o también, analógicamente, un conjunto de personas como la Iglesia o el Regnum Christi– están más realizados cuanto más actualizan el principio del *unum* así entendido: un organismo que es integral y armonioso.

Además, es importante recalcar las razones principales por qué nos cuesta conseguir, vivir y mantener dicha armonía en los varios niveles. Una causa fundamental consiste en el hecho del pecado original. Es interesante que el *Catecismo de la Iglesia Católica*³⁰ introduce el tema en términos de relaciones quebradas, al decir que, como consecuencia del pecado original, se perdió aquella «armonía original» en la cual el hombre se relacionaba consigo mismo, con Dios, con la naturaleza y con la persona humana a su lado. Desde entonces, la naturaleza humana herida por este pecado tiende al error y a la inmoderación así que nuestras facultades pueden fácilmente caer en los extremos del «demasiado» o del «no suficiente». Esta tendencia se agravia por el pecado individual cuando, por intereses egoístas, buscamos un bien individual con negligencia de las necesidades o intereses de los demás.

Tampoco falta la instigación divisoria del «confundidor por excelencia», como podría llamarse aquel ser cuyo nombre griego, *diabolos*, revela ya el objetivo de sus intervenciones en este mundo. Finalmente, parece que el antagonismo ideológico, cultural y político que experimentamos en nuestros tiempos, exacerbado irónicamente por los efectos de los así llamados «medios sociales», ha creado mentalidades y formas de pensar que dificultan el verdadero diálogo, empezando con la capacidad de escuchar y tratar de entender el punto de vista del otro.

Reconocer estos obstáculos en contra de la integralidad y armonía, sea por debilidad natural o intencionalidad distorsionada, pertenece a aquel «realismo antropológico» al que *Christus vita vestra* dedica todo un apartado³¹. No puede haber «demasiada» integralidad o armonía, pues estos términos describen el estado original y la misma vida interna de Dios como veremos más adelante, sino que el problema se encuentra en exageraciones divisivas que la rom-

²⁹ No es aquí el lugar de discutir esta propuesta; se encuentra mencionada, p. ej., en J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Brill, New York 1996, 239-40. El mismo S. Tomás da indicios a un concepto similar, p. ej., SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 11, a. 4, c. y ad. 1.

³⁰ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 374-379 y 400, en https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html [consultado el 10-09-2025].

³¹ Cf. *Christus vita vestra*, nn. 17-26, con referencia al pecado original en los nn. 20-22, citando al *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 407.

pen. El camino de recuperación de esta armonía (que no debe confundirse con un simple «sentirse bien») es el camino de la gracia, abierto por Cristo, pero implica también el esfuerzo formativo y ascético de cada persona individual y de cada comunidad de personas, debido a las fuerzas dentro y fuera del hombre que siguen impidiendo que se consiga esta armonía tan aspirada.

Ahora bien, el P. Owen Kearns, L.C., observa en sus reflexiones sobre el carisma del Regnum Christi: «Yo no había experimentado nuestro carisma como un conjunto de elementos sueltos, sino como una armonía»³². Por su parte, el P. Patrick Langan, L.C. comenta: «El Tour del Carisma había demostrado que los miembros del Regnum Christi instintivamente saben que la armonía es una característica esencial de nuestro carisma»³³. Además, los autores notan que esta armonía consiste en «valores rivales» o correlativos, y que esta «armonía dinámica de los valores rivales de la unidad y la diversidad es lo que produce la comunión»³⁴.

He dedicado todo un ensayo a mostrar con más detalle el papel importante que la armonía desempeña en el espíritu y la vida de los miembros del Regnum Christi³⁵. Ellos tienen una especie de sexto sentido que les hace gravitar hacia este principio y les hace alérgicos a las desviaciones en contra, tan presentes en las actuales divisiones y extremismos dentro y fuera de la Iglesia y en un pensamiento confuso que domina el discurso público. Evitan exageraciones y extremismos, porque desde el núcleo de su carisma emana la búsqueda de equilibrio, balance e integración como queda reflejado en muchos lugares de los documentos legislativos de las ramas de la Federación³⁶.

No es por casualidad que el mismo concepto de «formación integral» ha encontrado tanta prominencia en el Regnum Christi. Es un don del carisma legionario y del Regnum Christi enfocar el trabajo formativo no tanto en un estilo de moralismo y legalismo sino bajo el aspecto de integralidad y armonía y, últimamente, de amor³⁷. Pero esto no significa que sus miembros estén exentos de

³² O. KEARNS – P. LANGAN, *Regnum Christi: buscando el corazón de su carisma*, CreateSpace 2015, 43.

³³ O. KEARNS – P. LANGAN, *Regnum Christi: buscando el corazón de su carisma*, 126.

³⁴ O. KEARNS – P. LANGAN, *Regnum Christi: buscando el corazón de su carisma*, 234.

³⁵ A. KRAMARZ, *Harmony: A Regnum Christi Essay on Harmony in the Charism*, Regnum Christi Essays, Regnum Christi Spirituality Center, Cumming 2024.

³⁶ La evidencia está recogida en el mismo ensayo apenas citado.

³⁷ Podemos notar que el *Catecismo de la Iglesia Católica*, después de introducir el concepto de armonía de forma hermosa en el contexto del pecado original, ya no lo usa en las partes posteriores. Por otro lado, es un lenguaje que ha caracterizado mucho la enseñanza del Papa Francisco; cf. A. KRAMARZ, «A Decade of

las tendencias arriba mencionadas. Deben ellos igualmente formar y mantener la capacidad de ver el conjunto, el *unum* y las partes integrantes en su función y relevancia. Es evidente que, si un principio tiene gran relevancia en un grupo, destaca de manera particular si se traspassa en algún momento.

«Pensar integralmente», entonces, es la manera de pensar que, al acercarse a una realidad, toma en cuenta el conjunto y todos los aspectos relevantes que lo componen. En el caso del «número omitido» falta integralidad por no notar primero que no hay número que explica el primero de los amores y, segundo, porque hay una divergencia en el *Regnum Christi* al formular este amor.

3. Integralidad y unidad

Dicho esto, podemos pasar al segundo ejemplo. Después de la abrogación la anterior normativa detallada sobre el modo de presentarse y de vestir correspondiente a un legionario³⁸, se ha observado por un lado una diversificación significativa y por otro lado discusiones interpersonales, comunitarias y en los niveles de gobierno sobre la mejor manera de vivir la unidad y diversidad en cuanto a la presentación personal del legionario. Los documentos actuales han sido recibidos con una variedad de interpretaciones y diversos grados de cumplimiento³⁹.

Connection: *Laudato Si'* and the Broader Vision of Pope Francis», *Homiletic and Pastoral Review*, 30 de julio de 2025, en <https://www.hprweb.com/2025/07/a-decade-of-connection-laudato-si-and-the-broader-vision-of-pope-francis/>. Es confor-
 tante que el *Regnum Christi* está también con esto al paso de la Iglesia. Al parecer, el Papa León XIV sigue en una línea similar. Cf. LEÓN XVI, *Homilía* (29 de junio de 2025), en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/homilies/2025/documents/20250629-omelia-pallio.html> [consultado el 10-09-2025]; LEÓN XVI, *Discurso a los participantes en el evento promovido por la fundación Cardenal Domenico Bartolucci con motivo del 500º aniversario del nacimiento de G. P. da Palestrina* (18 de junio de 2025), en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/speeches/2025/june/documents/20250618-fondazione-bartolucci.html> [consultado el 10-09-2025].

³⁸ Cf. *Normas de urbanidad y relaciones humanas* (1984), nn. 20-148. Acerca del vestido, las *Constituciones de la Legión de Cristo* (1983) prescribían los criterios de distinción (n. 243); uniformidad (n. 265); pobreza y dignidad, «apartándose por completo, sin embargo, de las costumbres y libertades del mundo». (n. 277 §5, cf. 286 §2).

³⁹ Cf. *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2020), n. 44; *Normas Complementarias*, n. 26; y las indicaciones emitidas en nivel territorial, además de los reglamentos de las casas. *Christus vita vestra*, nn. 295-296 aclara algunos principios en el contexto de explicar la vivencia del «espíritu de cuerpo»; destaca la formulación «la comunión que nace de ser miembros de una misma familia espiritual hace que los individuos se enriquezcan al crear una armonía dinámica en una vida religiosa común» (*Christus vita vestra*, n. 295, el énfasis es mío).

Recientemente, al proponer el criterio de la elegancia o distinción legionaria, se ha enfatizado el lado individual y circunstancial. Esto corresponde a necesidades individuales y lo que se considera apropiado en la sociedad actual o cultura particular. Este enfoque se ha resumido con la siguiente frase: «adapta tu presentación personal y vestido según tu criterio personal para transmitir el mensaje que deseas según el contexto en el cual te encuentras». La misma argumentación se pronuncia en general en contra de normas universales por no permitir el discernimiento.

Lo que sucede muchas veces es que en estas líneas de pensamiento que favorecen la diversidad se omite el otro valor rival complementario de la unidad. El hábito religioso es un ejemplo que sirve para ilustrar esto. Es interesante observar un cierto desarrollo del tema incluso en documentos eclesiales. Al explicar su significado, el *Código del Derecho Canónico* de 1983 solo menciona dos aspectos: el hábito debería ser una «señal de consagración» y un «testigo de pobreza»⁴⁰. San Juan Pablo II, en su exhortación apostólica *Vita consecrata*, añade el aspecto de pertenencia que pensamos falta en la discusión reciente⁴¹.

En sus primeras décadas, la Legión de Cristo, y por extensión el Regnum Christi, había prestado mucha importancia a la unidad. Se dedicó a ello, unido al principio de la caridad, todo un apartado en las Constituciones de 1983⁴². Las Constituciones actuales siguen describiendo a la Legión como un «cuerpo unido y organizado»⁴³. *Christus vita vestra* trata la «unidad en la diversidad»⁴⁴ en la vida cotidiana del legionario con sus hermanos donde la caridad es el

⁴⁰ *Código de Derecho Canónico* (1983), can. 669, en https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html [consultado el 10-09-2025].

⁴¹ «El hábito es signo de consagración, de pobreza y de pertenencia a una determinada familia religiosa». (JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Vita consecrata*, n. 25, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html [consultado el 10-09-2025]). En el mismo número especifica que el hábito sea adaptado oportunamente a las circunstancias de los lugares y los tiempos actuales. Esto no implica dejar al lado el hábito en ciertas circunstancias sino una flexibilidad o variedad del hábito según estas necesidades. Aunque actualmente no esté legislado en la Legión así, se podría entender, por ejemplo, el traje negro como variante del hábito para salir de casa al apostolado, o la guayabera como variante para la vida comunitaria en tiempos de calor.

⁴² Cf. *Constituciones de la Legión de Cristo* (1983), nn. 255-269; el apartado se titulaba: «La unión y caridad en la Legión».

⁴³ *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2020), n. 3. Hay otros números que hablan de unidad, pero más bien *ad intra*, cf. nn. 6, 2º; 85, 6º; 124 §1; 147, 1º; 149, 3º; 216 §1, 3º.

⁴⁴ *Christus vita vestra*, n. 114; cf. n. 281.

«vínculo de la unidad perfecta»⁴⁵. Surge entonces la pregunta sobre cuál es el lugar correcto en la jerarquía de valores para la expresión de la identidad como religiosos que pertenecen a la misma congregación que da un testimonio de la consagración y la pobreza a los demás y es una señal de pertenencia para los mismos religiosos.

En el contexto de la renovación, se habló mucho de superar el «uniformismo» –a lo que a veces se iguala la «uniformidad»– contra el cual también se había pronunciado el Papa Francisco⁴⁶. Pero resulta difícil encontrar un consenso acerca de cuánta uniformidad, en el sentido de tener cosas similares⁴⁷, sea necesario para proteger la unidad esencial que corresponde a la identidad carismática de la Legión. Al proponer la necesidad de armonizar adecuadamente los «valores rivales»⁴⁸ de unidad y diversidad, no se trata aquí de resolver cuestiones particulares con un resultado preconcebido sino de crear conciencia acerca de algunos escollos que se presentan en el proceso. Uno de estos escollos es la dificultad de pensar integralmente. Argumentos que favorecen la diversidad –como por ejemplo los criterios personales de acuerdo con tiempo y lugar– pueden mostrar una deficiencia de integralidad: se omite un elemento relevante que pertenece al tema, el otro valor rival. Adicionalmente, en este caso, este elemento es precisamente la unidad misma por lo cual se omite el aspecto integrador que armoniza la diversidad.

Cabe añadir un punto relacionado con el argumento apenas revisado. En el proceso de renovación de la Legión de Cristo, se citó frecuentemente la expresión del *Código de Derecho Canónico* que «no deben multiplicarse las normas sin necesidad»⁴⁹. En el Capítulo General de los Legionarios de Cristo de 2014 hubo un

⁴⁵ *Christus vita vestra*, n. 159, citando *Col* 3,14. Otros números que hablan de la unidad en la vivencia comunitaria son nn. 289, 291, 294, 306, 325, entre otros. El n. 299 se refiere a la unidad con los miembros del *Regnum Christi*.

⁴⁶ Cf. FRANCISCO, *Homilía* (4 de junio de 2017), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170604_omelia-pentecoste.html [consultado el 30-8-2025].

⁴⁷ Es interesante revisar los sinónimos que la Real Academia Española propone para la palabra «uniformidad», con dos grupos de conceptos generalmente neutros o positivos (igualdad, identidad, coincidencia, consonancia, homogeneidad; semejanza, similitud, analogía) y un grupo más bien negativo (sistematicidad, sistematismo, monotonía). Cf. «Uniformidad» en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.8 en línea], en <https://dle.rae.es/uniformidad> [consultado el 30-7-2025].

⁴⁸ Cf. O. KEARNS – P. LANGAN, *Regnum Christi: buscando el corazón de su carisma*, 234.

⁴⁹ *Código de Derecho Canónico* (1983), can. 587, §3. Este principio está mencionado comentando el «código fundamental o constituciones» (can. 587, §1); otros códigos se mencionan después y uno podría argumentar que este principio no aplica a los códigos secundarios mencionados en la siguiente sección (can. 587, §4). Sin embargo, «no multiplicar sin necesidad» debería ser de sentido común.

esfuerzo de reducir la cantidad de normas⁵⁰. La documentación de los resultados de las reflexiones comunitarias sobre la revisión de las *Constituciones* revela que hubo muchas normas que la mayoría quería conservar o en las nuevas *Constituciones* o en códigos secundarios y que ahora ya no aparecen⁵¹. Esto suscita la pregunta de si una restricción extrínseca de tamaño –sea de cantidad de páginas o números– responde adecuadamente a la pregunta fundamental de si ciertas normas son necesarias o no, o cuántos y cuáles aspectos hay que legislar y por qué.

En fin, pensar integralmente requiere ponderar tanto el contenido de una norma en sí misma como también el significado que podría tener al armonizar los «valores rivales» de unidad⁵² y de diversidad donde cada individuo, o comunidad, o territorio, puede decidir según sus propias necesidades y circunstancias, pero desde principios compartidos y comunes. No sorprende que mientras hay menos unidad «prescrita» salen las tendencias opuestas. Esto no quiere decir que hay que legislar todos los detalles sino poner particular atención cuando es necesario proteger la unidad en sus manifestaciones y expresiones por elementos externos. Sin caer en una antropología negativa, es necesario un realismo antropológico⁵³ que reconoce la realidad del pecado original y sus efectos, entre ellos una tendencia hacia la división y desintegración. En efecto, poner énfasis en la unidad no solo se justifica por esta tendencia porque existe incluso una cierta prioridad de la unidad sobre la diversidad, así que estos «valores rivales» no son del todo iguales. Las partes deben estar ordenadas de manera primordial hacia el todo

⁵⁰ «El normar con frecuencia incluso los pequeños detalles de la vida y la falta de gradualidad en la aplicación de las normas dificulta el proceso de maduración o puede llevar a realizar los actos solo en cuanto normados sin interiorizar los valores contenidos en ellas. [...] En lo referente a las normas, somos conscientes de que no es necesario ni conveniente normar el camino de perfección en todos sus detalles y que la gradualidad favorece la madurez religiosa. Consideramos que la reducción de la normativa realizada en estos años es una oportunidad para descubrir el sentido de las normas: su valor pedagógico, su orientación al bien comunitario y los valores que protege o promueve cada una» (*Comunicado capitular del Capítulo general extraordinario de los Legionarios de Cristo* (2014), nn. 126, 135, en <https://legionariosdecristo.org/wp-content/uploads/2025/02/Comunicado-Capitular-del-2014.pdf>) [consultado el 10-09-2025].

⁵¹ Esto se puede evidenciar al comparar el documento *Propuesta de texto preparada por la Comisión central para la revisión de las Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* del 20 de junio de 2013, promulgado por una carta del Delegado Pontificio Velasio De Paolis con la misma fecha, con el texto de las *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2020). La *Propuesta* documenta para cada número estadísticamente los resultados de las reflexiones comunitarias.

⁵² Con el entendimiento de que puede haber excepciones justificadas.

⁵³ Cf. *Christus vita vestra*, nn. 27ss.

y no al revés, pues solamente pueden florecer completamente si el todo es íntegro. Esto se refleja en la Doctrina Social de la Iglesia cuando enseña que el bien común tiene prioridad sobre el bien individual⁵⁴. No es por casualidad que el Papa León XIV eligió con su lema «*In illo uno unum*», la unidad como tema programático para su pontificado, viendo en su promoción una necesidad particular en nuestro tiempo.

Christus vita vestra ofrece una buena síntesis del punto ilustrado en este apartado:

Como religiosos no buscamos realizarnos y expresarnos de la misma manera que una persona no consagrada, sino que optamos libremente por expresar nuestra propia personalidad por medio de decisiones y comportamientos interiores y de acoger elementos exteriores comunes –horarios, vestido, distinción– que nos hacen reconocibles como miembros de una misma congregación⁵⁵.

El aspecto de pertenencia que enfatiza la unidad y la integralidad no nos protege contra las tendencias opuestas, pero sí nos permite estar más alertas y poder detectar con más facilidad cuando se presentan.

4. Formación integral: una nueva perspectiva

El contexto más complejo en donde «pensar integralmente» se hace más crítico es probablemente la misma formación integral. Este concepto, afín al aspecto de armonía, ha sido parte esencial del carisma de la Legión y del Regnum Christi desde sus primeros años⁵⁶ pero no es exclusivo. Ha resonado en documentos de la Iglesia acerca de la educación, sobre todo respecto de la formación sacerdotal⁵⁷, y ha sido adoptado también por instituciones educa-

⁵⁴ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 951-953, 1905, 2039, 2401-2403.

⁵⁵ *Christus vita vestra*, n. 296, a.

⁵⁶ Parece que la primera carta del Fundador que usa el término «formación integral» sea la del 25 de marzo de 1950 (M. MACIEL, *Cartas de Nuestro Padre*, vol. 1, carta 106, 248), pero el concepto mismo ya está desarrollado con detalle en la carta conocida como de la «T.W.A.», escrita el 8 de marzo de 1948 (M. MACIEL, *Cartas de Nuestro Padre*, vol. 1, carta 62, 138-148). El concepto aparece desarrollado en el volumen de M. MACIEL, *La formación integral del sacerdote*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990; el *Manual del Regnum Christi* (1990), nn. 308-323; el *Comunicado y Decretos del Segundo Capítulo General Ordinario de la Legión de Cristo* (1992), nn. 160-231, 490-521. Sigue presente en todos los documentos actuales de las ramas de la Federación: sirve como ejemplo el siguiente número: «La formación debe ser integral, comprendiendo todas las dimensiones de la persona» (*Estatutos de la Federación Regnum Christi*. n. 30, §1).

⁵⁷ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/

tivos como escuelas de cualquier grado y universidades, dentro o fuera de la familia espiritual del Regnum Christi, muchas veces bajo el término «educación holística»⁵⁸.

Al menos en el ámbito de la formación sacerdotal y en el Regnum Christi, se solía entender la formación integral en parte por su estructuración en cuatro dimensiones formativas: formación humana, espiritual, intelectual y apostólica. Sin embargo, la idea misma de integralidad era más una intuición que un concepto explicitado.

En los últimos años han salido múltiples documentos y al menos dos volúmenes editados que tratan definir y describir la formación integral⁵⁹. Todos estos esfuerzos han brindado aclaraciones y avances muy valiosas, pero queda trabajo por hacer y aplicar el «pensar integralmente» de manera más eficaz y coherente al mismo desarrollo de la formación integral, tanto en su teoría como en su práctica.

Destaca, por ejemplo, la multiplicidad de definiciones divergentes de lo que debe ser la formación integral. Comparando los documentos mencionados, «integral» puede referirse a dimensiones de formación, a las dimensiones de la persona humana, a la interdisciplinariedad en la enseñanza académica, a la inclusión de las humanidades, a una visión completa del ser humano y a la inclusión de las preguntas profundas del hombre según el concepto

hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html [consultado el 10-09-2025]; CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral: Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (2016), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_20161208_ratio-fundamentalis-institutionis-sacerdotalis_sp.pdf [consultado el 10-09-2025]. El P. Maciel participó como miembro de la Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos para la formación de los candidatos al sacerdocio (1990) por invitación de San Juan Pablo II, el mismo año que fue publicado su libro sobre la formación integral del sacerdote.

⁵⁸ Algunos pocos ejemplos: ASOCIACIÓN DE COLEGIOS JESUITAS DE COLOMBIA (ACODESI), *La formación integral y sus dimensiones*, ACODESI, Bogotá 2003; S. FORBES, *Holistic Education: An Analysis of its Ideas and Nature*, Foundation for Educational Renewal, Brandon 2003; A.M. GONZÁLEZ GARZA, *Educación holística: La pedagogía del siglo XXI*, Kairós, Barcelona 2009.

⁵⁹ También para ello, algunos ejemplos: RED DE COLEGIOS REGNUM CHRISTI, *Modelo pedagógico*, 2020; UNIVERSIDAD ANÁHUAC, *Formación Integral Anáhuac. Documento de trabajo*, Ciudad de México, 2020; UNIVERSIDAD FINIS TERRAE, *Modelo Formativo*, Santiago de Chile 2019; UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA, *Formar para transformar en comunidad: El proyecto formativo de la Universidad Francisco de Vitoria*, Madrid 2020; COMISIÓN ESPECIAL RIU, «Modelo de Formación Integral de las Universidades del Regnum Christi», Julio de 2022; M.TELLO RODRÍGUEZ et al. (eds.), *Formación integral: fundamentos, retos y aplicaciones*, Octaedro, Barcelona 2025; J.A. CLEARY – V. PÉREZ MOREIRA (eds.), *Formación integral universitaria: Una respuesta a los desafíos de la persona y la universidad de hoy*, Ediciones Universidad Finis Terrae, Santiago de Chile 2023.

de una «razón abierta». Sería deseable que se integren todos estos aspectos en un conjunto conceptual y terminológico claro y evitando equivocaciones.

Hablando de las dimensiones de formación (a veces se llaman también pilares, áreas, aspectos o facetas), surgen las preguntas de cuáles y cuántos son y en qué principio organizativo se basen las listas. En la Legión de Cristo se han usado los cuatro arriba mencionados hasta que, con *Christus vita vestra*, se añadieron dos más: las dimensiones de los consejos evangélicos y de la comunión⁶⁰. Se explica por la estructura de formación seminarística, pero no se funda en un concepto antropológico universalmente aplicable. Al menos las universidades han empezado a desapegarse de este esquema. Las listas vacilan entre cuatro y ocho dimensiones y así dan la impresión de una cierta arbitrariedad⁶¹. Mientras los diversos ambientes formativos pueden y deben desarrollar estructuras organizativas propias, es difícil de concebir que la «integralidad», el todo en que la persona humana debería formarse, pueda cambiar tanto.

Por lo tanto, podría parecer más provechoso basarse en las dimensiones de la persona humana. Sin embargo, también aquí encontramos una variedad de propuestas, unas más de proveniencia tomista⁶², otras más de índole personalista⁶³. Podemos ilustrar los problemas principales por medio de una definición de «formación integral» tomada de un reciente documento institucional: «incorporación consciente de todas las facultades, dimensiones y relaciones del estudiante, sin exclusión alguna, en el currículo universitario»⁶⁴.

⁶⁰ Para ser preciso, *Christus vita vestra* enumera solo las dimensiones espiritual, humana, intelectual y apostólica en su análisis del influjo de la cultura. Cf. *Christus vita vestra*, nn. 32-34. Después, añade las dimensiones de los consejos evangélicos y de la comunión al desarrollar la formación del legionario.

⁶¹ Una comparación más detallada tanto de las definiciones de formación integral como de las dimensiones formativas se encuentra en A. KRAMARZ, «Formación integral – más que un método: Un acercamiento relacional para superar la fragmentación antropológica y pedagógica», en J.A. CLEARY – V. PÉREZ MOREIRA (eds.), *Formación integral universitaria: Una respuesta a los desafíos de la persona y la universidad de hoy*, 473-515.

⁶² Cf. R. LUCAS LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado: Compendio de antropología filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2019⁷. Lucas trata tres dimensiones fundamentales: corporal, histórica, e intersubjetiva.

⁶³ Cf. J.G. ASCENCIO, *Fondamento in movimento: L'antropologia delle dimensioni della persona*, IF Press, Roma 2020; J.Á. AGEJAS, *La ruta del encuentro: una propuesta de formación integral en la universidad*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2013. Ascencio propone seis dimensiones: corporal, histórica, interpersonal, sexual, cultural, y religiosa, mientras Agejas postula siete: afectiva, espiritual, sexual, social, estética, ética, y religiosa.

⁶⁴ COMISIÓN DE FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE FORMACIÓN INTEGRAL (RIU), *Modelo de Formación Integral de las Universidades del Regnum Christi*, Glosario. El

Esta definición presenta varias dificultades conceptuales. Nos enfocaremos específicamente en los elementos que propone incorporar: facultades, dimensiones y relaciones⁶⁵. En cuanto a las dimensiones de la persona, el documento ofrece una lista abierta de siete, añadiendo otra opción a las apenas ya mencionadas⁶⁶. Luego, no quedan de todo claro las diferencias entre facultades y dimensiones de la persona y entre dimensiones formativas y dimensiones de la persona, algo que se observa también en otros textos. El documento afirma que tradicionalmente hay tres facultades –inteligencia, voluntad y afectividad– las cuales están vinculadas siempre en la «experiencia personal»⁶⁷. *Christus vita vestra* también asume esta triade, pero las llama dimensiones: «Así, la formación del legionario es un proceso orientado a la configuración creciente con Cristo en todas las dimensiones de la persona: entendimiento, voluntad, afectividad»⁶⁸.

Sin embargo, también aquí hay variedades que invocan la misma tradición. El modelo antropológico ofrecido por autores de *Divine Mercy University*, propone como visión católico-cristiana cuatro facultades principales (cognitivas, afectivas, intelectuales y sensoriales)⁶⁹, mientras existen todavía otras listas⁷⁰. Falta un principio organizativo que puede integrar estos modelos para tener más claridad sobre qué son las dimensiones y facultades de la persona que se deben formar para que esta formación sea integral.

En este contexto se ofrece un elemento que solo recientemente ha recibido más atención: el corazón. A veces se iguala con la afec-

documento no se ha hecho público y no tiene números de página.

⁶⁵ Dejamos al lado la cuestión si la lista de estos tres elementos de por sí es adecuada y coherente.

⁶⁶ En el glosario, se enumeran: «física, intelectual, afectiva, social, espiritual, estética y ética, entre otras» y define dimensiones como «categorías que identifican las características fundamentales de acciones, intereses, destrezas, áreas de desarrollo o aspectos funcionales de la persona».

⁶⁷ El documento define la experiencia como «conjunto de sucesos concatenados que conforman procesos significativos de la vida humana». Esta división coincide con la exposición de Lucas. Cf. R. LUCAS LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*.

⁶⁸ *Christus vita vestra*, n. 13; cf. n. 353.

⁶⁹ Cf. P.C. VITZ –W.J. NORDLING – C.S. TITUS, *Un Meta-Modelo Cristiano Católico de la Persona: Integración con la psicología y la práctica de la salud mental*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2021, esp. 321-325. El libro utiliza el término «capacidades» pero no está claro si o cómo se distingue del concepto de «facultades».

⁷⁰ Por ejemplo, J.Á. AGEJAS, *La ruta del encuentro: una propuesta de formación integral en la universidad*, 203-230, quien ofrece siete facultades: memoria, razón, voluntad y corazón, el último entendido como centro de afectividad. Un compendio de antropología tomista enumera no menos de 16 facultades («powers»), estructuradas por los órdenes vegetativo-sensitivo-racional. Cf. R.E. BRENNAN, *Thomistic Psychology: A Philosophical Analysis of the Nature of Man*, Cluny, Providence 2016.

tividad⁷¹, pero según el uso bíblico de la palabra se puede conectar con todas las operaciones y hábitos de la persona. Por tanto, el corazón es el centro de la persona, el centro integral e integrador en donde todas las operaciones de la persona están coordinadas, convergen y emergen⁷². Por ejemplo, leemos en *Lucas* 6,45: «Un hombre bueno produce el bien del tesoro de un corazón bueno, y un hombre malo produce cosas malas del tesoro de un corazón malo. De lo que fluye en sobreabundancia de su corazón habla su boca».

En su última carta encíclica *Dilexit nos*, el Papa Francisco lamenta que «el corazón ha tenido poco lugar en la antropología y al gran pensamiento filosófico le resulta una noción extraña. Se han preferido otros conceptos como el de razón, voluntad o libertad»⁷³. Según el Papa, no otra facultad sino el «“corazón” nos lleva al centro íntimo de nuestra persona» y «también nos permite reconocernos en nuestra integridad y no solo en algún aspecto aislado»⁷⁴. Concluye que «se trata de una palabra importante para la filosofía y la teología, que buscan alcanzar una síntesis integradora»⁷⁵. Esta aportación del Papa Francisco, que ya ha sido también fundada filosóficamente⁷⁶, contribuye un aspecto de integralidad para la antropología que vale oro para un renovado concepto de formación integral porque incluye el centro integrativo de la persona, el cora-

⁷¹ Así, por ejemplo, D. VON HILDEBRAND, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid 1997; J.Á. AGEJAS, *La ruta del encuentro: una propuesta de formación integral en la universidad*, 227-230.

⁷² El *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 2563) parece expresar este concepto con estas palabras: «El corazón es la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo “me adentro”). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie; solo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que, a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la Alianza» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2563, traducción oficial).

⁷³ FRANCISCO, Carta encíclica *Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), n. 10, en <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html> [consultado el 10-09-2025].

⁷⁴ FRANCISCO, *Dilexit nos*, n. 15.

⁷⁵ FRANCISCO, *Dilexit nos*, n. 15.

⁷⁶ Cf. A. KRAMARZ, «The Heart as the Integral Center of the Person: Toward an Integral Anthropology», *American Catholic Philosophical Quarterly* 99 (2025). El artículo, escrito antes de la publicación de la encíclica, da evidencia del testimonio bíblico y revisa varias propuestas de incorporar el corazón en la antropología, como la de Dietrich von Hildebrand, Anton Maxsein, Robert E. Wood, Joseph Ratzinger, entre otros. Un análisis más directo de la propuesta antropológica de *Dilexit nos* se encuentra en A. KRAMARZ, «The Heart of Pope Francis and the Sacred Heart», *Church Life Journal*, 16 de mayo de 2025, en <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/what-is-really-new-in-dilexit-nos/>.

zón. Pensar integralmente es una manera de ver la realidad que el Papa Francisco ya había impulsado desde su encíclica *Laudato si'*⁷⁷ y nos ayuda a descubrir que hace falta actualizar la antropología vigente en este punto, con los beneficios que tendrá para la formación integral.

El tercer elemento mencionado en la definición citada arriba son las relaciones de la persona. Es significativo que el documento percibe la necesidad de incluir este aspecto, pues la relacionalidad ha sido un tema importante en la reflexión antropológica más reciente. Joseph Ratzinger llama a concebir la persona, en analogía con las personas trinitarias, de forma relacional y no solo como sustancia⁷⁸. Se ha empezado a desarrollar modelos antropológicos que dan más importancia a las relaciones, tanto en el interior de la persona como hacia el exterior⁷⁹. Incluso se ha empezado a entender formación integral especialmente bajo el concepto relacional del acompañamiento⁸⁰. Podemos encajar todas las posibles relaciones de la persona humana en cinco principales: consigo misma, con otros seres humanos, con el mundo natural, con el mundo cultural y con Dios. Luego es importante notar que todas estas relaciones se influyen y hasta se determinan unas a otras, y así son interrelacionadas. Pensar integralmente incluye tomar en cuenta, en un contexto determinado, todas las relaciones relevantes. Por ejemplo, conocemos el reto de informar debidamente a todos los interesados de una decisión, de un cambio, de una reunión, etc., y cuán fácil es pasar por alto a alguien.

⁷⁷ Cf. A. KRAMARZ, «A Decade of Connection: *Laudato Si'* and the Broader Vision of Pope Francis».

⁷⁸ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2007, 154-157, especialmente 155: «Es, pues, claro que el diálogo y la relación constituyen, junto con la sustancia, una forma primordial del ser». La propuesta de Ratzinger de elevar el concepto de la relación en la metafísica tradicional encuentra dificultades; ofrezco una discusión del tema y una posible solución en A. KRAMARZ, «Transcendental Relationality: A New Proposal on Personhood», *Communio: International Catholic Review* 51 (2024), 501-550.

⁷⁹ Véase, por ejemplo, A. MALO, *Antropología de la integración*, Rialp, Madrid 2019; J.Á. AGEJAS, *La ruta del encuentro: una propuesta de formación integral en la universidad*; D. BLANCO CASTRO, *Fundamentos del desarrollo humano desde la Psicología Integral de la Persona*, Universidad Finis Terrae, Providencia 2021; D.J. SIEGEL, *IntraConnected: MWe (Me+We) As the Integration of Self, Identity, and Belonging*, Norton & Company, Inc., New York 2023; P.C. VITZ –W.J. NORDLING – C.S. TITUS, *A Catholic Christian Meta-Model of the Person: Integration with Psychology & Mental Health Practice*, esp. 306-330.

⁸⁰ Un profundo desarrollo del fundamento bíblico de este principio se presenta con el volumen de Á. BARAHONA – A. SASTRE – M. MEDINA, *La fuente última del acompañamiento*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2019.

Dicho esto, no es suficiente hablar de las relaciones, porque ellas pueden ser buenas o malas, constructivas o destructivas, ordenadas o caóticas. Si volvemos a la realidad de relaciones comprometidas por el pecado original, por sus efectos y por los pecados individuales en la vida de los hombres, es evidente que tenemos que aprender a formar nuestras relaciones para que faciliten la armonía y la integralidad.

Hemos mencionado ya la unidad como ingrediente de esta armonía, pero entra también el principio de la verdad, pues las relaciones deben responder a las exigencias de la realidad tal como es, no distorsionada por ideologías o falsas percepciones o juicios. Igualmente importa el principio de la bondad porque las relaciones deben servir al fin del hombre y promover su propia perfección y la de los demás. Tampoco hay que olvidar la belleza, pues las relaciones deben realizar y corresponder a la dignidad y altura a la cual todos los seres humanos están llamados.

En consecuencia, nuestras relaciones deben medirse por la actualización de los trascendentales de *unum*, *verum*, *bonum* y *pulchrum*, algo que Alice Ramos ha llamado «trascendentales dinámicos»⁸¹. Cada ente *qua* ente ya participa en estos primeros principios de la realidad, pero tiene la responsabilidad «tanto por actualizar su propia naturaleza y por llevar a todo lo que está en el universo a su perfección. Al llevar a cabo esto, la persona también realiza lo que podría llamarse la intensificación de los trascendentales»⁸². Esta actualización, realizada por la acción libre de la persona, se consigue a través de la formación de nuestras relaciones.

La forma de relacionarse de manera humana más perfecta es el amor. Según Santo Tomás, el amor es el principio que subyace a cualquier acto⁸³. Pero el tipo de amor que debe caracterizar nuestras relaciones es el amor divino-trinitario, revelado por Jesucristo. Cristo, en su persona, en su vivir y enseñar, nos ha mostrado cómo amar, y en esto cómo relacionarnos, y en esto cómo ser integrales. El mandato de la caridad es el primer mandamiento precisamente porque debe regir todas nuestras relaciones. No se puede concebir la formación integral sin poner en su centro el amor divino de la caridad, como queda bien dicho en el *Ideario de los colegios del Regnum Christi*: el amor es «principio, fin y motor de la formación»⁸⁴. No es

⁸¹ Cf. A. RAMOS, *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness, and Beauty from a Thomistic Perspective*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2012.

⁸² A. RAMOS, *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness, and Beauty from a Thomistic Perspective*, 2.

⁸³ Cf. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 6.

⁸⁴ Cabecera para *Ideario de los colegios del Regnum Christi* (2020), nn. 24-26, en <https://www.redcolegiosrc.cl/wp-content/uploads/2020/05/Ideario-RC-final.pdf> [consultado el 10-09-2025].

por casualidad que Cristo exige la caridad como el primer y fundamental mandamiento⁸⁵, pero tenemos que aprender a vivirla.

En resumen, la formación integral responde a la necesidad de recuperar la armonía en el interior y en las relaciones exteriores de la persona humana como intensificación de los trascendentales unidad, verdad, bondad y belleza. Para ello, es necesario ofrecer una visión integral de las facetas que implica la misma formación, de la estructura interna de la persona y de sus operaciones y una visión de cómo formar todas las relaciones externas según el principio del amor enseñado por Cristo. No es posible desarrollar el cuadro completo en este lugar, pero he ofrecido una visión inicial en un capítulo de uno de los volúmenes recientemente publicados⁸⁶. En cada caso, por lo dicho debería constar que, al reflexionar y diseñar cualquier labor formativa, habrá que aplicar el principio de pensar integralmente.

Conclusión: superar un ambiente fragmentado

Los tres ejemplos analizados muestran, en diversos niveles, deficiencias en ver y juzgar un aspecto de la realidad de manera integral. Quisiera terminar con una breve reflexión sobre la doble pregunta: ¿por qué nos cuesta tanto este pensar integralmente y qué podemos hacer para aprenderlo mejor? Esta pregunta va más allá de los problemas ya mencionadas en la sección sobre «pensar integralmente», pues apunta tendencias particularmente nocivas en la actualidad y añade un elemento bien concreto y práctico. Vivimos en un ambiente cultural afligido por la división y la fragmentación y estamos influenciados por él.

No podemos aquí ofrecer un tratado completo sobre las causas de las tendencias como el individualismo, el subjetivismo, o el antagonismo ideológico y político. Sin embargo, quisiera presentar un aspecto que es menos conocido, pero parece poseer mucha fuerza explicativa. El científico británico Iain McGilchrist, experto en psiquiatría y neurociencia, ha mostrado que sobre todo en los últimos siglos de la historia occidental se ha fomentado una forma de pensar que corresponde a un uso exagerado del hemisferio izquierdo del cerebro⁸⁷. Hay bastantes libros sobre la diferencia entre los dos hemisferios, pero las obras de McGilchrist, basadas en una

⁸⁵ En comparación con lo que se vio en sección 1, los cinco amores.

⁸⁶ A. KRAMARZ, «Hacia una fundamentación filosófica de la formación integral», en M.TELLO RODRÍGUEZ ET AL. (eds.), *Formación integral: fundamentos, retos y aplicaciones*, Cf. Octaedro, Barcelona 2025, 101-118.

⁸⁷ I. MCGILCHRIST, *The Master and His Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*, New expanded ed., Yale University Press, New Haven, CT

serie de estudios más recientes y la inclusión de una cantidad impresionante de literatura científica y filosófica, no solo afinan las teorías ya existentes sino que ofrecen una explicación casi exhaustiva de un fenómeno cultural bastante dañino.

El hemisferio derecho, con algo de simplificación, es responsable de una visión de conjunto, holística, creativa, intuitiva y abierta a la realidad, facilita la empatía y debería ser el que coordinase la interpretación de lo percibido. Facilita una visión integral. El hemisferio izquierdo, en cambio, es potente en lo analítico, preciso, técnico y claro, pero tiende a aislar y fragmentar y tiene poco impacto emotivo. Tomando el ejemplo de la música, con el hemisferio izquierdo percibimos de una pieza musical los tonos precisos, exactos, finos, pero en segmentos separados. Solo el hemisferio derecho permite escuchar la conexión sentida de los tonos que forman una melodía y una armonía; además, es el lugar para apreciar su belleza. El problema es que el pensamiento y los sistemas educativos de Occidente, en parte por sus tendencias de especialización y compartimentalización, han promovido cada vez más un dominio del hemisferio izquierdo, con la consecuencia de dejar menos desarrollada la capacidad de pensar integralmente.

Queda claro que cada hombre sano usa los dos hemisferios; el problema es el de la primacía y de la jerarquía. Según McGilchrist, el hemisferio derecho debe ser el maestro y el izquierdo el emisor, pero actualmente muchas veces se ha invertido el orden. En este mundo hemos crecido, y su manera de pensar y juzgar nos ha marcado profundamente. Sin embargo, no estamos condenados a seguir pensando así; es cuestión de uso y de actitud. Debido a la plasticidad del cerebro, es posible rediseñarlo y fomentar las capacidades del hemisferio derecho y devolverle su papel integrador⁸⁸. Por eso, el principio de la «formación integral» y el sentido de armonía, balance y equilibrio, han sido dones de Dios para la Iglesia y para el mundo, también a través de la Legión y el Regnum Christi, siempre y cuando se apliquen precisamente de manera integral. Impartir formación integral de manera fragmentada mediante actividades aisladas y no intencionadas sería una caricatura pobre.

Sin embargo, una de las cosas que falta en la exposición de McGilchrist⁸⁹ es considerar la fuente de toda armonía e integrali-

2019; I. MCGILCHRIST, *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World*.

⁸⁸ Para entender prácticamente la neuroplasticidad puede ayudar el libro de N. DOIDGE, *The Brain That Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*, Viking, New York 2007.

⁸⁹ Hay varias cosas que se pueden discutir en sus obras. Cf. A. KRAMARZ, «Book Review of Iain McGilchrist, *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions*,

dad: la Santísima Trinidad. El Papa Francisco ha resaltado con frecuencia al Espíritu Santo como fuente de la armonía⁹⁰. En Dios no hay conflicto entre unidad (un Dios) y diversidad (tres Personas). Dios es una comunión de Personas, y su amor nos ofrece el camino para recuperar aquella armonía original que los primeros hombres perdieron. Tiene mucho peso el hecho de que el *Catecismo de la Iglesia Católica* declara que «el misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana»⁹¹. Estamos llamados a aprender y reflejar en nosotros, en nuestras comunidades y en la Iglesia como comunión de los santos, la forma armoniosa de relacionarnos como lo hacen las Personas divinas que, a fin de cuentas, es «una eterna comunicación de amor»⁹².

Ésta podría ser la razón más profunda para advocar la re-institución de la Santísima Trinidad como primer amor del legionario y del miembro del Regnum Christi, para el siguiente capítulo general o una de las asambleas generales podría hacer una moción para proponer un número correspondiente que luego podría ser revisado por los demás miembros de la Federación. A esto correspondería que se mantenga y promueva aún más la devoción a la Santísima Trinidad en la Legión y en el Regnum Christi que se solía expresar en una hermosa oración en el ofrecimiento de obras de la mañana, en la recitación frecuente de la doxología trinitaria en el contexto de iniciar actos, en el himno de mediodía del domingo, entre otros, pero también como punto de referencia principal para la vida comunitaria⁹³ y para todas las relaciones humanas.

El énfasis en la Santísima Trinidad y su unidad podrá también agudizar los ojos para detectar elementos, a veces escondidos y aparentemente inocuos, que causan divisiones y tensiones innecesarias por falta de la atención a la integralidad, armonía y unidad en la vida legionaria, sea en el nivel comunitario, territorial, o global. Para ello, hace falta encontrar el justo medio entre la confianza en las fuerzas carismáticas de autocorrección y el realismo antropológico que a veces requiere, siguiendo el principio de subsidiariedad,

and the Unmaking of the World. 2 vols.», *Catholic Social Science Review* 29 (2024), en https://www.pdcnet.org/cssr/content/cssr_2024_0029_0249_0252 [consultado el 08-09-2025].

⁹⁰ Cf. FRANCISCO, *Homilía* (Pentecostés, 19 de mayo de 2013), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130519_omelia-pentecoste.html [consultado el 10-09-2025].

⁹¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 234.

⁹² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 221.

⁹³ «La vida fraterna en comunidad, reflejo de la comunión trinitaria y eclesial, es una dimensión esencial de la vida religiosa» (*Constituciones de la Legión de Cristo*, n. 38, §1).

alguna normativa adicional para contrarrestar tendencias divisoras o hirientes de la identidad.

Finalmente, el amor a la Santísima Trinidad revelada en Cristo, el Hombre íntegro⁹⁴, puede inspirar los esfuerzos por actualizar la teoría y práctica de la formación integral y procurar en cada trabajo formativo que se realice con este amor y basados en los principios que fundamentan la integralidad; pues el mensaje evangélico y una adecuada antropología y teoría pedagógica se complementan y requieren mutuamente.

Si los participantes en el capítulo y las asambleas generales consiguen aplicar de manera coherente y consistente el principio de pensar integralmente, dispondrán también sus corazones a los horizontes a que el Espíritu Santo les quiere guiar a ellos, al nuevo gobierno y a todos los miembros y comunidades camino a la armonía del «hombre nuevo».

⁹⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 22, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [consultado el 10-09-2025].

El desafío del pragmatismo en la educación católica: eficacia, verdad y misión

Francisco Javier Rubio Hipola

Doctor en filosofía y teología, Profesor titular de la Universidad Francisco de Vitoria.

Introducción

Una de las tentaciones más poderosas a la que ha tenido que enfrentarse la Iglesia como institución, especialmente en las últimas décadas, es la del pragmatismo. Los Papas más recientes han tratado explícitamente la cuestión refiriéndola sea a sus causas como a sus consecuencias.

Lo denunciaba San Juan Pablo II al contraponer el pragmatismo con la búsqueda de la verdad trascendente: «Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica»¹. En el número ochenta y nueve de la misma encíclica recalca también: «No menores peligros conlleva el pragmatismo, actitud mental propia de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a reflexiones teóricas o a valoraciones basadas en principios éticos»².

También Benedicto XVI, en una célebre conferencia que impartió en Rímini en 1990, cuando era aún prefecto para la Congregación para la Doctrina de la Fe, criticaba duramente esta actitud, tildándola de activismo, y contraponiéndola a la postura del «admirador del misterio»:

El activista, el que siempre quiere hacer, pone su propia actividad por encima de todo. Esto restringe su horizonte a la esfera de lo factible, de lo que puede convertirse en objeto de su hacer. Hablando con propiedad, ve únicamente objetos. No está en condiciones de percibir lo que es más grande que él porque esto pondría un límite a su actividad. Recorta el mundo según lo empírico. El hombre

¹ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (1998), n. 5, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [consultado el 2-09-2025].

² JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 5.

queda amputado. El activista se construye solo una prisión contra la que después protestará a voces³.

Por último, el Papa Francisco advertía también –citando a Ratzinger– de «la mayor amenaza, que “es el gris pragmatismo de la vida cotidiana de la Iglesia en el cual aparentemente todo procede con normalidad, pero en realidad la fe se va desgastando y degenerando en mezquindad”⁴». La advertencia del Papa Francisco iba dirigida a quienes han convertido la vida de la Iglesia en general, y la pastoral en particular, en una mera gestión de procesos.

La misma tentación afecta hoy de manera particular a los centros educativos católicos. Allí donde debería cultivarse la unidad entre fe y razón, entre formación intelectual y vida espiritual, se introducen criterios de gestión y evaluación inspirados más en la lógica del mercado que en la misión evangelizadora. La obsesión por indicadores cuantitativos –número de matriculados, tasas de retención, resultados inmediatos de encuestas– corre el riesgo de desplazar la atención de lo esencial: la formación integral de la persona en la verdad, en la libertad y en el bien.

Esta mentalidad pragmatista no surge en el vacío. Tiene raíces filosóficas bien identificadas en el pragmatismo de Peirce, James y Dewey, que, con matices distintos, pusieron en primer plano la utilidad práctica de las ideas frente a su verdad objetiva. Pero, al mismo tiempo, también se manifiesta en un sentido más difuso: como cultura del número, del activismo y de la eficacia entendida como único criterio de valor. De esta forma, lo que en sus orígenes fue una corriente filosófica se ha convertido en una mentalidad difusa que impregna la gestión académica, las políticas educativas y, en ocasiones, la vida misma de las instituciones católicas.

El propósito de este artículo no es elaborar un estudio de caso, sino ofrecer una reflexión de alcance general. Nos proponemos examinar cómo esta mentalidad pragmatista –ya sea en su versión filosófica o en su traslación cultural– afecta a la misión educativa de los centros católicos, y proponer criterios intelectuales y espirituales que permitan reorientar la praxis pedagógica desde la sabiduría cristiana. Sostendremos que la educación católica solo es

³ J. RATZINGER, Conferencia «Una compañía siempre reformanda» (1 de septiembre de 1990), en <https://www.clonline.org/es/actualidad/articulos/2023-02-10-una-compania-siempre-reformanda> [consultado el 2-09-2025],

⁴ J. RATZINGER, Conferencia «Situación actual de la fe y la teología», *L'Osservatore Romano*, 1 de noviembre de 1996.

⁵ FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013), n. 83, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#_ftn63 [consultado el 2-09-2025].

fiel a sí misma cuando supera la lógica de la mera funcionalidad y se reconoce llamada a formar personas capaces de buscar, amar y testimoniar la verdad.

Aunque este trabajo nace de la experiencia en instituciones concretas, su propósito no es un estudio de caso, sino una reflexión de alcance general: examinar cómo la mentalidad pragmatista, entendida como la primacía de la eficacia sobre la verdad y de los resultados sobre los principios, afecta a la misión educativa de los centros católicos. El artículo propone, en consecuencia, criterios intelectuales y espirituales para reordenar la praxis educativa desde la sabiduría cristiana, más allá de la lógica de la mera funcionalidad.

Para lograr el fin de este breve estudio seguiremos el siguiente esquema:

En primer lugar, explicaremos con más detalle esta mentalidad pragmática desde sus presupuestos teóricos y cómo se traduce en la cultura eclesial.

En segundo lugar, explicaremos la situación de la enseñanza católica (especialmente en las universidades), frente a la filosofía educativa imperante.

En tercer lugar, ofreceremos algunos desafíos actuales, en línea con lo anterior, y cerraremos con algunas conclusiones.

I. La mentalidad pragmatista y su manifestación en la vida eclesial

A. Definición de pragmatismo teórico y práctico

El término pragmatismo remite en primer lugar a una corriente filosófica originada en los Estados Unidos a finales del siglo XIX, asociada a pensadores como Charles S. Peirce, William James y John Dewey. En su sentido estrictamente teórico, el pragmatismo sostiene que la verdad de una idea se verifica por sus consecuencias prácticas: aquello que funciona y produce efectos útiles es lo que puede considerarse verdadero. En esta perspectiva, la verdad no es una correspondencia estable entre el intelecto y la realidad (*adaequatio rei et intellectus*), como enseña la tradición clásica, sino un proceso dinámico y revisable, sometido al criterio de la experiencia y la utilidad.

Para Peirce (1839-1914) el valor de la verdad y del sentido último de una idea, de un proyecto o de un objeto real se reducen a la valoración de sus efectos prácticos, según la célebre máxima pragmática: «Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have.

Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object»⁶. Más adelante el mismo Peirce aclaró que esta máxima no suponía que el efecto práctico es lo único que otorga valor a los conceptos y menos aún si este efecto práctico se comprende en un solo acto operativo concreto⁷. Por el contrario, el pragmatismo pretendía ser un método de reflexión para considerar todas las ideas bajo la luz de su propósito o efecto final, fuera este último de índole práctica o teórica⁸.

William James (1842-1910) en *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907) define el pragmatismo como un método de verificación: «The true' is only the expedient in the way of our thinking, just as 'the right' is only the expedient in the way of our behaving»⁹. Más tarde alegará que este principio solo es válido si se construye sobre una doctrina de la verdad como adecuación¹⁰. Es decir, para James el pragmatismo funciona como método de necesaria verificación: una idea o un juicio son verdaderos en la medida en que correspondan a cosas reales o en la medida en que constituyan una pieza del puzzle que se junte con coherencia al resto de piezas que constituyen el patrón de la realidad y que han sido verificadas previamente. Al contrario que Peirce, James sí que aboga porque este pragmatismo se traduzca siempre en una experiencia sensible práctica: «all true processes must lead to the face of directly verifying sensible experiences somewhere»¹¹.

Por último, John Dewey (1859-1952) insistió en el carácter instrumental de la verdad: «Our definition of truth [...] uses correspondence as a mark of a meaning or proposition in exactly the same sense in which it is used everywhere else [...] as the parts of a machine correspond»¹². Para Dewey la verdad es funcional al proceso de la investigación formal, como un requisito necesario para poder hablar de ciencia y que nos permite, por lo tanto, establecer procesos de carácter verificable en entornos metodológicamente

⁶ C.S. PEIRCE, «How to Make Our Ideas Clear», *Popular Science Monthly* 12 (1878), 293.

⁷ Cf. C.S. PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, C. HARTSHORNE – P. WEISS (eds.), Harvard University Press, Cambridge (MA) 1935, 402 nota 3.

⁸ Cf. C.S. PEIRCE, *Collected Papers*, vol. 5, 13 nota 1.

⁹ W. JAMES, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longman Green and Co., New York 1907, 222.

¹⁰ Cf. W. JAMES, *The Meaning of Truth: A Sequel to 'Pragmatism'*, Longman Green and Co., New York 1911, 104.

¹¹ W. JAMES, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longman Green and Co., New York 1907, 83.

¹² J. DEWEY, «The Problem of Truth», en J. BOYDSTON, (ed.), *John Dewey: The Middle Works*, vol. 6, Southern Illinois University Press, Carbondale 2008, 45.

controlados. No hay verdad ni falsedad antes de la experimentación o, dicho de otro modo, es la verificación misma la que hace que algo sea verdadero o falso: «truth and falsity are properties only of that subject-matter which is the end, the close, of the inquiry by means of which it is reached»¹³.

En conclusión, aunque Peirce, James y Dewey coinciden en situar el criterio de verdad en su referencia a las consecuencias y a la experiencia, sus matices muestran diferentes acentos dentro del pragmatismo. Peirce entiende la máxima pragmática como un método reflexivo para examinar las ideas a la luz de sus efectos últimos, sin reducir por ello la verdad a un simple acto operativo. James, en cambio, radicaliza el vínculo entre verdad y utilidad, al identificar lo verdadero con lo que resulta ventajoso en el pensar y verificable en la experiencia sensible, aunque sin renunciar del todo a la correspondencia con la realidad. Dewey, finalmente, lleva el pragmatismo al terreno metodológico de la ciencia, concibiendo la verdad como un instrumento funcional al proceso de investigación, de modo que solo al final de la indagación puede hablarse propiamente de verdadero o falso. En conjunto, los tres autores ponen de relieve una concepción dinámica y operativa de la verdad, que tiende a subordinar su valor ontológico a su verificación práctica.

Aunque estos planteamientos pertenecen al ámbito filosófico, su influjo cultural ha sido mucho mayor. El pragmatismo, entendido en un sentido más amplio y práctico, ha acabado designando una mentalidad o actitud vital caracterizada por el predominio de la eficacia y de los resultados inmediatos sobre la fidelidad a principios o a verdades estables. Así, se tiende a valorar las decisiones no tanto en función de su rectitud intrínseca, sino de sus consecuencias visibles, cuantificables o útiles en el corto plazo. Esto nos permite distinguir entre un pragmatismo teórico y un pragmatismo práctico.

Podemos, por tanto, distinguir entre un pragmatismo teórico, que constituye una corriente filosófica y epistemológica con raíces bien definidas en la modernidad norteamericana, y un pragmatismo práctico o cultural, que se ha difundido como mentalidad en la vida cotidiana. El primero se presenta como un método de reflexión acerca de la verdad y del conocimiento, mientras que el segundo opera como un criterio implícito de acción que privilegia lo eficaz, lo útil y lo inmediatamente productivo. Este último, más difuso y sutil, es el que ha permeado también ámbitos eclesiales, dando lugar a una forma de discernimiento que mide la fecun-

¹³ J. DEWEY, «Propositions, Warranted Assertibility, and Truth», *The Journal of Philosophy* 38/7 (1941), 176.

didad en términos de resultados visibles más que de fidelidad al Evangelio.

Por último, cuando la mentalidad pragmatista se traslada al ámbito de las instituciones educativas católicas, toma la forma de practicismo. No se trata ya de una filosofía con autores y obras, ni de una forma de cultura prevalente, sino de una lógica organizativa que condiciona las prioridades, los criterios de evaluación y, en último término, la identidad misma de la escuela o de la universidad. El practicismo institucional se manifiesta en varios síntomas concretos:

1. Primacía de los resultados inmediatos. Las decisiones estratégicas tienden a orientarse hacia aquello que puede ofrecer beneficios visibles en el corto plazo –matrículas, tasas de retención, indicadores de satisfacción–, incluso a costa de descuidar procesos formativos de largo recorrido.
2. Gestión como fin en sí mismo. La planificación, los protocolos y las auditorías adquieren tal protagonismo que se corre el riesgo de confundir los medios con el fin. El tiempo y la energía que deberían destinarse a la enseñanza, al estudio y a la vida espiritual se consumen en dinámicas administrativas.
3. Activismo pedagógico. Se multiplican proyectos, talleres y actividades que llenan calendarios, pero sin un discernimiento profundo de su necesidad ni de su coherencia con la misión. El “hacer cosas” se convierte en sinónimo de éxito, desplazando la reflexión y la interioridad.
4. Prestigio externo sobre fidelidad interna. La búsqueda de reconocimiento en rankings, acreditaciones o convenios con organismos internacionales puede prevalecer sobre la fidelidad al carisma fundacional y a la misión evangelizadora. El éxito se mide por la visibilidad pública más que por la calidad sapiencial de la formación.

En un centro católico, este practicismo no necesariamente elimina el discurso religioso ni las referencias explícitas a la fe; de hecho, puede convivir con una retórica abundante sobre la misión y los valores. El riesgo, sin embargo, es que tales referencias queden reducidas a un marco ornamental, mientras que las decisiones reales se tomen con criterios de mera funcionalidad. Se produce entonces una disonancia interna: la institución habla en nombre de la verdad, pero actúa según la lógica del éxito cuantificable.

El practicismo institucional, en definitiva, constituye la traducción organizativa de la mentalidad pragmatista. Allí donde se instala, amenaza con vaciar de contenido la propuesta educativa católica, sustituyendo la formación integral y la búsqueda de la verdad

por una lógica de gestión y de resultados que poco tiene que ver con la sabiduría cristiana.

B. «Por sus frutos los conoceréis» (Lc 6,43-44): el pragmatismo en la cultura eclesial

La crítica al practicismo institucional no puede limitarse a un diagnóstico sociológico o a un análisis de gestión. En el fondo, lo que está en juego es una cuestión de discernimiento espiritual: ¿qué entiende la educación católica por «frutos»? La mentalidad pragmatista mide sus logros en términos de cifras y resultados visibles; sin embargo, el Evangelio ofrece un criterio radicalmente distinto. En el discurso de Jesús sobre el árbol y sus frutos¹⁴, retomado por san Agustín en su comentario al Sermón de la Montaña, se nos recuerda que los frutos verdaderos no se reconocen por su cantidad ni por su apariencia, sino por su autenticidad en relación con la verdad y con la caridad.

Con esta perspectiva, la Escritura y la tradición patristica se convierten en una luz crítica frente a la tentación pragmatista: invitan a revisar qué frutos buscamos en nuestras instituciones educativas y desde qué raíces se generan. No basta con «hacer cosas» o mostrar resultados; se trata de discernir si esas acciones brotan del arraigo en la Palabra y conducen a la vida en el Espíritu.

En este sentido, Jesús ofrece un criterio de discernimiento fundamental: «No hay árbol bueno que dé fruto malo, ni árbol malo que dé fruto bueno. [...] Por sus frutos los conoceréis»¹⁵. Este principio evangélico, sin embargo, ha sido a menudo malinterpretado. En una cultura eclesial impregnada de criterios prácticos y eficientistas, los frutos se han identificado casi exclusivamente con los resultados visibles: el número de vocaciones, la cantidad de colegios abiertos, el prestigio social alcanzado o la influencia cultural lograda. Se olvida así que los frutos del Espíritu –«amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio propio»¹⁶– son la medida auténtica de la fecundidad cristiana. Como reflexiona san Agustín en su glosa al versículo de San Lucas, la eficacia moral no procede del mero acto externo: «Primero ha de cambiar el hombre para que cambien sus obras. Pues, si permanece el hombre en su condición de malo, no puede producir obras buenas; si permanece en su condición de bueno, no puede producir

¹⁴ Cf. Lc 6,43-44.

¹⁵ Lc 6,43-44.

¹⁶ Gal 5,22-23.

obras malas»¹⁷. Aquí se articula perfectamente la crítica al pragmatismo: no basta con producir buenos resultados; el agente debe ser cambiado en lo profundo para que esos resultados sean verdaderos frutos del Evangelio.

También el Papa Francisco ha expresado con claridad esta ruptura entre el estilo de vida pragmático y el modelo del seguimiento de Cristo en el Evangelio al denunciar «el pragmatismo gris de la vida cotidiana de la Iglesia, en el cual aparentemente todo procede con normalidad, pero en realidad la fe se va desgastando y degenerando en mezquindad»¹⁸. En esta misma línea, advertía en 2022 contra la idolatría del pragmatismo y el funcionalismo:

Otro espacio de idolatría escondida echa sus raíces allí donde se da la primacía al pragmatismo de los números. [...] En esta fascinación por los números, en realidad, nos buscamos a nosotros mismos y nos complacemos en el control que nos da esta lógica, que no tiene rostros y que no es la del amor, sino que ama los números.

[...] Un tercer espacio de idolatría escondida, hermanado con el anterior, es el que se abre con el funcionalismo, un ámbito seductor en el que muchos, «más que con la ruta se entusiasman con la hoja de ruta». La mentalidad funcionalista no tolera el misterio, va a la eficacia. De a poco, este ídolo va sustituyendo en nosotros la presencia del Padre. [...] En el funcionalismo, dejamos de lado la adoración al Padre en la pequeñas y grandes cosas de nuestra vida y nos complacemos en la eficacia de nuestros planes.

En estos dos últimos espacios de idolatría escondida (pragmatismo de los números y funcionalismo) reemplazamos la esperanza, que es el espacio del encuentro con Dios, por la constatación empírica¹⁹.

Benedicto XVI, por su parte, en un discurso del 24 de marzo de 2007, criticaba el supuesto «realismo» de un pragmatismo que, al aceptar sistemáticamente males menores, «niega la dimensión de valor e ideal inherente a la naturaleza humana»²⁰. El Santo Padre advertía del riesgo de convertir la «ponderación de bienes» en el único camino para el discernimiento. Este modelo de pensamien-

¹⁷ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Catena Aurea: Super Evangelium secundum Lucam*, sermón 72, en *Patrologia Latina*, tomo 38, ed. Migne, París 1863, columna 467, cap. 1, n.1. Traducción en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm> [consultado el 3-09-2025].

¹⁸ FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 83.

¹⁹ FRANCISCO, *Homilía durante la Santa Misa Crismal* (14 de abril de 2022), en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2022/documents/20220414-ome-lia-crisma.html> [consultado el 3-09-2025].

²⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso a un congreso organizado con ocasión del 50 aniversario de la firma de los Tratados de Roma* (24 de marzo de 2007), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comece.html [consultado el 3-09-2025].

to nos incapacita para contemplar el mundo y sus circunstancias desde una perspectiva que se abre al misterio y a la trascendencia, y reduce drásticamente nuestra capacidad para discernir a un ejercicio de mero cálculo y la búsqueda del bien comunitario a un compromiso de mayorías.

Y Pablo VI subrayaba que sin fundamentos filosóficos sólidos la fe degenera «en nominalismo, pragmatismo o sentimentalismo»²¹. La invitación del Papa Montini se dirigía precisamente a superar la lógica del cálculo humano –esa mirada que mide el éxito según criterios cuantificables– y a volver a la lógica en la que Dios tiene la palabra primera y definitiva, y que hace de los seres humanos «como una pantalla sobre la que puede proyectarse la luz de la fe, dando, de este modo, origen, tanto en la certeza como en la alegría [...], a esta relación original y salvífica, que es propia de nuestra religión, centrada en Cristo, Maestro y Señor»²².

«Por sus frutos los conoceréis» puede ser interpretado, por lo tanto, desde la lógica del mundo o desde la lógica de Dios. En cualquier caso, el diagnóstico que resulta de la toma de postura en este caso parece homogénea: cuando la Iglesia mide sus frutos con los criterios del mundo, pierde su horizonte trascendente y corre el riesgo de reducir la verdad revelada a mera utilidad práctica. Frente a esta tentación, se impone recordar que la fecundidad auténtica de la Iglesia nace de la fidelidad al Evangelio y de la acción de la gracia, no de los logros cuantificables.

II. La identidad de la enseñanza católica

A. La pérdida de la metafísica y de la visión cristiana del mundo en la Modernidad

Después de ver lo que los padres fundadores del pragmatismo dicen sobre el mismo y la distinción entre el pragmatismo en la teoría y en la praxis²³, y después de revisar la crítica que la Iglesia hace de esta forma de vida, nos resulta pertinente observar la raíz de la cuestión en relación con la enseñanza en la Modernidad. Este

²¹ PABLO VI, *Alocución a la Comisión Teológica Internacional* (11 de octubre de 1972), en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1972/october/documents/hf_p-vi_spe_19721011_commissione-teologica.html [consultado el 3-09-2025].

²² PABLO VI, *Alocución a la Comisión Teológica Internacional*.

²³ Conviene distinguir entre «práctico» y «pragmático». «Práctico» se dice de la aplicación de los principios más generales a la realidad concreta. «Pragmático» se dice de quien considera «verdadero» o «bueno» aquello que funciona o de quien valora las causas solo a partir de los efectos constatables empíricamente.

ejercicio metodológico no responde a la pretensión de hacer una hermenéutica de la historia de los últimos siglos, sino a comprender mejor los fundamentos que subyacen a esta particular forma de mirar vigente en las universidades y centros escolares y de investigación en Occidente.

Como ya advirtió Newman en el siglo XIX, excluir la verdad religiosa del horizonte universitario no es simplemente dejar de lado una disciplina, sino deshacer la trama misma del saber. La ausencia de metafísica y de teología empobrece inevitablemente el conjunto del conocimiento, porque deja a la razón sin orientación última:

In a word, religious truth is not only a portion but a condition of general knowledge. To blot it out is nothing short, if I may so speak, of unravelling the web of university teaching. It is, according to the Greek proverb, to take the spring from out of the year; it is to imitate the preposterous proceeding of those tragedians who represented a drama with the omission of its principal part²⁴.

Para David L. Schindler²⁵ el pragmatismo objetivista tal y como se da en la universidad es, en realidad, la otra cara de la moneda del subjetivismo relativista y ambas son las manifestaciones de la deriva del pensamiento en la Modernidad, que ha impuesto una estructura básica de pensamiento que anula el valor de la metafísica (contemplación de la realidad en sí y, por lo tanto, la estructura del saber filosófico en su totalidad, entendido como la indagación de las causas últimas de las cosas) y que restringe gravemente el objeto y el alcance de la teología.

El punto de partida, en lo que se refiere a la situación de la enseñanza en el siglo XXI –y particularmente a la enseñanza universitaria– es el siguiente principio: la lógica estructural que rige la enseñanza convencional en Occidente en esta época²⁶ (y que se ha ido fraguando a lo largo de la Modernidad) no es antropológicamente neutral. Es decir, no se trata de un modelo sobre el cual se pueda añadir el calificativo de «católica» para transformarlo en un verdadero medio de evangelización, si tal calificativo no comporta una revisión profunda de la lógica que la sustenta. El mismo Schindler cita a Alvin Plantinga en este sentido:

²⁴ J.H. NEWMAN, «Discourse III. Bearing of Theology on other Branches of Knowledge», *The Idea of a University*, Image Books, New York 1955, 103.

²⁵ D.L. SCHINDLER, *Heart of the world, center of the church*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 2001, 143-176.

²⁶ Comprendemos que existen enormes diferencias entre sistemas educativos o de enseñanza entre distintos países. Nos referimos, por tanto, al planteamiento filosófico de base sobre el que todos estos sistemas están contruidos.

[S]cience and scholarship are not neutral with respect to [the] struggle for our souls. It is not as if the main areas of scholarship are neutral with respect to this struggle, with religious or spiritual disagreement rearing its ugly head only when it comes, say, to religion itself. The facts are very different: the world of scholarship is intimately involved in the battle between opposing views; contemporary scholarship is rife with projects, doctrines, and research programs that reflect one or another of these ways of thinking. At present, the sad fact is that very many of these projects reflect... fundamentally non-Christian ways of thinking²⁷.

Newman lo anticipó con lucidez: una universidad que renuncia a la universalidad del saber, y con ello a la teología como saber de Dios, deja de ser verdaderamente universidad. Lo que en el siglo XIX era una advertencia profética, hoy se confirma en la crítica contemporánea al mito de la neutralidad: allí donde se margina la dimensión metafísica y teológica, el conocimiento se fragmenta y queda subordinado a criterios de mera utilidad:

The view taken of a University in these Discourses is the following: That it is a place of teaching universal knowledge. This implies that its object is, on the one hand, intellectual, not moral; and, on the other, that it is the diffusion and extension of knowledge rather than the advancement. If its object were scientific and philosophical discovery, I do not see why a University should have students; if religious training, I do not see how it can be the seat of literature and science. Such is a University in its essence, and independently of its relation to the Church. But, practically speaking, it cannot fulfil its object duly, such as I have described it, without the Church's assistance; or, to use the theological term, the Church is necessary for its integrity²⁸.

La premisa según la cual el estudio de las disciplinas en la actualidad se fundamenta en una especie de racionalidad pura o estándar, universalmente aceptada –y, por lo tanto, normativa– a la que se puede añadir el calificativo de «católica» (de una manera casi equivalente al calificativo de «protestante», «hindú» o «atea») supone, por lo tanto, un riesgo fundamental. Schindler propone que, para poder tener una universidad católica (cabe también hablar de colegio) es necesario formar una «mente católica»²⁹, que

²⁷ A. PLANTINGA, «On Christian Scholarship», en T. HESBURGH (ed.), *The Challenge and Promise of a Catholic University*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1995, 280.

²⁸ J.H. NEWMAN, «Preface», *The Idea of a University*, 5.

²⁹ Para explicar este concepto, Schindler cita a McNerny: «Sometimes when it is asked whether Notre Dame still is a Catholic university, the inquirer is told of the Masses said almost around the clock on campus, as well as of the heightened sense of social responsibility on the part of Notre Dame students. Needless · to

va más allá de meros añadidos accidentales al modelo estándar: el tener una capellanía, clases de religión, institutos de teología, una comunidad volcada en el servicio a la sociedad o la enseñanza de una moralidad fiel a la doctrina de la Iglesia. Por supuesto, no hablamos de un falso dilema, sino de una necesaria reintegración: los efectos deben surgir con coherencia de su causa fundante³⁰.

Conviene subrayar que esta crítica a la neutralidad no equivale a un rechazo de los métodos científicos o de las disciplinas seculares en cuanto tales. Lo que se discute no es la legitimidad de su autonomía operativa, sino la pretensión de que esta autonomía pueda presentarse como fundamento último del saber, sin referencia a un horizonte metafísico y antropológico, que es precisamente la pretensión contraria a la defensa de la formación de una «mente católica».

Esta «mente católica» supone una mirada sobre el mundo, sobre el ser humano y sobre Dios que está en grave disonancia con el modelo de enseñanza vigente. Esta mente católica bebe de la llamada fundamental de la Iglesia universal a la santidad. La formación escolar y universitaria y la búsqueda del conocimiento tienen sentido en relación con Cristo, modelo acabado del ser humano y Verdad que es fuente de toda verdad. Por lo tanto esta «mente católica» a la que se refiere Schindler debe ser la santificación de la inteligencia por encima de cualquier otra cosa. Una inteligencia no entendida como un compartimento estanco del espíritu humano, sino –según la antropología cristiana– como una de las facultades superiores que informa y ordena a la voluntad, a los afectos y a las pasiones, según una concepción integral del ser humano. Este es el punto principal:

In a word, the primary task of the Catholic university is to think through, and carry out, the implications for the mind of the call to holiness. This task is not exclusive but –exactly to the contrary– inclusive of the Catholic university's responsibility for the other implications of the call to holiness, for example the sacramental life and the life of prayer that comprehend morality and social justice³¹.

say, these are essential elements of being a Catholic - the Eucharist and a sense of justice and charity which manifests itself in deeds. Call them necessary conditions for a university's being Catholic. But they are not sufficient conditions. A university is chiefly concerned with the mind and imagination. If the faith has no influence on what goes on in the classrooms and laboratories, studios and stages, of the university, the university is not Catholic» (R. McINERNEY, «The Advantages of a Catholic University», en T. HESBURGH (ed.), *The Challenge and Promise of a Catholic University*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1995, 182).

³⁰ Cf. D.L. SCHINDLER, *Heart of the world, center of the church*, 147.

³¹ D.L. SCHINDLER, *Heart of the world, center of the church*, 151.

Esto así formulado puede no resultar más que una bella fórmula, pero despierta a su vez muchas preguntas. Entre las cuales la más comprometedora puede ser: ¿supone esto que ver la enseñanza desde la «mente no-católica» (puede llamarse también «mente secularizada») es algo contrario a lo que debe ser un colegio o una universidad católica? ¿Podemos aceptar un punto de encuentro entre ambos modelos que suponga, por ejemplo, aceptar la mirada secular imperante e integrar en ella –además de los sacramentos y el compromiso con la sociedad– aquellos temas en los que las disciplinas entran en contacto con la teología o con cuestiones de índole religioso?

Una respuesta detallada a estas preguntas se escaparía a los límites naturales de este trabajo. Schindler contrapone la mirada católica (una cosmovisión fundada en la analogía del ser) a la mirada liberal imperante (que, bajo la pretensión de la neutralidad metodológica, se conforma sobre una racionalidad «pura» sin comprometerse con ningún fundamento metafísico ni teológico y, abriéndose, por lo tanto, a ser empeñada en cualquier sentido, aplicada a cualquier objeto –sin jerarquía a priori– y dirigida a cualquier uso o aplicación). El problema de esta última postura es que no es realmente «neutral» aunque se presente como tal: al carecer de fundamentos –y al ser la mente humana por sí sola incapaz de justificar y establecer debidamente un método formal de pensamiento– se reordena según criterios de otra índole (como la utilidad, la convención o intereses ideológicos determinados). En cualquier caso, supone un enfrentamiento radical a la premisa de que la verdad existe y se puede conocer, que se encuentra entre los primeros principios de la mirada católica sobre el mundo.

Tanto Schindler como Plantinga insisten en este punto: la ciencia y la academia en la actualidad no son neutrales respecto a las cosmovisiones e ideologías modernas, sino que son configuradas por ellas³². En cualquier caso, la premisa formalista de la neutralidad del método y de su separación respecto a su fundamento y a su contenido, difícilmente casa con lo indicado por Juan Pablo II en la constitución apostólica *Ex corde ecclesiae*:

Guiados por las aportaciones específicas de la filosofía y de la teología, los estudios universitarios se esforzarán constantemente en determinar el lugar correspondiente y el sentido de cada una de las diversas disciplinas en el marco de una visión de la persona humana y del mundo iluminada por el Evangelio y, consiguientemente, por la fe en Cristo-Logos, como centro de la creación y de la historia³³.

³² Cf. D.L. SCHINDLER, *Heart of the world, center of the church*, 161, y A. PLANTINGA, «On Christian Scholarship», 270.

³³ JUAN PABLO II, *Ex corde ecclesiae* n. 16.

Por supuesto, esto no significa que las premisas de las distintas disciplinas deban ser de naturaleza teológica (fuera de la teología misma, se entiende): «Other than in theology, the worldview given by faith cannot function as the premise for argument in any of the disciplines»³⁴. Aquí entra en juego precisamente la metafísica de la analogía del ser, según la cual se comprende que la realidad es don de Dios y que esto supone tanto un vínculo de dependencia (según los distintos órdenes de causalidad) como una fundamental distinción entre ambos.

B. La misión educativa en los centros católicos de enseñanza

La misión de un centro católico no consiste en ofrecer, junto a la formación académica general, un suplemento religioso –ya sea en forma de actividades pastorales, cursos de doctrina o espacios de oración–, sino en impregnar de la visión cristiana el conjunto de la vida educativa. Como recordaba el Concilio Vaticano II, «la educación católica persigue la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las sociedades, de cuya misión participan los cristianos, y en la cual han de formar a los alumnos para que desempeñen rectamente su función en la sociedad»³⁵. La identidad católica no se logra, por tanto, por yuxtaposición, sino por integración: toda la cultura humana debe ser ordenada a la luz del Evangelio.

Por lo tanto, ¿qué significa que un centro sea verdaderamente católico? ¿A qué compromete a los directores, profesores, formadores y capellanes de los centros católicos de enseñanza? Particularmente, ¿qué supone para una orden o congregación religiosa que despliegue buena parte de su quehacer ministerial y apostólico en centros educativos?

En línea con el punto anterior, la respuesta a estas preguntas en el plano teórico surge con coherencia del escuetísimo análisis realizado en el punto anterior y se puede dividir en dos etapas:

1º Mostrar, dentro de cada ámbito del saber y con las herramientas propias de cada disciplina, las influencias determinantes que estas disciplinas sufren de distintas cosmovisiones, doctrinas psicológicas o ideológicas.

2º Evidenciar cómo una cosmovisión cristiana (del universo como creado según la imagen del amor eucarístico de Cristo y, por

³⁴ D.L. SCHINDLER, *Heart of the world, center of the church*, 170.

³⁵ CONCILIO VATICANO II, Declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana (1965), n. 1, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_sp.html [consultado el 16-09-2025].

lo tanto, como un universo en el que el amor y el orden son mutuamente inclusivos³⁶) conduce a una comprensión más profunda, más integral y más amplia, incluso dentro de los confines de una disciplina concreta y con las herramientas y métodos propios de ese ámbito del saber en particular.

En el plano práctico, sin embargo, el ser coherentes con esta mirada cristiana sobre el mundo es una tarea más compleja, que exige una prudencia y una astucia como nunca en la historia. El compromiso con la educación católica, en ese diálogo constructivo y fructífero con el mundo moderno al que invitan los tres últimos Papas, puede resultar muy complejo en una cultura en la que la mirada cristiana es ajena e incluso en lugares donde el marco legal hace muy complicada esta tarea. Tampoco resulta viable el alejamiento físico o cultural de la sociedad: la Iglesia por su catolicidad está comprometida con la salvación del mundo y no de unos pocos (como fermento en la masa o como la sal, según las imágenes evangélicas).

Sin embargo, el mayor riesgo es anular el problema por principio. Ceder a la premisa de la Modernidad: entender que la enseñanza convencional es aceptable y neutral. Es decir, que la misión educativa consiste en «hacer cosas» buenas, superpuestas a la enseñanza como tal de las matemáticas, la física o la literatura: celebrar misas, organizar comuniones y confirmaciones, ofrecer clases de religión, acompañar a los alumnos en experiencias de labor social, etc. De nuevo: todo esto es muy bueno, pero si queda desconectado de una integración real de fe y saber, comporta el riesgo de relegar lo esencial y de asumir sin quererlo la lógica del mundo. Supone comprender lo católico como algo accesorio y accidental, que puede intercambiarse por cualquier otra etiqueta –salvando las distancias– simplemente por cambiar estas actividades que se entienden como «extra».

Si no se forma a los alumnos desde la cosmovisión católica luego no resulta extraño que de los mismos centros educativos egresen alumnos con una mirada moral, litúrgica y dogmática cada vez más adecuada a las ideologías liberales del mundo actual. El proceso de secularización se da en el fundamento, aunque en la superficie no parezca tal. Si medimos el éxito de la educación católica exclusivamente por el número de confesiones, de alumnos que asisten a misa o incluso por las calificaciones finales de los últimos cursos de las distintas etapas, estaremos cayendo en el gravísimo error del pragmatismo: de medir el valor de las causas a partir de la experiencia de algunos efectos. Así, el centro puede mantener una retórica identitaria, pero en la práctica mide su éxito con los mismos

³⁶ Cf. D.L. SCHINDLER, *Heart of the world, center of the church*, 171.

parámetros que una institución meramente pragmática: número de matriculados, reconocimiento social, encuestas de satisfacción. Conviene subrayar que esto no niega la existencia de un legítimo pluralismo pedagógico en la educación cristiana: distintos métodos y estilos (clásicos o innovadores) pueden servir a la misma finalidad si están ordenados a la verdad y articulan, de modo orgánico, la vida intelectual, espiritual y moral de la comunidad educativa.

Esto impide a priori alcanzar la raíz del problema y ofrecer soluciones. Una congregación religiosa comprometida con la educación debe superar esta forma de ver el mundo y adecuarse a los retos que supone la formación del mundo según la «mente católica». Esto exige de los religiosos una formación profunda en filosofía y teología porque de ellos debe nacer la iniciativa formativa que impulse a los laicos colaboradores en los centros educativos a adecuarse a esta cosmovisión cristiana. Se trata de formar, en palabras de san Juan Pablo II, comunidades educativas en las que «la investigación, la enseñanza y todas las demás actividades se unan y se orienten por la luz del Evangelio»³⁷. Esto exige no solo un marco doctrinal explícito, sino también una sólida formación de religiosos y laicos que sostenga la unidad fe-cultura. En la medida en que la enseñanza católica consiga integrar fe, razón y vida, podrá resistir la tentación pragmatista y ofrecer a sus alumnos algo más que competencias útiles: una verdadera educación en la sabiduría, en la libertad y en la caridad.

Tal y como está planteado el juego de la educación hoy en día en la enseñanza de los centros educativos católicos la fe y la ciencia corren en caminos paralelos, sin tocarse. La síntesis no se da de suyo y menos en el clima cultural actual. La síntesis se da en la persona formada en ambos aspectos del conocimiento, que es capaz de transmitir este saber –esta sabiduría– a otros. Aquí no se sugiere que las disciplinas no teológicas deban partir de premisas teológicas; más bien, que su ejercicio solo alcanza su pleno sentido dentro de un marco sapiencial donde la razón y la fe se iluminan recíprocamente. La integración se juega en el nivel de la finalidad y del horizonte de sentido, no en la sustitución de los métodos propios de cada disciplina.

En este horizonte, los criterios de evaluación del éxito no pueden reducirse a indicadores cuantitativos o a la simple presencia de actividades religiosas, sino que deben orientarse a los frutos más profundos: el cultivo de virtudes intelectuales (como la *studiositas*³⁸), la madurez moral y espiritual de los alumnos, su capacidad

³⁷ JUAN PABLO II, *Ex corde ecclesiae*, n. 14.

³⁸ Para un estudio comprensivo de la importancia de la virtud de la *studiositas* recomendamos la tesis de: D. VÁZQUEZ RAMOS, *La virtud de la studiositas y el conocimien-*

de integrar la fe con la cultura contemporánea, y su testimonio de vida en la sociedad. En la medida en que la enseñanza católica consiga este tipo de frutos, podrá resistir la tentación pragmatista y ofrecer algo más que competencias útiles: una verdadera educación en la sabiduría, en la libertad y en la caridad. Como ya subrayaba John Henry Newman en el siglo XIX, la verdadera formación no consiste en acumular datos ni en obtener prestigio externo, sino en ampliar la mente de los alumnos de forma que logren ser personas con «more thought, more mind, more philosophy, more true enlargement»³⁹. Solo una educación que conserve esta visión unitaria podrá garantizar la misión propia de un centro católico: formar personas capaces de pensar y vivir en la verdad.

De este modo, los criterios de éxito en la educación católica no se miden primariamente en números ni en encuestas, sino en la capacidad de formar hombres y mujeres con una mente unificada y un corazón arraigado en la verdad, en la libertad y en la caridad. Ésta es la eficacia genuina, porque brota de la sabiduría cristiana y no del mero cálculo.

Por todo ello parece cuando menos responsable considerar, bajo este ángulo, la urgencia de una formación excelente en los religiosos, en los sacerdotes y en los laicos comprometidos con la educación católica para hacer frente a estos retos con la excelencia y el rigor intelectual y la altura de miras que exige la situación. En los colegios y universidades el ministerio del capellán o del director debe completarse con un trabajo de amplitud y de profundidad con la evangelización de la cultura, con la formación de la cosmovisión católica de todos los saberes.

Todo esto debe mover a un discernimiento sobre la naturaleza misma de la educación católica y sobre el compromiso que la congregación de los legionarios de Cristo y el Regnum Christi han realizado con ella, como ámbito en el que despliegan su carisma, su espiritualidad y su ministerio.

III. Principales desafíos en la actualidad

La travesía de los puntos uno y dos ha mostrado que el pragmatismo –de escuela filosófica a mentalidad cultural– se traduce en practicismo institucional cuando coloniza prioridades, evaluaciones y decisiones en los centros católicos; es decir, cuando la institución habla de verdad, pero actúa con la lógica del éxito cuantifica-

to. *Un estudio desde Santo Tomás de Aquino*, defendida en la Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona 2011.

³⁹ J.H. NEWMAN, «Discourse VI. Knowledge Viewed in Relation to Learning», *The Idea of a University*, 149.

ble. El discernimiento evangélico («por sus frutos...») ha permitido depurar el equívoco: el fruto no es la suma de resultados, sino la autenticidad que brota de la verdad y de la caridad; y, en clave académica, Schindler, Juan Pablo II y Newman han mostrado que no hay universidad católica sin unidad del saber bajo un horizonte sapiencial en el que fe y razón se iluminan, y que la analogía del ser ofrece el marco para evitar tanto el reduccionismo tecnocrático como el confesionalismo metodológico. De aquí se sigue que medir la misión con parámetros meramente cuantitativos desfigura su naturaleza y que la integración fe-cultura no se logra por yuxtaposición de «extras», sino por forma de vida intelectual y comunitaria.

En consecuencia, en esta última parte no añadiremos una capa retórica, sino que traduciremos principios en decisiones. Primero, trataremos de reivindicar la sabiduría como virtud comunitaria –antídoto efectivo frente a la cultura del número–; segundo, trataremos de superar la dialéctica entre intelectualismo y anti-intelectualismo, a través del cultivo de virtudes de índole intelectual (como la *studiositas*) que unan verdad y caridad; tercero, mostrar la necesidad de institucionalizar espacios de formación filosófico-teológica con una orientación sapiencial para religiosos y laicos que sostengan la integración entre fe y cultura en los currículos; y, por último, reordenar el ejercicio del gobierno mediante un protocolo de discernimiento que someta la estrategia a los principios y evalúe frutos cualitativos (virtudes, integración de saberes, vida eclesial), y no solo indicadores. Así, los «desafíos» que planteamos no son un programa paralelo: entendemos que son el modo concreto de realizar en parte y custodiar aquello que hemos fundamentado en los capítulos precedentes –la crítica al practicismo, el criterio bíblico de los frutos, la adquisición y promoción de una *forma mentis* católica, la unidad del saber y la exigencia de identidad académica– en el día a día de colegios y universidades católicas.

Conviene hacer una aclaración: lo que sigue no busca uniformizar métodos ni mentalidades. Pretendemos ofrecer criterios de fin que admiten caminos diversos según contextos y tradiciones. La aplicación concreta exige gradualidad, prudencia y lectura de signos locales

A. Recuperación de la sabiduría como virtud vivida en comunidad

Frente a la tentación pragmatista de reducir el saber a mera utilidad inmediata, la tradición tomista ofrece una concepción de la sabiduría (*sapientia*) como virtud intelectual y teologal que ordena todo el conocimiento hacia sus causas últimas y, en definitiva, hacia Dios mismo. Tomás de Aquino enseña que la sabiduría, en cuanto virtud intelectual, «ordena las demás ciencias, juzgando de

ellas y disponiéndolas»⁴⁰, porque mira al fin último de todas las cosas y establece la jerarquía de los saberes. Pero también, como don del Espíritu Santo, la sabiduría perfecciona el juicio humano al hacernos gustar las realidades divinas desde dentro: es, por tanto, *sapida scientia*, un conocimiento «saboreado» que se convierte en forma de vida.

Esta doble dimensión –intelectual y teologal– es decisiva para la educación católica. Recuperar la sabiduría significa que las universidades y colegios no pueden contentarse con transmitir información útil ni con preparar para competencias profesionales, sino que deben enseñar a ordenar los saberes en relación con la verdad última y el bien del hombre. Tal recuperación no se realiza en abstracto ni en la conciencia individual aislada, sino en la vida comunitaria: en comunidades de estudio donde profesores y alumnos comparten la búsqueda de la verdad; en comunidades cristianas donde la liturgia y la vida espiritual alimentan la inteligencia; en comunidades educativas que hacen de la contemplación y del discernimiento un hábito institucional. Como recuerda Pieper, «el ocio es la base de la cultura»⁴¹, y solo allí donde se reserva espacio para la contemplación puede florecer una auténtica vida intelectual.

Ahora bien, esta comunidad educativa encuentra en el claustro de profesores su núcleo más decisivo. La síntesis de saberes, que Tomás entiende como ordenación de todas las ciencias hacia sus causas supremas, no es un esquema teórico que se imponga desde fuera: se encarna en la persona del maestro, en su capacidad de integrar lo que enseña dentro de una visión unitaria del mundo. Es el profesor quien, conformándose con Cristo –único Maestro de todos⁴²–, puede transmitir a sus alumnos no solo contenidos disciplinares, sino una manera sapiencial de mirar la realidad⁴³. En este sentido, el testimonio intelectual y espiritual del docente es el

⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II–II, q. 45, a. 1, t. IX, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1897, 106. (Traducción propia).

⁴¹ Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 2024.

⁴² «Neque enim quisquam hominem docet nisi exteriora signa proferendo; sed docet ipse qui habitat in homine interior, Christus, qui est veritas» (SAN AGUSTÍN, *De Magistro*, c. 11, 38). «Solut enim Christus est magister interior, quia ipse est veritas quae docet interiorius» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 1, lect. 13, Éditions du Cerf, Roma 1952, 35-36). «Solut Deus interiorius docet, dum causat intellectum et habitum scientiae» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 117, a. 1., t. V, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1889, 547).

⁴³ «Christus dicitur magister, inquantum interiorius instruit per Spiritum Sanctum. Et omnes alii dicuntur magistri, inquantum sunt ministri huius veri Magistri» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 42, a. 4, ad 2., t. XI, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1903, 381).

medio más eficaz para que la sabiduría fructifique en sus discípulos. Allí donde el claustro vive unido en esta búsqueda de la verdad y de la santidad, la escuela se convierte en un verdadero taller de sabiduría compartida.

Por ello, el primer desafío actual consiste en restaurar la sabiduría como virtud comunitaria. Esto implica dar centralidad al estudio silencioso y a la reflexión profunda en medio de una cultura de la prisa, crear espacios protegidos de diálogo interdisciplinar que integren fe y razón, y valorar institucionalmente la docencia y la investigación que apuntan a la unidad del saber. Allí donde la sabiduría se convierte en el alma compartida de la vida académica, la educación católica no solo resiste la lógica del número, sino que ofrece una alternativa convincente: formar personas capaces de juzgar rectamente, de ordenar sus conocimientos y de vivirlos como camino de verdad y de amistad con Dios.

B. Superación de la dialéctica entre intelectualidad y el anti-intelectualismo

En no pocos ambientes católicos se ha instalado una dialéctica empobrecedora: de un lado, quienes entienden la misión educativa casi exclusivamente como transmisión de doctrina o acumulación de erudición –un intelectualismo cerrado en sí mismo–; de otro, quienes reaccionan contra este modelo reduciendo la formación a un activismo anti-intelectual, centrado en proyectos prácticos, iniciativas sociales y gestión de experiencias⁴⁴. Ambas posturas, aunque opuestas en apariencia, comparten un mismo presupuesto: la ruptura entre verdad y vida, entre saber y amor⁴⁵. Mientras el intelectualismo reduce la educación a un ejercicio mental desvinculado de la realidad, el anti-intelectualismo la convierte en mera acción sin principios, fácilmente colonizada por la lógica pragmatista.

La tradición del pensamiento de la Iglesia permite superar esta dialéctica al situar en el centro las virtudes intelectuales, que ordenan el acto de conocer hacia la verdad, y especialmente la virtud de la *studiositas*. Tomás, siguiendo a Aristóteles, distingue entre la *studiositas*, que regula el deseo de conocer conforme al fin último,

⁴⁴ Cf. A. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009. MacIntyre aborda la tensión entre una universidad que se limita a la erudición y la que se vuelca en prácticas sociales, insistiendo en que la tradición católica busca integrar contemplación y acción.

⁴⁵ Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976. Pieper dedica un capítulo a la *studiositas* como parte de la templanza intelectual, con una crítica a la dispersión (*curiositas*) y al intelectualismo vacío.

y la *curiositas*, que dispersa la mente en datos inútiles o dañinos⁴⁶. El intelectualismo cae en *curiositas* cuando busca el conocimiento como prestigio o acumulación estéril; el anti-intelectualismo, por su parte, incurre en otra forma de *curiositas*: despreciar el valor del saber y distraerse en un activismo que rehúye la contemplación. Solo la *studiositas* permite mantener unido el ejercicio intelectual con la vida moral y espiritual, ordenando el estudio a la sabiduría y, en último término, a Dios. En esta clave, se entiende que la formación católica no puede renunciar ni al rigor del pensamiento ni a la exigencia de la caridad: ambas se integran en la virtud que busca la verdad para vivirla.

Para las instituciones educativas católicas, este planteamiento implica un doble desafío. En primer lugar, evaluar la excelencia académica no solo por la erudición acumulada ni por los proyectos realizados, sino por la capacidad de integrar pensamiento y acción en una visión unitaria. El docente verdaderamente católico no es ni un puro transmisor de información ni un mero gestor de experiencias, sino un testigo de sabiduría que une enseñanza, contemplación y vida. En segundo lugar, es necesario configurar la vida académica de manera que premie las prácticas sapienciales: tutorías personales donde el profesor acompaña el crecimiento intelectual y espiritual del alumno; espacios de diálogo interdisciplinar donde las ciencias y la teología se iluminan mutuamente; criterios de investigación que prioricen no solo la visibilidad cuantitativa, sino también la contribución a la verdad del hombre y al bien común. Así, la dialéctica entre intelectualismo y anti-intelectualismo se disuelve en una síntesis más profunda: la de una vida académica regida por la *studiositas*, donde el conocimiento se busca con humildad, se ordena a la verdad y se hace fecundo en la caridad.

La superación de la dialéctica entre intelectualismo y anti-intelectualismo no puede quedarse en una actitud personal de profesores y alumnos; necesita también de estructuras institucionales que encarnen y sostengan esa integración. Si el antídoto contra la *curiositas* es la *studiositas*, su cultivo no se da de manera espontánea, sino a través de espacios concretos de formación que hagan posible una vida intelectual orientada por la sabiduría. En este sentido, se impone como desafío decisivo la creación de ámbitos estables de estudio filosófico y teológico con orientación sapiencial, capaces de iluminar y articular los demás saberes. A ello dedicamos el siguiente apartado.

⁴⁶ «*Studiositas importat quandam rectitudinem voluntatis circa studium scientiae, prout scilicet homo ordinat voluntatem suam ad bene considerandum quod homo debet considerare*» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 166, a. 2.)

C. Fomentar espacios de formación en filosofía y teología sapiencial en la vida religiosa

Si la educación católica necesita recuperar la sabiduría como forma de vida intelectual y comunitaria, este desafío interpela con especial fuerza a la vida religiosa, que históricamente ha custodiado la unidad entre oración, estudio y misión. Y muy especialmente a aquellas instituciones de vida religiosa o aquellos sacerdotes que participan del ministerio de la enseñanza o que desarrollan su carisma y su ministerio en el ámbito educativo. El Concilio Vaticano II recordó que «el estudio de la Sagrada Escritura, de la liturgia, de la teología, de la espiritualidad y de la historia de la vida religiosa, juntamente con una formación conveniente en las ciencias humanas, ha de contribuir a la madurez espiritual y doctrinal de los religiosos»⁴⁷. Allí donde este fundamento se debilita, la vida consagrada corre el riesgo de reducirse a un activismo pastoral o a una gestión de obras, perdiendo su función profética de encarnar un estilo de vida arraigado en la contemplación de la verdad.

Como hemos visto, santo Tomás de Aquino enseñaba que corresponde al sabio “ordenar” todas las cosas, porque la sabiduría es el conocimiento de las causas últimas. Esta tarea no se limita a un ejercicio individual, sino que se traduce en una comunidad de discernimiento, donde filosofía y teología proporcionan el horizonte común. Por eso en el decreto *Optatam totius* se subrayaba que la formación filosófica ha de ofrecer «un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico perennemente válido»⁴⁸, mientras que la formación teológica «ha de alimentarse constantemente de la palabra de Dios y de la Tradición, y nutrir la vida espiritual y pastoral»⁴⁹. Cuando la vida religiosa descuida este doble pilar, la acción apostólica se vuelve vulnerable a la lógica pragmatista, pues carece de raíz sapiencial.

De ahí que documentos posteriores hayan insistido en lo mismo. En la exhortación pastoral *Pastores dabo vobis* el Papa Juan Pablo II advierte que la formación intelectual tiene como fin «ofrecer un conocimiento de la fe en su integridad [...] de tal manera que se pueda superar una pura ciencia nocionística y llegar a aquella inteligencia del corazón que sabe “ver” primero y es capaz después de

⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae caritatis sobre la adecuada renovación de la vida religiosa* (1965), n. 6, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_sp.html [consultado el 19 de septiembre de 2025].

⁴⁸ CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius* n. 14.

⁴⁹ CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius*, n. 16.

comunicar el misterio de Dios a los hermanos»⁵⁰ de modo que pueda confrontarse con la cultura del tiempo presente. Esta formación debe apoyarse en la filosofía, que puede aportar los fundamentos necesarios para generar una visión del mundo que se pueda conjugar con la tradición teológica de la Iglesia:

Un momento esencial de la formación intelectual es el estudio de la *filosofía*, que lleva a un conocimiento y a una interpretación más profundos de la persona, de su libertad, de sus relaciones con el mundo y con Dios. Ello es muy urgente, no solo por la relación que existe entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación estudiados en teología a la luz superior de la fe, sino también frente a una situación cultural muy difundida, que exalta el subjetivismo como criterio y medida de la verdad. Solo una sana filosofía puede ayudar a los candidatos al sacerdocio a desarrollar una conciencia refleja de la relación constitutiva que existe entre el espíritu humano y la verdad, la cual se nos revela plenamente en Jesucristo⁵¹.

Y la instrucción *Potissimum institutioni* recuerda que sin sólida formación filosófica y teológica los religiosos se exponen al riesgo de un activismo sin raíces⁵². Estos textos expresan lo que la tradición de la Iglesia católica ya contenía de antiguo: la sabiduría, como virtud intelectual y don del Espíritu, debe vivirse y transmitirse en comunidad. Es esta sabiduría, fruto del amor de Dios, la virtud que puede hacer germinar en el espíritu de los profesores y alumnos una verdadera mirada católica de la realidad. Por eso, resulta urgente que la vida religiosa –quienes dirigen, alientan y apoyan con su servicio y su ministerio a los centros educativos– fomente espacios estables de formación sapiencial: programas integrados de filosofía, teología y espiritualidad; seminarios comunitarios de estudio; tiempos de lectura orante que vinculen liturgia y contemplación con la docencia y la misión. Solo así, en fidelidad al magisterio reciente, la vida consagrada podrá sostener con autenticidad una

⁵⁰ JUAN PABLO II, Exhortación pastoral *Pastores dabó vobis sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual* (1992), n. 51, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html [consultado el 19 de septiembre de 2025].

⁵¹ JUAN PABLO II, *Pastores dabó vobis*, n. 52.

⁵² Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Potissimum institutioni, Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos* (1990), n. 65, en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_02021990_directives-on-formation_sp.html [consultado el 24-09-2025].

misión educativa que sea verdadera irradiación de la sabiduría de Cristo⁵³.

D. Traducción de las estrategias a los principios: revisión sobre el proceso del discernimiento en la formación y en el ministerio

El último desafío se sitúa en el ámbito del gobierno institucional y comunitario. La experiencia muestra que incluso en instituciones con un ideario claro y una identidad confesional definida, las decisiones se toman con frecuencia según criterios de eficacia, de prestigio o de sostenibilidad económica inmediata. El riesgo es evidente: transformar la misión en una estrategia, y la estrategia en una hoja de ruta desligada de la verdad del Evangelio. Frente a esta lógica, es imprescindible recuperar un discernimiento sapiencial que someta las decisiones concretas a la jerarquía de los principios y a la primacía de la verdad sobre la utilidad.

Este discernimiento, como recuerda san Ignacio en sus Ejercicios Espirituales, no consiste en aplicar recetas automáticas, sino en una lectura espiritual de la realidad en la que se distinguen los espíritus y se busca la mayor gloria de Dios. A nivel institucional, ello exige formular preguntas previas a cada decisión: ¿qué visión de la persona subyace en esta medida? ¿Qué bienes superiores se protegen o se ponen en riesgo? ¿Los medios propuestos son compatibles con la verdad y la caridad? ¿Qué frutos se esperan en términos de crecimiento de virtudes, integración de fe y cultura, vida espiritual de la comunidad? Estas preguntas trasladan la lógica evangélica de los frutos al ámbito organizativo, de modo que la eficacia se mide no solo en números o indicadores, sino en la fecundidad real para la misión de la Iglesia.

El magisterio reciente ha insistido en este punto. Como hemos visto, Francisco advertía contra «la primacía al pragmatismo de los números», recordando que en ellos «nos buscamos a nosotros mismos y nos complacemos en el control que nos da esta lógica, que no tiene rostros y que no es la del amor, sino que ama los números»⁵⁴. La verdadera reforma no consiste en multiplicar planes estratégicos, sino en dejarse guiar por el Espíritu en un proceso de discernimiento que tenga como referencia el fin último y el bien integral de la persona. En este sentido, un protocolo breve de discer-

⁵³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Las personas consagradas y su misión en la escuela*, en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20021028_consecrated-persons_sp.html [consultado el 24-09-2025].

⁵⁴ FRANCISCO, *Homilía de la misa crismal* (14 de abril de 2022), en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2022/documents/20220414-omelia-crisma.html> [consultado el 23-09-2025].

nimiento institucional puede ayudar a las comunidades religiosas y educativas a ordenar sus decisiones según cuatro pasos: primero, la verdad, identificar la afirmación de verdad que está en juego y cómo se protege la dignidad de la persona; segundo, el bien, discernir qué bienes superiores se promueven y cuáles podrían verse comprometidos; tercero, los medios, examinar si los medios empleados son intrínsecamente coherentes con los fines; y cuarto, los frutos: evaluar los frutos esperados en términos de virtudes, unidad fe-cultura y vida eclesial, y prever cómo constatar su presencia cualitativamente en el tiempo.

De este modo, la institución católica evita reducir el discernimiento a un mero cálculo de costes y beneficios, y se convierte en un espacio donde las estrategias se subordinan a los principios. La fidelidad a la misión se verifica, entonces, no tanto por la consecución inmediata de objetivos, sino por la capacidad de mantenerse enraizada en la verdad y de producir frutos evangélicos que permanezcan (cf. *Jn* 15,16). Solo así puede resistirse la tentación pragmática y garantizar que la acción educativa se despliegue siempre bajo la luz de la sabiduría cristiana.

Para cerrar este último apartado, concluimos con una síntesis final: hemos sostenido que el pragmatismo, cuando deviene criterio rector, desfigura la educación católica; y que la alternativa no es uniformidad, sino una *forma mentis*, es decir, una unidad de saber y de vida que integra fe y razón en clave sapiencial. Los criterios de fin aquí propuestos admiten múltiples caminos según métodos y contextos; requieren gradualidad, discernimiento y evaluación de frutos más que de cifras. La misión educativa será fiel cuando ayude a que las personas sean capaces de buscar, amar y testimoniar la verdad y no solo «hagan». Ésta es la única eficacia que no traiciona el Evangelio, porque brota de Él y a Él conduce.

Un análisis acerca del papel de las Humanidades en la *paideia* cristiana

José Ángel Agejas Esteban

Doctor en Filosofía, Catedrático de Ética, Universidad Francisco de Vitoria.

1. Planteamiento de la cuestión

Entre los muchos interrogantes que en este cambio de época –según conocida expresión del papa Francisco: «no estamos viviendo simplemente una época de cambios, sino un cambio de época»¹– se plantean acerca de la formación integral del joven destaca de manera particular el de la idoneidad y necesidad de los estudios humanísticos. El avance las tecnologías, en particular de la Inteligencia Artificial (IA), los descubrimientos científicos, la penetración económica, cultural y social de la informática y sus potentes herramientas, la omnipresencia de lo audiovisual y la realidad virtual... ¿no suponen una enmienda fáctica a la propuesta de invertir tiempo y esfuerzo en conocer la lengua y literatura grecolatina?

No voy a dedicar el poco espacio del que dispongo a exponer y analizar todos los argumentos a favor del cambio y adaptación a los usos digitales y el conocimiento de lo nuevo en ciencia y tecnología. Sin duda no se trata de cambios accidentales y la citada expresión del papa Francisco recoge, en parte, esa realidad. Entiendo que puede ser de mayor relevancia conocer y comprender qué supone y aporta la formación humanística para valorarla en su justa medida como uno de los ejes fundamentales de la configuración de la mente y de la personalidad del joven estudiante. No se trata de contraponer ventajas de uno y otro tipo de formación, que ambos las tienen, sino de mostrar de la forma más gráfica posible cómo las Humanidades suponen un medio imprescindible para la formación de la personalidad del cristiano.

No se trata, por tanto, de defender el aprendizaje del latín o del griego como un ejercicio intelectual más, sino de identificar aquellas razones y motivos que están en la raíz del valor único de las

¹ FRANCISCO, *Discurso del Santo Padre Francisco a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas*, 21 de diciembre de 2019, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html [consultado el 27-08-2025].

Humanidades clásicas y que las convierten en irremplazables. Así pues, no partimos de un enfrentamiento sino de un contexto social, cultural y académico en el que mostrar la aportación única de las Humanidades (y lo que perdemos si se pierden en la formación).

El hilo argumental de mi exposición tiene como objetivo ir mostrando el modo en que las Humanidades clásicas y el anuncio cristiano pasaron de un encuentro fecundo que conformó el Occidente cristiano. El encuentro salvífico con Cristo no se puede encerrar en un conocimiento teórico ni en un discurso moral... de ahí que, sin la formación de la imaginación, la mente y la voluntad, dicho encuentro resulta limitado, parcial o manipulador.

Por ello, en primer lugar, delimitaré a qué me refiero cuando hablo de Humanidades clásicas (el concepto de humanidades en general es más amplio pero tiene en ellas su analogado principal) para hacer ver, en un segundo momento, que no podemos perderlas sin perder el sustrato de nuestra *paideia*, de nuestro proyecto formativo. La razón de ello (lo veré en el punto cuarto) reside en el encuentro originario que se dio entre los mundos judeocristiano y heleno. De ese encuentro surgió la *paideia* cristiana, el modo de configurar al sujeto cristiano que se extendió durante el primer milenio de nuestra era. El sexto apartado mostrará cómo en el origen mismo de la universidad las Humanidades se consideraron un previo, una preparación necesaria pero no parte del trabajo científico propio de las nuevas facultades. Que el método científico desarrollado para el nacimiento de las ciencias marcó un punto de inflexión que, como diré en el punto séptimo, ha vinculado la crisis de las Humanidades con la de la relación entre fe y razón. Roto el proyecto originario los distintos elementos del trípode de la formación se desestabilizan. Concluiré, por tanto, defendiendo que el estudio de las Humanidades supone recuperar la sabiduría capaz de conformar integralmente al sujeto humano y posibilitar el estudio del resto de las ciencias, de la filosofía y la teología como auténtica formación personal y no solo como conocimientos abstractos y ajenos.

2. Delimitación de las Humanidades

Los centros de enseñanza media aplican unos planes de estudio en los que cada vez queda menos espacio para asignaturas «de letras». Y, con la casuística propia de cada país, aún han quedado más marginadas, cuando no han desaparecido por completo, las asignaturas de latín y griego, reducidas a poco más que elementos de cultura clásica en los que se agolpan anécdotas de filósofos, batallas famosas, unas pizcas de etimologías curiosas... y elementos de mi-

tología. Cuando hablamos de recuperar las Humanidades, ¿exactamente a qué nos referimos? ¿Solo a las Humanidades propias de la Grecia y Roma clásicas?

Decía el escritor Italo Calvino que «[l]os clásicos son esos libros que nos llegan trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado (o más sencillamente, en el lenguaje o en las costumbres)»².

Hay, por lo tanto, muchos más autores y obras clásicas que las que podemos estudiar de la época de la Grecia y la Roma clásicas. ¿Podríamos considerarlos como parte de los estudios de Humanidades? Sí, precisamente por lo mismo que señala el autor italiano en su definición: porque en ellas encontramos las huellas que han dejado los libros precedentes que han conformado la cultura y porque, a su vez, también alargan su presencia dejando huella en la cultura. Como expone Tamayo, se trata de unas Humanidades

que enseñen un pensamiento estructurado y crítico, aporten contenidos culturales universales importantes y preparen para expresarlos con corrección y eficacia. [...] De unas humanidades que contribuyan al desarrollo integral de la persona en sus distintas facultades: su inteligencia, voluntad, imaginación, memoria, sensibilidad interna y externa. [...] De unas humanidades que valoren las realizaciones culturales del pasado y del presente y capaciten para apreciar debidamente las aportaciones del futuro³.

Sin querer ser restrictivo definiendo que una adecuada formación humanística implica centrarse especialmente en el estudio del mundo clásico grecolatino, de su lengua, su arte, su historia y su literatura. Como señala Bettini,

Si ya no se lee la *Eneida*, u otros clásicos similares, perderemos progresivamente el contacto no solo con el mundo romano, sino también con lo que vino *después*, esto es, con todas las creaciones del pensamiento que se han nutrido de esos libros. Si perdemos a Virgilio, también perdemos a Dante o, al menos, una parte importante de su creación a lo que se añade una larga cadena que llega hasta ayer. El hecho es que un cambio radical de enciclopedia cultural se asemeja, en un cierto sentido, a un cambio de alfabeto⁴.

Un último punto que me parece reseñable dentro de esta apuesta por el estudio de las Humanidades clásicas tal y como las acabo

² I. CALVINO, *Por qué leer los clásicos*, Tusquets, Barcelona 1992, 15.

³ F. TAMAYO, *Humanidades clásicas. Legado perenne. Historia. Valores. Propuestas*, México 2022.

⁴ M. BETTINI, *A che servono i Greci e i Romani?*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2017, 50. (La traducción es nuestra).

de especificar guarda relación con esta última nota de Bettini. Y es que sin ese estudio estamos perdiendo la capacidad de conocer quiénes somos en verdad y comprendernos en lo más profundo de nuestra humanidad. Si cambiamos el alfabeto podemos identificar datos, pero sin comprenderlos como parte de un relato biográfico e histórico. Perdemos la memoria personal y comunitaria.

3. El alfabeto de la *paideia*

El siguiente paso en nuestro argumento, por tanto, consistirá en mostrar de qué manera el aprendizaje de este alfabeto conforma la manera de ver, sentir, querer y conocer propia de la cultura occidental en su síntesis entre herencia grecolatina y revelación judeocristiana. Las Humanidades no son fines en sí mismas, sino el mejor medio para formar íntegramente a la persona y, como consecuencia, suponen el paso previo para aprovechar en toda su honrada la formación universitaria en general y la filosófica y teológica en particular.

La mente del joven estudiante que llega al estudio de la Filosofía y la Teología tras su paso por la Enseñanza Media ya no ha recibido las formas culturales clásicas de Occidente. La fragmentación cultural, la posmodernidad, la crisis de la educación, entre otros muchos factores, han provocado que datos y categorías culturales que nos permiten entender quiénes somos y cuáles son nuestras raíces hoy ya sean de dominio general. Desde hace tiempo muchos profesores de arte, por ejemplo, se quejan de que sus alumnos son incapaces de entender más del 90 por ciento de los cuadros de los grandes museos o los retablos de las iglesias. Esto es solo un síntoma externo de algo más profundo. Porque del mismo modo que carecen de referentes para entender la escena representada en un cuadro o un tapiz, tampoco se puede dar por sentado que van a comprender que las categorías filosóficas (con las que luego también se hace la Teología) responden a un relato específico sobre el ser humano, la razón, el papel de la libertad, la cosmología, etc. Quien estudia la Filosofía griega y medieval sin una adecuada formación en las Humanidades clásicas lo hace como quien estudia el budismo, el hinduismo o las religiones animistas: no va a ver más que una teoría entre otras, lejos de un modo de explicación racional necesario en diálogo con la fe que le configura desde lo más íntimo.

Las Humanidades clásicas son el humus, el colágeno de Occidente y sin un conocimiento adecuado de ellas perdemos la capacidad de comprender y comprendernos: sin su estudio perdemos las categorías que dan lugar al mito fundacional de nuestra civilización y que lleva al encuentro fecundo con la Revelación ju-

deocristiana. De acuerdo con la conocida expresión del primer presidente de la República Federal Alemana, Theodor Heuss, «Europa nace sobre tres colinas: el Gólgota, la Acrópolis de Atenas y el Capitolio de Roma»⁵.

Estudiar Humanidades clásicas supone acudir a la fuente originaria que nos permite entender y explicar nuestro mundo, ese Occidente que durante veinte siglos ha dado lugar a formas de organización económica, social y política, de arte, de cultura... fruto del encuentro de esas tres colinas. Sin las Humanidades, el estudio de dichas instituciones supone un acercamiento ajeno. Solo cuando se comprende su origen, cuando se accede a la narración del mito fundacional, se vive y encarna como algo propio. Los mitos propios de la sabiduría clásica eran portadores de semillas de verdad que, en el encuentro con la Verdad del mito cristiano –el «mito verdadero» de acuerdo con el sentido que le da Tolkien y que supuso la conversión de su amigo C.S. Lewis tras la famosa conversación del 19 de septiembre de 1931 mientras caminaban por *Addison's Walk* y que relataron en distintos libros, cartas y testimonios⁶–, generan una forma cultural capaz de dar razón y comunicar con propiedad un mundo pleno de sentido.

Las Humanidades clásicas aportan todos los elementos propios de la *paideia* griega que luego devendrá en *paideia* cristiana, como veremos. El arte de entender y comprender bien para vivir bien supone el arte de sentir bien. La *paideia* griega consistía, básicamente, en enseñar a integrar sentimientos, emociones y acciones en la propia vida, en la narración biográfica que cada uno tiene que escribir.

Como recuerda Jaeger en su monumental *Paideia*, era una opinión muy extendida en tiempos de Platón que «Homero había sido el educador de la Grecia toda»⁷. Y el propio Aristóteles expresaba en su *Poética* hasta qué punto la formación del carácter para la vida ética (o lo que es lo mismo, para la formación integral del ciudadano) no depende del filósofo sino, precisamente, del literato, del *tragoea*. En la *Poética* hace depender la belleza de la composición de las fábulas de «una imitación de la acción y, por lo tanto, principalmente de los que actúan»⁸. Y dado que la finalidad es lo más importante, en la obra narrativa ésta es tanto el mito como el modo en que se narra. La narración propone, por medio de la mimesis, otra mimesis. De ahí su carácter formativo. De ahí su potencia. Y de ahí la necesidad de aprender el complejo alfabeto que supone

⁵ T. HEUSS, *Reden an die Jugend*, Wunderlich, Tübingen 1956, 32.

⁶ Cf. H. CARPENTER, *Los Inklings*, Homo Legens, Madrid 2008, 84; C.S. LEWIS, *Cautivado por la alegría*, Encuentro, Madrid 2016, 195-197.

⁷ W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, Madrid 2001¹⁰, 48.

⁸ ARISTÓTELES, *Poética*, 1450b3, Alianza, Madrid 2017, 50.

el entramado de literatura, arte y cultura generado en Grecia con el que la Revelación entró no solo en contacto, sino en auténtico diálogo dando lugar a una *paideia* cristiana, que supone y necesita de aquella para expresarse en formas universales. Como señaló Daniélou:

El estudio de la actitud de los primeros doctores cristianos ante Homero y Platón constituyó una profundización de lo que hemos caracterizado como el discurso misionero. Era necesario, en efecto, que los cristianos se definieran a la vez en su continuidad, en su superación y en su ruptura frente al helenismo. [...] El cristianismo supone la aparición de una realidad completamente nueva, pero también se afirma como heredero legítimo de la razón helénica y la fe bíblica⁹.

4. El encuentro originario

Habiendo delimitado a qué se refieren las Humanidades clásicas y una cierta necesidad de alfabetización humanística, en los siguientes apartados me propongo describir, primero, cómo fue posible ese encuentro originario entre cultura griega y revelación judeocristiana; segundo, a grandes rasgos, cómo de hecho se configuró la nueva *paideia*; y, finalmente, cómo la crisis de las humanidades ha ido de la mano de los desencuentros entre fe y razón hasta el punto en el que nos encontramos.

Si mi planteamiento argumental es acertado, los hitos principales del relato mostrarán cómo las Humanidades clásicas han jugado un papel esencial en la configuración de la mentalidad occidental por un lado y, como consecuencia, en la manera de estar y vivir del cristiano en el mundo. El profundo encuentro originario se dio desde lo que podemos considerar el núcleo fuerte de cada una de las culturas, de las formas de relación con la realidad que habían configurado la mentalidad griega y la hebrea, respectivamente. Ha pasado ya un siglo desde que se abrió en el mundo de la investigación teológica la polémica sobre la helenización del dogma sobre la que se ha escrito muchísimo. Creo que ayudan mucho a comprender el error de fondo que desató la polémica las alusiones y precisiones que hizo sobre la cuestión el papa Benedicto XVI en su discurso del 12 de septiembre de 2006 en la Universidad de Ratisbona¹⁰.

⁹ J. DANIELLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, 195.

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006, en <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/spee->

Allí puso el foco en lo radicalmente novedoso del encuentro entre fe y razón, entre Revelación judeocristiana y Filosofía griega. Baste recordar la pregunta de la que parte todo su argumento: «La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo?». Por primera vez en la Historia hubo personas dispuestas a confrontar la fuente de sus convicciones desde el anhelo por conocer la Verdad.

El Santo Padre afirmó en su magistral discurso cómo el imprescindible y necesario diálogo entre fe y razón se inició en el encuentro entre filosofía griega y fe judía en la comunidad hebrea de Alejandría en el siglo III a.C. y siguió luego con los Padres Apostólicos. Hablamos, pues, de un período de tiempo de unos seis siglos, no de un evento circunstancial como podría ser el discurso del apóstol Pablo en el Areópago, por ejemplo. Si por «helenizar» entendemos ese diálogo entre fe y razón, entonces no existiría ninguna polémica pues dicho proceso no solo supuso una limitación sino, todo lo contrario, un enriquecimiento y una potenciación de ambos elementos (fe y razón, Revelación y Filosofía). El encuentro fue fructífero y aportó novedad, de ahí que conocer los elementos esenciales de un ambiente cultural que lo favoreció o, casi podíamos decir que lo requirió, se convierte en una exigencia crítica. El estudio de las Humanidades, en consecuencia, no es un simple barñiz de erudición sino una necesidad.

Una última observación acerca de este discurso papal y de nuestro punto de partida. Benedicto XVI aborda más adelante cómo la pretensión de «deshelenizar» el dogma tras la polémica suscitada por Harnack (1851-1930), ha ido invadiendo la teología moderna. El papa viene a decirnos que hay una relación directa entre esa crisis de la teología y la crisis de la cultura occidental porque se trata de una crisis de la razón. Parto, pues, de este vínculo estrecho entre fe, razón y cultura para anclar el argumento acerca del valor del estudio de las Humanidades clásicas. Que uno de los discursos más emblemáticos del pontificado de Benedicto XVI tuviera como interrogante central la relación entre fe y pensamiento griego ofrece muchísimas oportunidades de desarrollo y reflexión, además de las apuntadas por el propio papa. Y una de ellas es la que me propongo esbozar en estas páginas en relación con el papel de las Humanidades clásicas.

Y la razón es sencilla: ¿acaso se puede entender y estudiar la filosofía clásica y medieval sin haber asimilado e incorporado la *forma mentis* en la que surgió? Entiendo que no. Los grandes tratados de

Filosofía y Teología no son un mero discurso racionalista acerca de las cosas divinas y humanas. Como espero mostrar, la crisis de las Humanidades ha ido y va de la mano con la crisis de fe que, también, es una crisis cultural. La unidad de fondo del relato que nos explica a nosotros mismos, quiénes somos y qué misión tenemos en la vida no puede separarse del discurso sobre Dios y su obra y del modo en que la razón ayuda a dar cuenta de todo ello.

5. Genealogía de esta *paideia* cristiana

Nos queda mostrar en este momento cómo los cristianos transformaron, al tiempo que la asumían, la *paideia* griega. La defensa del estudio de las Humanidades clásicas como elemento de la formación integral tiene en este punto su justificación. En un diagnóstico acerca de la crisis de las Humanidades publicado hace medio siglo en Inglaterra podíamos leer lo siguiente:

Hace cien años, quizá cincuenta, incluso veinte, había una tradición cultural basada en las lenguas clásicas, las Sagradas Escrituras, la historia y la literatura, que servía como lazo de unión entre las clases dirigentes e imponía una determinada imagen del *gentleman*. Era una extraña mezcla de principios humanistas y orgullo nacional. [...] las humanidades se encuentran en una encrucijada, en un momento crítico de su historia: o cambian la imagen que presentan de sí mismas, adaptándose a las necesidades de una sociedad dominada por la ciencia y la tecnología, o se ven abocadas a refugiarse en la vulgaridad social¹¹.

Aunque coincidamos en el diagnóstico de la crisis y en la necesidad de las Humanidades para afrontar los cambios sociales y culturales no podemos proponerlas como una especie de club de imagen elitista. Por el contrario, era la adquisición de una *forma mentis* propia lo que provocaba un modo de ser y de obrar deseable. No se tienen que adaptar al avance de la ciencia y de la técnica porque no compiten en la misma liga: son el marco desde el que se entiende la liga en que juegan el resto de las ciencias. Las Humanidades siguen vigentes porque todos reconocen que si bien las ciencias y la tecnología aportan contenidos y medios inimaginables antes... necesitan una imaginación que los coloque en su sitio, que los dote de fin y significado. Propongo otra síntesis personal y una exposición del sentido de las Humanidades que hizo un siglo antes otro inglés: el cardenal Newman.

La primera conferencia de la segunda parte de su libro *La Idea de la Universidad*, «Cristianismo y letras», inicia con una afirmación tan clara como provocativa: al inaugurar la Facultad de Filosofía y

¹¹ J.H. PLUMB, *Crisis en las humanidades*, Planeta, Barcelona 1973, 9.

Letras –o como se llamaba antes, señala, Facultad de Artes– defiende que

los estudios que esta Facultad alberga son casi el objeto directo y el alimento básico del ejercicio intelectual propio de la Universidad. A pesar de la particular conexión que históricamente ha existido entre las instituciones universitarias y ciencias como la Teología, el Derecho y la Medicina, no es despreciable en absoluto el hecho de que la Universidad se base formalmente y viva, con toda vehemencia, de la Facultad de Artes, o Humanidades¹².

Claro que el Cardenal entiende y defiende la vinculación entre estas cuatro facultades mencionadas como quehacer universitario. Pero sin descuidar cuál es el «alma» que alienta la auténtica vida universitaria. Porque es el alma de la civilización. Newman defiende con claridad, y por lo mismo, con toda incorrección política, que la civilización grecorromana es la civilización por antonomasia, porque es la única en la que se cultivó el estudio de lo esencialmente humano. Que fue lo que a su vez hizo posible que acogiera en su seno, para que la fecundara, el acontecimiento de la Revelación.

Inicia así un breve recorrido sobre los fundamentos de los *studia humanitatis*, con la descripción de la tradición homérica y su grandeza, de cómo esos libros, apenas escritos, empezaron a configurar la *paideia*, la educación de los niños, y cómo de ellos surgieron, con toda naturalidad, el *Trivium* y el *Quadrivium*: la educación liberal.

Y así se formó una escuela intelectual específica, fundada en ideas y métodos de un carácter particular, un carácter (podríamos decir) de lo más elevado y verdadero, que poco a poco amalgamó, asimiló y se posesionó de esa muchedumbre de naciones que he considerado que representa a la humanidad y abarca el *orbis terrarum*¹³.

Resulta muy interesante leer estas páginas para comprender cómo considera que las obras literarias griegas y romanas han sido hasta ese momento el instrumento de educación y cómo el nacimiento de la Universidad, con sus ciencias y facultades en el siglo XII, no supuso la desaparición de su estudio. Al contrario, insiste, se apoyaban en esa cultura previa, «en el carácter especial de esa Civilización que está tan íntimamente asociada con el Cristianismo que puede incluso llamarse la tierra de que se alimentó el Cristianismo».¹⁴ Recojo aquí algunos hitos del origen de esa síntesis.

¹² J.H. NEWMAN, *La idea de la Universidad. II. Temas universitarios tratados en lecciones y ensayos ocasionales*, Encuentro, Madrid 2014, 33.

¹³ J.H. NEWMAN, *La idea de la Universidad*, 43.

¹⁴ J.H. NEWMAN, *La idea de la Universidad*, 45.

La primera predicación cristiana, hemos aludido a ello, se da en el mundo griego y en un judaísmo helenizado, sí. Pero esto, lejos de ser un problema, supone un acontecimiento único, ya que el encuentro originario al que ya he aludido se vertebra en torno al aparato crítico de la filosofía griega y acoge un relato que había configurado una sociedad, una antropología y una posibilidad de esperanza. Un punto muy interesante (que no deja de tener hoy sus aplicaciones pero que no podemos desarrollar aquí) sería el de considerar cómo la simbiosis del anuncio evangélico con la *paideia* griega permitió vencer el constante peligro de la gnosis¹⁵. Jaeger señala, por ejemplo, cómo en el libro los *Hechos de Felipe*,

al llamar «*paideia* de Cristo» al cristianismo, el imitador destaca la intención del apóstol de hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica, lo que haría que su aceptación fuese lógica para quienes poseían la antigua. A la vez, implica que la *paideia* clásica está siendo superada, pues Cristo es el centro de una cultura nueva. Así, la *paideia* clásica se convierte en su instrumento¹⁶.

Desde el inicio de la predicación evangélica, preparada ya por el diálogo entre la comunidad hebrea y el mundo helénico al que hemos aludido más arriba, la *paideia* griega, cuya filosofía sirvió para dar forma a la apología, por un lado, y a mostrar que el cristianismo era la Verdad buscada por ese pueblo, tenía su origen en Homero. Al tiempo que permite huir de la gnosis porque la Verdad, el Logos, es una Persona que verifica el mito, no solo como un maestro que enseña una doctrina.

De este modo el cristianismo enlazaba con un modo de entender la cultura, la civilización que ofrecía al cristianismo la posibilidad de presentarse no como una secta religiosa más, por un lado, y como *paideia* universal, por otro. Es este sustrato el que configura una mente, un modo de ver, pensar y actuar en el mundo esencialmente distinto de cualquier otro. Tanto de otras religiones (que no ofrecen una filosofía sistemáticamente elaborada) como de otras culturas (que no cultivan el *logos* y la razón). Los mitos griegos no son relatos místicos.

Por eso, conscientes de esta realidad, los cristianos van a mantener las Humanidades como parte de su visión del mundo. Y así, a lo largo de la historia, la relación entre humanidades y academia va a mostrar su constante novedad y su independencia crítica. No son un elemento más de las cosas que se saben: son el modo de mirar el mundo y de mirarse, de comprender el mundo y de comprenderse.

¹⁵ Cf. W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, Madrid 1995, 21.

¹⁶ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, 25.

Para concluir la exposición del modo en que se produjo esta mutua implicación desde el inicio del anuncio y comprender cómo sigue siendo la razón válida fundamental para incluir las Humanidades clásicas en la formación integral de la persona, destacamos con Jaeger cómo en la segunda mitad del siglo IV, con el cristianismo ya asentado en la cuenca mediterránea y proclamado como religión oficial del Imperio romano, se produjo un verdadero renacimiento de la literatura grecorromana.

Para todas ellas [provincias del imperio romano del norte de África y del Asia Menor] la tradición griega es el eslabón cultural supremo. [...] Lo que preservaron fueron ciertas tendencias básicas de la mente clásica en torno a las cuales pudieron cristalizar las ideas de su propia época. [...] El elemento helenista constituye su medio intelectual y determina su ritmo dialéctico, un gran ritmo histórico¹⁷.

Y es que el ideal de transformación de la persona, que en eso consiste la formación, la *paideia*, que fue un proyecto cultural inédito en la Historia se transfiguró con el cristianismo de modo que el ideal del hombre que en síntesis trasladó Homero se convirtió en una realidad: «La forma, el molde, es Cristo. La *paideia* del cristiano es la *imitatio Christi*: Cristo debe tomar forma en él»¹⁸.

6. La propedéutica para las ciencias

Este proceso que supuso un *continuum* durante el primer milenio de la era cristiana alcanzó con el paso a la Edad Media un nuevo esplendor que conviene reseñar, aunque sea brevemente. Por un lado, porque, lo hemos adelantado antes, el nacimiento de las universidades y los saberes ordenados científicamente no solo no supuso un abandono por superación de las Humanidades, sino que las suponía y se apoyaba en ellas. Y, por otro, porque podemos establecer una analogía con los siguientes cambios de época o crisis que sí supondrán un paulatino separarse de las Humanidades con la consiguiente pérdida de su presencia en la formación personal.

Leclercq analiza en un texto que se ha convertido en referente ineludible para explicar este paso, cómo la cultura monástica se desarrolló a partir de la formación en las Humanidades, razón por la cual él considera que san Benito no las menciona en su Regla: suponía monjes letrados¹⁹. Las escuelas medievales a partir de las que surgen las universidades (de monjes y de clérigos) enseñaban,

¹⁷ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, 120.

¹⁸ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, 129.

¹⁹ Cf. J. LECLERCQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios*, Sígueme, Salamanca 2009, 27.

salvo raras excepciones, el *Trivium* y el *Quadrivium*, no la doctrina sagrada. Tal es la razón por la que, como recordaba Benedicto XVI en otro paradigmático discurso al mundo de la cultura, la Edad Media lleva a su esplendor ese diálogo entre fe y razón gracias a la formación intelectual y la contemplación. En los monasterios,

como cosa importante hay que decir con gran realismo que no estaba en su intención crear una cultura y ni siquiera conservar una cultura del pasado. Su motivación era mucho más elemental. Su objetivo era: *quaerere Deum*, buscar a Dios. [...] Puesto que la búsqueda de Dios exigía la cultura de la palabra, forma parte del monasterio la biblioteca que indica el camino hacia la palabra. Por el mismo motivo forma parte también de él la escuela, en la que concretamente se abre el camino. [...] El monasterio sirve a la *eruditio*, a la formación y a la erudición del hombre –una formación con el objetivo último de que el hombre aprenda a servir a Dios–. Pero esto comporta evidentemente también la formación de la razón, la erudición, por la que el hombre aprende a percibir entre las palabras la Palabra²⁰.

Esta observación nos ayuda a comprender que el vínculo entre el libro y la formación es más hondo de lo que parece a primera vista. La ruptura que se va a producir con el nacimiento de la Modernidad coincide con el cambio de finalidad en los estudios. Las universidades prescinden de las Humanidades porque su finalidad va a ser la formación de los profesionales o dirigentes que la nueva sociedad burguesa necesita –médicos, juristas, filósofos–. El humanista del Renacimiento empieza a considerarse un erudito al margen del quehacer académico. En París surgirá el Colegio de lectores reales (el posterior Colegio de Francia) fuera de la Universidad. Como resume el historiador marxista LeGoff:

Nada más llamativo que el contraste que hay entre las imágenes que representan trabajando al intelectual de la Edad Media y al humanista. Uno es un profesor enfrascado en su enseñanza, rodeado de alumnos, sitiado por los bancos en los que se agolpaba el auditorio, el otro es un sabio solitario en su gabinete de trabajo, cómodamente instalado en un aposento amplio y rico donde se mueven libremente sus pensamientos²¹.

Más allá de la lectura materialista que hace ese historiador, según la cual las Humanidades se reducen a una seña de identidad de clase, de aristocracia, sí es cierto que las Humanidades empiezan a alejarse de la enseñanza, de la formación. En un proceso que

²⁰ BENEDICTO XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins*, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html

²¹ J. LEGOFF, *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona 2017, 155.

durará algunos siglos, claro. Si la *paideia* cristiana que se consolidó como forma cultural de toda una sociedad exigió más de diez siglos, no será fácil que los logros en las formas sociales y culturales alcanzados se diluyan fácilmente. En un cierto sentido puede estar ahí el origen de ese sello de clase que Plumb atribuía a las Humanidades. Pero en la medida en la que dentro de algunas universidades se mantuvo o recuperó el valor de las Artes Liberales, las Humanidades no quedaron asfixiadas por la asfixia que para la vida intelectual supuso la irrupción del método científico como único criterio válido de Verdad.

Pero, como el cardenal Newman explica, las artes liberales que se cultivaban en los conventos van a quedar fuera de la Universidad. LeGoff, historiador marxista, le da una explicación materialista y económica: la Universidad va a surgir en el nacimiento del mundo urbano (siglos X a XIII), de los burgos, como institución abierta al mundo y en la que los saberes tienen la finalidad de formar a los dirigentes (Filosofía, Derecho, Medicina). Según su explicación, las humanidades han quedado fuera de la universidad y se convierten en una forma aristocrática de antiintelectualismo. Tiene cierto sentido si admitimos que el escolasticismo ahoga la filosofía y la teología. El humanista del Renacimiento ya no será el profesor de la universidad medieval.

En este momento, que supone el paso a la Edad Moderna, hay una ruptura entre la ciencia y la enseñanza:

De manera que los humanistas abandonan una de las tareas capitales del intelectual: estar en contacto con las masas, mantener el vínculo entre la ciencia y la enseñanza. Sin duda el Renacimiento, a la larga, aportará a la humanidad la cosecha de un trabajo orgulloso y solitario. Su ciencia, sus ideas, sus obras maestras alimentarán más adelante el progreso humano. Pero el Renacimiento es al principio un repliegue, un retroceso. El advenimiento de la imprenta favorece al principio tal vez –antes de difundir por todas partes la cultura escrita– una retracción en la difusión del pensamiento²².

Como dice Lewis, «en nuestra sociedad la mayoría del conocimiento depende, en última instancia, de la observación. Pero la Edad Media dependía predominantemente de los libros»²³. El valor de la razón asociada a la fe va a sufrir un duro envite por el racionalismo y el cientificismo, dos formas de reducción de la razón con un origen compartido. Veamos un breve apunte al respecto para el que retomamos el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona que citamos en el punto 4.

²² J. LEGOFF, *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona 2017, 155.

²³ C.S. LEWIS, *La imagen del mundo*, Península, Barcelona 1997, 14.

7. Desencuentros y crisis de las Humanidades

Si el encuentro y diálogo entre fe y razón fue posibilitado, como vimos, por la adecuada comprensión del modo en que el mundo helénico había alumbrado la Filosofía, toda crisis en el modo de entender la razón va a suponer un conflicto, también, con las Humanidades que le servían de humus, de suelo nutricio. La deshe-lenización de la fe es la expresión teológica de un deseo por romper con las Humanidades y la universalidad de su proyecto formativo. También el cardenal Newman en la conferencia antes citada señala cómo un primer movimiento en la universidad medieval contra la educación liberal se dio con Bacon, aunque «no habría hecho falta recordarle que el progreso de las artes útiles es una cosa y cultivar el espíritu es otra»²⁴. Pero el movimiento en contra de los Clásicos había iniciado y la soberbia de la razón enfocada en lo útil y productivo empezaba a germinar.

Las tres etapas que Benedicto XVI en ese proceso vienen a coincidir con el progresivo deterioro del modo en que se perciben las Humanidades y su valor en la formación personal. Cuando la Reforma aleja la teología de la filosofía, las Humanidades ya han pasado a considerarse un adorno cultural de determinadas élites. Nos encontramos con la búsqueda de las certezas subjetivas en el Racionalismo y el Idealismo.

En el segundo paso, siglo XIX, «se utilizaba como punto de partida la distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob»²⁵. El proyecto de la *paideia* cristiana ha desaparecido en la medida en la que se considera que las verdades subjetivas tienen una certeza de distinto tipo de la teológica. La búsqueda de Dios, Verdad, por los dos caminos que se complementan y conforman el espíritu humano de acuerdo con el Logos deja de ser un proyecto cultural, una forma compartida de ejercicio de la racionalidad. Surgen los grandes sistemas ideológicos con pretensión totalitaria. ¿Dónde quedan relegadas las Humanidades? Se van a refugiar en el movimiento romántico ofreciendo una alternativa al modo de configurar la imaginación, esto es, el modo en que la persona se percibe y se concibe en sus relaciones con el mundo, con los demás y con Dios lo que, a su vez, le permite diseñar su proyecto vital y social. El hecho es que el movimiento del Romanticismo adopta formas distintas en cada país y despierta o inventa mitologías de exaltación nacionalista por un lado, o arroja al individuo a un mar de emociones, pasiones y sentimientos sin discernimiento posible, por otro. La invasión del emotivismo en la

²⁴ J.H. NEWMAN, *La idea de la Universidad*, 46.

²⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona*.

vida de fe es también un efecto de esta ruptura entre fe y razón por un lado, y del sujeto cristiano. No en vano una de las obras pictóricas emblemáticas de este período es el óleo *El caminante sobre el mar de nubes* del pintor alemán Caspar David Friedrich, clara imagen de esto último.

El papa Benedicto señala el relativismo cultural contemporáneo como la tercera etapa de la deshelenización. Claro que el relativismo tiene muchos matices y expresiones. Y en todos hay una huella de esta ruptura del encuentro originario entre fe y razón que podríamos explorar. Considero que la más relevante para destacar el valor de las Humanidades clásicas como elemento clave de la formación integral de la persona es el reverso de la que señala el papa. Si fuera posible destilar la pureza del Evangelio antes del encuentro con el mundo heleno, podríamos conseguir nuevas síntesis con otras culturas, por ejemplo, lo que haría que las Humanidades clásicas no fueran ni más ni menos valiosas que cualquier otra expresión cultural. Craso error. En el discurso de París lo deja claro: «Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura»²⁶.

Con esta apretada síntesis de los desencuentros entre fe y razón que han provocado las consabidas crisis en el valor y consideración de las Humanidades concluyo el hilo argumental con que al inicio de mi exposición me proponía mostrar cómo al perderlas perdemos la *paideia* cristiana, esa *forma mentis* que no es un mero contenido intelectual sino el modo propio del cristiano de estar y relacionarse con el mundo. Y más en concreto, cuando no hay una mente verdaderamente humana no es posible una mente cristiana. El estudio de la *philosophia perennis* o de la teología solas no conforma esa mente: la «encarnación» de ambas es posible si hay una encarnación en la que esa filosofía –y la teología que la usó como herramienta– puede sembrarse con esperanza de dar fruto. Creo que se puede afirmar sin miedo a equivocarnos que esa mente cristiana se da en quienes han profundizado en los estudios clásicos y no en quienes simplemente estudian filosofía o teología sin arraigarlas en ese suelo propicio.

8. Recopilando: ¿cuál es el objetivo de las Humanidades? ¿Por qué y para qué estudiarlas?

Como he venido mostrando, el objetivo fundamental de las Humanidades es conformar, dar forma a la persona. No son, por ello, propiamente hablando, ciencias sino artes encaminadas a la

²⁶ BENEDICTO XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins*.

sabiduría. Su saber es inútil, buscan conocer al ser humano y su sentido. Este «dar forma» es una consecuencia del contacto con las obras que las componen. Por lo mismo la literatura y el resto de las artes nos ponen en contacto directo con la Verdad, la Bondad y la Belleza propias de la persona. Espero que el argumento que he venido desarrollando haya mostrado cómo es necesario tomar distancia del problema particular o la coyuntura actual para comprender qué son y qué papel han desempeñado las Humanidades en la configuración de Occidente y, por tanto, de la propuesta universal cristiana y su *paideia*, en la generación de modos de vida personales y sociales que articulan de modo fecundo el encuentro entre fe y razón.

Los griegos con su *paideia* fueron los primeros en concebir la educación como ayuda a que el otro piense por sí mismo y sea capaz de acercarse a la realidad y de vivir en ella. No de vivir en un pasado idílico, que no fue, ni en un futuro utópico que no existe, sino capaz de imaginar-se en una realidad que ha de comprender y valorar de acuerdo con una jerarquía correcta. Las Humanidades han sido siempre el refugio de lo humano y el germen de lo nuevo en cada momento de crisis cultural, como espero haber mostrado.

Por eso su literatura, que es la nuestra, brinda la oportunidad única de examinar los problemas y las respuestas que el proceso de civilización presentó. Esos son los materiales de las humanidades. Los criterios de lo clásico. Sus autores descubrieron el modo de comunicar con la belleza y con el lenguaje. Lenguaje, literatura y religión se entrelazan de tal manera en Occidente que es imposible comprendernos a nosotros mismos sin esa conjunción. No extraña, por ello, que el papa Francisco dedicara una carta al papel de la literatura en la formación sacerdotal, aunque la amplió a la formación en general dado el panorama actual de la educación. Aunque habla de las grandes obras literarias en general, como dije citando a Italo Calvino, el modo de valorar lo clásico de esas obras va a exigir remitirnos al corpus o canon configurado en la literatura grecorromana. Decía el papa:

Es necesario recuperar modos acogedores de relacionarnos con la realidad, no estratégicos ni orientados directamente a un resultado. [...] la literatura se vuelve un gimnasio en el que se entrena la mirada para buscar y explorar la verdad de las personas y de las situaciones como misterio, como una carga de un exceso de sentido, que solo puede ser parcialmente manifestada en categorías, en esquemas explicativos, en dinámicas lineares de causa-efecto y medio-fin²⁷.

²⁷ FRANCISCO, *Carta del Santo Padre Francisco sobre el papel de la literatura en la formación*, en <https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2024/do->

Si queremos proponer un proyecto formativo fuerte y sólido, que será minoritario en su inicio, sin duda –el concepto de minorías creativas de Toynbee que hizo suyo Ratzinger ya en una charla radiofónica en 1968²⁸–, debemos dar el valor y lugar que les corresponde a las Humanidades clásicas. La *imitatio Christi* supone, como ya señalé, que hay un sujeto que concibe que su formación encarna el anuncio cristiano como la Verdad sobre el hombre y su esperanza de salvación. Sin las Humanidades es complicado crear un marco adecuado capaz de «imaginar» la historia de Dios con el hombre.

cuments/20240717-lettera-ruolo-letteratura-formazione.html [consultado el 27-08-2025].

²⁸ Cf. RATZINGER, J. *Fe y futuro*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007.

El profesor universitario: un camino de misión en el Regnum Christi

Radek T. Biernacki

Doctor en Economía, Master en Diseño Instruccional y Tecnología y Director del departamento de Economía, Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile.

Introducción

El presente trabajo propone un análisis de la misión del Regnum Christi como profesor universitario, comprendida no solo como una labor profesional, sino como un auténtico apostolado al servicio de la verdad y de la formación integral de las personas. Lejos de concebir la enseñanza como una mera transmisión de conocimientos, se trata de reconocer en ella un camino de encuentro y acompañamiento, en el que el docente se configura como guía y testigo, formando y enviando a sus alumnos para que sean capaces de buscar, descubrir y seguir la verdad.

A lo largo de estas páginas, se examina la proyección de la misión educativa de la Iglesia en la academia, poniendo especial atención en la formulación de la misión del Regnum Christi. Se propone un análisis que, partiendo de los fundamentos antropológicos, recurre a distintas aproximaciones para comprender cómo los elementos de esta misión se interconectan y se actualizan en la praxis docente universitaria.

Esta reflexión pretende ofrecer al profesor universitario una visión integradora de su vocación como apóstol y educador. No se trata de un método único o una estrategia definitiva, sino de mostrar cómo la vivencia coherente de la misión, enraizada en una visión integral de la persona, puede orientar las decisiones pedagógicas, la relación con los estudiantes y la propia vida académica. No se trata por lo tanto –y es importante subrayarlo– de un análisis institucional de la Universidad de inspiración católica, sino más bien de la vivencia de la misión del Regnum Christi en la Universidad.

El trabajo se organiza en varias secciones complementarias. En primer lugar, se presenta una revisión de la misión educativa de la Iglesia y su evolución histórica reciente, para situar el marco eclesial en el que se inscribe la misión del Regnum Christi. A continuación, se analiza el número 8 de los Estatutos del Regnum Christi, proponiendo distintos enfoques de interpretación –lineal, circular y

sistémico/relacional– que permiten comprender la riqueza de sus elementos y su mutua interrelación. En la siguiente sección se examina la dimensión antropológica subyacente a toda praxis educativa y su relevancia para la misión. Posteriormente se presenta un análisis de los procesos educativos en relación a los modelos del área de diseño instruccional. Esta comparación nos parece particularmente adecuada, ya que permite visualizar de qué forma la práctica docente puede ser comprendida también desde los mismos tres enfoques con los que se analiza la misión del Regnum Christi. Con todos estos en la penúltima sección, y a la luz de los elementos expuestos, se presenta el análisis de esta misión en el rol de profesor universitario. Lejos de ofrecer prescripciones, este apartado trata de aproximarse a la vivencia de la misma, considerando la práctica concreta de la enseñanza universitaria como un modo de hacer presente el misterio de Cristo, orientando la vivencia del profesor como apóstol y colaborador de la verdad. El trabajo culmina con algunas observaciones conclusivas a modo de cierre y base para la reflexión.

1. Misión de Cristo – Misión de la Iglesia

a. La misión educativa de la Iglesia

A lo largo de los últimos cien años, el Magisterio de la Iglesia ha reiterado que la educación forma parte esencial de su tarea evangelizadora¹. No se trata solo de transmitir doctrina o de enseñar contenidos catequéticos, sino de acompañar a la persona en un proceso de formación integral que ilumine todas las dimensiones de la vida humana y social con la luz de la fe.

Desde *Divini illius magistri* de Pío XI, que afirma el derecho y deber de la Iglesia de educar junto con la familia², hasta *Christus vivit*³ de Francisco, el Magisterio ha desarrollado una rica enseñanza sobre la dimensión educativa de su misión. Documentos como *Mater*

¹ El interés no es nuevo. Hay documentos anteriores a siglo XX, como por ejemplo LEÓN XIII, *Sapientia christiana* (10 de enero de 1890), en https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10011890_sapientiae-christianae.html [consultado el 03-08-2025].

² Cf. Pío XI, *Divini illius magistri* (31 de diciembre de 1929), n. 8, en https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html [consultado el 03-08-2025].

³ Cf. FRANCISCO, *Christus vivit* (25 de marzo de 2019), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazio-ne-ap_20190325_christus-vivit.html [consultado el 03-08-2025].

et Magistra⁴, la constitución dogmática *Lumen gentium*⁵ del Concilio Vaticano II, así como también las declaraciones *Gravissimum educationis*⁶ y *Dignitatis humanae*⁷, consolidaron la educación como dimensión esencial de la misión eclesial, afirmando su carácter de derecho fundamental, la corresponsabilidad de la Iglesia en la formación integral y la libertad de educar según la propia fe.

En la etapa posconciliar Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*⁸ y Juan Pablo II en numerosos documentos y alocuciones –de entre los cuales especial mención merecen *Catechesi tradendae*⁹, *Redemptoris missio*¹⁰ y particularmente la encíclica *Fides et ratio*¹¹, profundizaron en la educación como parte esencial de la evangelización, vinculándola con la formación integral y la armonía entre fe y razón, siendo esta armonía un fundamento indispensable de toda auténtica tarea educativa¹². De hecho es, en esta misión, donde hunden sus raíces las Universidades Católicas a las que San Juan Pablo II dedicó la Constitución Apostólica *Ex corde ecclesiae*, en la que afirma:

Según su propia naturaleza, toda Universidad Católica presta una importante ayuda a la Iglesia en su misión evangelizadora. Se trata de un vital testimonio de orden institucional de Cristo y de su

⁴ Cf. JUAN XXIII, *Mater et magistra* (15 de mayo de 1961), nn. 226-233, en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html [consultado el 03-08-2025].

⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* (21 de noviembre de 1964), nn. 11, 63, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/II_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html [consultado el 03-08-2025].

⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum educationis* (28 de octubre de 1965), nn. 6, 8, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_sp.html [consultado el 03-08-2025].

⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae* (7 de diciembre de 1965), n. 5, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html [consultado el 03-08-2025].

⁸ Cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), n. 70, en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html [consultado el 03-08-2025].

⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae* (16 de octubre de 1979), n. 21, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html [consultado el 03-08-2025].

¹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990), n. 25, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html [consultado el 03-08-2025].

¹¹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 1, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [consultado el 03-08-2025].

¹² «La fe y la razón son como dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad». JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 1.

mensaje, tan necesario e importante para las culturas impregnadas por el secularismo o allí donde Cristo y su mensaje no son todavía conocidos de hecho¹³.

Según el Pontífice, la universidad católica es un lugar privilegiado para evangelizar, pues «todas las actividades fundamentales de una Universidad Católica deberán vincularse y armonizarse con la misión evangelizadora de la Iglesia»¹⁴: la investigación, la formación intelectual y profesional, el diálogo cultural, y la investigación teológica.

Benedicto XVI abordó con frecuencia la dimensión educativa de la misión de la Iglesia. En *Sacramentum caritatis* sostuvo que «toda la educación cristiana tiene como objetivo formar al fiel como “hombre nuevo”»¹⁵ siendo la Eucaristía fuente de vida cristiana que forma y educa en la fe. En *Caritas in veritate* insistió en la necesidad de una educación ética, cultural y espiritual para un verdadero desarrollo humano¹⁶, y en la carta apostólica *Porta fidei*, con ocasión del Año de la Fe, invitó a redescubrir y transmitir la fe, recordando su dimensión formativa¹⁷.

En América Latina, el Documento de Aparecida¹⁸ unió fe, educación y compromiso social. El Papa Francisco ha insistido en la educación como «una de las formas más efectivas de humanizar el mundo y la historia. La educación es ante todo una cuestión de amor y responsabilidad que se transmite en el tiempo de generación en generación»¹⁹.

¹³ JUAN PABLO II, *Ex corde ecclesiae* (15 de agosto de 1990), n. 49, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html [consultado el 03-08-2025].

¹⁴ JUAN PABLO II, *Ex corde ecclesiae*, n. 49.

¹⁵ BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007), n. 64, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html [consultado el 03-08-2025].

¹⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [consultado el 03-08-2025].

¹⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Porta fidei* (11 de octubre de 2011), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html [consultado el 03-08-2025].

¹⁸ Cf. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM), *Documento conclusivo de la Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Aparecida 2007, en <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> [consultado el 03-08-2025].

¹⁹ FRANCISCO, *Videomensaje del Santo Padre con ocasión del encuentro promovido y organizado por la congregación para la educación católica: “Global Compact on Education. Together to look beyond”* (15 de octubre de 2020), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201015_videomessaggio-global-compact.html [consultado el 03-08-2025].

Toda esta tradición magisterial hunde sus raíces en la misión misma de Cristo, que se presentó como Maestro y Guía hacia la verdad: Él mismo se proclama como el camino, la verdad y la vida²⁰. Jesús no solo proclamó el Reino, sino que formó discípulos y los instruyó para vivir según la voluntad del Padre²¹. *Lumen gentium* recuerda que la Iglesia, como sacramento universal de salvación, participa de la función profética de Cristo y ha sido enviada a «proclamar por todas partes el Evangelio»²². Benedicto XVI destacaba que «la Iglesia no se impone, sino que propone con libertad la verdad del Evangelio, que ilumina la razón y orienta la vida humana hacia su plenitud»²³. Por ello, la misión educativa de la Iglesia no es secundaria: prolonga la obra de Cristo Maestro, que enseña, acompaña y forma a sus discípulos de manera integral.

b. Misión del Regnum Christi

En el contexto de la misión educativa de la Iglesia, que naturalmente no se limita a la gestión de las instituciones educativas ya que debe orientarse a que el hombre alcance su plenitud, se puede entender también la misión de los miembros del Regnum Christi. El Regnum Christi reconoce como su misión principal «hacer presente el misterio de Cristo que sale al encuentro de las personas, les revela el amor de su corazón, las reúne y forma como apóstoles, líderes cristianos, las envía y acompaña para que colaboren en la evangelización de los hombres y de la sociedad»²⁴.

Se percibe la síntesis congruente de esta redacción con lo expuesto anteriormente sobre la reflexión del Magisterio de la Iglesia sobre su misión. Es también, desde la aprobación inicial de los Estatutos en el año 2019, uno de los números que más ha sido comentado²⁵. Algunos de los posibles enfoques del análisis de esta

²⁰ Jn 14,6.

²¹ Cf. Mt 28,19-20.

²² CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 35.

²³ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 9.

²⁴ *Estatutos de la Federación del Regnum Christi* (2019), n. 8, en <https://regnum-christi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019-Updated.pdf> [consultado el 03-08-2025].

²⁵ Véase por ejemplo J. LÓPEZ, «Evangelización, liderazgo y acompañamiento en los Estatutos de la Federación Regnum Christi», *Ecclesia* 34 (2020), 73-84. Otros documentos publicados en forma de ensayos que tratan ampliamente este tema son: «La Identidad del Regnum Christi según los Estatutos de la Federación Regnum Christi» (2019) en <https://www.rcstatutes.org/wp-content/uploads/2019/11/Documento-identidad-RC-segun-estatutos.pdf> [consultado el 03-08-2025]; «La Formación del apóstol del Reino. Orientaciones Formativas para el Laico del Regnum Christi» (2023) en <https://regnumchristichile.cl/wp-content/>

misión pueden servir como base para profundizar en el modo de su vivencia en circunstancias concretas.

* *Análisis semántico-teológico*

Los términos presentados remiten no solo a conceptos funcionales o relativos a posibles estrategias sino que participan de una lógica más profunda, enraizada precisamente en su contexto teológico. Así, el primer enfoque podríamos definir como semántico-teológico, ya que todas estas expresiones apuntan al «misterio de Cristo», lo que les otorga un sentido y significado específicos. El Magisterio (y muchas fuentes de espiritualidad) profundizan en cómo Cristo en su Iglesia sale²⁶ al encuentro²⁷, revela²⁸ el amor de su corazón²⁹, reúne³⁰, envía³¹, y acompaña³². Esta perspectiva semántico-teológica, que no desarrollaremos en profundidad en este lugar, permanece como trasfondo necesario para su adecuada interpretación en el análisis de la misión.

* *Análisis lineal*

Este análisis consistiría en la representación de un proceso secuencial, que parte del primer elemento; en este caso, el punto de partida sería «Cristo que sale al encuentro» y de manera secuencial llega a la fase final de «la evangelización de los hombres y de la

uploads/2023/12/documento_la_formacion_del_apostol_del_reino.pdf [consultado el 03-08-2025].

²⁶ Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), nn. 20-49, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/pa-pa-francesco-esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [consultado el 03-08-2025].

²⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), n. 17, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html [consultado el 03-08-2025].

²⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 22, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [consultado el 03-08-2025].

²⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, nn. 2-18. En este mismo sentido el Papa Francisco afirma: «No hay que olvidar que esa imagen del corazón nos habla de carne humana, de tierra, y por eso también nos habla de Dios que ha querido entrar en nuestra condición histórica, hacerse historia y compartir nuestro camino terreno. [...] En este signo sensible y accesible se manifiesta el modo como Dios ha querido revelarse y volverse cercano» (FRANCISCO *Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), n. 58, en <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html> [consultado el 03-08-2025]).

³⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 4

³¹ Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, nn. 22-23

³² Cf. FRANCISCO, *Christus vivit*, nn. 156, 242-247.

sociedad»³³, considerando todos los pasos intermedios. Representa una estructura simple en su composición, que podría entenderse casi como una estrategia, donde cada paso es considerado como prerequisite (es decir, la secuencia tiene una estructura marcadamente temporal) del siguiente. En un proceso que trata de conducir hacia un objetivo final definido. Si bien, así considerado, recoge elementos de cierto dinamismo y temporalidad del proceso, creemos que sería demasiado limitado para plasmar adecuadamente precisamente la riqueza de significados teológicos con que es descrito. Veamos por tanto la propuesta de otro análisis que, recogiendo esta dinamicidad, agrega algunos elementos que permiten abarcar una comprensión más amplia de esta misión.

* *Análisis circular*

El análisis circular recoge cada uno de los elementos de la secuencia del análisis lineal, pero el punto de llegada es a su vez el punto de partida, es decir, presenta etapas de un proceso que está concatenado con un ciclo de igual estructura³⁴. El «misterio de Cristo que sale al encuentro de las personas» lleva a la «evangelización de los hombres y de la sociedad»³⁵.

¿En qué consiste aquella evangelización a la que son enviados? Precisamente en hacer presente a Cristo quien sale al encuentro. En cierto sentido el que evangeliza es quien lleva a Cristo o lleva hacia Cristo, precisamente porque el Señor no deja de acompañar a aquellos a quienes envía. Es lo que se vislumbra en los pasajes del Evangelio más estrechamente vinculados al mandato de evangelización. Particularmente, *Lucas* 10,1 usa la expresión en griego οὗ ἐμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι que indica que los lugares a donde son enviados los discípulos, son aquellos a donde Jesús irá, que también puede entenderse como «está a punto de ir», como una acción planeada, en un futuro inminente o determinado.

Es un futuro inminente porque Cristo está determinado a salir al encuentro de toda persona, y en cierto sentido sale precisamente en quienes son enviados. Esto no implica que cada persona lo recibirá, requiere de una respuesta, por el admirable respeto hacia el don de la libertad humana como requisito necesario de amor. Este constante salir de Cristo al encuentro de las personas por medio de

³³ *Estatutos de la Federación del Regnum Christi*, n. 8.

³⁴ Véase por ejemplo el ensayo y la presentación para la conferencia «El estilo de vida del apóstol del Reino» (2021) en <https://www.viveelmisterio.org/presentacion-estilo-de-vida-del-apostol-del-reino/> [consultado el 03-08-2025].

³⁵ *Estatutos de la Federación del Regnum Christi*, n. 8.

sus apóstoles (en la medida en que son reflejo de Cristo) lo describe Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est*:

En la historia de amor que nos narra la Biblia, Él sale a nuestro encuentro, trata de atraernos, llegando hasta la Última Cena, hasta el Corazón traspasado en la cruz, hasta las apariciones del Resucitado y las grandes obras mediante las que Él, por la acción de los Apóstoles, ha guiado el caminar de la Iglesia naciente. El Señor tampoco ha estado ausente en la historia sucesiva de la Iglesia: siempre viene a nuestro encuentro a través de los hombres en los que Él se refleja; [...] Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta³⁶.

El análisis circular permite una reflexión adicional. No es solo la representación de un proceso dinámico que no termina en un punto de llegada, sino que también puede considerar la bidireccionalidad del flujo del mismo proceso. El apóstol lleva a Cristo, pues es él en quien Cristo sale al encuentro de las personas. Pero al mismo tiempo, Cristo sale al encuentro del mismo apóstol para revelarle el amor de su corazón, precisamente en aquellos a quienes es enviado. Esta es la dinámica necesaria del encuentro. Una dinámica que puede verse muy bien reflejada en la concepción de «discípulo misionero» en la que tanto ha insistido el magisterio del Papa Francisco³⁷.

* *Análisis sistémico-relacional*

La consideración de esta bidireccionalidad en el análisis abre espacio a un enfoque que hemos denominado sistémico-relacional. Podemos considerar cómo cada uno de los elementos mantiene una relación estrecha con todos y cada uno de los demás, creando de esta manera una especie de red de conexiones o un sistema. Formar, por ejemplo, no es solo preparación para el envío: es también una forma de salir al encuentro, porque quien forma se acerca al otro con atención, disponibilidad y entrega. Pero también es una forma concreta de revelar el amor, pues solo el amor que se revela en la verdad es capaz de formar auténticos apóstoles. Reunir no se limita a congregar, sino que implica acompañar, dar sentido de pertenencia, y es también un modo de revelar el amor, ya que la comunión es fruto visible del amor trinitario. Acompañar, por su parte, no solo es una acción posterior al envío, sino que puede ser

³⁶ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

³⁷ Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 120.

en sí misma un modo de formar, de revelar el amor, y de salir continuamente al encuentro de la realidad concreta del otro. Incluso revelar el amor del corazón de Cristo contiene en sí a los demás elementos: porque quien revela ese amor, forma con su testimonio, reúne al ser canal de comunión, envía al abrir horizontes de misión, y acompaña en el modo en que comparte el camino. Así, cada verbo es reflejo y manifestación de los demás, y juntos constituyen una red viva de relaciones que hacen presente, de manera integral, el misterio de Cristo en la misión de la Iglesia y por tanto también del *Regnum Christi* dentro de Ella. Desde este enfoque, no se trata de etapas separadas de un proceso, sino de matices del mismo considerados desde diferentes perspectivas.

Estas reflexiones sobre la misión, junto con los distintos enfoques que acabamos de exponer, ofrecen un marco útil para considerar el análisis de la vivencia de esta misión como un proceso. Al trasladar esta reflexión al ámbito específico de la docencia universitaria –donde confluyen múltiples dimensiones del proceso educativo– observaremos cómo la interpretación de las etapas o momentos de este proceso dependerá en gran medida del enfoque que se adopte. Expresado de otra manera, ¿afecta al proceso la consideración de la forma en que estas diversas etapas se relacionan entre sí? ¿Es posible considerar estas etapas más bien como ciertas facetas del mismo proceso que emergen con mayor fuerza a la luz del enfoque adoptado o son, efectivamente, estadios distintos que constituyen, todos ellos, un proceso? La manera de comprender y estructurar estas etapas incidirá directamente tanto en el diseño como en la implementación del proceso formativo. Es por ello que una aproximación a la práctica docente considerando esta desde la perspectiva del proceso o el diseño puede ser la pedagogía o el diseño instruccional. Antes, sin embargo de tratarlo, debemos señalar claramente la base o el fundamento de cualquier aproximación al estudio, análisis o el diseño de la puesta en marcha de un proceso humano.

2. El fundamento antropológico

Independientemente del enfoque de análisis adoptado, todos los elementos *gravitan* en torno a la persona. La aproximación a la comprensión y la adopción³⁸ de la misión –y por lo tanto la viven-

³⁸ Usamos la palabra «adopción» en el sentido de la tercera acepción registrada en el Diccionario de la lengua española: «tr. Recibir, haciéndolo propio, un parecer, un método, una doctrina, etc., que han sido creados por otros». (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., s.v. «adoptar» acep. 3, en <https://dle.rae.es/adoptar> [consultado el 03-08-2025]). Nos interesa subrayar aquí

cia de ésta– dependerá fuertemente de la concepción antropológica que subyace a este análisis.

Este es el elemento de importancia fundamental. Es más, todo modo de vivencia, de puesta en práctica, será necesariamente reflejo de la adopción efectiva de la visión de la persona. Lo que se entienda por la misión, lo que se entienda por la educación y la formación, es necesariamente reflejo de la base antropológica que se asume. No sorprende la insistencia del Magisterio sobre este punto. Precisamente, como afirma la Constitución *Gaudium et spes*: «En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. [...] Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre»³⁹. La revelación a los hombres del amor del Padre es a su vez la manifestación de la verdad sobre ellos mismos, elementos que se unen en el misterio y misión de Cristo. La existencia de la verdad, la posibilidad de buscarla y de descubrirla es precisamente consecuencia de la visión que adoptemos de la persona humana y su naturaleza. Esta realidad pone también en alerta ante un peligro de considerar una visión desfigurada o reduccionista de la persona humana, o construir y diseñar procesos basados *de facto* en ciertos reduccionismos antropológicos que el Magisterio ha denunciado en reiteradas ocasiones⁴⁰, como bases sobre los cuales se han desarrollado sistemas morales, sociales o económicos a lo largo de la historia.

La base antropológica afectará toda la comprensión, y también la vivencia de los procesos en los que se participa, todos los procesos humanos, como el trabajo, la formación, la educación y la ense-

especialmente esa dimensión de acoger algo originado por otros y asumirlo como propio, que resulta particularmente significativa al hablar de la misión.

³⁹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

⁴⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), nn. 13-16, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [consultado el 03-08-2025]; JUAN PABLO II, *Christifidelis laici* (30 de diciembre de 1988), n. 5, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html [consultado el 03-08-2025]; JUAN PABLO II, *Centessimus annus* (1 de mayo de 1991), n. 13 en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centessimus-annus.html [consultado el 03-08-2025]; JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), n. 4, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html [consultado el 03-08-2025]; Benedicto XVI, *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007), n. 21, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [consultado el 03-08-2025].

ñanza⁴¹. Es lo que Benedicto XVI recuerda con toda claridad, tanto en referencia a la educación como a reduccionismos relativistas de la naturaleza humana:

Con el término «educación» no nos referimos solo a la instrucción o a la formación para el trabajo, que son dos causas importantes para el desarrollo, sino a la formación completa de la persona. A este respecto, se ha de subrayar un aspecto problemático: *para educar es preciso saber quién es la persona humana, conocer su naturaleza*. Al afianzarse una visión relativista de dicha naturaleza plantea serios problemas a la educación, sobre todo a la educación moral, comprometiendo su difusión universal⁴².

Lo que significa la educación y la formación, el lugar que ocupa en la vida de la persona, el cómo se pone en práctica, como se lleva a la vida, estará marcado por aquellas verdades antropológicas que subyacen a todas las respuestas. En esta misma línea *Ex Corde Ecclesiae* recuerda que la Universidad Católica, al ser una comunidad académica dedicada a la búsqueda y transmisión de la verdad, fundamenta su identidad y misión en una visión integral de la persona humana⁴³. La educación superior no se reduce a la mera adquisición de competencias técnicas, sino que se orienta al pleno desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural⁴⁴, integrando fe y razón, ciencia y ética, verdad y libertad. Por ello, la concepción antropológica que se asuma – explícita o implícitamente – determinará de manera decisiva el quehacer universitario: desde los fines de la investigación hasta la forma en que se comprende la enseñanza⁴⁵. Esto no es exclusivo de una institución aunque debería formar de hecho el núcleo de su quehacer. Es propio de la tarea académica y docente, en cualquier ámbito institucional.

Podemos sintetizar lo expuesto de la siguiente forma. Al revelar Cristo el amor del Padre muestra también la verdad sobre el hombre, la Iglesia en sus miembros asume esta misión educativa colocando a la persona frente a la búsqueda de la verdad. El análisis y

⁴¹ Cf. DICASTERIO PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA *Instrumentum laboris Educare hoy y mañana. Una pasión que se renueva* (7 de abril de 2014), especialmente la introducción y los nn. 15, en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccathe-duc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20140407_educare-oggi-e-domani_sp.html [consultado el 03-08-2025]. Véase también SÍNODO DE LOS OBISPOS, Relación final de la XIV Asamblea General Ordinaria: «*La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo*» (24 de octubre de 2015), nn. 5-8, en https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_sp.html [consultado el 03-08-2025].

⁴² BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 61. (Cursiva del autor).

⁴³ Cf. JUAN PABLO II, *Ex corde ecclesiae*, n. 7.

⁴⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Ex corde ecclesiae*, n. 12.

⁴⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Ex corde ecclesiae*, nn. 18-20.

la vivencia de esta misión que es la de Cristo, en la cual se inserta el *Regnum Christi*, estará por lo tanto fuertemente marcado por la visión antropológica que subyace a cada práctica. La comprensión de la misión, independientemente del enfoque de análisis que adoptemos, será por un lado, condicionado por la base antropológica y por otro determinará el modo en que cada persona busque la realización de la misma.

3. Proceso de enseñanza y aprendizaje

a. Teorías de aprendizaje

Cada persona se posiciona frente a la verdad. Su existencia, su búsqueda, su posibilidad de encontrarla. Todo ello estará fuertemente condicionado por los supuestos antropológicos que de forma más o menos explícita adopte cada uno. En la labor educativa, un proceso transformativo –que va más allá de mera transmisión de conocimiento o una simple lógica de repetición⁴⁶– la pregunta fundamental es por la persona⁴⁷. La fundamentación antropológica configura absolutamente todos los aspectos que pueden verse involucrados, tales como concepción de la verdad, significado de aprendizaje y de lo que es enseñar, la temporalidad, el valor del trabajo etc. Baste recurrir a los trabajos de Jaques Maritain⁴⁸, de Gabriel Marcel⁴⁹, Emmanuel Mounier⁵⁰ o las reflexiones pedagógicas de María Montessori⁵¹ para comprender que la aproximación a la educación es, de hecho, un camino hacia la persona. Toda teoría del aprendizaje necesariamente será expresiva de una antropología⁵². Podemos reformular este último argumento de la siguiente

⁴⁶ Cf. FRANCISCO, *Videomensaje del Santo Padre con ocasión del encuentro promovido y organizado por la congregación para la educación católica: «Global Compact on Education. Together to look beyond»* (15 de octubre de 2020), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201015_videomessaggio-global-compact.html [consultado el 03-08-2025].

⁴⁷ Educar según Santo Tomás de Aquino es «la conducción y promoción hasta el estado perfecto de hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sentencias IV*, dist.26, q.1, a.1.).

⁴⁸ Véase por ejemplo M.T. VIGLIOGLIA, «The Pedagogical Perspective of Jacques Maritain», *Science & Philosophy* 4, no. 2 (2016), 53-66.

⁴⁹ Cf. R.W. FEELY, *The Philosophy of Gabriel Marcel: Its Implications for the Person in Education*, Dissertation, Loyola University, Chicago 1969.

⁵⁰ Cf. E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Éditions du Seuil, Paris 1946.

⁵¹ Cf. M. MONTESSORI, *The Absorbent Mind*. Montessori-Pierson Publishing Company, Laren 2007.

⁵² «La teoría de la formación de hombres que denominamos pedagogía es parte orgánica de una imagen global del mundo, es decir, de una metafísica. La idea

manera: toda la práctica de enseñanza estará basada en una teoría de aprendizaje (más o menos explicitada) que será expresiva de una antropología⁵³. Una fuente clásica en temas de enseñanza⁵⁴ compara los diversos enfoques o teorías de aprendizaje⁵⁵ y cómo estos configuran la práctica del docente. Independientemente si ubiquemos el análisis en la pedagogía o andragogía⁵⁶. Como afirma Knowles, el principal impulsor de esta última:

del hombre es la parte de esa imagen global a la que la pedagogía se encuentra vinculada de modo más inmediato. Pero es perfectamente posible que alguien se entregue a una labor educativa sin disponer de una metafísica elaborada sistemáticamente y de una idea del hombre amplia y desarrollada. Ahora bien, alguna concepción del mundo y del hombre ha de subyacer a su actuación, y de esta se podrá deducir a qué idea responde. Es asimismo posible que las teorías pedagógicas se hallen insertas en contextos metafísicos de los cuales los representantes de esas teorías, y quizá incluso sus autores, no tengan una clara percepción. Puede también suceder que alguien 'tenga' una metafísica, y al mismo tiempo construya una teoría pedagógica que corresponda a una metafísica completamente diferente. Y es bien posible que alguien proceda en la praxis educativa de modo poco congruente con su teoría pedagógica y con su metafísica» (E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007, 3-4).

⁵³ De hecho, podemos observar lo mismo en campos de otras ciencias como por ejemplo la teoría económica. Véase por ejemplo R. RUBIO DE URQUÍA, «Acerca de los Fundamentos Antropológicos de la Ciencia Económica. Una Introducción Breve.» *Revista empresa y humanismo* 2 (2000), 109-129; R.T. BIERNACKI, «La teoría económica y la religión: un análisis explícito de una relación implícita» en F.F. MUÑOZ PÉREZ – A. RODRÍGUEZ GARCÍA-BRAZALES (eds.), *Rafael Rubio de Urquía: Ampliando los límites de la teoría económica*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2018, 301-324.

⁵⁴ M. P. DRISCOLL – K. J. BURNER. *Psychology of Learning for Instruction*, Pearson, London 2022⁴.

⁵⁵ Enfoques como conductismo radical de B.F. Skinner, aprendizaje significativo de D.P. Ausubel, constructivismo cognitivo de J. Piaget, o su vertiente socio-cultural de L.S. Vygotsky y otros, son presentados como base para comprender el rol del aprendiz o del instructor en que consiste este proceso de enseñanza/aprendizaje.

⁵⁶ Andragogía (del griego ἀνὴρ/ἀνδρός = hombre adulto + ἄγω = guiar + -ία = cualidad o práctica) es decir, el arte de guiar al adulto o el enfoque de educación de los adultos. Los principales elementos de este enfoque, tal como ha señalado Knowles, consideran la necesidad de saber, autoconcepto, experiencia previa, disposición para aprender, orientación al aprendizaje, y motivación interna, cf. M.S. KNOWLES, *The modern practice of adult education: Andragogy versus pedagogy*, Cambridge Book Company, New York 1970. Ciertamente el mismo concepto permite múltiples interpretaciones. El debate y el análisis de estos principios, y la implicancia que tienen para la práctica, han generado amplias discusiones, que han sacado a la luz temas importantes como la fundamentación y perspectiva filosófica, la universalidad de los supuestos, etc. Véase por ejemplo: J. DAVENPORT – J.A. DAVENPORT, «A Chronology and Analysis of the Andragogy Debate», *Adult Education Quarterly*, 35/3 (1985), 152-159; S.D. BROOKFIELD, *Understanding and Facilitating Adult Learning*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco 1986.

Una buena teoría debería proporcionar tanto una explicación de los fenómenos como pautas para la acción. Pero las teorías sobre el comportamiento humano también llevan consigo supuestos sobre la naturaleza humana, el propósito de la educación y los valores deseables. Por ello, conocer en mayor profundidad las distintas teorías del aprendizaje permitirá tomar decisiones más acertadas sobre las experiencias formativas, obteniendo resultados más previsibles y valiosos⁵⁷.

La práctica de la enseñanza o instrucción estará fuertemente configurada por, en última instancia, fundamentación antropológica. Veamos con mayor detención precisamente este proceso.

b. El proceso en la práctica – rol del diseño instruccional

Un área de conocimiento que mantiene más cercana relación con estos procesos es el diseño instruccional. Si bien, existen diferentes formas de definirlo, siguiendo a Wintersberg y Pittich podemos resumir que el diseño instruccional se entiende como un campo interdisciplinario y una hoja de ruta para el aprendizaje, concebido principalmente como un proceso iterativo y flexible que incluye analizar, diseñar, desarrollar, implementar, evaluar y gestionar la instrucción. El objetivo del diseño instruccional es crear entornos de aprendizaje centrados en el estudiante, apoyados en recursos, actividades y tecnologías para mejorar el aprendizaje⁵⁸. Otros autores subrayan la importancia de las teorías de aprendizaje que guían este proceso⁵⁹. Si bien, la literatura es amplia y presenta diversos enfoques o modelos, algunos elementos fundamentales son transversales a todos ellos⁶⁰, como por ejemplo la identificación de la naturaleza instruccional, es decir si el problema a resolver es de tal naturaleza que una adecuada instrucción puede ofrecer mejores resultados o el análisis del aprendiz (*Learner Analysis*). Estos pasos ya están cargados de una amplia dosis de interpretación de lo

⁵⁷ M.S. KNOWLES – E. HOLTON – R. SWANSON, *The Adult Learner: The Definitive Classic in Adult Education and Human Resource Development*, Butterworth-Heinemann, Amsterdam 2011⁷, 8. (Traducción del autor).

⁵⁸ Cf. L. WINTERSBERG – D. PITTICH, «Toward a universal definition of instructional design: a systematic review», *Discover Education* 4 (2025), 100.

⁵⁹ Véase por ejemplo: P.L. SMITH – J.R. TILLMAN, *Instructional Design*. Wiley & Sons, 2004; M. MOLENDÁ – C.M. REIGELUTH – L.M. NELSON, «Instructional Design», en L. NADEL (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, vol. 2, Nature, London 2003, 574–578. <https://doi.org/10.1002/0470018860.s00683>.

⁶⁰ Véase por ejemplo la taxonomía de las funciones de diseño instruccional que presentan Morrison y Ross, que señalan 25 funciones distintas, desglosadas en más de 80 componentes distintos. Cf. G. MORRISON – S. ROSS – J. MORRISON – H. KALMAN, *Designing Effective Instruction*, Wiley & Sons, Hoboken, NJ 2019⁸.

que es un mejor resultado, de la adecuación de un proceso y sobre todo del análisis del aprendizaje⁶¹.

Para el proceso de la instrucción o educación, la mayoría de los modelos actualmente en uso, presenta una secuencia de fases que, aunque lineales en su formulación inicial, se vuelven circulares en la práctica por la iteración que pretende, en base a la eficiencia en el logro de los objetivos, servir para la mejora continua. Así los modelos como ADDIE⁶², ASSURE⁶³, Dick & Carey⁶⁴ y Understanding by Design⁶⁵ establecen secuencias para definir estrategias instruccionales. Incluso aquellos modelos de enfoque más flexible, como el de Kemp, Morrison y Ross⁶⁶, mantienen una lógica estructurada, aunque más holística⁶⁷. Las fases incorporan el análisis del aprendizaje, análisis de las necesidades, de los objetivos y trayectorias etc.

⁶¹ Existe además un amplio debate en cuanto a lo que se espera que aporte el diseño instruccional. Para algunos, se trata solamente de preparación de materiales didácticos, organización sistemática de contenidos en las plataformas de LMS (Learning Management System) utilizados para conducir y monitorear el proceso de instrucción. Basado en ciertos principios, el objetivo sería fomentar la participación activa (engagement) sin que existan situaciones que ésta sea confundida en la práctica con un mero entretenimiento. El propio campo laboral del diseño instruccional parece orientarse, a veces, a la búsqueda de soluciones creativas o innovadoras, sin atender necesariamente las teorías de aprendizaje. Un interesante análisis sobre esta realidad puede encontrarse en E. WAGNER, «Essay: In Search of the Secret Handshakes of ID», *The Journal of Applied Instructional Design* 1 (2011). El autor del presente trabajo, en su experiencia como diseñador instruccional y como consultor en instituciones educativas y empresas privadas, ha observado también diversas actitudes: desde quienes consideraban la labor como técnicas de desarrollo de materiales educativos en cumplimiento de las directrices emanadas de las autoridades y definidas en la documentación elocuentemente elaborada de diseño curricular, hasta quienes —especialmente en el ámbito corporativo— querían simplemente ofrecer formación a sus empleados, o resolver un problema de forma menos costosa y más rápida posible.

⁶² ADDIE es acrónimo de Analysis, Design, Development, Implementation and Evaluation, las fases del diseño, y con sus modificaciones posteriores es actualmente de los modelos más usados. Cf. R.M. BRANCH – I. VARANK, *Instructional design: The ADDIE approach*, Springer, New York 2009.

⁶³ ASSURE es acrónimo de Analyze learners; State standards & objectives; Select methods, media & materials; Utilize media & materials; Require learner participation; Evaluate & revise. Cf. S.E. SMALDINO – J. D. RUSSELL – R. HEINICH – M. MOLEND, *Instructional media and technologies for learning*, Pearson, New York, 2004.

⁶⁴ Cf. W. DICK – L. CAREY – J.O. CAREY, *The systematic design of instruction*, Longmann, New York 2001⁵.

⁶⁵ Cf. G.P. WIGGINS – J. MCTIGHE, *Understanding by design*, ASCD 2005.

⁶⁶ Cf. G.R. MORRISON – S.M. ROSS – J.E. KEMP – H. KALMAN, *Designing Effective Instruction*, Wiley & Sons, Hoboken, NJ 2010⁶.

⁶⁷ En cierto sentido la mayoría de estos modelos integran los 9 eventos de instrucción de Gagné. Cf. R.M. GAGNÉ, *The Conditions of Learning and Theory of Instruction*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1985⁴.

Todas las posteriores se articulan en función de este análisis inicial, buscando asegurar la coherencia entre los objetivos propuestos, los métodos seleccionados, los recursos disponibles y los criterios de evaluación. Si bien la definición de los pasos es necesaria en el proceso, no debemos olvidar que todo ello se basa en cierta fundamentación antropológica que determina la teoría de aprendizaje efectivamente adoptada⁶⁸. Una forma de identificar lo que de facto es comprendido por “aprendizaje”, es evaluando los objetivos declarados y analizando los métodos de evaluación que se implementan. Aquí las declaraciones de intención pierden su fuerza argumentativa. Si se declara que aprender es construir significados, pero se evalúa la memorización de conceptos o una simple repetición, entonces de hecho habremos orientado la formación precisamente en concordancia con el conductismo más o menos puro⁶⁹. No significa esto que el enfoque no es válido por sí. Puede incluso aportar resultados, en forma de aumentar la probabilidad de la respuesta esperada ante un estímulo concreto. Pero entonces ese, y no otro, habría sido el objetivo *de facto* de la enseñanza, y esta – y no otra – sería la comprensión del aprendizaje, y en última instancia de la persona, efectivamente adoptada.

La exposición sucinta de los elementos del diseño instruccional, de la estructura y aplicación de diversos modelos, supuestos fundantes y sus alcances nos ofrece precisamente una puerta para la reflexión sobre la vivencia de la misión en el campo académico y docente según el carisma o la misión del Regnum Christi.

4. La misión del Regnum Christi en la academia

La pregunta que emerge es cómo vivir la misión de Regnum Christi en la academia, en sus diversos matices. Lejos de preguntarnos por una técnica, queremos analizar si es posible identificar aquellas áreas de la praxis profesional en las cuales el resultado del análisis de la misión del Regnum Christi puede impactar de forma

⁶⁸ Véase por ejemplo una revisión sistemática reciente sobre cómo los modelos de diseño instruccional integran principios de diversas teorías del aprendizaje desde las etapas iniciales del proceso, influyendo en la coherencia entre objetivos, métodos y evaluación. Cf. H. ABUHASSNA – M. A. B. M. ADNAN – F. AWAE, «Exploring the synergy between instructional design models and learning theories», *Contemporary Educational Technology*, 16/2 (2024): ep499.

⁶⁹ Por ejemplo, Edward Thorndike formuló sus leyes del aprendizaje precisamente desde una perspectiva conductista basada en el ensayo y error. Cf. E.L. THORNDIKE, *Educational Psychology*, Lemcke & Buechner, New York 1903. Este enfoque fue profundizado por Skinner, como representante de conductismo radical aplicado a la educación. Cf. B.F. SKINNER, *Science and Human Behavior*, Free Press, United Kingdom 2012.

sustancial, configurándola de manera específica. La respuesta a esta pregunta es con toda su fuerza afirmativa. Sí es posible.

La vivencia de la misión estará configurada por cómo se entiende a la persona y cómo se entiende el proceso dinámico, tanto el proceso de la misión como los procesos propios de la labor académica. Por ello era necesario introducir los tres posibles enfoques del análisis de la misión del *Regnum Christi*.

Parafraseando entonces el número 8 de los Estatutos, a efectos de nuestro análisis podríamos proponer la lectura de esta misión en los siguientes términos: «un académico del *Regnum Christi* busca hacer presente el misterio de Cristo que sale al encuentro de los alumnos, les revela el amor de su corazón, los reúne, los acompaña, forma y envía para que sean capaces de buscar, descubrir y seguir la verdad»⁷⁰.

Si bien nos referimos a “alumnos” lo cual apunta al rol docente del académico, con ello queremos significar a cualquier persona con la que en función del trabajo se entra en relación. En el caso de quienes se dedican a la investigación, este salir al encuentro se orienta hacia quienes recurran a sus conferencias, libros y artículos. De esta manera, la labor investigadora se convierte también en un modo de formar, reunir, acompañar y enviar en el camino de búsqueda y descubrimiento para el seguimiento de la verdad. Esta propuesta busca, más que definir acciones, proponer la forma de aproximarse a la comprensión y puesta en vida de la misión⁷¹.

Es importante subrayar que nos aproximamos a la vivencia de la misión de una persona. No tratamos aquí de las instituciones –sean o no vinculadas a las estructuras eclesásticas–. Ni tampoco queremos abordar la dinámica de cómo las personas que comparten diversos carismas pueden ejercitarlos en una institución educativa del *Regnum Christi*. Esto constituye un tema distinto. Nos centramos en la vivencia del carisma en el ejercicio de una profesión concreta, independientemente del entorno institucional en el cual se desenvuelve.

En los apartados siguientes, expondremos los elementos constitutivos de la misión como un todo en la labor docente: cómo un académico sale al encuentro, dónde se ubica el amor que se revela,

⁷⁰ Como señalamos, se trata de una paráfrasis del número 8 de los *Estatutos de la Federación del Regnum Christi* en la que mencionamos al alumno y sustituimos la evangelización por la búsqueda de la verdad, siendo esta una forma de liderazgo cristiano.

⁷¹ Cabe mencionar que este aspecto y la relación entre la enseñanza y la investigación implicaría también profundizar en el fundamento epistemológico, tarea que no abordaremos en este trabajo.

y lo que puede entenderse por reunir, formar y acompañar en el envío a buscar, descubrir y seguir la verdad.

a. Salir al encuentro

Considerada la misión desde enfoque lineal o circular, parecería que ha de estructurarse a modo de los modelos anteriormente expuestos. Serían estos como los eventos de aprendizaje, dando espacio para la salida al encuentro, reunión, formación y envío. Este diseño podría plasmarse en organización temporalizada donde se adopten estrategias precisamente para fomentar alguno de los aspectos concretos. Esta puede ser una tendencia que se manifieste particularmente en quienes son encargados (por la autoridad de la que están investidos) de vigilar sobre estos procesos. Más que en el marco institucional, queremos situarnos en el nivel personal de cada uno y de cómo puede entender su vivencia de la misión.

Salir al encuentro del alumno, es en primera instancia buscar la verdad sobre la persona humana, tanto el «yo» como el «otro». La planificación de la enseñanza requiere, como ya hemos visto, una respuesta a la pregunta por el «lugar» en que se encuentra el aprendiz. Este lugar obviamente lo determina el conocimiento previo del que dispone, pero sería muy reduccionista, aunque no infrecuente, considerar solo este elemento. El lugar que ocupa –o mejor dicho en el que está instalado– viene caracterizado por todos los elementos propios de la persona. Sus esquemas de valores, sus virtudes, sus conocimientos, sus hábitos, sus habilidades, sus preocupaciones, actitudes y aptitudes, pero también su vocación fundamental en la vida, sus defectos, las dimensiones que no ha desarrollado, sus limitaciones⁷². Esta apertura va más allá de la revisión del historial académico. No se limita al diagnóstico. Probablemente en algunas ocasiones salir al encuentro requerirá tiempo. Pero este salir al encuentro del alumno concreto puede realizarse de múltiples formas, de tal manera que no son los horarios de atención o tutoría que dan por asegurado este elemento, ni su falta necesariamente lo impide. En este aspecto puede vislumbrarse con claridad hasta qué punto lo que entendemos por aprendizaje –que es expresivo de la visión de la persona– afecta a nuestra praxis. La carrera por terminar el programa, considerado el syllabus como un contrato, puede a veces dificultar más este «salir al encuentro», que la limitación –real– de horas disponibles fuera del espacio de la docencia⁷³. Lo opuesto –dejar fluir el espacio de la clase sin considerar el

⁷² Y también, aunque decidimos mencionarlo aquí, su soledad y su capacidad (o la falta de ella) de establecer relaciones interpersonales.

⁷³ Insistimos en que el enfoque que presentamos es sobre la vivencia personal de esta misión, y no tiene que ver en primera instancia con temas administrativos, de

programa– también puede ser un cerrar más que abrir este camino de salida al encuentro del alumno. Una buena forma para tratar de descubrir la implícita comprensión de la persona (el «yo» y el «otro») es precisamente preguntándose por la forma en que uno sale al encuentro del otro, del alumno.

b. Les revela el amor de su corazón

A finales del año 2019 –un tiempo particularmente complicado en Chile por los conflictos sociales que se han manifestado con vehemencia desde el octubre de aquel año– se realizó una encuesta tanto a los profesores como los ayudantes⁷⁴ de las asignaturas de Economía. Se les preguntó: «¿Qué significa amar a los alumnos?».

Las respuestas –entre las que no faltaron las manifestaciones de sorpresa ante esta pregunta– muestran un consenso notable: amar a los estudiantes no es un sentimiento abstracto, sino una disposición activa a buscar su bien, acompañarlos y entregar lo mejor de sí para su aprendizaje y crecimiento personal. A modo de ilustración citaremos algunas de las respuestas:

- «Amar a los alumnos significa querer otorgarles las herramientas necesarias para prepararlos y que en un futuro sean buenas personas y con conocimientos correctos y eficaces».
- «Significa ver (preguntarse ¿quién es esta persona?), comprender (su actuar tiene una fuente), escuchar activamente... Saber que fuera de cada clase existe una persona con un mundo diferente».
- «¿Amar?... no los amo... pero creo entender la pregunta, es tratarlo bien a todos, velar por ellos, enseñarles de la mejor manera y actuar como sus “maestros” en la materia, no solo en tema académico específico, sino que también en lo académico en general».

Las respuestas de los profesores mostraban la misma orientación. Amar a los alumnos no se reduce a una actitud afectiva superficial, sino que implica una profunda vocación de servicio y compromiso formativo. Es poner al estudiante en el centro del proceso educativo, buscando genuinamente su bien, crecimiento y plenitud, tanto personal como profesional. Amar es guiar, desafiar y dialogar: acompañar desde el conocimiento, desafiar con exigencia formativa, y abrir espacios de encuentro y conversación real. Supone también paciencia, cercanía, escucha atenta y dispo-

gestión de personas, compromisos laborales etc.

⁷⁴ Los ayudantes son estudiantes de cursos más avanzados que colaboran con el profesor en labores de docencia, corrección y apoyo académico; una figura comparable a los *teaching assistants* de Estados Unidos.

nibilidad, incluso más allá de lo académico. Se expresa en el deseo sincero de que cada alumno alcance lo mejor de sí mismo, y en la decisión del profesor de ofrecer todos los medios posibles para ese desarrollo, aunque ello implique salir del mínimo o de lo convencional. Amar, finalmente, es tomarse en serio el rol docente: no simplemente «pasar materia», sino formar integralmente a través de un proceso que conecte al alumno con el saber de manera significativa y transformadora.

Ciertamente no se trata de endulzar artificialmente aquellas situaciones que en la práctica docente podrían tener humanamente un sabor amargo. El amor nunca puede apuntar a un paternalismo proteccionista irresponsable. No se trata de fomentar un trato permisivo que anulara la exigencia académica y humana, ya que el amor no anula la exigencia ni puede ser reducido a un mero sentimiento⁷⁵.

El paternalismo puede desembocar en una actitud injusta, que no exige que los alumnos cumplan los estándares del curso. Es, de hecho, una falta de misericordia pues, en vez de buscar perfeccionar la justicia⁷⁶ sería un defecto de la misma⁷⁷. Parecería que el argumento que no pocas veces se escucha en el aula, presentado en forma del condicional «si usted supiera lo que he tenido que hacer, no me exigiría que estudie/aprenda/entregue el trabajo» es suficiente para justificar y cambiar cualquier consecuencia o cualquier situación a la cual un académico (y cualquiera) debería adaptarse⁷⁸. A veces esta lógica puede imponerse. Tal vez una buena práctica sería, en la interpretación de la vivencia de la misión, analizar al detalle las premisas mayores y menores y las conclusiones de los silogismos que se aplican.

⁷⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, nn. 15, 17.

⁷⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I, q. 21, a. 3, ad. 2.

⁷⁷ Un exceso tampoco es virtuoso. Por eso, es necesaria la equidad. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* II-II, q. 120, a. 1.

⁷⁸ La situación que relata san Lucas en su Evangelio (Lc 7,36-50) puede ser un buen ejemplo de cómo premisas erróneas conducen a conclusiones equivocadas. Simón el fariseo, durante la comida a la que invitó a Jesús, ante la mujer pecadora que unge sus pies, sigue una lógica válida en su forma: un profeta no permitiría que una pecadora lo tocara; Jesús lo permite, luego no puede ser profeta. El Evangelio explicita precisamente este razonamiento con la fórmula condicional: «si este fuera profeta...». La respuesta que ofrece Cristo ante esta situación nos parece una auténtica pieza maestra de la educación –del salir al encuentro y revelar el amor del corazón–. Jesús le dice: «Simón, tengo algo que decirte» (Lc 7,40) y continua la narración que es conocida, en la que Jesús no ahorra expresiones que podrían ser consideradas como reclamos por lo que Simón no hizo, a diferencia de la mujer pecadora.

Benedicto XVI subrayaba que «no existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor»⁷⁹, invitando a vivir una profunda coherencia entre pensamiento y acción. Para él, el auténtico maestro no atrae a los alumnos hacia sí mismo, sino que los encamina hacia la verdad que «siempre va a estar más allá de nuestro alcance» y que, más que poseerla, «es ella la que nos posee a nosotros». Por ello, esta exigencia del amor es intrínseca: «Si verdad y bien están unidos, también lo están conocimiento y amor»⁸⁰.

c. Reunir, formar, enviar y acompañar

Reunir parece ser lo más fácil, ya que es una práctica constante, en el ámbito docente. Formar, en esta misma lógica, podría considerarse ya incluido en esta práctica. Acompañar podría traducirse como ofrecer retroalimentación, mientras que el envío es como la fase final que ocurre siempre al terminar el proceso. Obviamente, esto también incluye la generosa disposición de conversar con los exalumnos cuando, años después de terminar, deciden visitar su Alma Mater. Así, casi imperceptiblemente, seguiríamos un esquema de aplicación casi lineal en su diseño, considerando el espacio y tiempo de cada una de las fases. Podríamos también traducirlo a cierto proceso iterativo, en la que cada etapa se repite varias veces. De esta forma la circularidad de este proceso mostraría que se cubren las sucesivas fases.

Según hemos dicho, toda práctica dependerá de la visión de la persona, de la naturaleza humana. Tanto en lo que a este respecto implica sobre la concepción antropológica que subyace a las consideraciones sobre uno mismo, como del otro. Así, estos elementos de la misión serán reflejo de aquella.

Una dificultad presente en algunas corrientes pedagógicas actuales –en especial dentro del enfoque constructivista– es la tendencia a reducir el papel del profesor al de un simple facilitador de procesos o mero guía metodológico, donde el énfasis recae casi exclusivamente en las metodologías de enseñanza. En contraste, en la tradición tomista, el maestro es ante todo modelo de búsqueda de la verdad. Como señala Tomás de Aquino, el maestro no infunde el conocimiento directamente, sino que mueve al alumno mediante

⁷⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 30.

⁸⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre en el encuentro con los jóvenes profesores universitarios* (19 de agosto de 2011), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html [consultado el 03-08-2025].

signos, despertando su inteligencia hacia la verdad⁸¹. Su papel no se limita a una función técnica: compromete toda la persona del docente como testigo, guía y líder, tanto intelectual como moral.

El enfoque sistémico-relacional permite una comprensión más amplia a efectos de la puesta en vida de la misión. Reunir es más que juntar en una sala, formar es más que transmitir conocimiento, enviar es más que aprobar la asignatura, y acompañar es más que ofrecer una retroalimentación de la evaluación. Cada uno de estos elementos guarda relación directa con todos y cada uno de los demás, y en conjunto forman aspecto total de la misión.

No se trata de aplicar mecánicamente las cuatro acciones, sino de reconocer que su verdadero sentido se ilumina desde el fin que las unifica: la búsqueda de la verdad. Es esta la que congrega o reúne a la comunidad académica⁸² y da coherencia a cada paso. El maestro, aun estando más avanzado en el camino⁸³, no ha agotado el horizonte del saber⁸⁴; por eso puede situarse en una cierta igualdad que hace posible la comunión intelectual con sus estudiantes. De ahí que acompañe compartiendo el itinerario de la investigación y el descubrimiento, con la esperanza –y el deseo sincero– de que algunos puedan incluso ir más lejos que él mismo. Como vemos, esta relación profunda que unifica estos elementos, y permite ver reflejado en cada uno a todos los demás, ilumina la vivencia de la misión.

d. Evangelizar: buscar, descubrir y seguir la verdad

Existe una vocación y un apostolado de la verdad. Pablo VI, en la Carta *Lumen ecclesiae*, recuerda el apelativo de «Apóstol de la verdad» con que fue denominado Santo Tomás de Aquino⁸⁵. Esta

⁸¹ De hecho, la contribución del maestro puede ser, como señala Santo Tomás de dos formas: (1) ofreciendo apoyos intelectuales (ejemplos, proposiciones concretas, contraejemplos) que activen el razonamiento del alumno, y (2) guiando el pensamiento del discípulo para que vea la relación lógica entre principios y conclusiones, especialmente mediante la demostración. En ambos casos, el aprendizaje se produce en el alumno por su propia actividad intelectual, pero estimulado y ordenado por la intervención del maestro. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I, q. 117, a. 1.

⁸² «Por su vocación la *Universitas magistrorum et scholarium* se consagra a la investigación, a la enseñanza y a la formación de los estudiantes, libremente reunidos con sus maestros animados todos por el mismo amor del saber» (JUAN PABLO II, *Ex corde ecclesiae*, n. 1).

⁸³ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I, q. 117, a. 1.

⁸⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 11, a. 1.

⁸⁵ Cf. *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco*, cap. XIV: *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, D. PRÜMMER (ed.), Saint-Maximin 1924, 81, citado en PABLO VI, *Lumen Ecclesiae* (20 de noviembre de 1974), 10, en <https://www.vatican.va/con->

misión de buscar o abrirse a la verdad es una misión que toca a cada hombre, por ello Juan Pablo II escribe:

El esplendor de la verdad brilla en todas las obras del Creador y, de modo particular, en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn* 1,26), pues la verdad ilumina la inteligencia y modela la libertad del hombre, que de esta manera es ayudado a conocer y amar al Señor⁸⁶.

La verdad, la libertad y el amor, por tanto, se unen. Joseph Ratzinger, refiriéndose a su lema episcopal afirmaba:

Como lema espiritual escogí dos palabras de la tercera epístola de san Juan: «colaborador de la verdad», [...] se trata siempre de lo mismo: seguir la verdad, ponerse a su servicio. Y desde el momento en que en el mundo de hoy el argumento «verdad» ha casi desaparecido porque parece demasiado grande para el hombre y, sin embargo, si no existe la verdad todo se hunde⁸⁷.

Benedicto XVI volvía con frecuencia a recordarlo subrayando esta relación inseparable entre la verdad y la caridad⁸⁸. La verdad no se cierra en el conocimiento científico, pero su búsqueda no puede prescindir de él, del auténtico. Por eso recordaba a los docentes universitarios que la búsqueda de la verdad es inseparable de la formación integral de la persona. No se trata –advertía– de una mera capacitación técnica orientada a satisfacer las demandas del mercado, sino de preservar el ideal de la universidad como «casa donde se busca la verdad propia de la persona humana»⁸⁹. Esta misión implica abrirse a una verdad total, que ilumina no solo la inteligencia sino también el corazón, y que se transmite tanto con la enseñanza como con el testimonio de vida. Así el envío para «evangelizar a los hombres y las sociedades»⁹⁰, va de la mano con el envío de buscar, descubrir y seguir a la verdad, la verdad que hace libres⁹¹ y libres para amar⁹².

tent/paul-vi/es/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae.html [consultado el 03-08-2025]. Y también JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 44.

⁸⁶ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, preámbulo.

⁸⁷ J. RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Mi vida: autobiografía*, Ediciones Encuentro, Madrid 2023, 120.

⁸⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*.

⁸⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre en el encuentro con los jóvenes profesores universitarios*.

⁹⁰ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 8.

⁹¹ Cf. *Jn* 8,32.

⁹² Cf. JUAN PABLO II. *Carta a los jóvenes de Roma* (8 de septiembre de 1997), n. 5, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1997/documents/hf_jp-ii_let_19970908_missione-cittadina.html [consultado el 03-08-2025].

Conclusiones

La misión, vivida desde el carisma de *Regnum Christi*, no es un añadido accesorio a la labor académica, sino el alma que la configura. No se trata solo de transmitir información, sino de participar en una obra que tiene como horizonte la pasión auténtica por el hombre. Enseñar es servir al hombre en su integridad, hacer la verdad en la caridad.

Este horizonte se concreta en una praxis docente que une el saber con la vida, iluminada por la fe. La docencia es un lugar privilegiado para ello: aquí, el servicio a la verdad es a la vez don y tarea, y se convierte en expresión característica de la caridad evangélica. Una caridad que no se limita a gestos, sino que ilumina el sentido de la existencia con la verdad de Cristo, capaz de transformar el corazón, liberar de los egoísmos y abrir caminos de auténtica libertad.

Vivir esta misión en la academia significa asumir que la búsqueda de la verdad solo se realiza plenamente por la caridad. El profesor, al salir al encuentro de sus alumnos, se convierte en testigo de un amor que exige y eleva; al reunirlos en torno a la verdad, crea comunidad; al formarlos, les transmite no solo conocimientos, sino criterio y esperanza; al enviarlos, los impulsa a servir con responsabilidad; y al acompañarlos, se mantiene cercano mientras maduran su vocación. Es importante entender estos pasos. Pero implica algo más. Cada elemento no es solo una etapa, sino que puede de hecho estar impregnado por las características de los otros. Así el salir al encuentro del alumno se realiza en este camino de búsqueda de la verdad que reúne, y este caminar es a la vez el envío de buscar la verdad. La práctica docente vivida en clave de la misión personal dentro del *Regnum Christi* configura entonces un sistema de relaciones entre todos y cada uno de los aspectos de esta misión.

Ello exige una coherencia profunda entre lo que se enseña y cómo se enseña. La visión antropológica que sustenta la acción educativa se refleja en cada decisión pedagógica, en el modo de evaluar y en la relación con los estudiantes. Así, el profesor universitario, consciente de que la verdad siempre nos supera, camina junto a sus alumnos con la confianza de que cada paso dado en el aprendizaje es también un paso hacia la plenitud de la vocación humana y cristiana.

El término «acompañamiento» en psicología, en la Iglesia y en el Regnum Christi

Daniel Brandenburg, L.C.

Doctor en educación, capellán de Lumen Institute.

En este artículo¹, exploraré (I) la etimología y el uso del término «acompañamiento», (II) sus antecedentes en psicología, (III) cómo se ha desarrollado en la teología y práctica católicas, (IV) y el enfoque que el Regnum Christi ofrece para resolver algunas tensiones existentes.

I. Etimología

El término «acompañamiento» ha surgido en las última décadas como una palabra clave en campos tan diversos como la psicoterapia, la justicia social y la teología pastoral. Su poder radica en un significado rico y estratificado, extraído de raíces lingüísticas profundas y metáforas culturales potentes. La palabra lleva dentro de sí una tensión fundamental (entre reciprocidad y jerarquía, entre compartir un viaje como iguales y proveer apoyo a un subordinado). Esta tensión, presente desde sus primeros usos, anima los debates contemporáneos que rodean su aplicación. Un análisis de su etimología y su dominio metafórico primario, la música, revela el marco conceptual sobre el cual se construyen todas las comprensiones posteriores del acompañamiento.

A. La raíz del compañerismo: «ad cum panis»

El verbo «acompañar» entró al idioma inglés a principios del siglo XV, derivado del francés antiguo *acompaaignier*, que significaba «tomar como compañero»². Esta palabra francesa deriva directamente del latín tardío *companionem* (nominativo *companion*). La etimología de *companionem* es un compuesto del latín *cum* («con, junto») y *panis* («pan»). Un compañero, por tanto, es literalmente

¹ Se ofrece la traducción de una sección de un ensayo más amplio sobre el acompañamiento escrito en inglés para el Regnum Christi Spirituality Center. Con el permiso del autor, se publica ahora en *Ecclesia*.

² D. HARPER, «Accompaniment», en *Online Etymology Dictionary*, en <https://www.etymonline.com/word/accompaniment> [consultado el 21-07- 2025].

un «com-pañero», un «compañero de mesa» –alguien con quien se comparte el elemento más fundamental del sustento.

Esta raíz etimológica fue intencionalmente recuperada por pensadores modernos en psicología y en teología para fundamentar el concepto de acompañamiento en su significado más radical y esencial. Significa mucho más que mera asociación; implica «la idea de compartir el pan con, de compartir algo que es esencial para la vida de otra persona [...] para así posibilitar la vida de la persona»³. Este acto de partir el pan juntos es un símbolo poderoso de humanidad compartida, vulnerabilidad y dependencia mutua⁴.

Esta comprensión fundamental establece el acompañamiento como una postura fundamental de solidaridad humana. No se trata de una persona con recursos dando pan sobrante a una persona en necesidad; se trata de dos personas compartiendo la misma hogaza, reconociendo su necesidad común de sustento. Para algunos teóricos, este acto por sí mismo disuelve la jerarquía. Ellos plantearían una pregunta persistente: ¿la igualdad radical de «compañeros de pan» refleja una cierta práctica de acompañamiento o reintroduce una jerarquía de ayudante y ayudado, experto y novicio, líder y seguidor?⁵ Aquí también radica el problema pernicioso del término: si el acompañamiento disuelve la jerarquía, ¿cómo puede ser compatible con una Iglesia que es jerárquica?⁶

B. La metáfora musical: una armonía subordinada y de apoyo

Mientras que la etimología de «compañero» apunta a la igualdad radical, la primera aplicación técnica del sustantivo «acompañamiento» introduce una metáfora contrastante –y potencialmente conflictiva– que está arraigada en la jerarquía. La adopción generalizada del término en música, comenzando en el siglo XVIII, influyó en su uso en otros campos.

³ C. CAMPBELL – T. CARANI, *The Art of Accompaniment: Theological, Spiritual, and Practical Elements of Building a More Relational Church*. Catholic Apostolate Center, Washington DC 2019.

⁴ Cf. M. WATKINS, «Psychosocial accompaniment», *Journal of Social and Political Psychology* 3 (2015), 324–341. <https://doi.org/10.5964/jssp.v3i1.103>.

⁵ El pensamiento crítico sobre esta misma pregunta podría sugerir que la pregunta en sí está planteada incorrectamente. El pensamiento católico, en su esencia, se eleva por encima de las dicotomías de «*aut... aut*» para encontrar soluciones de «*et... et*». Así como un padre puede tanto compartir el pan como ser una figura de autoridad para su hijo, un director espiritual puede dirigir mientras aún reconoce su humanidad común con su dirigido y ejerce su rol con un espíritu cristiano de servicio.

⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 768, 771, 779, 914, 1206, 1547 y 1559, en https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html [consultado el 15-09-2025].

La palabra «acompañamiento» apareció por primera vez en música en 1744, denotando «la parte subordinada o partes añadidas a una composición solista o concertada»⁷. Su función es proporcionar «apoyo rítmico y/o armónico para la melodía o para los temas principales»⁸ de una pieza. En esta concepción inicial, el papel es explícitamente secundario. El acompañamiento sirve como «trasfondo y apoyo para partes más importantes»⁹, creando una jerarquía clara entre la melodía principal y la armonía de apoyo.

La historia de la música occidental revela, sin embargo, una evolución en el uso del término. A finales del siglo XVIII, emergió un nuevo estilo de acompañamiento, conocido como acompañamiento *obbligato* (obligado). Este no era una parte opcional o simplemente de trasfondo, sino que era tan intrincado y esencial para la composición que asumía una sustancia musical igual a la del solista¹⁰. Este desarrollo difuminó la jerarquía tradicional. Un ejemplo primordial puede verse en la obra de Wolfgang Amadeus Mozart, quien, siguiendo el liderazgo de su contemporáneo Johann Schobert, compuso sonatas para clavecín acompañadas por violín, invirtiendo efectivamente los papeles esperados y elevando el instrumento «acompañante» a una posición primaria. Esta tendencia hacia la igualdad alcanzó su cénit en el *Lied* alemán del siglo XIX. El término «acompañamiento», por lo tanto, lleva ambigüedad profunda ya desde su historial musical.

II. El viaje terapéutico: acompañamiento en psicología y *counseling*

En el campo de la psicología y *counseling*, enfoques distintos del acompañamiento comparten un hilo común de presencia relacional. Estos modelos revelan un amplio espectro en la práctica, que va desde (1) la llamada revolucionaria del acompañamiento psicosocial hasta (2) el trabajo pragmático, fuera de la oficina, del acompañamiento terapéutico, y, finalmente, a (3) los principios relacionales incrustados dentro de la terapia narrativa centrada en la persona. Examinemos más de cerca cada uno de estos tres enfoques dentro de la psicología para luego (4) arrojar algo de luz sobre el debate acerca de los límites.

⁷ D. HARPER, «Accompaniment».

⁸ «Accompaniment», en *Wikipedia*, en <https://en.wikipedia.org/wiki/Accompaniment> [consultado el 15-09-2025].

⁹ «Accompaniment», en *Merriam-Webster.com dictionary*, en <https://www.merriam-webster.com/dictionary/accompaniment> [consultado el 15-09-2025].

¹⁰ Cf. «Accompaniment», en D.M. RANDEL (ed.), *The Harvard Dictionary of Music*. Belknap, Cambridge 2003, 4-5.

A. Acompañamiento psicosocial y psicología de la liberación

La forma más políticamente cargada y teóricamente radical de acompañamiento en el dominio psicológico es el «acompañamiento psicosocial». Este enfoque surgió no de las clínicas de Europa o América del Norte, sino del crisol de lucha social y política en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX¹¹. Profundamente entrelazado con la teología de la liberación y el activismo de derechos humanos, es menos una forma de terapia y más una postura ética y política de solidaridad con aquellos en los márgenes de la sociedad (los pobres, los oprimidos, refugiados y disidentes políticos).

El acompañamiento psicosocial llama a una reorientación fundamental del papel del psicólogo, desafiando las premisas de la psicoterapia occidental *mainstream*¹².

1. Primero, exige horizontalidad y «descolonización». El practicante es llamado a un «despojamiento del papel profesionalizado de expertismo» y una «descolonización psíquica y social»¹³. Esto significa resistir activamente al experto vertical, jerárquico que actúa *sobre* un cliente pasivo. En lugar de eso, el psicólogo practica horizontalidad en un esfuerzo consciente por desmantelar modos relacionales que podrían replicar dinámicas de poder coloniales, particularmente cuando trabaja con comunidades marginadas.

2. Segundo, se define por presencia y un destino compartido. Es un compromiso abierto donde la persona acompañada, no el acompañante, determina cuándo la tarea está completa. Esto implica proporcionar escucha, testimonio, abogacía, y un espacio para investigación crítica y acción conjunta para traer el cambio necesario.

3. Tercero, requiere renunciar a la seguridad. El teólogo de la liberación Roberto Goizueta argumenta que el acompañante debe «renunciar a su recinto seguro usual» –la oficina del terapeuta– y «ubicarnos allí, para acompañar a la persona pobre en su vida, muerte y lucha por la supervivencia»¹⁴.

4. Finalmente, este modelo confronta directamente la ética terapéutica tradicional respecto a los límites. Mientras que los códigos profesionales a menudo advierten contra o prohíben

¹¹ Cf. M. WATKINS, «Psychosocial accompaniment».

¹² Cf. E. CASEY – M. WATKINS, *Up against the wall: Re-imagining the U.S.-Mexico border*. University of Texas Press, Austin 2014.

¹³ M. WATKINS, «Psychosocial accompaniment», 325.

¹⁴ R. GOIZUETA, *Christ our companion: Toward a theological aesthetics of liberation*, Orbis, Maryknoll 2009, 192.

«relaciones múltiples» para evitar conflictos de interés, el acompañamiento psicosocial las ve como un componente necesario de práctica culturalmente responsiva y ética. En este marco, ser psicólogo, miembro de la comunidad, abogado y amigo no son papeles conflictivos sino facetas superpuestas y esenciales de una relación genuina y auténtica construida sobre la confianza¹⁵.

Este enfoque postula que los modelos terapéuticos tradicionales –con su énfasis en lo clínico objetivo, la sacralidad de la hora clínica de 50 minutos, y la estricta evitación de relaciones duales– no son meramente insuficientes sino que pueden ser activamente cómplices en los sistemas de opresión que generan angustia psicológica. El acompañamiento psicosocial argumenta que la verdadera sanación no puede ocurrir en un vacío clínico, aislado de las realidades sociales, económicas y políticas de la vida de una persona; en su lugar, asevera que el camino hacia la sanación requiere no solo ajuste individual sino solidaridad colectiva y transformación estructural.

Este modelo ofrece unas nuevas perspectivas, pero también presenta problemas tanto para el psicólogo como para el católico¹⁶.

B. Terapia en movimiento: la práctica del acompañamiento terapéutico (AT)

En el acompañamiento terapéutico (AT), un terapeuta se involucra en la vida diaria y el ambiente de su paciente¹⁷. Esta práctica saca la terapia de los confines del consultorio y la lleva a las calles, hogares, lugares de trabajo y entornos sociales donde las luchas de un cliente se manifiestan más agudamente¹⁸.

¹⁵ Cf. S.L. SPEIGHT, «An Exploration of Boundaries and Solidarity in Counseling Relationships», *The Counseling Psychologist* 40 (2011), 133-157. <https://doi.org/10.1177/0011000011399783>.

¹⁶ Cf. PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (2004), n. 529, en https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc-sp.html [consultado el 15-09-2025]; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción Libertatis conscientia (1986) en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html [consultado el 15-09-2025]; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación» (1984), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html [consultado el 15-09-2025].

¹⁷ Cf. A.C. CUNHA – D.A.M Pío – T.M. RACCIONI, «Therapeutic Accompaniment: Concepts and Possibilities in Mental Health Services», *Psicologia: Ciencia e Profissao* 37 (2017), 638-651. <https://doi.org/10.1590/1982-3703000092016>.

¹⁸ Cf. R. REIS NETO – A.C. TEIXEIRA PINTO – L.G.A. OLIVEIRA, «Therapeutic accompaniment: history, clinic and knowledge», *Psicologia: Ciencia e Profissao* 31 (2011),

Los orígenes del acompañamiento terapéutico se pueden rastrear en Argentina alrededor de 1970, donde surgió como una alternativa a la hospitalización indefinida de pacientes crónicos. La función del acompañamiento terapéutico es explícitamente complementaria; no reemplaza la terapia convencional, sino que trabaja junto a ella como una indicación clínica para aquellos que necesitan intervención directamente dentro de sus vidas diarias. Su poder único radica en la capacidad del terapeuta para observar, intervenir y reunir información en persona. En la terapia tradicional, el terapeuta trabaja solo con la información que el cliente proporciona, mientras que, en el acompañamiento terapéutico, el terapeuta puede presenciar las interacciones y ansiedades de un cliente mientras suceden y puede proporcionar apoyo y perspectiva inmediatos.

El acompañamiento terapéutico es de alguna manera un puente pragmático que conecta los ideales radicales del acompañamiento psicosocial con el mundo estructurado de la psicoterapia tradicional. Toma el ethos central de «caminar con» una persona en su mundo, pero lo operacionaliza dentro de un marco definido, clínico y a menudo facturable. Fundamentalmente cambia el lugar del trabajo terapéutico y, al hacerlo, el acompañamiento terapéutico representa una innovación clínica significativa, permitiendo al sistema terapéutico abordar las limitaciones inherentes de la práctica basada en oficina sin adoptar necesariamente los compromisos políticos y revolucionarios completos del acompañamiento psicosocial.

C. Psicoterapia relacional: TCP, TN y AIT

El enfoque no jerárquico –por empoderamiento y ser relacional– del acompañamiento es también fundamental para las principales escuelas de psicoterapia *mainstream* como la terapia centrada en la persona (TCP), la terapia narrativa (TN) y la atención informada por trauma (AIT).

1. La presencia no directiva: terapia centrada en la persona como acompañamiento relacional

La terapia centrada en la persona (TCP), pionera de Carl Rogers en los años 1940, no usó el término «acompañamiento», aunque todo su marco proporciona una metodología sistemática para practicarlo. La TCP rechaza el modelo «terapeuta-como-experto», postulando en su lugar que el cliente es el experto en su propia vida. El papel del terapeuta, por tanto, es no-directivo; no interpreta, acon-

seja o guía al cliente hacia un resultado predeterminado. Más bien, su tarea es crear un espacio seguro y de apoyo donde el propio proceso de crecimiento del cliente pueda desplegarse naturalmente. Este ambiente se cultiva a través de la encarnación del terapeuta en tres «condiciones centrales» que Rogers consideró tanto necesarias como suficientes para el cambio terapéutico: (1) Consideración positiva incondicional¹⁹, (2) empatía, y (3) congruencia.

En contraste con las metas que suenan nobles en este enfoque de psicoterapia, los resultados del mundo real del trabajo de Carl Rogers con hermanas religiosas y sus efectos subsecuentes marcan un episodio trágico en la historia de la psicología aplicada y en la Iglesia del post-Vaticano II en los Estados Unidos. El Dr. William Coulson fue un asociado de Carl Rogers y una figura clave en el «Estudio IHM», un proyecto a finales de los años 1960 que involucró grupos de encuentro extensos con las Hermanas del Inmaculado Corazón de María en Los Ángeles. Coulson posteriormente argumentó que sus métodos no directivos fueron un catalizador para el colapso de la comunidad²⁰. En la visión de Coulson, el enfoque de la terapia para «liberar el yo» y seguir los propios sentimientos concluyó en un rechazo a la autoridad, a los votos y al carisma de la comunidad, resultando en cientos de hermanas abandonando la vida religiosa.

Las críticas de la terapia de Rogers surgen no solo de críticos filósofos y teólogos, sino también desde dentro del campo de la psicología misma. Los psicólogos notan que la terapia está profundamente arraigada en el individualismo y optimismo estadounidense del siglo XX, haciendo que su aplicabilidad universal sea cuestionable en culturas comunitarias. Otros critican el enfoque no directivo como ineficaz o insuficiente para clientes que lidian con psicopatologías severas, trastornos de personalidad o crisis agudas. Adicionalmente, algunos argumentan que la «empatía» puede convertirse en una técnica profesional –una fachada de cuidado– más que un encuentro genuino.

¹⁹ Cf. H. KIRSCHENBAUM, «Carl Rogers's life and work: An assessment on the 100th anniversary of his birth», *Journal of Counseling & Development* 82 (2004), 116-124. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6678.2004.tb00293.x>.

²⁰ Los relatos más conocidos de esta experiencia se encuentran en «The Story of a Repentant Psychologist» (<https://www.ewtn.com/catholicism/library/story-of-a-repentant-psychologist-11932>) y «We Overcame Their Traditions, We Overcame Their Faith» en <https://www.patheos.com/blogs/kathyschiffer/2012/04/william-coulson-and-the-lcwr-we-overcame-their-traditions-and-their-faith/>). Otro texto que detalla lo que ocurrió es E.M. JONES, «Carl Rogers and the IHM Nuns» en <https://www.boston-catholic-journal.com/disjecta-membra/carl-rogers-and-the-ihm-nuns.pdf>.

Desde una perspectiva filosófica y teológica, los principios centrales del humanismo rogeriano son incompatibles con una cosmovisión cristiana. Paul Vitz, en su libro, *Psychology as Religion*, argumenta que las psicologías rogerianas y otras humanísticas se han convertido efectivamente en una religión secular que reemplaza a Dios con el «yo»²¹. Critica la idea rogeriana fundamental de que la experiencia es la autoridad más alta, ya que contradice directamente la creencia cristiana en la revelación divina y la verdad objetiva, mientras que la creencia de Rogers en la bondad inherente del hombre y la «tendencia actualizante» es contraria a la doctrina cristiana del pecado original. Al negar la herida fundamental de la humanidad, la terapia no puede ofrecer un remedio verdadero y podría inadvertidamente promover una forma de auto-absorción narcisista sobre el amor auto-sacrificial.

2. La narrativa colaborativa: la postura de no-experto de la terapia narrativa

La terapia narrativa ofrece un modelo distinto de acompañamiento terapéutico, operacionalizando técnicas conversacionales²². Su principio fundamental, «La persona no es el problema, el problema es el problema», crea un espacio sin culpa y separa la identidad de una persona de las dificultades que enfrenta²³. Esta técnica, conocida como «externalización», permite al cliente y al terapeuta ponerse lado a lado, por así decirlo, para investigar el problema como una entidad separada que influye en la vida del cliente²⁴.

Como la terapia centrada en la persona, la terapia narrativa rechaza explícitamente el modelo de experto. El terapeuta adopta una postura no patologizante de «no-experto», viendo al cliente como el experto último en su propia vida. El papel del terapeuta es el de un «co-colaborador» o un «periodista investigativo», usando una postura de curiosidad respetuosa para explorar la historia del cliente²⁵.

²¹ Cf. P. VITZ, *Psychology as Religion*, W.M. Eerdmans, Grand Rapids 2004². Philip Reiff critica el psicoanálisis de la misma forma en P. REIFF, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Harper Torchbooks, New York 1968.

²² Cf. M. WHITE – D. EPSTON, *Narrative means to therapeutic ends*, W. W. Norton, New York 1990.

²³ Cf. J. FREEDMAN – G. COMBS, *Narrative therapy: The social construction of preferred realities*, W. W. Norton, New York 1996.

²⁴ Cf. M. PAYNE, *Narrative therapy: An introduction for counsellors*, Sage Publications, London 2006².

²⁵ Cf. M.P. NICHOLS – R.C. SCHWARTZ, *The essentials of family therapy*, Allyn & Bacon, Boston 2007³.

Esta investigación colaborativa tiene dos fases principales. Primero, el terapeuta ayuda al cliente a deconstruir la historia saturada de problemas, a menudo atribuyendo sus problemas a estructuras y narrativas sociales opresivas. Segundo, el terapeuta acompaña al cliente en «re-autorar» o «re-contar» (reinterpretar) una nueva narrativa preferida²⁶.

Algunos psicólogos tienen problemas con la terapia narrativa debido a la escasez de investigación cuantitativa para respaldar su efectividad. Adicionalmente, los críticos argumentan que es problemático que los terapeutas narrativos –expertos entrenados– se posicionen intencionalmente como colaboradores en lugar de expertos; tal postura colaborativa podría percibirse como evasión de responsabilidad profesional. También existe el riesgo de que el terapeuta imponga sutilmente sus propios valores, creencias y narrativas sobre el cliente incluso cuando el terapeuta es altamente autoconsciente y hábil en mantener una postura neutral. Finalmente, con su énfasis en narrativas sociales y culturales, algunos críticos argumentan que la terapia narrativa a veces puede minimizar factores psicológicos internos, predisposiciones biológicas y responsabilidad personal.

Desde una perspectiva filosófica y teológica, las críticas también abundan. La terapia narrativa es intencionalmente fluida y sigue el liderazgo del cliente, en lugar de adherirse a una estructura o manual. Esto puede ser liberador para algunos, pero para otros puede verse como algo sin rumbo y frustrante. Los fundamentos teóricos de la terapia narrativa están contruidos sobre una base constructivista social, que postula que no hay una sola verdad objetiva, sino múltiples realidades contruidas socialmente. Esto puede estar en desacuerdo con una cosmovisión cristiana, que postula la verdad última y objetiva revelada por Dios. La idea de «ser el autor» (escribir como autor) la propia identidad puede verse como una forma de autosuficiencia que pasa por alto la dependencia de Dios. Adicionalmente, «externalizar el problema» a veces puede oscurecer la realidad del pecado, la responsabilidad personal y la necesidad de arrepentimiento.

Mientras que muchos terapeutas cristianos han encontrado formas de integrar las técnicas de TN en una cosmovisión cristiana, viéndola como una herramienta para ayudar a las personas a entender sus vidas en el contexto de la historia redentora de Dios, las tensiones y críticas aún permanecen.

²⁶ Cf. M. PAYNE, *Narrative therapy*.

3. El puerto seguro: atención informada por trauma (AIT) como acompañamiento

La atención informada por trauma (AIT) no es una modalidad terapéutica específica sino un marco comprensivo que busca transformar todo un sistema de cuidado en un ambiente de acompañamiento. Representa un cambio paradigmático fundamental para entender y responder a la angustia humana, moviéndose desde la pregunta que patologiza, «¿qué está mal en ti?» hacia la pregunta compasiva que busca contextualizar al problema, «¿qué te pasó?»²⁷ Proporcionar seguridad, conexiones, y manejar emociones, son los tres pilares de la atención informada por trauma, y estos son proporcionados a través del acompañamiento por cualquier adulto, no solo por terapeutas entrenados²⁸.

En su núcleo, la atención informada por trauma es un modelo institucionalizado de acompañamiento. Toma los principios relacionales que son cruciales para una alianza terapéutica uno-a-uno y los aplica a nivel de sistema, reconociendo que cada punto de contacto dentro de una organización –desde el personal de recepción y el guardia de seguridad hasta el clínico– puede ser un acto de acompañamiento o, al revés, un acto de re-traumatización²⁹.

Este enfoque también tiene sus críticos. Algunos psicólogos afirman que la atención informada por trauma puede convertirse en una forma de reduccionismo, donde cada comportamiento desafiante, respuesta emocional o problema social se atribuye al trauma³⁰. Esto puede llevar al «*trauma-splaining*»³¹, una lente que

²⁷ Cf. M. HARRIS – R.D. FALLOT (eds.), *Using trauma theory to design service systems*, Jossey-Bass, San Francisco 2001.

²⁸ Cf. H. BATH, «The three pillars of trauma-informed care», *Reclaiming Children and Youth* 17/3 (2008), 17-21; H. BATH, «To Treat or to Accompany?», *Thriving*, 9/2 (2023), 1-7.

²⁹ D.E. ELLIOT – P. BJELAJAC – R.D. FALLOT – L.S. MARKOFF – B.G. REED, «Trauma-informed or trauma-denied: Principles and implementation of trauma-informed services for women», *Journal of Community Psychology* 33 (2005), 461-477.

³⁰ D. GIGLIOLI, *Crítica de la víctima, un experimento con la ética*, Herder, Barcelona 2014.

³¹ Un juego en palabras de «*man-splaining*» que originalmente se refería a una manera de explicar, por parte de los hombres, condescendiente, excesivamente confiada o demasiado simplificada, a las mujeres. Se ha adaptado a entenderse cómo explicar desde cualquier perspectiva de un grupo privilegiado hacia uno no-privilegiado. Por ejemplo, «*whitesplaining*» cuando una persona blanca explica el racismo a una persona inmigrante o «*able-splaining*» cuando una persona sin discapacidad explica a una persona que experimenta una discapacidad qué es vivir con la discapacidad. El acto de «*splaining*» implica una falta de conciencia sobre el conocimiento real o la experiencia vivida de la otra persona, donde quien explica asume incorrectamente una mayor experiencia o conocimiento.

simplifica excesivamente experiencias humanas complejas e ignora otros factores como temperamento, etapas de desarrollo, diferencias neurológicas, o simple mal comportamiento. Otros críticos argumentan que la definición de «trauma» se ha expandido dramáticamente³². Originalmente se refería a eventos severos que amenazaban la vida, pero ahora el término se aplica a menudo a una amplia gama de experiencias angustiantes o difíciles. Esta expansión del concepto puede llevar a patologizar dificultades normales, fomentando inadvertidamente un sentido de fragilidad en los individuos en lugar de resistencia.

Desde un punto de vista filosófico y teológico, la atención informada por trauma ofrece perspectivas valiosas, pero su antropología es incompleta. La enseñanza católica sostiene que la persona humana es una unidad cuerpo-alma creada como *imago Dei*. No somos solo una colección de respuestas neurológicas y estados psicológicos. Una lente puramente informada por un trauma puede ser reductiva, pasando potencialmente por alto la dimensión espiritual de la herida de una persona y su innato anhelo de Dios. La verdadera sanación debe abordar tanto el alma como la psique. El catolicismo también reconoce la naturaleza destructiva del trauma, pero posee una teología del sufrimiento redentor. Aunque nunca glorifica el dolor, la Iglesia enseña que el sufrimiento, cuando se une a la pasión de Cristo en la Cruz, puede asumir un significado profundo. Puede ser un camino hacia la santidad, un medio de purificación y una manera de participar en la redención del mundo. El marco de la atención informada por trauma, en su forma secular, no tiene respuesta para esto. Intenta ayudar a una persona a recuperarse del sufrimiento, pero no puede ayudarlo a encontrar significado en el sufrimiento inevitable. El riesgo es que pueda promover inadvertidamente la idea de que una vida libre de sufrimiento es la meta última, lo cual es contrario al mensaje del Evangelio. El enfoque también corre el riesgo de ignorar la responsabilidad personal y la necesidad de perdón y arrepentimiento.

D. El camino del profesional: límites éticos y desafíos

Además de las críticas específicas ofrecidas para cada uno de los enfoques terapéuticos arriba mencionados, el concepto mismo de acompañamiento obliga a una confrontación directa con uno de los temas más complejos y debatidos en la práctica terapéutica: los límites profesionales.

La visión tradicional de la ética en terapia enfatiza la importancia de límites claros y firmes como el marco esencial que hace

³² Cf. D. GIGLIOLI, *La cultura de la víctima*, Herder, Barcelona 2017.

que la relación terapéutica sea profesional y segura³³. Estos límites gobiernan parámetros como el tiempo y lugar de las sesiones, los honorarios, los límites de confidencialidad, el uso del tacto, y una estricta abstención de relaciones duales o múltiples³⁴. Esta perspectiva está fundamentada en la realidad del desequilibrio de poder inherente en la diáda terapéutica; el terapeuta tiene el deber de actuar por el mejor interés del cliente y manejar meticulosamente límites para prevenir cualquier forma de explotación. Cualquier cruce menor de límites –como aceptar un regalo pequeño u ofrecer un abrazo de apoyo– es probable que comience un deslizamiento inexorable hacia una violación de límites dañina, como una relación comercial o sexual³⁵.

Esta visión ha sido desafiada crecientemente por una perspectiva más flexible y sensible al contexto que argumenta que la «pendiente resbaladiza» es un concepto excesivamente simplista³⁶. Este nuevo enfoque distingue entre un cruce de límites, que es una desviación de la práctica estándar que es inofensiva y potencialmente útil, y una violación de límites, que es dañina y explotadora³⁷. Un cruce de límites, como hacer una visita domiciliaria a un cliente confinado en casa y agorafóbico, o asistir a la boda de un cliente de largo plazo, puede ser una intervención clínicamente efectiva y profundamente significativa cuando se emprende reflexivamente y con el mejor interés del cliente como la única motivación. La principal pregunta ética cambia de «¿es esto una desviación de las reglas?» a «¿al servicio de quién están estas acciones?»³⁸.

Los modelos de acompañamiento discutidos arriba empujan este debate sobre límites a su límite. El acompañamiento terapéutico (AT), por su misma definición, involucra una serie de traspaso de límites³⁹ que serían marcados como problemáticos por el estándar tradicional. La justificación es que estos traspasos son clínicamente necesarios para lograr las metas terapéuticas. El acompañamiento

³³ Cf. T.G. GUTHEIL – G.O. GABBARD, «The concept of boundaries in clinical practice: Theoretical and risk-management dimensions», *American Journal of Psychiatry* 150 (1993), 188-196. <https://doi.org/10.1176/ajp.150.2.188>.

³⁴ Cf. O. ZUR, *Boundaries in psychotherapy: Ethical and clinical explorations*, American Psychological Association, Washington DC 2007.

³⁵ Cf. G.O. GABBARD, *Boundaries and boundary violations in psychoanalysis*, American Psychiatric Publishing, Washington DC 2016².

³⁶ Cf. A.A. LAZARUS – O. ZUR (eds.), *Dual relationships and psychotherapy*, Springer, New York 2002.

³⁷ Cf. G.O. GABBARD, *Boundaries and boundary violations in psychoanalysis*.

³⁸ Cf. O. ZUR, *Boundaries in psychotherapy*.

³⁹ Como, por ejemplo, contacto fuera de oficina, presencia en la vida social del cliente.

psicosocial va aún más lejos, desafiando la premisa misma de que las relaciones múltiples deberían evitarse. Quienes proponen esto argumentan que en muchos contextos culturales, y particularmente en el trabajo con comunidades marginadas, construir confianza auténtica y proporcionar apoyo efectivo requiere que el practicante se involucre en roles múltiples y superpuestos; la evitación estricta de tales relaciones sería no solo culturalmente insensible sino incluso un acto anti-ético de distanciamiento profesional que refuerza desequilibrios de poder.

Tenemos entonces dos filosofías básicas sobre el cuidado. Una vela por la seguridad en la separación clara y rígida y por el manejo de riesgo. La otra vela por la seguridad en la conexión humana auténtica, flexible y que depende del contexto... pero que trae sus propios riesgos: contratransferencia, estrés y agotamiento⁴⁰ o incluso la traumatización vicaria⁴¹. Está fuera del alcance de este ensayo resolver esto, pero la conciencia de este problema debería informar el uso del acompañamiento en círculos católicos. Incluso podríamos contribuir a su resolución.

III. El viaje de la fe: acompañamiento en la teología y en la práctica católicas

Dentro de la tradición católica, el acompañamiento ha experimentado un auge meteórico en prominencia, convirtiéndose en un tema central de la teología pastoral y práctica ministerial. El concepto toca venas profundas del pensamiento católico sobre la solidaridad, la evangelización y la dirección espiritual. Su uso actual está largamente moldeado por el pontificado del Papa Francisco, quien ha defendido un «arte del acompañamiento» como el modo preferido de compromiso de la Iglesia con el mundo moderno. La comprensión católica del término, sin embargo, no es monolítica. Es un concepto rico y disputado y es el sujeto de un debate interno vigoroso sobre su propósito último y riesgos potenciales.

En los siguientes párrafos, examinaremos (1) los fundamentos teológicos del acompañamiento, (2) su aplicación en el ministerio pastoral, (3) algunas tensiones y críticas actuales, y (4) un bosquejo de una fundación bíblica sólida para el acompañamiento.

⁴⁰ Cf. C.R. FIGLEY (ed.), *Compassion fatigue: Coping with secondary traumatic stress disorder in those who treat the traumatized*, Brunner/Routledge, New York 1995.

⁴¹ Cf. M. HARRIS – R.D. FALLOT (eds.), *Using trauma theory to design service systems*.

A. Fundamentos teológicos: de la enseñanza social al mandato pastoral

El uso generalizado de acompañamiento en el catolicismo contemporáneo está inextricablemente vinculado al Papa Francisco. Él dio al término su peso y urgencia actuales en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*⁴², que sirvió como un documento programático para su pontificado. En él abogó por una Iglesia misionera que no tenga miedo de entrar en las vidas de otros, una Iglesia que inicia a sus sacerdotes, religiosos y laicos en el arte del acompañamiento. Este arte, escribe, nos enseña «siempre a quitarse las sandalias ante la tierra sagrada del otro», procediendo con «el ritmo sanador»⁴³ que refleja cercanía y una mirada compasiva.

Se cita a menudo a los discípulos en el camino a Emaús⁴⁴ como paradigma escritural para este modelo⁴⁵. En esta narrativa, Jesús resucitado modela los pasos clave del acompañamiento: primero se acerca y camina junto a los dos discípulos abatidos; escucha su historia de dolor y confusión antes de comenzar a enseñar; construye una relación con ellos en el camino; y todo este proceso culmina en un encuentro con él al partir del pan que convierte su desesperación en una fe ardiente que los lleva de vuelta a la comunidad y los envía como testigos.

Mientras que el Papa Francisco popularizó el término, sus fundamentos conceptuales tienen una historia más larga dentro de dos corrientes distintas pero convergentes del pensamiento católico. La primera es la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Aunque la palabra «acompañamiento» no aparece en ninguna encíclica anterior al Papa Francisco, el concepto de presencia pastoral figura desde *Rerum Novarum* del Papa León XIII⁴⁶, la primera encíclica sobre la doctrina social. El principio de solidaridad fue desarrollado posteriormente por los siguientes papas, con el Papa Juan Pablo II definiéndola como una determinación firme y perseverante de comprometerse con el bien común. La experiencia pastoral de la Iglesia en América Latina culminó en el documento final de la conferencia de obispos latinoamericanos de 2007 en Aparecida, Brasil –un do-

⁴² FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco-esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [consultado el 15-09-2025].

⁴³ FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 169.

⁴⁴ Cf. Lc 24,13-35.

⁴⁵ Cf. J. MARTIN. *Building a bridge: How the Catholic Church and the LGBT community can enter into a relationship of respect, compassion, and sensitivity*, HarperOne, New York 2018.

⁴⁶ LEÓN XIII, Carta encíclica *Rerum novarum* (1891), en http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html [consultado el 15-09-2025].

cumento en cuya redacción el futuro Papa Francisco fue relevante—que habla explícitamente de «permanente acompañamiento»⁴⁷.

La comprensión católica contemporánea del acompañamiento es por tanto una síntesis de estas dos corrientes. Fusiona la solidaridad con los pobres y marginados (la actual Doctrina Social de la Iglesia y Aparecida) con el imperativo evangelizador de llevar a individuos a un encuentro personal con Cristo (la corriente de Emaús). El diálogo y debate continuo sobre la práctica apropiada del acompañamiento dentro de la Iglesia a menudo surge de la tensión creada al priorizar uno de estos imperativos vitales sobre el otro.

B. El «arte del acompañamiento» en el ministerio pastoral

La invitación a practicar el «arte del acompañamiento» ha sido traducida de principio teológico a acción ministerial concreta. Parroquias, diócesis y organizaciones católicas están desarrollando activamente programas y cambiando sus estrategias pastorales para encarnar este enfoque relacional. Esto es particularmente evidente en ministerios dirigidos hacia aquellos que a menudo están en las periferias de la Iglesia institucional o la sociedad: jóvenes, migrantes y refugiados, y los encarcelados.

El «acompañamiento espiritual» también resuena en la rica historia de la dirección espiritual en la tradición católica, aunque más recientemente hay un cambio en algunos sectores alejándose del término «dirección espiritual» hacia «acompañamiento espiritual» o «compañerismo espiritual»⁴⁸. Este cambio en terminología no es meramente semántico; refleja un movimiento deliberado alejándose de un modelo que podría percibirse como jerárquico o autoritario. El título «director» implica una relación de arriba hacia abajo donde una persona le dice a otra qué hacer. El título «acompañante» o «compañero», por contraste, sugiere un viaje mutuo, lado a lado⁴⁹. Esto se entiende como un ministerio arraigado en el bautismo, que puede ser llevado a cabo por sacerdotes, religiosos

⁴⁷ V CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento Conclusivo* (2007), n. 394, en <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> [consultado el 15-09-2025].

⁴⁸ Cf. C. CAMPBELL – T. CARANI, *The Art of Accompaniment*.

⁴⁹ Cf. W.A. BARRY – W.J. CONNOLLY, *The practice of spiritual direction*, Bloomsbury, London 2010; A. SPADARO, «A big heart open to God: An interview with Pope Francis», *America Magazine* (19-08-2013), en <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis> [consultado el 21-07-2025].

o laicos especialmente entrenados que posean los dones necesarios de sabiduría, discernimiento y madurez⁵⁰.

La tradición espiritual de San Ignacio de Loyola proporciona un marco robusto para este modelo de acompañamiento. La autobiografía espiritual del mismo Ignacio relata su experiencia de ser pacientemente guiado y enseñado por Dios, y su obra maestra, *Los ejercicios espirituales*⁵¹, es fundamentalmente un manual para que un guía acompañe a otra persona en un viaje similar de fe. El papel del guía en la tradición ignaciana no es dictar o imponer un camino, sino presentar los ejercicios y luego ayudar a la persona guiada a prestar atención y entender sus propios movimientos interiores –sus sentimientos de consolación y desolación– para discernir la voluntad de Dios. Esto requiere que el acompañante practique lo que se ha llamado «perder tiempo» –ser paciente, escuchar profundamente y crear un ambiente espacioso y sin prisa donde la persona acompañada pueda descifrar las cosas por sí misma⁵².

Esta evolución de «dirección» a «acompañamiento» en algunos sectores católicos es un paralelo sorprendente al cambio del «terapeuta-como-experto» al «terapeuta-como-colaborador» en el ámbito psicológico. Se aplican precauciones y críticas similares. Ambos movimientos reflejan un giro cultural y teológico más amplio por valorar la experiencia individual, la agencia personal y la mutualidad relacional sobre modelos basados en autoridad jerárquica. Ambos afirman que el individuo (ya sea cliente o dirigido) es el agente primario en su propio viaje de crecimiento, sanación o discernimiento, con el guía sirviendo como un compañero hábil, de apoyo y humilde. Ambas tradiciones se han movido hacia una postura de «caminar con» que valora la presencia, la escucha y la sana autonomía. Esta convergencia es más aparente en cuatro áreas clave, todas requiriendo evaluación crítica:

1. Primero es la adopción de una postura de no-experto⁵³. En ambos campos, hay una tendencia clara hacia nivelar la dinámica de poder y honrar la actuación de la persona siendo acompañada. Esta tendencia requiere un examen crítico y puede tener ramificaciones negativas. Un terapeuta entrenado, un sacerdote instruido, o un guía espiritual laico certificado, son todos por entrenamiento una forma de expertos en sus campos respectivos; es ingenuo pretender lo contra-

⁵⁰ D. BENNER, *Sacred companions: The gift of spiritual friendship & direction*, IVP Books, Downers Grove 2002.

⁵¹ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Los ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Maliaño 2014.

⁵² Cf. M. THIBODEAUX, *Armchair mystic: Easing into contemplative prayer*, St. Anthony Messenger Press, Cincinnati 2001.

⁵³ Cf. W.A. BARRY – W.J. CONNOLLY, *The practice of spiritual direction*.

- rio. Pueden y deben ejercer su papel con corazón de servidor, reconociendo su humanidad común, pero sin abdicar su responsabilidad de predicar, guiar o dirigir.
2. Segundo es la convicción de que la relacionalidad es el medio primario para el crecimiento y sanación. Esto no plantea preocupación para los católicos y de hecho sigue el ejemplo que Cristo nos dejó, siempre que la relación esté orientada hacia la relación con Dios.
 3. Tercero es la primacía de la escucha. El acto de escucha profunda, atenta y que no juzga se presenta como la habilidad fundamental y el primer paso crucial en casi toda forma de acompañamiento. Para un católico, necesitamos un enfoque más matizado. Deberíamos escuchar y «ser de mente abierta, pero no tanto que se te caiga el cerebro»⁵⁴. No juzgar a la persona⁵⁵ no significa que no deberíamos ver, evaluar, determinar y discernir usando la inteligencia que Dios nos ha dado. Dejamos el juicio de la persona a Dios, pero podemos y debemos juzgar acciones, actitudes u omisiones.
 4. Finalmente, todos los modelos se fusionan alrededor de la metáfora central de «caminar con». Esta imagen de un viaje compartido es el punto más poderoso de convergencia lingüística y conceptual⁵⁶. Es la frase definitoria usada por el Papa Francisco y otros para describir la misión de la Iglesia⁵⁷. Caminar con otro es bueno, aunque a veces podríamos necesitar advertirle de un bache o precipicio, de lo contrario podrías terminar caminando solo.

Mientras que los modelos de acompañamiento psicológicos y católicos pueden converger significativamente en estas cuatro áreas, también *divergen* fundamentalmente en su *telos*, en la actitud hacia la autoridad, y en su capacidad para lidiar con el sufrimiento. Los modelos psicológicos apuntan a metas inmanentes como bienestar y justicia social, con la autoridad basada en la experiencia del cliente, y el árbitro final de la verdad es la autenticidad por medio de la auto-evaluación del propio cliente⁵⁸. Un modelo católico sólido apuntaría a la meta de la salvación en Cristo, y aunque uno siem-

⁵⁴ W. KOTSCHNIG, «Professor Tells Students to Open Minds to Truth», *Blytheville Courier News* (27-01-1940), 2, citado en <https://quoteinvestigator.com/2014/04/13/open-mind/> [consultado el 15-09-2025].

⁵⁵ Cf. Mt 7,1-5.

⁵⁶ Cf. M. WATKINS, «Psychosocial accompaniment».

⁵⁷ Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*.

⁵⁸ Cf. B.E. LEVITT (ed.), *Embracing non-directivity: Re-assessing person-centered theory and practice in the 21st century*, PCCS Books, Ross-on-Wye 2005.

pre debe obedecer la propia conciencia, también debe ser formada, y últimamente responde a la autoridad de Jesucristo y su Iglesia⁵⁹.

C. Tensiones y críticas del acompañamiento pastoral

Por estas razones, y a pesar de su promoción y adopción generalizadas, algunas expresiones de “acompañamiento pastoral” tienen críticos desde dentro de la Iglesia católica. El término se ha convertido en un punto focal para un debate vigoroso y a veces contencioso sobre la naturaleza del ministerio pastoral, el papel de la verdad objetiva, y la meta última de la misión de la Iglesia.

La crítica central y más persistente es que el acompañamiento puede degenerar en una actividad sin dirección y últimamente infructuosa, «un acompañamiento pastoral hacia ninguna parte»⁶⁰. Los críticos argumentan que, si el acompañamiento se convierte en un fin en sí mismo, falla en cumplir la misión fundamental de la Iglesia. Sostienen que el cuidado pastoral auténtico no puede *meramente* acompañar; también debe liderar; debe enseñar la verdad, desafiar el pecado, y llamar a las personas a la conversión (*metanoia*). En la narrativa de Emaús, Jesús no solo caminó junto a los discípulos en su error; los acompañó para corregir su malentendido, interpretarles las Escrituras, y al final hacer que se dieran la vuelta y regresaran a Jerusalén con una fe renovada. Desde esta perspectiva, el acompañamiento sin un destino claro –conversión y santidad– sería una traición a la misión pastoral⁶¹.

Una preocupación estrechamente relacionada es que el lenguaje del acompañamiento fomenta la ambigüedad y puede usarse como una cobertura para la acomodación cultural⁶². Un enfoque que «no juzga» y es «inclusivo», promovido bajo la bandera del acompañamiento, puede convertirse en una manera de diluir el Evangelio o evitar enseñanzas morales contra-culturales⁶³. En algunos círculos católicos, acompañamiento se ha convertido en una palabra clave,

⁵⁹ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1783.

⁶⁰ J. MIRUS, «On pastoral accompaniment to nowhere», *Catholic Culture* (19-12-2016), en <https://www.catholicculture.org/commentary/on-pastoral-accompaniment-to-nowhere/> [consultado el 21-07-2025].

⁶¹ Cf. J. SCHALL, «What “accompaniment” really means», *Crisis Magazine* (15-03-2018), en <https://crisismagazine.com/opinion/meaning-of-accompaniment> [consultado el 21-07-2025].

⁶² Cf. J. RUSSELL, «When “accompaniment” never names sin», *Crisis Magazine* (26-05-2017), en <https://crisismagazine.com/opinion/accompaniment-never-names-sin> [consultado el 21-07-2025].

⁶³ Cf. R. SHAFFERN, «On Christian accompaniment», *The Catholic Thing* (9-07-2023), en <https://www.thecatholicthing.org/2023/07/09/on-christian-accompaniment/> [consultado el 24-07-2025].

pues «[esta enseñanza difícil] es realmente solo un ideal aspiracional»⁶⁴. Esto puede llevar a una forma de complacencia donde se acepta un estado de pecado, en lugar de desafiar con el llamado a la santidad hecho posible por la gracia de Dios. Si uno camina con pecadores en términos de los pecadores, en lugar de invitarlos a caminar con Cristo en el camino de la cruz, se llega a que la sal pierda su sabor.

Además, algunos críticos argumentan que el énfasis en el acompañamiento carece de sustancia y convicción. La frase puede sonar como una estrategia neutral –«libre de valores»– cuidadosamente elaborada que prioriza escuchar sobre enseñar, y sugerir sobre proclamar. En lo que se percibe como una era de profunda confusión moral y doctrinal, estos críticos defienden la necesidad de la enseñanza confiada, clara e inequívoca de los pastores de la Iglesia, no un acompañamiento tímido e incierto que parece no estar convencido de la medicina misma que ofrece. Algunos encuentran el término mismo débil y estéril. Un comentarista declaró: «si no estás ofreciendo algún tipo de compromiso claro con la verdad, entonces tu acompañamiento simplemente termina siendo una forma de habilitación para una sociedad que se aleja cada vez más de la ética del Nuevo Testamento»⁶⁵.

Estas críticas revelan una línea de falla fundamental en el pensamiento católico contemporáneo. El debate no es meramente sobre estrategia pastoral; es sobre eclesiología (la naturaleza de la Iglesia) y antropología (la naturaleza de la persona humana). El debate intenso sobre el significado y práctica del “acompañamiento” es la arena primaria donde estas tensiones teológicas profundas están siendo disputadas y representadas en la vida de la Iglesia hoy.

D. Fundamentos bíblicos del acompañamiento

Cualquier teología sólida debe estar arraigada en la palabra de Dios en la Sagrada Escritura⁶⁶. Para resolver algunas de las tensiones

⁶⁴ G. WEIGEL, «Saving Synod-2018 from itself», *Blog de George Wiegel* (12-09-2018), en <https://www.georgeweigel.com/saving-synod-2018-from-itself/> [consultado el 24-07-2025].

⁶⁵ S. SALAI, «The Catholic Columnist: Q&A with Ross Douthat», *America Magazine* (4-04-2018), en <https://www.americamagazine.org/faith/2018/04/04/catholic-columnist-qa-ross-douthat> [consultado el 24-07-2025].

⁶⁶ «La Sagrada Teología se apoya, como en cimientos perpetuos en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la Sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo. Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad la palabra de Dios; por consiguiente, el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología» (CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei verbum* (1965), n. n.

alrededor del acompañamiento, propongo un examen exegético más profundo.

Mientras que el sustantivo específico «acompañamiento» no tiene un equivalente directo, uno-a-uno, en el griego del Nuevo Testamento, el concepto está profundamente tejido a través de varias palabras clave: llamar, seguir, comunión, caminar juntos, y seguir juntos. Explorar estas cinco palabras bíblicas debería proporcionar un fundamento más sólido para una teología del acompañamiento.

1. La palabra griega bíblica primaria para «llamar» es *καλέω*. Este verbo versátil aparece casi 150 veces en el Nuevo Testamento y abarca varios significados importantes. Puede significar nombrar a alguien, pero más comúnmente significa «invitar», como se ve en las parábolas sobre banquetes de boda donde los invitados son «llamados» o invitados⁶⁷. Se usa más frecuentemente en el Nuevo Testamento como convocar a alguien a la presencia de uno, como cuando Jesús «llamó» a los discípulos a seguirlo⁶⁸.

2. Estrechamente relacionado –incluso etimológicamente– con «llamar» está *ἀκολουθέω*, que significa «seguir». Aparece unas 90 veces en el Nuevo Testamento, abrumadoramente en los Evangelios. Su significado primario es teológico: el llamado al discipulado. Cuando Jesús dice «sígueme»⁶⁹, usa esta palabra. Establece la realidad fundamental de la vida cristiana: un seguimiento personal del Señor. Todo acompañamiento cristiano está arraigado en este acto primario de *akolouthéo*; caminamos con otros porque primero todos estamos comprometidos en seguir a Cristo.

3. Ser llamado y optar por seguir nos atrae hacia otra realidad, que es *κοινωνία*, que aparece alrededor de 20 veces en la Escritura. A menudo se traduce como «compañía», «comunión» o «participación». Esta palabra describe la dimensión vertical y horizontal de nuestra vida en Cristo. Tenemos *κοινωνία* con el Padre y el Hijo⁷⁰, y esta participación divina crea una *κοινωνία* profunda con compañeros creyentes⁷¹. El acompañamiento, en este sentido, es una expresión vivida de nuestra comunión compartida. Es el trabajo práctico del vínculo sobrenatural que compartimos a través del Espíritu Santo.

24) en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html [consultado el 24-07-2025].

⁶⁷ Cf. Mt 22,3-9.

⁶⁸ Cf. Mt 4,21.

⁶⁹ Por ejemplo, Mt 4,19.

⁷⁰ Cf. 1Jn 1,3.

⁷¹ Cf. Hch 2,42.

4. Un término mucho más raro pero muy literal es συνοδεύω. El prefijo συν- significa «con», y la raíz está relacionada con ὁδός, significando «camino» o «vía». Así, literalmente significa «viajar con» o «hacer el viaje juntos». Este verbo aparece solo una vez en el Nuevo Testamento. Los hombres que viajaban con Saulo –pronto Pablo– en el camino a Damasco «se quedaron sin habla, oyendo la voz pero no viendo a nadie»⁷². Este término nos da una imagen concreta del acompañamiento: compartir un camino físico con otro. Es la forma más simple de caminar juntos, y en cierto modo ha sido la base para el camino sinodal emprendido en partes de la Iglesia.

5. El término teológicamente más potente para fundamentar nuestro entendimiento del acompañamiento es συνακολουθέω (*sunakolouthéo*) que combina el prefijo συν- (*sun-*, con) y el verbo primario para el discipulado, ἀκολουθέω (*akolouthéo*, seguir). Por tanto significa «seguir junto con» o «seguir juntos». Aparece cuatro veces en el Nuevo Testamento, y su uso es altamente instructivo.

a. *Marcos 5,37*: Jesús permite solo a Pedro, Santiago y Juan συνακολουθέω con Él a la casa de Jairo. No solo están caminando con Él; están siguiéndolo juntos en su misión.

b. *Marcos 14,51*: un joven estaba συνακολουθέω a Jesús después de su arresto en Getsemaní. Era parte del grupo de discípulos siguiendo a su maestro, incluso en peligro.

c. *Lucas 23,49*: en la crucifixión, «todos sus conocidos y las mujeres que habían seguido con [Él] (συνακολουθέω) desde Galilea se quedaron a distancia». Su acompañamiento estaba definido por su discipulado compartido desde el mismo comienzo del ministerio de Jesús. Estaban en el viaje *con* Él, juntos.

d. *Hechos 16,17*: una esclava con un espíritu de adivinación συνακολουθέω a Pablo y sus compañeros, gritando sobre su identidad como siervos del Dios Altísimo.

Esta palabra proporciona la fundamentación cristológica crítica que a veces ha plagado la adopción a-crítica del «acompañamiento» en la actividad pastoral católica. El acompañamiento cristiano no es meramente συνοδεύω (hacer el viaje con alguien) sino συνακολουθέω (seguir con alguien que también está siguiendo a Cristo). Nuestra conexión horizontal entre nosotros está definida y recibe su propósito por nuestra orientación vertical compartida hacia Jesús. Nos acompañamos unos a otros precisamente porque somos una comunidad de discípulos, llamados por Cristo, que están siguiéndolo juntos. Esta búsqueda compartida del Señor debería ser el corazón y alma del verdadero acompañamiento cristiano.

⁷² Hch 9,7.

IV. Uniendo psicología y fe en el arte del acompañamiento en el Regnum Christi

No podemos superar esta brecha ignorando alegremente las ambigüedades inherentes al término «acompañamiento» y su bagaje histórico, sino trabajando activamente para redimir el término. El Regnum Christi ve un camino hacia la redención siguiendo a Jesús juntos.

Aunque el término es relativamente nuevo en nuestros documentos internos dentro del Regnum Christi, su introducción proporciona una oportunidad para reclamar un concepto profundo y articular el corazón de nuestra práctica de larga data de cuidado personalizado con profundidad y claridad renovadas. Para evitar la ambigüedad asociada con sus usos seculares, el Regnum Christi entiende y practica el acompañamiento a través de la lente de nuestro carisma específico: formar apóstoles como Cristo nos forma.

En su núcleo etimológico, acompañamiento viene del latín *ad cum panis*: estar con alguien compartiendo el pan. Para un cristiano, esta solidaridad fundamental y vida compartida está arraigada en Jesucristo; Él, que es el Pan de Vida en la Eucaristía, Él, que es el fundamento de confianza y amistad auténtica sobre la cual se construye cualquier formación verdadera. Nuestra relación con la persona que estamos acompañando no es la meta final; es el terreno sagrado donde tiene lugar un encuentro con Cristo y comienza su obra de formación.

Nuestro modelo para el acompañamiento es Cristo mismo, quien demuestra un método dinámico e intencional de formar a sus seguidores. Su enfoque nunca es de presencia pasiva y sin dirección, sino que muestra tres características:

- Intencional, no sin rumbo: en el camino a Emaús, Jesús primero camina junto a los discípulos, escuchando sus dolores. Pero no los deja en su confusión. Procede a interpretar las Escrituras, corregir su malentendido, y llevarlos a un encuentro más profundo en el Partir del Pan. El resultado no es mero consuelo, sino un deseo ardiente de regresar a la comunidad y la misión. El acompañamiento de Cristo siempre tiene un *telos*: conversión, comunión y lanzamiento apostólico.
- Personal, no posesivo: los encuentros de Cristo fueron profundos pero liberadores. Entró a la casa de Zaqueo, provocando una conversión radical, y luego siguió adelante. Desafió al joven rico con un llamado heroico y respetó su libertad de alejarse. Estableció vínculos profundos que alteraban la vida sin crear dependencia. Esta es una distinción

crucial. En el Regnum Christi, el acompañamiento es una confianza sagrada, no un vínculo posesivo. Está ordenado a equipar a una persona para su misión única en el mundo, no a satisfacer una necesidad psicológica en el formador de «maternizar» o controlar.

- Multiplicando, no números: Jesús no acompañó a todos de la misma manera. Predicó a las multitudes, pero invirtió estratégicamente en los Doce y, dentro de ellos, dio un enfoque particular a Pedro, Santiago y Juan. Este fue un modelo de multiplicación apostólica. Formó líderes que, a su vez, formarían a otros. Igualmente, San Pablo fundó comunidades, les dio la estructura y verdad que necesitaban para florecer, y luego siguió adelante, continuando su acompañamiento a través de cartas y visitas ocasionales. Tenía un impulso insaciable en su corazón para alcanzar a más personas, que es precisamente el motivo por el que no fomentó una dependencia permanente de su presencia personal, sino que en su lugar formó e invirtió en líderes locales.

Conclusión: la síntesis del Regnum Christi, formando maestros

Basándonos en este modelo, podemos definir nuestro enfoque. El acompañamiento del Regnum Christi es el arte del maestro, un artesano experto en la vida espiritual que camina con otro en una relación de amistad y confianza, guiándolo intencionalmente a través del camino de formación del Regnum Christi para convertirse en un apóstol maduro de Cristo. «La formación de apóstoles convencidos que aspiran a la plenitud de vida en Cristo requiere del acompañamiento, entendido como la atención personal cercana, estable y marcada por la gratuidad»⁷³.

Esta comprensión resuelve tensiones clave:

1. Es relacional y jerárquico: el acompañante, como maestro en entrenamiento, es un amigo y compañero de viaje, pero también un guía que conoce la «música» de la vida espiritual y el carisma del Regnum Christi. Lidera desde una posición de mayor experiencia, inspirando a aquellos que guía a un estándar más alto de santidad y fructificación apostólica.
2. Es personal y estructurado: tiene lugar dentro de las estructuras probadas de nuestro carisma (vida de equipo, encuentro

⁷³ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 8, en <https://regnumchristi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019-Updated.pdf> [consultado el 03-08-2025]. Véase también *Estatutos* n. 35 y n. 43; *Reglamento de los fieles asociados a la Federación Regnum Christi* nn. 11-13, 30.4 y 36, y *Reglamento General de la Federación del Regnum Christi* n. 42.2.

con Cristo, dirección espiritual, colaboración apostólica). Estas estructuras son el «enrejado» que apoya el crecimiento único de cada alma. El acompañamiento personaliza la aplicación del plan de formación; no lo reemplaza.

3. Es paciente e intencional: acompañamos a alguien no para hacerlo un dependiente de por vida, sino para formarlo en un líder que pueda luego acompañar a otros. La medida del acompañamiento exitoso no es cuánto dura la relación, sino qué tan rápida y efectivamente la persona acompañada se convierte en un apóstol por derecho propio.

Finalmente, buscamos redimir el término «acompañamiento» de cualquier connotación secular o ambigua llenándolo con el contenido específico de nuestro carisma cristocéntrico y apostólico. Seguimos a Cristo junto con otros: συνακολουθέω. El acompañamiento no es un reemplazo para la «dirección espiritual» sino una descripción más rica y relacional de cómo ofrecemos cuidado personalizado: con el corazón de un amigo, la mente de un instructor, y el alma intencional de un maestro formando a la próxima generación de apóstoles para el Reino de Cristo.

Del centro a las periferias: cómo el cristocentrismo del Regnum Christi y el amor a los pobres forman un círculo virtuoso

Simon Joseph Cleary, L.C.

Licenciado en filosofía, Capellán de Mano Amiga de Manila, Filipinas.

Introducción

Este artículo explora el cristocentrismo como la base del amor a los pobres dentro de la espiritualidad del Regnum Christi. Se presenta de qué manera el amor a los pobres emana naturalmente del amor a Cristo y, a su vez, cómo servir a los pobres profundiza el amor a Jesucristo. El enfoque principal es entrelazar el amor a Cristo con el amor a los pobres de acuerdo con la espiritualidad del Regnum Christi.

La estructura del artículo se desarrolla en tres partes. Primero, se explica el porqué del tema de la espiritualidad del Regnum Christi en lugar de un análisis de los servicios específicos realizados por los miembros del Regnum Christi. Segundo, se presenta cómo el cristocentrismo conduce necesariamente a actos de servicio hacia los menos afortunados. Por último, se completa el círculo virtuoso, mostrando cómo el servicio a los pobres amplía y fortalece el amor a Jesucristo.

1. La primacía de la espiritualidad de amor efectivo

Este artículo parte de dos hechos: que existen muchas obras de caridad a los pobres en la familia espiritual del Regnum Christi, y que el amor a Cristo es la causa de todas estas obras de servicio. Fieles a los estatutos del Regnum Christi, existen «obras apostólicas orientadas [...] a la promoción de la justicia social y a la práctica de las obras de misericordia»¹ que benefician a millones de personas desfavorecidas. Este servicio se evidencia de manera más notable

¹ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 11, en <https://regnumchristi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019-Updated.pdf> [consultado el 8-09-2025].

en las obras institucionales vinculadas a miembros del Regnum Christi. En los últimos veinte años, más de cien mil misioneros ayudaron a comunidades pobres y remotas con misiones espirituales y humanitarias a través de Juventud y Familia Misionera; estas misiones alcanzaron a más de ocho millones de almas². Entre otros, dos fundaciones creadas y guiadas por Regnum Christi son Catholic World Mission³ y Fundación Altius⁴, las cuales ayudaron a cerca de tres millones y medio de personas en cinco continentes con ayudas como becas, pozos y comida. Los Evangelizadores de Tiempo Completo sirven en más de cinco mil comunidades en México, El Salvador, Guatemala y Venezuela, lo que se traduce en más de dos millones de beneficiarios⁵. Miembros del Regnum Christi fundaron los hospitales Teletón que sirven a más de seiscientos mil niños pobres con discapacidades y a sus familias⁶. Y desde su fundación en 1963, los veintidós colegios de Mano Amiga han ofrecido educación a más de cien mil alumnos⁷. Las obras arriba citadas no son todas las obras institucionales vinculadas al Regnum Christi. Incluso si se enumerasen todas las obras institucionales del Regnum Christi, sería imposible cuantificar la multitud de pequeños actos de servicio que cada miembro realiza personalmente en favor de los necesitados.

² *Holy Week Missions Around the World*, en <https://www.regnumchristi.com/en/holy-week-missions-around-the-world> [consultado el 8-08-2025]. Es de notar que los datos son de 2018, entonces habría siete años de mayores cifras.

³ *Recent Successes*, en <https://www.catholicworldmission.org/updates> [Consultado el 23-07-2025].

⁴ *La Fundación Altius, la obra social del Regnum Christi, cumple 20 años ayudando a miles de personas en España y el extranjero*, en <https://regnumchristi.es/la-fundacion-altius-la-obra-social-del-regnum-christi-cumple-20-anos-ayudando-a-miles-de-personas-en-espana-y-el-extranjero/> [consultado el 8-08-2025].

⁵ El apoyo de los Evangelizadores de Tiempo Completo es no solo espiritual sino también humanitario. Cf. *Evangelizadores de Tiempo Completo*, en <https://www.catholicworldmission.org/lay-missionaries> [consultado el 1-9-2025]; *Evangelizadores en México y el Mundo*, en <https://evangelizadores.org/donde-estamos/> [consultado el 1-09-2025].

⁶ J. SEPTIÉN, *Teletón: 25 años y 640 mil niños rehabilitados en México*, en <https://es.aleteia.org/2022/12/20/teleton-25-anos-y-640-000-ninos-rehabilitados-en-mexico> [consultado el 8-08-2025].

⁷ *¿Qué es Mano Amiga?*, de 16 de agosto de 2017, en <https://www.regnumchristi.mx/noticias/que-es-mano-amiga/> [consultado el 8-8-2025]. Dado los catorce mil becados en 2017, es un cálculo conservador decir que desde la fundación se impactó a más de cien mil alumnos. Por otro lado, el hecho de que los datos actuales de estos colegios no estén fácilmente disponibles demuestra que el servicio del Regnum Christi para con los pobres no es muy conocido, incluso entre los medios informativos del Regnum Christi.

Ya sea a nivel institucional o personal, Jesús no quiere que publicitemos las obras de servicio⁸, y quizás esto sea un motivo por el cual no exista un registro centralizado que dé cuenta del servicio que el Regnum Christi presta a los más necesitados⁹. Pero cabe celebrar el hecho de que, con veinte mil miembros¹⁰, el Regnum Christi haya beneficiado a más de diez millones de personas con obras de misericordia corporales y espirituales. También es de notar que no existe separación entre los miembros del Regnum Christi y los pobres: cada día veo miembros del movimiento entre los padres de alumnos de Mano Amiga en Filipinas.

Que el enfoque sea espiritual no reduce ni relega el servicio efectivo a los pobres. Al contrario, la fe y el amor a Cristo fortalecen necesariamente la práctica de la caridad: «Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: “Id en paz, calentaos y hartaos”, pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta»¹¹. De este modo, este artículo presenta que el amor a Jesucristo se manifiesta de manera inseparable en el amor a los pobres. Según Santiago, quien carece de caridad con los pobres demuestra que su amor a Cristo está muerto.

Por último, dar primacía a la espiritualidad evita el riesgo del activismo, el cual se centra en las obras y no en la relación personal con Cristo. Teológicamente, la experiencia del amor de Cristo precede necesariamente cualquier obra meritoria nuestra. El Regnum Christi habla de que su cristocentrismo «nace de la experiencia de su amor. Buscamos responder a nuestro Amigo y Señor con un amor personal, real, apasionado y fiel»¹². Decía el discípulo amado:

⁸ Cf. Mt 6,2-4.

⁹ Puede ser provechoso un análisis actualizado y completo del impacto anual y mundial de miembros e instituciones del *Regnum Christi*. Mientras no haya esto, sería de provecho que cada persona y cada comunidad evaluase en qué medida se está sirviendo a los pobres. Por ejemplo, sería útil revisar en qué medida se haya cumplido o no la promesa de «que todos los legionarios dediquen parte de su ministerio en el servicio a los más necesitados». Cf. *Comunicado Capitular del Capítulo General Extraordinario de 2014*, en <https://legionariosdecristo.org/wp-content/uploads/2025/02/Comunicado-Capitular-del-2014.pdf> [consultado el 1-09-2025]

¹⁰ *Datos y cifras del Regnum Christi*, en <https://www.regnumchristi.mx/estadisticas-del-regnum-christi/> [consultado el 16-09-2025].

¹¹ Sant 2,15-17.

¹² *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 12. Citas paralelas de que el amor del Regnum Christi es una respuesta al amor de Cristo y de que el amor sería personal, real, apasionado y fiel existen en las constituciones de las tres ramas consagradas del Regnum Christi: *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica de Laicos Consagrados del Regnum Christi*, 2019, nn. 7 y 13, en <https://laicosconsagradosrc.org/wp-content/uploads/2024/02/Constituciones-SVA-LCRC-2021>.

«Nosotros amamos porque Él nos amó primero»¹³. Cristo nos amó primero en el tiempo, y además, el amor divino constituye la fuente única de toda caridad teologal: es primero no solo en el tiempo, sino en cuanto causa.

2. El cristocentrismo desemboca necesariamente a servicio a los pobres

Experimentar que Él nos amó primero nos hace comprender lo necesitados que somos ante Cristo. Nuestra propia pobreza es el vínculo inicial entre el cristocentrismo y la pobreza. Teológicamente, podemos distinguir varios niveles de pobreza ante Jesús. «Separados de mí, no podéis hacer nada»¹⁴. Todo talento que tengamos viene de Dios, «¿Qué tienes que no hayas recibido?»¹⁵. Con la palabra «gracia» se infiere nuestra pobreza: «La gracia es el *favor*, el *auxilio gratuito* que Dios nos da»¹⁶. Recibimos gracias de Dios sin poderlas jamás recompensar. Nuestra condición revela que somos más menesterosos ante Dios que el más pobre frente al más adinerado de este mundo. Solo reconociendo nuestra pobreza podemos apreciar la grandeza de la gracia de Jesús. «Buscamos responder a nuestro Amigo y Señor con un amor personal»¹⁷. Solo al reconocernos mendigos ante Dios podemos dar una auténtica respuesta de amor a Cristo.

Apreciando nuestra pobreza ante Dios, apreciamos más aún la respuesta de Jesucristo a nuestra necesidad. Vemos no solo que decidió otorgarnos su amor, sino también en la forma cómo nos lo dio. Jesucristo no actúa como el rico que ofrece una limosna a un mendigo desde la ventanilla entreabierta de su vehículo. Jesús dejó su comodidad y se bajó, quitando las barreras entre los hombres y Dios. «El cual, siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de

pdf [consultado el 14-09-2025]; *Constituciones de la Sociedad de Vida Apostólica «Consagradas del Regnum Christi»* (2021), n. 8, en <https://consagradasrc.org/wp-content/uploads/2021/06/Constituciones-SVA-CRC.pdf> [consultado el 14-09-2025]; *Constituciones de la Congregación de los Legionarios de Cristo* (2020), nn. 3 y 8, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2020/11/CLC2020.pdf> [consultado el 14-09-2025].

¹³ *1Jn* 4,19.

¹⁴ *Jn* 15,5.

¹⁵ *1Cor* 4,7.

¹⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1996, en https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html [consultado el 14-09-2025].

¹⁷ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 12.

esclavo»¹⁸. Él no nos trata como un dueño a sus siervos, aunque así lo habría merecido nuestra condición: se arrodilló y lavó los pies a sus discípulos¹⁹. Después de servirlos, declaró: «No os llamo ya siervos [...] a vosotros os he llamado amigos»²⁰.

Este despojamiento de Jesús muestra el vínculo entre amar a Cristo y servir a las personas. En el *Regnum Christi*, hay un lema de «amar, edificar, y servir» donde no se trata simplemente de «ayudar» sino «servir». Jesucristo nos sirvió «en condición de esclavo» y nos corresponde también bajar delante del prójimo y servirlo. Servir como Cristo descarta cualquier suposición de superioridad –moral, intelectual, económica u otra– para ponernos no solo al nivel de las personas a las cuales queremos ayudar, sino servir las desde abajo, «en condición de esclavo», como Él.

Jesús no solo entró en nuestra pobreza, sino que se identificó con ser pobre. Según el Papa Benedicto XVI, las bienaventuranzas son la autobiografía de Jesús²¹. Por lo tanto, al comenzar con «Bienaventurados los pobres»²², la primera manera como Jesús se presenta es como «el auténtico pobre»²³. El amor a Cristo es amor a aquél que quiso no solo presentarse como pobre sino ser pobre.

Jesucristo no solo ama a la pobreza: ama a las personas pobres de forma especial ya que «ellos son los preferidos de Dios»²⁴. Los pobres son los primeros que Él llama: Dios intervino para que María y José fuesen una familia sin hogar en Belén cuya ofrenda en la presentación fuera el don de los pobres. Dios envió a sus ángeles a los pastores para que fueran los pobres los primeros invitados a ver al Mesías²⁵. Cuando Jesús anuncia su ministerio, escogió la profecía de «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva»²⁶. Según este pasaje escogido por Jesús, los primeros beneficiarios de su mensaje son los pobres. En su vida de ministerio, Jesús se declaró ser pobre: «el Hijo

¹⁸ Flp 2,6-7.

¹⁹ Cf. Jn 13,3-5.

²⁰ Jn 15,15.

²¹ «Quien lee atentamente al texto descubre que las Bienaventuranzas son como una velada biografía interior de Jesús, como un retrato de su figura» (J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, Vol. I, La esfera de los libros, Madrid 2007, 101-102).

²² Lc 6,20 y Mt 5,3.

²³ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 102.

²⁴ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis nuntius*, cap. IX, n. 9, en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html [consultado el 13-09-2025].

²⁵ Cf. Lc 2,7-16 y 24.

²⁶ Lc 4,18.

del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza»²⁷. Por último, Jesús murió pobre, desprovisto de vestiduras y necesitando una tumba regalada²⁸.

Sumando la contemplación de nuestra pobreza ante Dios y la manera de su caridad servicial, comprendemos la magnitud de su amor. Para la familia espiritual *Regnum Christi*, esa amistad con Cristo es elemento fundamental del cristocentrismo²⁹. Llamar a Cristo Amigo es posible porque Él escogió vivir entre nosotros, los pobres. Amamos a la pobreza que Cristo escogió porque su elección de venir a nosotros los pobres hizo posible la amistad con Él.

De esta contemplación surge nuestra respuesta de amor. «Nuestra espiritualidad se centra sobre todo en Jesucristo y nace de la experiencia de su amor. Buscar responder a nuestro Amigo y Señor»³⁰. Este amor no es solo sensible, sino también requiere un cambio de criterios: buscamos «amarlo a Él y lo que Él ama»³¹ y pensar como Él piensa³². En el *Regnum Christi*, la conformación de la amistad con Cristo nos llama a establecerlo como «centro, criterio y modelo de la vida»³³. En la Amistad con Cristo, buscamos tener los mismos gustos y deseos del Señor y Amigo nuestro. Nuestra amistad está llamada a «querer lo mismo y rechazar lo mismo, es lo que los antiguos han reconocido como el auténtico contenido del amor: hacerse uno semejante al otro, que lleva a un pensar y desear común»³⁴. Así que corresponde a los amigos de Cristo en el *Regnum Christi* seguir los criterios del Amigo, lo que conlleva el amor por la atención de los pobres.

Este criterio de amar a los pobres con Jesucristo, «el auténtico pobre», no solo es parte de la amistad cristocéntrica del *Regnum Christi*, sino que permea la totalidad del misterio carismático de su espiritualidad. «Buscamos hacer presente el misterio de Cristo que sale al encuentro de las personas, les revela el amor de su corazón, las reúne y forma como apóstoles, líderes cristianos, las envía y

²⁷ Mt 8,20.

²⁸ Cf. Jn 19,23-24 y 41.

²⁹ Cf. Estatutos de la Federación *Regnum Christi*, n. 12.

³⁰ Estatutos de la Federación *Regnum Christi*, n. 12.

³¹ Estatutos de la Federación de *Regnum Christi*, n. 14.

³² «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo» (Flp 2,5).

³³ Estatutos de la Federación *Regnum Christi*, n. 12.

³⁴ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, n. 17, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html [consultado el 8-08-2025].

acompaña para que colaboren en la evangelización de los hombres y de la sociedad»³⁵.

Un pasaje que revela este misterio es el del Evangelio de Marcos: «llamó a los que Él quiso; y vinieron junto a Él. Instituyó Doce para que estuvieran con Él, y para enviarlos a predicar»³⁶. La pobreza y los pobres se hallan presentes en cada dimensión de este pasaje y, por lo tanto, en cada parte del misterio carismático. Primero, Jesús que sale al encuentro y los llama es «el auténtico pobre»³⁷. Segundo, los llama como indigentes: las tres gracias de su llamado, la revelación de su corazón y la formación son bendiciones inmerecidas que recibimos desde nuestra indigencia ante Dios. Tercero, la condición de reunirse con Él y acompañarlo requiere la renuncia a toda posesión³⁸. Cuarto, cuando los envía a predicar con la condición de pobres, «sin bolsa, ni alforja, ni sandalias»³⁹. Amar a los pobres y ser pobre impregnan la esencia misma del carisma del Regnum Christi.

Siguiendo la búsqueda de un amigo por permearse de los criterios de Jesucristo, es claro cómo Él invitó a los pobres en primer lugar. Así nos llama a acercarnos a ellos con la misma prioridad. Servir a los pobres en primer lugar y acercarlos a Cristo, tal como lo hizo Jesús, constituye una visión cristocéntrica de la «opción preferencial por los pobres».

Esta frase puede causar obstáculos, pero no debería. Históricamente, ciertas interpretaciones de la «opción preferencial por los pobres» han generado sospechas; sin embargo, la historia de la Iglesia demuestra que esta opción forma parte de su tradición viva⁴⁰. En contraste con los que intentaron poner un significado marxista a esta frase, la Congregación para la Doctrina de la Fe afirmó el valor del término «opción preferencial por los pobres» entendido con sentido evangélico⁴¹. «Para la Iglesia la opción por los

³⁵ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 8.

³⁶ *Mc* 3,13-14.

³⁷ Cf J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 102.

³⁸ Cf. *Lc* 5,11 y *Mt* 19,27.

³⁹ *Lc* 10,4.

⁴⁰ Cf. R.M. CURNOW, «Which Preferential Option for the Poor? A History of the Doctrine's Bifurcation», *Modern Theology* 31 (2015), 35-41.

⁴¹ «Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la "opción preferencial por los pobres"» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius*, introducción).

pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica»⁴².

Por más de cincuenta años, el magisterio continúa afirmando el valor de la preferencia evangélica por los pobres. San Pablo VI declaró a campesinos colombianos: «Toda la tradición de la Iglesia reconoce en los Pobres el Sacramento de Cristo [...] Amadísimos hijos, vosotros sois Cristo para Nos. [...] Os amamos con un afecto de predilección y con Nos, recordadlo bien y tenedlo siempre presente, os ama la Santa Iglesia católica»⁴³.

En el mismo documento en que la Congregación para la Doctrina de la Fe criticaba una «teología de la liberación» errónea, la Congregación no solo defendió a los que viven la «opción preferencial por los pobres» con sentido evangélico sino que también declaró la preferencia de la Iglesia y de Dios por los pobres: «la Iglesia de los pobres significa la preferencia, no exclusiva, dada a los pobres, según todas las formas de miseria humana, ya que ellos son los preferidos de Dios»⁴⁴. San Juan Pablo II habló de los pobres como «aquellas personas que son objeto de predilección por parte de Jesús, nuestro Señor. El contenido del texto es un testimonio excelente de la continuidad, dentro de la Iglesia, de lo que ahora se llama “opción preferencial por los pobres”»⁴⁵. El Papa Benedicto XVI usó el término de la «opción preferencial por los pobres» en el documento de Aparecida⁴⁶ y en otro discurso habló del deber de atención preferencial hacia las pobreza corporales: «Según la lógica de las Bienaventuranzas, se ha de tener una atención preferencial con el pobre, el hambriento, el enfermo –por ejemplo, de sida,

⁴² FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 198 en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [consultado el 13-09-2025].

⁴³ PABLO VI, *Homilía para los campesinos colombianos*, 23 de agosto de 1968, en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html [consultado el 23-08-2025].

⁴⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius*, cap. IX, n. 9.

⁴⁵ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n. 11, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html [consultado el 8-08-2025].

⁴⁶ «En este sentido, la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza» (BENEDICTO XVI, *Discurso en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, 13 de mayo de 2007, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html [consultado el 8-08-2025]).

tuberculosis o paludismo–, con el extranjero, el humillado, el prisionero, el emigrante despreciado, el refugiado o el desplazado»⁴⁷.

El Papa Francisco se refirió en muchas ocasiones al amor a los pobres: «El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo “se hizo pobre”»⁴⁸. Y el Papa León XIV dijo que los pobres son «los hermanos y hermanas más amados»⁴⁹ de la Iglesia. Por lo tanto, en la tradición de la Iglesia está claro que «se debe reafirmar, con toda su fuerza, la opción preferencial por los pobres: “Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia”»⁵⁰.

En resumen, la Iglesia afirma no solo el término de la «opción preferencial por los pobres» sino también llama a los pobres «los más amados» y «los preferidos de Dios», y nos exige darles «un amor preferencial» y la «primacía en la caridad». Por lo tanto, los principios del Regnum Christi basados en el criterio de amar todo lo que Cristo ama y también en el principio de obediencia a la tradición de la Iglesia⁵¹, conducen necesariamente a una «opción preferencial por los pobres» evangélica. Por la conformación de la amistad con Cristo y por la obediencia a la Iglesia, los miembros del Regnum Christi tienen dos llamados para atender a los pobres con primacía en la caridad.

Este amor preferencial no se puede tergiversar para atender a los que son pobres de espíritu sin servir a los pobres materialmente. Es correcto que la «opción preferencial por los pobres» no puede justificar excluir a personas o a clases sociales⁵². Reconocemos en la

⁴⁷ BENEDICTO XVI, *Africae munus*, 19 de noviembre de 2011, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html [consultado el 8-08-2025].

⁴⁸ FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 283.

⁴⁹ LEÓN XIV, *Mensaje para la IX jornada mundial de los pobres*, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/messages/poor/documents/20250613-messaggio-giornata-poveri.html> [consultado el 7-09-2025].

⁵⁰ CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, n. 182 en https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html [consultado el 13-09-2025].

⁵¹ Cf. *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 16.

⁵² «Sí, la Iglesia hace suya la opción preferencial por los pobres. Una opción preferencial, nótese bien: por consiguiente, no una opción exclusiva o excluyente, pues el mensaje de la salvación está destinado a todos. Una opción además basada esencialmente en la Palabra de Dios y no en criterios aportados por ciencias humanas o ideologías contrapuestas, que con frecuencia reducen a los pobres a categorías sociopolíticas o económicas abstractas. Pero una opción firme e irrevocable» (JUAN PABLO II, *Homilía*, 4 de febrero de 1984, en <https://www.vatican.va>).

tradición católica que hay varios tipos de pobreza⁵³; sin embargo, existe una tentación de limitar la atención a la pobreza espiritual sin atender a las personas materialmente necesitadas. Esta interpretación contradice el evangelio y también la tradición católica. La lectura directa de pasaje de *Mateo* 25,40 constata que si Jesús nos salvará o no podrá aceptarnos depende de cómo respondamos a las necesidades corporales de la persona más pobre que pudimos conocer. Para Jesús, «en el tribunal divino, el único elemento de mérito y de imputación es la misericordia hacia los pobres y los descartados: “Cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”»⁵⁴. Jesús aquí nos obliga no solo a atender cualquier tipo de pobreza, sino de manera particular a practicar las obras de misericordia corporales, las cuales solo se aplican a aquellos que sufren la pobreza material y corporal. Una espiritualidad que no nos lleva hacia los pobres materialmente no puede ser auténticamente cristiana⁵⁵.

Este mandato de Jesús no solo revela lo importante que es para Él que amemos a los pobres, sino que también nos muestra que, al servir a un pobre, respondemos a su amor con amor. Jesús se identifica con la persona más pobre –«los hermanos más pequeños»– que podemos encontrar⁵⁶. «Quien habita los cielos demora entre los más insignificantes para el mundo»⁵⁷. En «el Evangelio, en la Eucaristía, en la cruz y en el prójimo»⁵⁸, el miembro del *Regnum Christi* puede encontrar a Jesucristo; pero en el pobre lo encuentra de modo singular, pues puede no solo reconocerlo, sino también servir al Gran Amigo en la forma en que Él mismo pide ser servido. «En el pobre, Jesús llama a la puerta de nuestro corazón y, sediento, nos pide amor. Cuando vencemos la indiferencia y en el nombre de Jesús nos prodigamos por sus hermanos más pequeños, somos sus amigos buenos y fieles, con los que él ama estar»⁵⁹.

va/content/john-paul-ii/es/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19850204_piura.html [consultado el 8-08-2025]).

⁵³ Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n. 10.

⁵⁴ FRANCISCO, *Homilía*, 2 de noviembre de 2022, en <https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2022/documents/20221102-omelia-defunti.html> [consultado el 8-08-2025].

⁵⁵ Cf. «A genuine Christian spirituality can only flourish within association and solidarity with the poor, the oppressed, and the persecuted who are identified with Jesus Christ (cf. 2Cr 8,9; Act 9,1-5)» (T. CAO, «Christian Spirituality of Justice for the Poor in Vincentian Spirituality», *Studia Vincentiana*, 3 (2025), 90).

⁵⁶ Cf. Mt 25,40.

⁵⁷ FRANCISCO, *Homilía*, 2 de noviembre de 2022.

⁵⁸ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 12.

⁵⁹ FRANCISCO, *Homilía*, 19 de noviembre de 2017, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2017/documents/papa-francesco_20171119_ome

Tenemos que agradecer a Cristo Amigo por hacerse presente entre los pobres. Su presencia entre los que sufren nos regala la oportunidad de servirle en persona. Identificándose con los más pobres, Jesús nos indica de qué manera podemos responder al Amigo. Debemos de sentirnos urgidos a responder a un Amigo que sigue sufriendo entre los que sufren⁶⁰. Así nuestros actos de servicio a los pobres abren un «lenguaje del amor» nuevo para poder amar a Jesús. Sirviéndolo seremos uno «con los que Él ama estar», lo cual es la meta de un amigo de verdad.

El cristocentrismo del Regnum Christi tiene tres amores: recibir la amistad de Jesús, responder con amor a Jesús, y amar lo que Él ama. Cada uno de los tres conlleva necesariamente un amor a los pobres.

3. El amor a los pobres nos abre a la gracia de un amor mayor por Cristo

Pasamos de cómo el amor a Cristo del Regnum Christi conduce al amor a los pobres, a cómo el amar a los pobres nos abre a un amor más profundo a Jesús, «un amor personal, real, apasionado y fiel»⁶¹.

El contenido de esta parte será de carácter experiencial. Amar a Jesús de forma personal, real y apasionado no se puede dar a través del mero estudio. «Nadie crea que le baste la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción»⁶². Dando amor, podemos experimentar un destello del misterio del amor divino dentro de nosotros. Por lo tanto, esta sección repasa diversos aspectos del carisma del Regnum Christi donde la experiencia de amar a los pobres ilumina cómo somos amados por Jesús⁶³.

El método de presentación experiencial es el método que Jesús mismo usó para describir el corazón de Dios Padre. Para entender

lia-giornata-mondiale-poveri.html [consultado el 8-08-2025].

⁶⁰ Cf. L. MALDONADO, «Popular Catholicism and the Poor» en D. GROODY (ed.), *The Option for the Poor in Christian Theology*, University of Notre Dame, Notre Dame 2007, 263.

⁶¹ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n.12.

⁶² JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 53 en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html [consultado el 13-09-2025]. San Juan Pablo II toma como referencia esta cita de San Buenaventura.

⁶³ Como esta parte del artículo se basa en la experiencia de Cristo no se puede solo citar escritos, sino que puede servir ofrecer ejemplos de experiencia directa de la alegría de ministerio a los pobres. Ofrezco experiencias y testimonios directos que compartí con otros miembros del Regnum Christi y no solo vivencias individuales.

el corazón divino, Jesús usó la lógica *a fortiori* empezando con el corazón humano: si amamos a un hijo, cuánto mayor es el amor del Padre; si nos regocijamos por encontrar una oveja perdida, cuánto mayor será el regocijo de Dios con nosotros⁶⁴. Así que el análisis implica la vivencia de amar de corazón a los pobres, luego comprender que así y más nos ama Jesús. Para el Regnum Christi, conocer el amor motiva responder a Jesús⁶⁵. Así que el tercer aspecto es responder a Jesús amándolo de la misma manera en que Él nos ama. Siguiendo una descripción de «un amor personal, real, apasionado y fiel»⁶⁶, las facetas revisadas son la comprensión personal, la alegría verdadera, la urgencia apasionada, y la fidelidad del amor incondicional.

En primer lugar, es necesario que un amor verdadero a los pobres sea personal y directo. Sí, Jesús es la causa de nuestro amor por los necesitados. Sin embargo, es necesario acercarnos a los pobres por amor a Jesús y además amar directamente a la persona concreta delante de nosotros. La persona no debe ser un medio, sino un fin en sí mismo⁶⁷, ni siquiera medio para amar a Jesucristo. Es un «*et... et*» de la tradición católica. Hay que interesarnos por ellos, conocer su nombre⁶⁸ y sus circunstancias para servirlos de verdad. Cuando las jóvenes misioneras servían a los vagabundos de Dallas, escogieron pintar las uñas de las señoras. Así les servían, levantando el sentido de dignidad y belleza a las señoras sin techo, pero más aún, dándolas tiempo y espacio para conocer el nombre y la historia de cada una. Escuchando la historia se suele abrir paso a la compasión, y «el compadecer es un llamado a participar en la vida de Dios»⁶⁹. Amando de forma personal y paciente, reconocemos que mucho mayor es la paciencia y cercanía de Jesús que conoce nuestro nombre y nos contemplaba con amor aún antes de llamarnos⁷⁰. Al dar todo nuestro interés a una persona necesitada, Jesucristo, con mayor razón, se inclina hacia nosotros y nos escucha. Solo cuando se da un amor personal y directo se puede

⁶⁴ Cf. Lc 11,11-13.

⁶⁵ Cf. Estatutos de la Federación Regnum Christi, n.10.

⁶⁶ Estatutos de la Federación Regnum Christi, n. 12.

⁶⁷ Cf. DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dignitas infinita* en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_sp.html [consultado el 8-08-2025].

⁶⁸ FRANCISCO, *Homilía*, 2 de noviembre de 2022, en <https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2022/documents/20221102-omelia-defunti.html> [consultado el 8-08-2025].

⁶⁹ «The invitation to suffer-with, which is a call to participate in the very life of God» (T. KELLY, «A spirituality of encounter», *The Way* 62 (2023), 19).

⁷⁰ Cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1-4, y Jn 1,48.

comprender un amor personal de Jesús para uno mismo. Por lo tanto, se excluye la posibilidad de que los pobres sean un medio para la espiritualidad personal. No hay contraposición entre amar a los pobres y amar a Cristo. Es un círculo virtuoso del «*et... et*»: cuanto más amamos a los necesitados, más amamos a Jesucristo, y viceversa. Para completar los pasos del método: la experiencia de amar directamente y escuchar nos revela que Jesús nos escucha y nos ama de forma personal, lo cual nos abre a la vivencia de amor personal a Él en respuesta.

En segundo lugar, un amor personal y real por los pobres será también un amor alegre. Jesús prometió una alegría sobrenatural a los que aman de verdad: «Mayor felicidad hay en dar que en recibir»⁷¹. Esa alegría es la experiencia de muchos misioneros. Destaca el júbilo desbordante entre los misioneros en la misa de Pascua de la Universidad Anáhuac después de las Megamisiones de Semana Santa. Después de un incendio en un barrio pobrísimo de Manila, los miembros del Regnum Christi encontramos una alegría dentro de la compasión y atención, algo que no pudo ser natural dado la miseria que allí se sufría. Son instantes que revelan cuánto más grande es el amor del Señor para los desamparados y aún para con uno mismo. En la gracia de la alegría de servir, se percibe que el amor que Dios tiene a uno no es severo sino gozoso. Si nuestro amor humano es tan alegre que llena nuestro corazón, podemos entonces concebir una pequeña parte de la alegría del Señor al amarnos. En esta alegría, se siente más que entiende que el amor que nos amó primero nunca fue ni frío ni impersonal. Y cuando sentimos que Él se alegra en amarnos, no tenemos miedo de acudir más a Él y verlo como amigo real. El gozo de dar a los pobres sin recibir nos revela que Dios se deleita en nosotros. La alegría de servir a los pobres se convierte en creer por experiencia en el amor alegre y real de Cristo. Experimentar que Él se deleita en nosotros nos impulsa a responderle con un amor más sentido y real.

Un tercer elemento del Regnum Christi es la urgencia de responder al amor de Cristo, para que «él reine en el corazón de todos los hombres y en la sociedad»⁷². Cuanto mayor es la necesidad, más apasionada y urgente se siente la exigencia de ayudar y de dar a Cristo. De nuevo, comprendemos que cuanto más nos apasionamos por ayudar, más ardiente tiene que ser el amor de Cristo para cada persona que lo necesita (también por uno mismo). La experiencia de la urgencia de ayudar a los pobres nos abre a percibir el amor apasionado de Cristo. Experimentando el amor ardiente de Él, respondemos a Cristo con un amor apasionado.

⁷¹ Hch 20,35.

⁷² Estatutos de la Federación Regnum Christi, n. 13.

Por último, un amor incondicional a los pobres nos revela el amor fiel de Cristo. Él nos invita: «Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, porque no te pueden corresponder, pues se te recompensará en la resurrección de los justos»⁷³. Por ejemplo, en el caso de los misioneros catequistas entre los trabajadores en el basurero de Ciudad Neza⁷⁴, queda claro que no hay forma de que los pobres que incluso nacieron allí puedan jamás recompensarles. Otro ejemplo son misiones de ayuda y juegos con los niños que viven en el basurero de Chinandega, Nicaragua. No solo es imposible algún tipo de reparación, sino que estas son misiones cuyos beneficios probablemente solo se verán en el cielo. Pero en el momento de visitar un hogar dentro del basurero llevando la cruz misionera de Cristo, destaca que amamos y servimos gratuitamente. Este amor gratuito puede ser ocasión de llenarnos de la alegría antes descrita, no solo de la alegría que Jesús se alegra en servir, sino también de la alegría de experimentar que la caridad sobrenatural es incondicional y no necesita ni busca devolución de ningún tipo.

Sí, Jesús quiere que le respondamos a su llamado, siguiendo sus mandatos⁷⁵. Pero si nuestra respuesta es muy pobre o muy tarde, Él seguirá fielmente buscando, amando y llamándonos a volver con ternura⁷⁶. Jesús espera que correspondamos al amor para que estemos más llenos de amor y gracia, no como un modo de saldar una deuda con Él.

Por lo tanto, saber que siempre habrá un amor incondicional que nos está buscando llena el corazón de paz⁷⁷. Esta paz calma una tentación presente en todo movimiento apostólico: el activismo. La tentación del protagonismo surge cuando creemos que debemos ganarnos el amor de Jesús o cuando nos centramos en lo que damos, olvidando la inmensidad de su don incondicional. La vivencia del amor sin recompensas nos revela cuán mayor es el amor incondicional de Jesús. Respondemos a esta experiencia con amor fiel al Amigo incondicional.

Aplicando este método de la experiencia, el *a fortiori* y la respuesta de manera similar, la vivencia humana enfocada desde la fe da pie a la gracia de experimentar una ventana al amor divino y hu-

⁷³ Lc 14,13-14.

⁷⁴ El ejemplo escogido es de un equipo de señores del Regnum Christi que se dedican a enseñar, catequizar, dar ayuda médica y alimentaria, y ofrecer otra vida a familias que en algunos casos llevan generaciones buscando basura que se pueda revender en un basurero en las afueras de la Ciudad de México.

⁷⁵ Cf. Jn 15,14.

⁷⁶ Cf. Mt 20,9-16; Os 2,16-17.

⁷⁷ Cf. L.M. MARTÍNEZ, *El Espíritu Santo*, La Cruz, San Luís Potosí 2008, 346-351.

mano de Jesucristo. Sin los pobres, tendríamos menos experiencia de su amor. Gracias a los pobres, podemos amar más a Jesús. Este círculo virtuoso se convierte en un espiral que aumenta con cada entrega: un amor cada vez más grande a Él lleva a un amor más grande para los que Él más ama.

Conclusión

En resumen, el análisis del cristocentrismo en la espiritualidad del Regnum Christi se conecta necesariamente al servicio de los pobres. Vemos que Él es «el auténtico pobre», quien nos salva a través de optar por ser pobre. Entendemos que su amor infinito nos revela nuestra pobreza. Buscamos responder a tan gran amor con los criterios del Amigo. Con Él como modelo, vemos que Él y su Iglesia nos invitan a «la opción preferencial por los pobres». Viviendo «un amor personal, real, apasionado y fiel»⁷⁸ a Él y a los pobres que Él ama tanto, nos abrimos a la gracia de una participación vivencial de su amor. Los miembros del Regnum Christi que sirven a los pobres experimentan un amor alegre, íntimo, apasionado, e incondicional en sus propios corazones. Cada experiencia de amor permite vislumbrar qué infinitamente alegre, íntimo, apasionado e incondicional es el amor de Jesucristo para los pobres y para ellos.

Este artículo no pretende agotar todas las conexiones entre el cristocentrismo del Regnum Christi y el servicio a los pobres. No intentamos presentar todas las experiencias del amor de Jesús que se revela al amar auténticamente a los pobres. Tampoco hemos presentado cómo los pobres pueden enriquecer a los mismos misioneros⁷⁹, lo cual es una experiencia común de los misioneros de Juventud misionera en todos los países donde he servido. Buscamos aquí solo mostrar una conexión inseparable entre amor a Jesús y amor a los pobres, e invitar a cada persona que lo experimenta de forma personal. Que Cristo sea el centro de nuestros corazones conlleva el amor a los pobres. Cuanto más nos acerquemos a los que están en las periferias, más nos acercaremos a Jesús.

⁷⁸ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n.12.

⁷⁹ Cf. T. KELLY, «A spirituality of encounter», 15. «The 'Advantages and Reasons for Having No Fixed Income' included: greater spiritual strength, less worldly avarice, deeper unity, closeness to Christ, increased dependence on God, more humiliations and by this a more faithful imitation of Christ, life in more divine hope, greater edification, greater freedom of spirit to speak of spiritual things, daily encouragement to serve by receiving alms, better exemplification of 'true poverty', greater diligence and willingness to travel and endure» (A. GUTIÉRREZ, «The preferential option for the poor in Catholic education in the Philippines: a report on progress and problem», *International Studies in Catholic Education* 1 (2009), 143-145).

La ecología integral como manifestación del Reino en el carisma del Regnum Christi

Paulina Núñez Jiménez

Investigadora de ecología integral, Universidad Francisco de Vitoria.

Introducción: el carisma del Regnum Christi ante los signos de los tiempos

En el presente artículo buscaremos dar elementos que permitan ampliar el diálogo entre el carisma del Regnum Christi, desde algunas de sus expresiones, y elementos constitutivos de la ecología integral. Haremos una breve introducción al contexto actual de este elemento de la Doctrina Social de la Iglesia y propondremos posibles aplicaciones. Así mismo, abriremos potenciales líneas para una posterior investigación y conversación, estableciendo semejanzas entre los mencionados aspectos y elementos, de tal manera que pueda dar lugar a eventuales investigaciones y conversaciones.

El Regnum Christi establece en sus Estatutos que busca hacer presente el Reino de Cristo por la santificación de sus miembros y por una acción apostólica personal y comunitaria para que Jesucristo reine en el corazón de los hombres y de la sociedad¹. Declara así que su misión está entretejida de las realidades temporales, en las que este hombre se mueve, en la sociedad que construye y habita, en las relaciones de las que es parte. Por lo tanto, que lo que sea relevante para esta sociedad, lo será en mayor o menor medida para el Regnum Christi.

En el contexto de los elementos que configuran el momento actual de nuestra sociedad, algunos podrían ser considerados «signos de los tiempos»², entendiendo como signos de los tiempos aquellos sucesos de la realidad que permiten que el ser humano

¹ Cf. *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), Proemio, en <https://regnum-christi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019-Updated.pdf> [consultado el 21-06-2025].

² «En la perspectiva de la fe cristiana, la invitación a discernir los signos de los tiempos corresponde a la novedad escatológica introducida en la historia por la venida del *Logos* a nosotros (cf. *Jn* 1,14)». JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 23 de septiembre de 1998, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_23091998.html [consultado el 21-06-2025].

reflexione sobre misterios que le traspasan³. La cuestión de la crisis medioambiental actual responde a esta comprensión de signo de los tiempos, en tanto que es expresión de una crisis antropológica más profunda⁴ que afecta las relaciones fundamentales del ser humano. Si para «descubrir la urdimbre de una cultura, se ha de explicitar la cosmovisión que la sustenta»⁵, a saber, su comprensión de la relación con Dios, con los demás, con el mundo y consigo mismo, es tiempo para que prestemos especial atención en qué dice de nosotros la manera en la que nos relacionamos con lo creado para comprender mejor este mundo en el que buscamos hacer presente el Reino de Cristo.

En la solución de esta crisis antropológica, una crisis de relaciones rotas, estaría la solución de la crisis medioambiental. De hecho, aunque la crisis medioambiental fuese temporaria, aún entonces el cuidado de la casa común, será un signo de cómo nos comprendemos y cómo nos relacionamos. Lo será por dejar de manifiesto la comprensión de que hay un Padre Creador y providente, que nos comparte la creación para ser custodios, en relación con todo lo creado, para que vivamos como hermanos, herederos del Reino, hasta que llegue su pleno cumplimiento en Cristo. Y en Él, Rey de la creación, todo cumple su destino: «el que ha sido iniciado a inefable y oculta fuerza de la resurrección conoce el propósito por el cual Dios creó originariamente todas las cosas»⁶.

El cuidado de la casa común es parte de la propuesta de la Iglesia en nuestro tiempo, que se explicita con la ecología integral. Esta se desprende de la Doctrina Social de la Iglesia y, por lo tanto, corresponde al campo de la teología moral. Aunque de distintas maneras, toda realidad eclesial está apuntando hacia los mismos fines de la justicia social, al ser estos identitariamente evangélicos. Desde el hecho mismo de la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Cristo, todo nos habla del amor de Dios expresado en formas concretas, palpables. Además, de en lo que espera de nosotros, en pa-

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), n. 4, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [consultado el 21-06-2025].

⁴ FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si'* (2015), n. 139, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [consultado el 21-06-2025].

⁵ P. DOMÍNGUEZ, «El hombre, señor y custodio del mundo», en NUNCIATURA APOSTÓLICA EN ESPAÑA, *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo*. BAC, Madrid 2009, 98.

⁶ Cf. SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *Tratados espirituales. Diálogo ascético. Centurias sobre la caridad. Interpretación del Padre Nuestro*, Ciudad Nueva, Madrid 1997.

labras del evangelio de San Mateo: «cuanto habéis hecho por estos más pequeños, conmigo lo habéis hecho»⁷.

Algunos de los dolores que sufre Cristo en los más pequeños en nuestro siglo están vinculados con la complicada situación medioambiental. Baste pensar en los desplazados climáticos, en aquellos que padecen hambre y sed en el mismo planeta en el que se destruyen ingentes cantidades de alimento por ser excedente en los países más desarrollados. En tantos a los que el actual modelo de desarrollo, producción y consumo no les permite acceder a condiciones de vida digna, incluso parece excluirlos de la sociedad⁸. El Papa Francisco en el capítulo cuatro de la *Laudato si'*, justamente al explicar qué es y qué busca la ecología integral, recuerda que «para los habitantes de barrios muy precarios, el paso cotidiano del hacinamiento al anonimato social que se vive en las grandes ciudades puede provocar una sensación de desarraigo que favorece conductas antisociales y la violencia»⁹. ¿Podemos mirar hacia otro lado?

El interés por la dignidad del ser humano es identitario de la Iglesia, originario, y en los tiempos recientes adquirió renovado brío con León XIII y la *Rerum Novarum*¹⁰, dando lugar a la moderna expresión de la Doctrina Social de la Iglesia. Esta propuesta y respuesta a los vertiginosos cambios sociales que vulneraban la dignidad humana tiene aún mucho campo para desplegarse. Más recientemente, y aunado a una toma de conciencia creciente e interdisciplinar acerca del medioambiente, un campo especialmente prioritario es nuestra casa común. Se ha puesto en relieve esta expresión, casa común, a la vez más precisa y amplia de la cultura de la vida y en contra del individualismo y el descarte. Al igual que las demás realidades eclesiales, el Regnum Christi es interlocutor de su tiempo, y los signos de los tiempos que nos tocan vivir pasan por un compromiso renovado con la justicia social.

En orden a la misión del Regnum Christi cabe preguntarnos: ¿algo de lo más propio del carisma se ve especialmente iluminado por medio de la ecología integral? Si los problemas medioambientales atentan contra la dignidad humana, y «vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa, no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana»¹¹, ¿qué Reino ha de venir a la casa co-

⁷ Mt 25,40.

⁸ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 141.

⁹ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 149.

¹⁰ LEÓN XIII, Carta encíclica *Rerum novarum* (1891), en https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html [consultado el 11-09-2025].

¹¹ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 217.

mún cuando rezamos que venga a nosotros tu Reino y que se haga la voluntad del Padre en la tierra como en el cielo?

1. Fundamentos bíblico-patristicos de la ecología integral

Desde la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia, la contemplación de la Creación se ha priorizado como vía de encuentro con el Señor. La tradición patristica reconoció en la creación el primer «libro» de la revelación divina, complementario a la Sagrada Escritura. San Basilio Magno, en sus homilías sobre el *Hexamerón*¹², invita a contemplar la creación como una escuela donde aprender la sabiduría de Dios. San Juan Crisóstomo, por su parte, afirma que «la creación es un libro abierto que proclama a su Creador»¹³.

A partir de la Encarnación, toda la realidad material cobra un valor incluso mayor. El misterio de Dios tomando carne mortal, no solo dignifica la naturaleza humana, sino que transfigura toda la realidad material, haciéndola capaz de ser sacramento de la presencia divina. Como señala San Atanasio de Alejandría, «Dios se hizo hombre para que el hombre fuera hecho Dios»¹⁴, y esta divinización se extiende a toda la creación redimida.

Este camino viene desde antiguo y toma especial relevancia desde mediados del siglo XX, casi a la par que en la sociedad civil en general. El desarrollo de la conciencia ecológica en el magisterio tiene sus raíces en varios Papas y en innumerables diócesis y una cantidad considerable de autores cristianos. Y no solo dentro de la Iglesia católica, merece especial mención el amplio camino de la Iglesia ortodoxa¹⁵, y tanto es así, que al inicio de la *Laudato si'*, Francisco agradece al Patriarca Ecuménico Bartolomé su importante liderazgo en estos temas¹⁶. El Patriarca denunció como pecados contra la creación, aquellas acciones, pequeñas y grandes, que contaminan nuestra casa común, un crimen contra nosotros mismos y contra Dios¹⁷.

¹² SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la Creación (Hexamerón)*, Ciudad Nueva, Madrid 2011.

¹³ Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae XLV-XC in Matthaeum*, Ms. 2738.

¹⁴ SAN ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Sobre la encarnación del Verbo*, Ciudad Nueva, Madrid 2011, c. 54, 3.

¹⁵ Cf. JOHN CHRYSAGIS, (ed.), *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Fordham University Press, New York 2012.

¹⁶ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 8.

¹⁷ BARTOLOMÉ, *Discurso en Santa Bárbara*, 8 de noviembre de 1997, en https://www.youtube.com/watch?v=XhZJJ47byt0&ab_channel=TheEcumenicalPatriarchate [consultado el 02-09-2025].

Sin duda, uno de hitos más destacados ha sido la publicación de la encíclica *Laudato si'*, que es por ahora el documento pontificio más consultado en el mundo académico¹⁸ y presenta la ecología integral como la propuesta de la Iglesia respecto de la relación del ser humano no solo con el medioambiente, sino sanando la dimensión relacional en sí: con Dios, con uno mismo, con los demás, con el resto de la creación, con las futuras generaciones, con los distantes. Si bien este documento habla explícitamente del medioambiente, el tema se había abordado en numerosas ocasiones (algunas de ellas las enlista la misma encíclica apenas comenzar) en alusiones directas o indirectas relacionadas con el destino universal de los bienes y el desarrollo humano integral¹⁹.

A la *Laudato si'* la han precedido numerosos mensajes, y le sucedieron durante el pontificado de Francisco la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía* publicada en 2020²⁰ y la exhortación apostólica *Laudate Deum* en 2023²¹, a las puertas de la 28ª Conferencia de las Partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático²² que se celebró en Dubái a finales del mismo año. Además, numerosas menciones de Papa y otras autoridades, cartas de conferencias episcopales y diócesis.

Además, el mismo año de la publicación de *Laudato si'*, y siguiendo el ejemplo de la Iglesia ortodoxa, Francisco introdujo en la Iglesia católica la celebración del «Tiempo de la creación» que va del 1 de septiembre al 4 de octubre, fiesta de san Francisco de Asís, a quien san Juan Pablo II había nombrado ya patrono de la ecología

¹⁸ M. MOLINA – M. PEREZ-GARRIDO, «Laudato si' and its influence on sustainable development five years later: A first look at the academic productivity associated to this encyclical», *Environmental Development* 42 (2023), <https://doi.org/10.1016/j.envdev.2022.100726>.

¹⁹ Cf. C. DEANE-DRUMMOND, «Joining in the Dance: Catholic Social Teaching and Ecology», *New Blackfriars* 93 (2012), 193212, <https://doi.org/10.1111/j.17412005.2011.01476.x>; J. TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) 2015 (LS)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018.

²⁰ FRANCISCO, Exhortación apostólica *Querida Amazonia* (2020), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html [consultado el 11-09-2025].

²¹ FRANCISCO, Exhortación apostólica *Laudate Deum*, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html [consultado el 11-09-2025].

²² ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, 28ª Conferencia de las Partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, en <https://www.un.org/es/climatechange/cop28> [consultado el 3-07-2025]. También conocida como COP28.

desde 1979²³. Y León XIV, recogiendo el trabajo de sus predecesores, ya ha autorizado (y celebrado públicamente) la Misa por el cuidado de la creación²⁴. Estos y más elementos permiten ver que la ecología integral está ocupando un lugar de creciente relevancia en la vida de la Iglesia.

La evolución del magisterio social, desde la *Rerum Novarum* de León XIII hasta la *Laudato si'* de Francisco y los posteriores documentos ya mencionados, muestran una progresiva ampliación de la comprensión de la justicia social, que ahora abarca también la justicia intergeneracional y la justicia ecológica. Juan Pablo II acuñó el término «conversión ecológica»²⁵, anticipando conceptos que serían desarrollados plenamente en el magisterio de Francisco.

Actualmente, el Papa León XIV, en el Mensaje por la X Jornada de oración por el cuidado de la creación, nos dice que:

La justicia ambiental –anunciada implícitamente por los profetas– ya no puede considerarse un concepto abstracto o un objetivo lejano. Representa una necesidad urgente que va más allá de la simple protección del medio ambiente. En realidad, se trata de una cuestión de justicia social, económica y antropológica. Para los creyentes, además, es una exigencia teológica que, para los cristianos, tiene el rostro de Jesucristo, en quien todo ha sido creado y redimido. En un mundo en el que los más frágiles son los primeros en sufrir los efectos devastadores del cambio climático, la deforestación y la contaminación, el cuidado de la creación se convierte en una cuestión de fe y de humanidad²⁶.

2. Algunos aportes novedosos de la ecología integral

La *Laudato si'* incorpora conceptos que, si bien ya habían sido empleados en el magisterio anterior, adquieren un renovado interés, centralidad y profundidad en este documento. La novedad no radica en la introducción de términos inéditos, sino en la articula-

²³ JUAN PABLO II, *Bula Inter sanctos. Proclamación de san Francisco de Asís como patrono de la ecología*, 29 de noviembre de 1979, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1979/documents/hf_jp-ii_apl_19791129_inter-sanctos.html [consultado el 28-06-2025].

²⁴ Cf. LEÓN XIV, *Homilía en la misa por el cuidado de la creación*, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/homilies/2025/documents/20250709-omelia-cus-todia-creazione.html> [consultado el 28-06-2025].

²⁵ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 17 de enero de 2001, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html [consultado el 30-06-2025].

²⁶ LEÓN XIV, *X Jornada de oración por el cuidado de la creación*, 1 de septiembre del 2025, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/messages/creation/documents/20250630-messaggio-giornata-curacreato.html> [consultado el 5-09-2025].

ción que se establece entre ellos y en el peso teológico, pastoral y ecológico que se les confiere en el contexto de una crisis socioambiental global.

a. La relacionalidad como dimensión esencial de ser humano

La relacionalidad se presenta como una dimensión esencial de la persona, constituyendo una pequeña revolución copernicana que coincide con la antropología más actual. El principio «todo está conectado» no es solo una constatación científica, sino una afirmación antropológica y teológica fundamental. Siguiendo las huellas de san Buenaventura, que decía que toda criatura lleva en sí una estructura propiamente trinitaria, la *Laudato si'* nos indica el desafío de tratar de leer la realidad en clave trinitaria, pues «para los cristianos, creer en un solo Dios que es comunión trinitaria lleva a pensar que toda la realidad contiene en su seno una marca propiamente trinitaria»²⁷.

El ser humano existe como ser-en-relación, y su realización personal pasa necesariamente por la armonía de sus relaciones fundamentales. Esta visión relacional encuentra eco en la teología trinitaria contemporánea, particularmente en los desarrollos de la teología oriental sobre la *pericóresis* trinitaria. Como señala el teólogo ortodoxo John Zizioulas²⁸, la persona se constituye en la relación, no antes de ella. Aplicado a la antropología, esto significa que el ser humano no puede realizarse auténticamente sino en la red de relaciones que lo constituyen.

Cuando respetamos, volvemos a poner el valor a la antropología relacional, a la experiencia de ser hijos y por lo tanto, de ser hermanos. Y desde esta experiencia identitaria el cuidado de unos por otros se arraiga de manera distinta, superando las naturales limitaciones de la propia familia, barrio, raza, nación, y abrazando a la humanidad. Incluso, con gratitud hacia la humanidad del pasado y con esperanza en la humanidad por venir. La relacionalidad nos ayuda a superar la tentación de la inmediatez de quien consume haciendo pagar sus excesos a las futuras generaciones²⁹ y, por el contrario, poniéndonos delante de nuestra vocación de custodios.

b. Custodios de la creación: vocación del ser humano

El concepto de custodia de la creación se presenta como la vocación primera y específica del ser humano, mandato divino de

²⁷ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 239.

²⁸ Cf. J. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica. El futuro siempre presente*, Sígueme, Salamanca 2024, 382.

²⁹ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 38.

«llenad la tierra y sometedla»³⁰. Mucho se ha escrito sobre malas interpretaciones de este «someter» que varios autores vinculan más con los verbos hebreos *wayyitten* y *natan* que están más vinculados al cuidado y a la custodia que al dominio despótico. Para esto es necesario una hermenéutica de continuidad en la lectura de las Sagradas Escrituras³¹.

La custodia no es dominación sino servicio. Como también señaló Benedicto XVI en *Caritas in veritate*³², el ser humano está llamado a ser custodio y administrador de la creación, no su dueño absoluto. Nuestro sitio como seres humanos dentro de la Creación es del todo peculiar: imagen de Dios, como toda la creación, pero semejanza, como ningún otro ser creado. Esta distinción, fundada en la teología patristica, especialmente en san Gregorio de Nisa³³, detona o da lugar a un crecimiento ético restaurador.

Y así como señalábamos que la relacionalidad tiene sus más hondas raíces en la relación inter trinitaria, ser custodios tiene su fuente en la Eucaristía, pues

en el Pan eucarístico, «la creación está orientada hacia la divinización, hacia las santas bodas, hacia la unificación con el Creador mismo». [...] la Eucaristía es también fuente de luz y de motivación para nuestras preocupaciones por el ambiente, y nos orienta a ser custodios de todo lo creado³⁴.

Va más allá que dar una intención a nuestras obras, es reconocer que toda relación ordenada con la creación lleva en sí la semilla de la liturgia y de la Eucaristía, buscando regresar todo en ofrenda al Creador por medio de nuestro trabajo y de nuestro descanso, que todo dé gloria al Señor.

c. Conversión ecológica: transformación integral de la persona

La conversión ecológica, ya mencionada por san Juan Pablo II en 2001³⁵, en el contexto de la salvaguarda de la dignidad humana que desde tan pronto fue un eje de su pontificado. Dicha conver-

³⁰ Gén 1,28.

³¹ Cf. J. FLECHA, *El respeto a la creación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.

³² BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate* (2009), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [consultado el 18-06-2025].

³³ Cf. J.D. LARRÚ, «Hombre-mujer como microcosmos», en J. GRANADOS — L. GRANADOS (eds.), *Los siete días, en Cristo: Fórmula de la creación*, Didaskalos, Madrid 2019, 188-190.

³⁴ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 236

³⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 17 de enero de 2001.

sión gira en torno a algunos grandes valores: toma de conciencia, gratitud, asombro, cuidado. No se trata solo de un cambio de comportamientos externos para conservar el medioambiente, sino de una transformación integral de la persona que afecta su manera de relacionarse con Dios, consigo misma, con los demás y con la creación.

Esta conversión tiene dimensiones ascéticas y místicas. Como señala la *Laudato si'*, «vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa, no es algo opcional ni un aspecto secundario de la experiencia cristiana»³⁶. Es, en palabras de Jaime Tatay, una convergencia de la ecología, la teología y la espiritualidad, en la que se nos invita a contemplar y descubrir la belleza más allá de valores instrumentales. Una verdadera rehabilitación de escucha, el encuentro y la mirada atenta³⁷.

La conversión ecológica apuesta por el auténtico desarrollo humano integral, que posee un carácter moral y nunca solo el material. Entiende y apuesta por el hecho de que un ser humano tiene la capacidad de transformar su realidad social, su red de relaciones en base al plan original de Dios³⁸. Son estas relaciones las que perpetúan o eliminan las estructuras disfuncionales de la economía mundial, como las denunció Benedicto XVI, que apuestan por modelos de crecimiento incapaces de respetar el medioambiente. Y que este daño degrada el ambiente, la sexualidad, la familia, las relaciones sociales, etc., pues el libro de la naturaleza es uno e indivisible³⁹.

3. El Regnum Christi en diálogo con la ecología integral

Una de las constantes del carisma espiritual del Regnum Christi ha sido el cristocentrismo y la búsqueda de la transformación en Él, así como el hacer presente Su Reino en esta tierra, como constató el Cardenal De Paolis: «los hombres y mujeres consagrados y los demás miembros y simpatizantes del Regnum Christi actúan animados por una común inspiración que es la instauración del Reino de Cristo en el mundo»⁴⁰. Este Reino tiene varias expresiones y ha de

³⁶ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 217.

³⁷ Cf. J. TATAY, «El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología», *Estudios eclesiológicos: Revista de investigación e información teológica y canónica* 95 (2020), 315-346.

³⁸ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 5.

³⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 51.

⁴⁰ V. DE PAOLIS, «El carisma apostólico y la espiritualidad del Regnum Christi», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 27 (2023): 142, en <https://riviste.upra.org/index.php/ecclesia/article/view/2608/1898> [consultado el 18-06-2025].

expresarse también la justicia social, por su clara esencia evangélica y por la dignidad humana.

La Constitución apostólica *Praedicate evangelium* sobre la curia romana y su servicio a la Iglesia en el mundo, en el apartado propio del Dicasterio de Desarrollo Humano Integral, afirma la importancia impostergable de promover «las cuestiones relacionadas con la economía y el trabajo, el cuidado de la creación y de la tierra como ‘casa común’, las migraciones y las emergencias humanitarias»⁴¹. Por lo tanto, profundizar y difundir la Doctrina Social de la Iglesia sobre el desarrollo humano integral es misión de toda la Iglesia y así de toda realidad eclesial.

Cada carisma puede abordar el misterio de la libertad humana, la justicia social, la promoción humana, desde aspectos variados y propios de su tiempo, es una gran riqueza de la Iglesia que de hecho esto sea así. Basta pensar en las órdenes mendicantes y su relación con los temas feudales, los grandes misioneros y predicadores durante el desarrollo de las colonias, las congregaciones que salieron al encuentro de la educación para niños en situaciones vulnerables y un sinnúmero de ejemplos más a lo largo de los siglos que excede a estas líneas presentarlo en su justa amplitud. El Espíritu ha inspirado en cada tiempo y lugar, la atención a las diversas necesidades.

Desde la espiritualidad del Regnum Christi, sabemos que el Reino de Cristo es una realidad misteriosa, que supera por mucho las categorías humanas, limitadas, con las que buscamos acercarnos a él. Al mismo tiempo, sabemos que Jesucristo nos habló de él por medio de parábolas y con el Evangelio, y podemos conocerlo más por medio de la oración personal⁴². Al final de la *Laudato si'*, se nos invita a unirnos en la oración de los pobres que claman «para proteger toda vida, para preparar un futuro mejor, para que venga tu Reino de justicia, de paz, de amor y de hermosura»⁴³, porque ese Reino es herencia de todos.

Podríamos proponer diversos elementos de nuestro carisma en conversión, sin duda que será atinado hacerlo. En el presente artículo se han elegido tres: búsqueda de la comunión, cultura del acompañamiento y estar en salida, por parecer un buen punto de arranque dada su amplia aplicación dentro del Regnum Christi y su

⁴¹ FRANCISCO, *Praedicate Evangelium. Constitución apostólica sobre la curia romana y su servicio a la Iglesia en el mundo*, art. 163, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html [consultado el 18-06-2025].

⁴² S. HEEREMAN, «La misión del Regnum Christi», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 27 (2013), 147 en <https://riviste.upra.org/index.php/ecclesia/article/view/2612/1902> [consultado el 18-06-2025].

⁴³ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 246.

resonancia con la actualidad de la vivencia pastoral más reciente. Y los siguientes términos de la ecología integral serán: relacionalidad, ser custodios, conversión ecológica. Se busca solo un acercamiento, para posteriores desarrollos.

a. De la relacionalidad a la búsqueda de la comunión

Como se ha dicho anteriormente, la relacionalidad es connatural a la realidad creatural, y lo es más en la medida en que el individuo presente más complejidad en el ser, siendo así la relacionalidad humana la más rica de todas las relaciones que se pueden establecer, solo superable por la relación del ser humano con el Creador⁴⁴. Esta mutua dependencia de todas las creaturas se va conociendo cada vez más como una bella fortaleza y no como una carencia que superar. Por lo que corresponde a la búsqueda de la comunión, a ser comunidades de apóstoles, el proceso tiene semejanzas.

El Regnum Christi no quiere ser una suma de partes sino una familia carismática en la que las diversas vocaciones experimentan esta autonomía en relación. El Regnum Christi quiere priorizar su dimensión comunitaria, en la integración de laicos, sacerdotes y consagrados en una misma familia espiritual, «la búsqueda del bien común de la Federación requiere de un ejercicio constante y consciente de escucha, diálogo y espíritu fraterno entre las diversas instancias»⁴⁵. Esta comunión carismática es otro reflejo y anticipación de la comunión universal que busca la ecología integral, una gozosa conciencia de interdependencia y necesidad de la diversidad para poder expresar un poco más la belleza del mensaje.

b. De la custodia de la creación a la cultura del acompañamiento

El carisma del Regnum Christi, con su énfasis en la acción apostólica, puede explorar en la custodia de la creación una nueva dimensión de su misión evangelizadora. En los últimos años han florecido varias manifestaciones de la cultura del acompañamiento, tanto en la propuesta formativa y educativa, como en la vida de muchas de las comunidades del Regnum Christi. Se le ha llamado cultura del acompañamiento al saber salir al encuentro del otro. Cuidarnos unos a otros pasa también por cuidar la casa común

⁴⁴ Cf. G. MASPERO, «Redes y relaciones: lo cósmico y lo humano en diálogo», en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo. Teología, Humanidad y Cosmos. Actas de la 36ª Semana Argentina de la Teología*, Agape, Buenos Aires 2018, 35.

⁴⁵ *Manual del director local del Regnum Christi*, Territorio de México y Centroamérica (2025), n. 7, en <https://www.regnumchristi.mx/wp-content/uploads/2025/04/Mx-FRC-00037-2025-Manual-del-director-local-del-Regnum-Christi.pdf> [consultado el 10-09-2025].

como expresión del amor a Dios y al prójimo. Algunas de las cualidades o condiciones para que sea posible tanto el encuentro con el otro, como la intencional experiencia de ser acompañado y acompañar requieren una disposición interior que supere el aislamiento y el narcisismo, cultivando la escucha y la apertura.

Como señala el Papa Francisco, «el sentarse a escuchar a otro, característico de un encuentro humano, es un paradigma de actitud receptiva, de quien supera el narcisismo y recibe al otro, le presta atención, lo acoge en el propio círculo»⁴⁶. Esta actitud se complementa con la experiencia cristiana del acompañamiento, que el *Regnum Christi* define como «la atención personal cercana, estable y marcada por la gratuidad, que busca ayudar al otro para que, por la acción de la gracia y la colaboración humana, pueda responder a las preguntas y retos con que se encuentra en su itinerario de crecimiento humano y espiritual»⁴⁷. Todas las cualidades antes mencionadas son también las propias de alguien que busca relacionarse con atención, bondad y cuidado a la creación, no su explotador.

c. De la conversión ecológica al estar en salida

A la conversión ecológica puede corresponder el estar en salida, propio del evangelizador en continuo acercamiento. A quien busca la realidad concreta del otro y el encuentro con Cristo ahí donde el Señor se le quiere revelar. Esta dinámica misionera del *Regnum Christi* encuentra en la conversión ecológica una nueva profundidad, pues se trata de salir al encuentro no solo de las personas, sino de toda la creación que gime esperando la revelación de los hijos de Dios⁴⁸. En esta clave, la conversión ecológica es un dinamismo misionero que nace del encuentro con Cristo y se traduce en «dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro [...] en las relaciones con el mundo que los rodea»⁴⁹, abriendo la vida creyente a una espiritualidad en salida.

Tal conversión es insoslayablemente comunitaria, como se apuntó anteriormente, y se asienta sobre la certeza de que «nada de este mundo nos resulta indiferente» y que la creación «gime y sufre dolores de parto»⁵⁰. El carisma del *Regnum Christi* encarna esta lógica al definirse como contemplativos y evangelizadores⁵¹, mirando al mundo desde Dios y, a la vez, una praxis que se deja enviar al

⁴⁶ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 48.

⁴⁷ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 35.

⁴⁸ Cf. *Rm* 8,19.

⁴⁹ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 217.

⁵⁰ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 2.

⁵¹ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, n. 20.

mundo concreto de las personas y las realidades creadas. En esta salida integra identidad y relacionalidad: configura al sujeto como ser-en-comunión cuya libertad se realiza en la corresponsabilidad con el otro y con la casa común, articulando anuncio, cuidado y justicia como dimensiones inseparables de la misma vocación.

4. Lo material como lugar teológico: Encarnación y creación

En el ensayo *Vive el misterio del Reino* podemos leer que Jesús, como parte de nuestro mundo visible, ha restablecido la armonía entre Dios y su creación, sin dejar de ser un misterio que no se puede poseer y manipular como una cosa⁵². Sobre esta indispensable postura desde la relación y el asombro, y no desde la posesión y el dominio, el Papa Francisco lanza una invitación similar: «El mundo es algo más que un problema a resolver es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza»⁵³.

El valor de lo material como creación de Dios y como espacio en que Cristo quiso encarnarse y relacionarse con todo tiene en cada época un mensaje evangelizador y sus respectivos retos ante las herejías y posibles desviaciones. Desde el gnosticismo, maniqueísmo y albigensianismo, al jansenismo, quietismo y modernismo, la historia de la Iglesia ha debido defender constantemente la bondad de la creación material contra las desviaciones espiritualistas.

Acabamos de terminar el siglo de los nacionalismos llenos de materialismo, y ahora campean el consumismo y la cultura del descarte hasta los extremos del aborto y la eutanasia o los procesos químicos y quirúrgicos para el llamado «cambio de sexo». Estos extravíos en la comprensión de la vida y la materia son expresiones de una ruptura de las relaciones, raíz de la crisis antropológica.

¿Cómo sale hoy Cristo al encuentro y nos revela el amor de su corazón? También sanando y restaurando las relaciones rotas: con Dios, con uno mismo, con los demás, con el resto de la creación. Nos recuerda que somos hijos y tenemos un Padre bueno, Creador y providente que vela por nosotros y nos da esta casa común. Que somos hijos en el Hijo, como apunta la Teología del Cuerpo, y que, al igual que muchas manifestaciones carismáticas como la sanación o la alabanza con el cuerpo, esta dimensión filial ha ido cobrando forma y dando vida en diversas comunidades del Regnum Christi.

⁵² Cf. *Vive el Misterio. Hazlo presente en tu corazón, en el corazón de los hombres y en la sociedad* (2021), 15-16, en <https://www.viveelmisterio.org/wp-content/uploads/2021/07/VM-Espa%C3%B1ol.pdf> [consultado el 10-09-2025].

⁵³ FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 12.

5. Breves apuntes sobre implicaciones pastorales y apostólicas

El Regnum Christi siempre ha querido salir al encuentro de las necesidades del ser humano. La coyuntura actual nos presenta la posibilidad de profundizar en la custodia de la creación como una expresión más del Reino de Cristo que queremos que venga. El orden que trae será el de la caridad. Esta perspectiva abre nuevas posibilidades para nuestra acción apostólica, más que nunca, al paso del Magisterio más actual.

¿Puede considerarse integral una formación actual que no incluya la dimensión ecológica? No como un añadido opcional y de cierto «ceder a las modas», sino como parte constitutiva de la espiritualidad cristiana que sabe dialogar con su tiempo y verse enriquecida por este. Las obras apostólicas pueden encontrar en la custodia de la creación un nuevo campo de acción evangelizadora y misionera, especialmente relevante para el diálogo con las nuevas generaciones (aunque no solo) y la cultura contemporánea, como señala con su conocida hondura el entonces Cardenal Ratzinger en *Creación y pecado*⁵⁴.

Si la ecología integral trata sobre relaciones, y si nuestro mundo está herido de egoísmo y relaciones rotas, ¿no podemos estar delante de un verdadero antídoto y restaurador de relaciones en contra de la in-cultura actual del descarte? Se constata la desintegración del tejido social, que afecta en todos los niveles, pero que resulta realmente insuperable para los más pequeños, los oprimidos, los no nacidos. Con un dinamismo interior similar al de la teología del cuerpo, quien se reconoce como hijo en el Hijo, no posee despóticamente, no descarta ni cosifica. Se sabe amado, se deja cuidar y cuida, acoge aún más la redención y hace lo posible para que nadie se quede sin ella.

Conclusión: Cristo Rey de la Creación

La ecología integral se presenta como una vivificación natural del carisma del Regnum Christi, pues ambos convergen en el reconocimiento de Cristo como Rey universal, cuyo Reino abraza no solo los corazones humanos sino toda la creación. La oración «Venga tu Reino» adquiere así una dimensión cósmica que incluye la restauración de la armonía de toda la creación.

Esta convergencia no es accidental sino providencial. En un tiempo marcado por la crisis ecológica, el carisma del Regnum Christi encuentra en la ecología integral una nueva profundidad de su misión evangelizadora. No se trata de añadir una nueva dimensión a

⁵⁴ Cf. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, EUNSA, Pamplona 2005.

su apostolado, sino de redescubrir la dimensión cósmica del Reino de Cristo que siempre estuvo presente en su intuición originaria.

La aportación específica del Regnum Christi a la ecología integral radica en su capacidad de integrar contemplación y acción, espiritualidad y compromiso social, dimensión personal y comunitaria. La búsqueda de la comunión, la ética del cuidado y el estar en salida constituyen las tres dimensiones fundamentales de esta integración.

«Cristo Rey Nuestro, Venga tu Reino». En esta oración se resume tanto el carisma del Regnum Christi como el anhelo de la ecología integral: que Cristo reine en los corazones, en la sociedad y en toda la creación, estableciendo el orden de la caridad que restaure todas las relaciones rotas por el pecado.

La Teología del Cuerpo como clave de identidad, comunión y misión en el Regnum Christi

Francisco Javier Delgado Cervantes, L.C.

Licenciado en Filosofía y doctorando en Teología por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Profesor de Antropología en la Universidad Anáhuac de México y en el Instituto Juan Pablo II de México.

Introducción

En medio de nuestro camino de renovación como Regnum Christi, hemos descubierto luces providenciales que nos han ayudado a redescubrir quiénes somos y hacia dónde vamos. Una de ellas ha sido la Teología del Cuerpo, que se ha mostrado como una respuesta especialmente oportuna a lo que nuestros Estatutos describen como «las necesidades más apremiantes del mundo y de la Iglesia»¹. El objetivo de este artículo es mostrar cómo la Teología del Cuerpo de san Juan Pablo II constituye hoy una luz viva para la renovación del Regnum Christi y, al mismo tiempo, una respuesta a la crisis antropológica que atraviesa nuestra cultura. Más que un tratado académico o unas catequesis situadas en el pasado, este magisterio se revela como un mensaje profético que redime la identidad, integra la afectividad, abre a la comunión e impulsa a la misión.

El trasfondo cultural en el que se sitúa esta reflexión es bien conocido: el hombre contemporáneo es capaz de fabricar máquinas inteligentes y diseñar sistemas de comunicación global, pero cada vez le cuesta más conectar consigo mismo y responder a las preguntas más elementales y existenciales: ¿qué significa ser hombre?, ¿qué significa ser mujer? La filosofía moderna y contemporánea ha convertido a la persona en «autoproyecto»², en un ser arrojado al mundo con el deber de construirse a sí mismo, desconectado de

¹ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), n. 10, en <https://regnumchristi.org/es/wp-content/uploads/2025/02/Estatutos-de-la-Federacion-RC-2019-Updated.pdf> [consultado el 23-08-2025].

² La noción de autoproyecto remite a categorías desarrolladas en la modernidad filosófica (Heidegger: *Dasein* como ser arrojado; Nietzsche: voluntad de poder; Marx: hombre como producto de sus condiciones materiales; Freud: reducción de la libertad al inconsciente; Feuerbach: proyección de lo divino en lo humano). La propuesta de Wojtyła –como se verá más adelante– constituye una hermenéutica

su origen y de su fin. El resultado es que la persona tiende a percibirse casi exclusivamente como proyecto, como idea que debe ser realizada y no como realidad que debe ser acogida. La Teología del Cuerpo, por el contrario, no niega la dimensión proyectiva de la existencia humana, sino que la fundamenta en una lógica más amplia: la vida es ante todo don recibido y, precisamente por eso, se convierte también en tarea o proyecto³. En este sentido, el hombre no es solo don o solo proyecto, sino don llamado a darse, existencia recibida que se realiza en el dar-se. El papa Francisco ha retomado esta misma lógica al subrayar que «la realidad es superior a la idea»⁴.

Frente a este panorama, Karol Wojtyła propuso una hermenéutica completamente diversa: la hermenéutica del don. El ser humano no es un dato neutro ni un proyecto vacío, sino un don querido por el Dador. Existimos porque hemos sido amados. Nacemos en una lógica de gratuidad. Esta clave constituye la verdadera antítesis al nihilismo contemporáneo: comprender la vida como don recibido, llamado a ser entregado y fecundo. En esta línea, el Concilio Vaticano II afirma que «el hombre, única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse plenamente sino a través del don sincero de sí mismo»⁵. El cuerpo, lejos de ser un límite que debemos superar manipulándolo, es el lugar donde se nos revela la vocación al amor, el lugar donde aprendemos la gramática del amor y donde podemos realizar el don de nosotros mismos.

Vista así, la Teología del Cuerpo no es un tratado marginal. Más bien, como advirtió George Weigel, es «una especie de bomba teológica de relojería programada para estallar con resultados espectaculares en algún momento del tercer milenio de la Iglesia. Cuando suceda, quizá en el siglo XXI, es muy posible que la Teología del Cuerpo sea considerada un momento crítico, no solo de la teología católica sino de la historia del pensamiento moderno»⁶. Justo aho-

radicalmente distinta: no el hombre como proyecto de sí, sino como don recibido y llamado al don.

³ Baste para este caso el título de una de sus obras previas a la Teología del Cuerpo, *Amor y responsabilidad*, que evidencia ese esquema de «don y tarea».

⁴ FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, n. 231, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [consultado el 23-08-2025].

⁵ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 24, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [consultado el 23-08-2025].

⁶ G. WEIGEL, *Testigo de esperanza: biografía de Juan Pablo II*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, 465-466.

ra, en medio de la crisis cultural y antropológica, su mensaje tiene la capacidad de desplegar todo su potencial: frente al «hombre-autoproyecto», propone al «hombre-don»; frente al individualismo, la comunión de personas.

Este magisterio ilumina no solo los desafíos culturales de la humanidad, sino también la vida al interno del *Regnum Christi*, o de cualquier otra comunidad eclesial. En los últimos años, hemos recorrido un camino de conversión y de renovación en el que hemos descubierto cuánto necesitamos redescubrir la verdad del don. No se trata de insistir en el pasado, sino de reconocer cómo la gracia ha actuado en medio de nuestra fragilidad y cómo la Teología del Cuerpo, directa o indirectamente, ha sido y sigue siendo un instrumento providencial de redención y de impulso apostólico.

Por eso, el presente artículo no pretende abordar este tema solo desde un plano académico, sino desde la vivencia concreta de una familia espiritual que ha experimentado de cerca las consecuencias del pecado y, al mismo tiempo, la fuerza sanadora que brota de la redención, de la fuente del amor. Desde esta experiencia, la Teología del Cuerpo se nos presenta como un verdadero criterio de discernimiento y como semilla de misión: nos recuerda lo que significa ser varón y mujer, nos llama a acoger y vivir la dinámica del don en comunión de personas y nos envía a una fecundidad que es más que eficiencia, porque no brota del hacer, sino del ser.

El propósito de este artículo es, por tanto, volver a poner sobre la mesa la necesidad de profundizar en la Teología del Cuerpo como parte de nuestro camino de renovación. En el plano personal, cada uno, según su propia vocación, está llamado a revisar cómo vive el significado esponsal de su cuerpo. En el plano comunitario, estamos invitados a crecer en la comunión, reconociéndonos como don y viviendo en comunión de personas. Y en el plano apostólico, se trata de redescubrir que la misión, cuando se despoja del esquema del «hacer» que conduce al activismo, se revela el fruto fecundo de la verdadera vida en el Espíritu: una vida que engendra vida nueva, vida eterna, en la Iglesia y en el mundo.

El artículo se estructura en tres apartados: primero, la identidad, iluminada por el significado filial y esponsal del cuerpo; luego, la comunión, entendida como reciprocidad y complementariedad vocacional; y, finalmente, la misión, concebida como fecundidad del amor que renueva nuestra historia y nuestra cultura.

I. Identidad

A. Una crisis de identidad

La crisis que atraviesa nuestra cultura no es principalmente de medios, sino de fines. El hombre contemporáneo sabe fabricar máquinas capaces de sustituir su propia inteligencia, pero no sabe ya responder a las preguntas más elementales: ¿qué significa ser varón?, ¿qué significa ser mujer?, ¿qué significa ser persona? El vacío que se abre en torno a estas cuestiones deja a muchos a merced de un individualismo radical que convierte el cuerpo en un objeto manipulable, un instrumento de placer o un campo de experimentación técnica. La sexualidad se presenta entonces como un accesorio disponible, casi un juguete de la voluntad, desligado de toda verdad del ser. En este contexto, las heridas afectivas y el sentimiento de desarraigo se multiplican. Una identidad que no encuentra fundamento en la verdad de lo que somos acaba por volverse frágil, fragmentada, fácilmente manipulable.

Esta dificultad no surge de la nada. Es fruto de una larga historia intelectual en la que el cuerpo quedó progresivamente marginado. Durante siglos, gran parte de la filosofía y de la teología interpretaron la *imago Dei* casi exclusivamente en clave espiritual: razón, libertad, alma inmortal. La corporeidad quedaba relegada a un plano secundario, como algo accidental o incluso sospechoso. Con ello, la diferencia sexual fue reducida a un dato biológico, necesario para la conservación de la especie, pero irrelevante para comprender la identidad personal. Blanca Castilla ha señalado que, hasta Juan Pablo II, la antropología cristiana se mantuvo «milenariamente asexual» y que aún estaba pendiente precisar «el estatuto ontológico de la condición sexual»⁷.

B. El giro wojtyliano: la hermenéutica del don

Karol Wojtyła, primero como filósofo y pastor y después como Papa, percibió con claridad la insuficiencia de este planteamiento. A través de una paciente reflexión que combinó fenomenología, metafísica y exégesis bíblica, dio un paso decisivo que Castilla ha descrito como un «giro copernicano» en la antropología. Frente a la tradición que consideraba el sexo como un accidente o un simple atributo, Wojtyła afirma que el ser varón o mujer es constitutivo de

⁷ B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «Radicalidad de la condición sexual», *Acta Philosophica* 25 (2016), 221.

la persona: «El sexo, en cierto sentido, es constitutivo de la persona, no solo atributo suyo»⁸.

Esta intuición transforma radicalmente el modo de comprender la identidad. Si el sexo es constitutivo de la persona, entonces el cuerpo ya no puede ser pensado como un objeto disponible, sino como la expresión misma de la persona. Como escribe Wojtyła en *Persona y acción*, «el cuerpo es expresión de la persona»⁹. Y en las catequesis de la Teología del Cuerpo afirma: «El cuerpo, de hecho, y solo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino»¹⁰. El cuerpo dice quién soy, revela mi identidad única e irrepetible, y lo hace siempre en la modalidad sexuada de la masculinidad o de la feminidad.

En este sentido, Wojtyła sostiene que el cuerpo posee un significado esponsal: manifiesta que la persona está llamada a darse, a salir de sí, a entrar en relación. «La conciencia del significado esponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre, indica una capacidad particular de expresar el amor en el que el hombre se convierte en don»¹¹. Ser persona significa, en su raíz más honda, estar llamado al don de sí mismo.

C. Los significados del cuerpo y el don

El significado esponsal del cuerpo no se limita a la capacidad biológica de la unión o de la procreación. Expresa una verdad ontológica: que la persona, en cuanto varón o mujer, está hecha para amar y solo en el don sincero de sí puede encontrarse. Aquí se descubre la clave para comprender la identidad personal: no soy un proyecto cerrado sobre mí mismo, sino un don en búsqueda de acogida. Como lo expresó el Concilio Vaticano II: «El hombre, única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo si no es a través de un don sincero de sí mismo»¹².

Para iluminar esta verdad, Wojtyła introduce la hermenéutica del don, que nos permite interpretar la existencia humana desde la

⁸ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 21 de noviembre de 1979, n. 1, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791121.html [consultado el 23-08-2025].

⁹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 2011, 278.

¹⁰ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 20 de febrero de 1980, n. 4, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800220.html [consultado el 23-08-2025].

¹¹ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 16 de enero de 1980, n. 4, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800116.html [consultado el 23-08-2025].

¹² CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 24.

lógica de lo recibido. La vida no es producción propia, es donación originaria. En el nivel más elemental, el cuerpo manifiesta un significado filial: existir es ya haber sido amado, haber sido llamado a la vida. Nadie se da la existencia a sí mismo.

Desde este punto de partida se abre el horizonte del significado esponsal: si he sido creado como don, mi vocación es convertirme en don para otro. La masculinidad y la feminidad revelan esta orientación al don, de modos distintos y complementarios, pero igualmente personales. Finalmente, el cuerpo posee un significado fecundo: el don recibido y entregado se prolonga en la apertura a dar vida, no solo en el sentido biológico de la generación, sino también en la capacidad de engendrar comunión, cultura y obras que permanecen.

Esta triple dimensión –filial, esponsal y fecunda– ofrece una base sólida para superar tanto el biologicismo reduccionista como el constructivismo individualista. La identidad no es un dato meramente natural ni una invención subjetiva: es don recibido, llamado a convertirse en don entregado y fecundo. En esta clave, la Teología del Cuerpo se revela como una verdadera respuesta al individualismo posmoderno. Frente a la libertad entendida como pura auto-determinación, Wojtyła muestra que la libertad auténtica es capacidad de recibir y de darse. Frente al sexo reducido a entretenimiento, recuerda que el cuerpo humano habla un lenguaje, la gramática del amor, que es al mismo tiempo antropológica y teológica.

D. Identidad herida y redimida en el Regnum Christi

En nuestra historia como Regnum Christi, estas intuiciones no resuenan como teoría abstracta, sino como parte de un camino real de dolor y redención, de fragilidad y de gracia. Durante mucho tiempo, nuestra formación se vio marcada por silencios y temores en torno a la afectividad y la sexualidad, lo que dificultaba la comprensión plena del significado esponsal del cuerpo. Esto dejó huellas personales e institucionales que hoy reconocemos con humildad: heridas que no siempre supimos nombrar, y también heridas que pudimos provocar en otros.

Sin embargo, precisamente ahí donde apareció la herida, hemos experimentado que puede brotar la redención. En los últimos años, el Espíritu ha suscitado en nuestra familia espiritual un renovado cuidado por los procesos de sanación: tanto en la vida personal de legionarios, consagradas y laicos consagrados, como en la proliferación de apostolados de sanación que nacen de esta experiencia. A la luz de la Teología del Cuerpo, descubrimos que la herida no es el final, sino el lugar donde la gracia puede revelarnos nuestra ver-

dadera identidad. Hemos experimentado que el camino de sanación pasa por reconciliarnos con nuestro cuerpo, que es el lugar de nuestra historia, por reconocer nuestra masculinidad o feminidad como un don recibido, por aprender de nuevo lo que significa ser don para otro. Hemos comprendido que la identidad sponsal no es un lujo académico, sino una urgencia pastoral.

Para nosotros, consagrados, consagradas y legionarios, esta clave es decisiva. Sin una referencia sponsal viva a Cristo, fácilmente perdemos el rumbo. Dejamos de ser esposos de un Señor que nos llama por nuestro nombre, y corremos el riesgo de convertirnos en gestores de estructuras o en activistas de proyectos propios. La identidad sponsal con Cristo es la única brújula que nos libra de la tentación de vivir de rentas o de diluirnos en un voluntarismo sin alma. Del mismo modo, para los laicos, también la vocación es profundamente sponsal. En el matrimonio, perseverar en la alianza significa vivirla en referencia a Cristo, el Esposo. Y en la soltería, la vida adquiere sentido cuando se vive desde una pertenencia sponsal a Cristo y a la Iglesia. Como recuerda *Mulieris dignitatem*: «Cada hombre es imagen de Dios como criatura racional y libre [...] No puede existir solo: puede existir solamente como unidad de los dos, en relación con otra persona humana»¹³.

La comprensión de esta dimensión sponsal del cuerpo humano, que es llamada a la comunión de personas, ordenado no solo a la generación, es uno de los retos que Juan Pablo II ha dejado a la teología posterior. Según Castilla de Cortázar, la sponsalidad

es la relación antropológica primordial del varón frente a la mujer o de ésta frente a aquel [...] Ambos se explican y dan sentido uno al otro, situados frente a frente y con la capacidad de formar entre los dos una unidad, un co-ser, de orden superior al de sus propias individualidades consideradas una a una. Por esa razón, aunque cada uno tiene valor por sí mismo, en cuanto persona, al ser la persona ontológicamente relacional, la fuerza de la diferencia sexuada consiste en que posibilita la “unidad de los dos”, reconociendo que la diferencia varón-mujer es fundamental para vertebrar la comunión de personas¹⁴.

En todos nosotros, el redescubrimiento de la identidad –don recibido, llamado a ser don y abierto a la fecundidad– ha comenzado a sanar heridas y a reorientar nuestra misión. Hemos comprobado

¹³ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, n. 7, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html [consultado el 23-08-2025].

¹⁴ El capítulo «En torno a las aportaciones de Karol Wojtyła», en B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Mujer ¿quién eres? Antropología de la co-identidad sponsal*, II, Edición digital, Piura 2021.

que la Teología del Cuerpo no es una doctrina marginal, sino una palabra de gracia para nuestro tiempo. Nos recuerda que solo desde la identidad esponsal podemos sostener la comunión y la misión que se nos confían como Regnum Christi. Nos libera de la ilusión de construirnos a nosotros mismos y nos devuelve a la verdad más simple y profunda: somos don. Y solo en el don de sí se encuentra la alegría y la fecundidad de la vida.

II. Comunión

La identidad esponsal no se entiende en soledad. Por su propia lógica interna, abre necesariamente a la comunión: ser persona es ser-don para otro, existir «desde» y «para» la relación. La diferencia sexual, lejos de encerrar en la particularidad, orienta hacia la reciprocidad, hacia ese intercambio en el que el yo se descubre y se realiza en el tú. La Teología del Cuerpo muestra que la persona no alcanza su plenitud aislada, sino en la comunión de personas. Así lo indica san Juan Pablo II al decir:

En su situación originaria, el hombre está solo y al mismo tiempo *se convierte* en varón y mujer: unidad de los dos. En su soledad «se revela» a sí mismo como persona para revelar, al mismo tiempo, en la unidad de los dos, la comunión de las personas. En uno o en otro estado, el ser humano se constituye como imagen y semejanza de Dios. Desde el principio el hombre es también cuerpo entre los cuerpos, y en la unidad de los dos *se convierte* en varón y mujer, descubriendo el significado «esponsal» de su cuerpo según la medida de su ser sujeto personal. Después, el sentido de ser-cuerpo y, en particular, de ser en el cuerpo varón y mujer, es vinculado con el matrimonio y la procreación (esto es, con la paternidad y la maternidad). Sin embargo, *el significado originario y fundamental de ser cuerpo*, como también de ser, en cuanto cuerpo, varón y mujer – es decir, precisamente el significado «esponsal» – *está unido al hecho de que el hombre es creado como persona y llamado a la vida «in communione personarum»*¹⁵.

En la perspectiva de la hermenéutica del don, la identidad recibida (significado filial) se orienta a hacerse don (significado esponsal) y a fructificar (significado fecundo). La estructura esponsal inscrita en el ser-persona reclama una forma de vida en la que el darse y el acoger no son episodios opcionales, sino el camino ordinario de la maduración. La masculinidad y la feminidad no son únicamente capacidades biológicas, sino lenguajes personales que hacen posible una unidad sin confusión y una diferencia sin opo-

¹⁵ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 13 de enero de 1982, n. 4, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1982/documents/hf_jp-ii_aud_19820113.html [consultado el 23-08-2025].

sición. Cuando estos lenguajes se acallan –por temor, por sospecha o por ideología– se resiente la comunión, porque se vuelve imposible tanto reconocer como acoger el don del otro.

A. La comunión como reflejo de la Trinidad

La raíz más honda de esta vocación a la comunión está en Dios mismo. La *imago Dei* no se reduce a la racionalidad individual; implica una capacidad de comunión que remite al misterio trinitario. El plural divino de Génesis 1 –«Hagamos al hombre a nuestra imagen»¹⁶– sugiere que la huella de Dios en la criatura humana no es solo el entendimiento y la libertad, sino también la relación. Por eso Juan Pablo II puede afirmar que el hombre «se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión»¹⁷.

En esta clave, el amor esponsal –y por extensión todo amor auténtico– es signo y sacramento (en sentido amplio) de la comunión originaria: remite más allá de sí, hacia la fuente trinitaria de todo don. El cuerpo, que expresa a la persona, hace visible el llamado a la comunión no como algo añadido, sino como una posibilidad fundada en el ser mismo. En otras palabras, la comunión no es una estrategia social; es una verdad ontológica que brota de la identidad esponsal.

B. Significado esponsal y comunión de personas

El significado esponsal del cuerpo se cumple en la comunión de personas. Ser varón o mujer implica estar capacitado para decir –con todo el propio ser– «me doy» y «te recibo». En ese intercambio, cada uno aprende la difícil sabiduría de pertenecerse sin poseerse, de ofrecerse sin perderse. Blanca Castilla lo sintetiza con precisión: varón y mujer son recíprocamente complementarios en orden a la comunión, y su complementariedad alcanza niveles biológicos, psicológicos y ontológicos¹⁸.

Esta complementariedad no uniforma: libera. Permite que la diferencia no sea motivo de rivalidad, sino ocasión de fecundidad; que la unidad no sea fusión, sino alianza. La gramática del don, inscrita en el cuerpo, hace posible un nosotros en el que el yo se expande sin diluirse y el tú es custodiado en su dignidad irrepetible.

¹⁶ Gn 1,26.

¹⁷ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 14 de noviembre de 1979, n. 3, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791114.html [consultado el 23-08-2025].

¹⁸ Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «Giro copernicano en la antropología varón-mujer de Juan Pablo II», *Revista española de Teología* 84 (2024), 249-294.

En la misma lógica, la comunión se despliega también en la diversidad de vocaciones. Laicos, consagradas, consagrados y sacerdotes participan de un mismo don y misión, cada uno según su forma propia de seguir a Cristo. El matrimonio se enriquece al contemplar la entrega esponsal de Cristo y la Iglesia; la virginidad por el Reino recuerda a todos el destino último; el ministerio ordenado sirve y edifica la comunión sacramental. Así, la comunión no confunde identidades, sino que las potencia, volviéndose también pedagógica: educa a mirar la propia vocación desde el otro y a purificarla en referencia a Cristo que no vino a ser servido, sino a servir¹⁹.

C. La comunión en la vida del Regnum Christi

Estas verdades iluminan con fuerza la vida del Regnum Christi, entendido como «familia espiritual y cuerpo apostólico»²⁰. La comunión entre laicos, consagradas, consagrados y legionarios no es mera coexistencia funcional ni reparto de tareas: es una complementariedad esponsal que refleja la vida de la Iglesia. Como recuerdan los Estatutos en el n.5, cada institución federada y los fieles asociados aportan, para el bien y el enriquecimiento de todos, los dones propios de su identidad y vocación. Así, cada vocación contribuye desde su originalidad a la misión común, haciendo visible que la comunión se construye precisamente a partir de la misma diversidad.

En los últimos años hemos visto cómo, a la luz de la Teología del Cuerpo, las relaciones entre vocaciones han pasado –con paciencia y aprendizaje– de la sospecha al reconocimiento, de una coordinación en paralelo a una colaboración real. Esto no ha supuesto disolver carismas, sino afinarlos; no ha sido yuxtaponer agendas, sino unificar la mirada en torno al Señor y su Reino.

Los frutos de este camino comienzan a ser visibles:

- Proyectos más integrales, capaces de acompañar a la persona en todas sus dimensiones (razón, afectividad, espiritualidad, vida familiar y comunitaria).
- Mayor fecundidad apostólica, no por la suma de iniciativas, sino por la sinergia de dones que se enriquecen mutuamente.

Un testimonio eclesial más creíble, porque la comunión vivida «por dentro» se vuelve palabra más potente «hacia fuera».

¹⁹ Cf. Mt 20,28.

²⁰ Estatutos de la Federación Regnum Christi (2019), n. 3.

D. Dimensión eclesial de la comunión

La comunión que buscamos y trabajamos en el *Regnum Christi* participa de la *koinonía* de toda la Iglesia. Por eso se vuelve creíble y atractiva: hace presente en el mundo ese misterio de amor que sorprendía a los paganos –«mirad cómo se aman»– y que sigue siendo hoy una apologética existencial. Las primeras comunidades cristianas, con sus luces y sombras, brindan una referencia concreta: «perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones»²¹.

Con palabras programáticas, san Juan Pablo II recordaba al inicio del milenio que la Iglesia es «misterio de comunión», sacramento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano²². Esa comunión –decía– debe convertirse «en la casa y la escuela» donde se aprende el arte del amor. La Teología del Cuerpo ofrece una clave singular para comprender y aprender ese arte: enseña que el cuerpo tiene un lenguaje, y que ese lenguaje es el del don. Por eso la comunión no se decreta: se aprende como se aprende una lengua viva, practicándola –a veces torpemente– hasta que se vuelve connatural.

E. Una comunión redimida y profética

La comunión no es un ideal abstracto, sino una tarea de conversión diaria que, en el *Regnum Christi*, exige integrar la diversidad de vocaciones en un mismo carisma, asumir la corresponsabilidad apostólica y sustituir la desconfianza por una cultura de confianza y gratitud. Para no quedarse en discurso, requiere actitudes concretas: dar primacía a la persona sobre funciones y proyectos, acoger la riqueza de cada vocación, vivir la corresponsabilidad como tarea propia, cultivar la paciencia sabiendo que el tiempo es superior al espacio y sostener todo con la oración personal y comunitaria, especialmente en la Eucaristía y la intercesión común.

Así entendida, la comunión no solo sostiene la misión, la hace creíble. En un mundo marcado por la fragmentación, una comunidad que aprende con humildad el arte del don mutuo se convierte en profecía: signo escatológico no solo en la virginidad por el Reino, sino también en el amor vivido en la diversidad de vocaciones. De este modo, la comunión anticipa ya aquí la participación en la comunión trinitaria, meta hacia la que caminamos.

²¹ *Hch* 2,42.

²² Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (2001), n. 42, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html [consultado el 23-08-2025].

III. Misión

La misión brota naturalmente de la identidad y de la comunión. El don recibido y compartido se expande necesariamente en fecundidad. Es la lógica de las misiones trinitarias, es la lógica del amor. Una identidad sponsal redimida y una comunión auténtica se vuelven necesariamente misioneras: es la lógica del don donado, que en sí mismo es fecundo. La Teología del Cuerpo revela que el hombre solo se encuentra plenamente en el don de sí, y que este don no se agota en la relación interpersonal, sino que se abre al mundo, a la comunión eclesial que nos inserta en la comunión trinitaria. Como afirma el Concilio Vaticano II: «el hombre [...] no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino a través de un don sincero de sí mismo»²³.

A. El significado fecundo del cuerpo y la misión

El cuerpo no solo expresa la identidad y sostiene la comunión, sino que también se convierte en lenguaje de anuncio. San Juan Pablo II explicó que «el cuerpo, de hecho, y solo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino»²⁴. Esta capacidad de manifestar lo invisible alcanza también la misión: el cuerpo evangeliza porque es capaz de expresar el amor de Dios en la vida concreta.

La misión no se transmite únicamente con palabras, sino con la existencia encarnada: la vida misma se convierte en testimonio. Aquí resuena la frase atribuida a san Francisco de Asís: «Predica el Evangelio en todo momento y, si es necesario, usa palabras». El lenguaje del cuerpo en su dimensión apostólica se expresa en gestos, obras, actitudes que evangelizan silenciosamente cuando brotan de un corazón configurado con Cristo.

En este sentido, el significado fecundo del cuerpo ilumina directamente la misión. No se trata solo de engendrar vida biológica, sino de abrirse a la fecundidad espiritual, que es la más profunda porque toca la estructura personal misma. Quien vive su identidad sponsal descubre que su amor se prolonga en fecundidad espiritual: en hijos engendrados en la fe, en personas acompañadas en su camino de conversión, en comunidades fortalecidas en la esperanza. Como recuerda Juan Pablo II, «la conciencia del significado sponsal del cuerpo [...] indica una capacidad particular de expresar el amor en el que el hombre se convierte en don»²⁵.

²³ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 24.

²⁴ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 20 de febrero de 1980, n. 4.

²⁵ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 16 de enero de 1980, n. 4.

Esta fecundidad se traduce también en una fecundidad cultural: proyectos educativos, iniciativas sociales, expresiones artísticas y servicios comunitarios que nacen del don de sí y se convierten en semillas del Reino en la sociedad. Allí donde el hombre se dona verdaderamente, el amor genera cultura, y la misión se vuelve fermento de transformación social.

B. La misión en clave de esponsalidad y de paternidad/maternidad ²⁶

La misión no es activismo ni estrategia de eficiencia, sino fecundidad del amor. Es la responsabilidad de quien, viviendo su esponsalidad, abraza los frutos de su amor fecundo para acompañarlos hasta que den más fruto. La madurez del amor se reconoce en el volver al Padre: no solo para ser un hijo más en su casa, sino para tener su corazón y convertirse en hermano de los hermanos con corazón de padre. Como recuerda el P. Jaime Rodríguez, «la plena realización del hombre como persona, el desarrollo de la imagen de Dios que ha recibido, tiene lugar en la paternidad y en la maternidad. Solo cuando el hombre, varón y mujer, se convierte en padre o madre, adquiere plenamente la autoconciencia de su vida como un don y realiza su vocación al don sincero de sí»²⁷.

La Escritura ilumina esta dimensión paterna de la misión. San Pablo puede decir a los corintios: «Os he desposado con un solo esposo, presentándoos a Cristo como virgen pura» (2Cor 11,2). Y a los gálatas les confiesa: «Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros» (Gal 4,19). El apóstol se sabe esposo en cuanto introduce a la comunidad en la alianza con Cristo, y padre en cuanto engendra vida nueva en sus hijos espirituales. Juan Pablo II vivió de manera eminente esta misión en clave esponsal y paterna. Fue esposo de la Iglesia, desposándola con Cristo a través de su predicación y testimonio, y fue padre para millones, engendrando en la fe con su palabra y con su entrega hasta el límite. Su figura muestra que la misión se convierte en auténtica paternidad cuando se nutre de la esponsalidad con Cristo.

Este dinamismo de la fecundidad espiritual atraviesa todos los estados de vida. En el matrimonio, se expresa en engendrar y educar hijos en la fe, y en abrir la familia como hogar de evangelización.

²⁶ Para evitar redundancias, en este apartado se emplea preferentemente el término *paternidad*, sin dejar de reconocer que lo aquí expuesto se aplica también a la maternidad, tanto en su dimensión física como espiritual.

²⁷ J. RODRÍGUEZ, *El varón padre y la mujer madre: plenitud de la imagen de Dios. Diferencia sexual e índole familiar de la persona desde la teología del cuerpo de San Juan Pablo II*, Dissertatio ad Doctoratum, Facultad de Teología, Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma 2017, 365.

En la consagración, se traduce en generar vida espiritual en comunidades y apostolados, testimoniando que la fecundidad última es la de la comunión con Dios. En el ministerio ordenado, se encarna en la paternidad pastoral que custodia, alimenta y guía al pueblo de Dios como reflejo del Buen Pastor.

La Teología del Cuerpo ayuda a comprender que esta fecundidad esponsal de Cristo con la Iglesia se manifiesta como maternidad y paternidad espirituales, un don que no es exclusivo de una vocación, sino compartido y enriquecido en la complementariedad²⁸. Para las Consagradas, se traduce en una maternidad espiritual que custodia la comunión y engendra vida nueva desde su identidad femenina²⁹. Para los Laicos Consagrados, aparece como paternidad espiritual en medio del mundo, testimonio profético de un amor que llena de vida las realidades temporales. Para los

²⁸ Los documentos de derecho propio de las instituciones federadas muestran de manera convergente que la fecundidad espiritual brota del vínculo entre el voto o promesa de castidad y la dimensión esponsal del amor a Cristo:

«Se consagran total y definitivamente, con corazón indiviso, al amor supremo de Cristo esposo, siendo fuente más abundante de fecundidad en la Iglesia» (*Constituciones de las Consagradas del Regnum Christi*, n. 20, §1 en <https://consagradasrc.org/wp-content/uploads/2021/06/Constituciones-SVA-CRC.pdf> [consultado el 23-08-2025].); «Por nuestro voto de castidad nos entregamos total y exclusivamente a Cristo, queremos ofrecerle un corazón indiviso, virginal. Desde esa entrega en el amor y desde la convicción de la fecundidad que Dios otorga a nuestra oblación, nos abrimos a recibir el don de una nueva forma de maternidad, la maternidad en el Espíritu». (*Ratio institutionis de las Consagradas del Regnum Christi* (2025), n. 71).

«Consideren siempre la vivencia de la virginidad consagrada como un don del amor de Dios, que obra la transformación del corazón y es signo y estímulo de la caridad hacia Dios y máxima expresión del amor y entrega a los hombres. Siendo, por tanto, fuente de auténtica realización personal y de especial fecundidad en el mundo» (*Reglamento de los Laicos Consagrados del Regnum Christi*, n.19, en <https://laicosconsagradosrc.org/wp-content/uploads/2022/01/Reglamento-SVA-LCRC-2021-A5.pdf> [consultado el 23-08-2025].). Asimismo, n. 22, §3: «Vean en la paternidad espiritual, propia de la virginidad consagrada, un don de Dios en su relación con las personas».

«Manifiestan el amor esponsal de Cristo a su Iglesia y adquieren, en la paternidad espiritual, la plena disponibilidad afectiva y real al servicio del Reino, invitando a los hombres a la contemplación y esperanza de los bienes futuros. [...] Consideren la vivencia de este ideal excelso como un don del amor de Dios, signo y estímulo de la caridad hacia Él y especial expresión del amor y entrega a los hombres, y como una fuente de auténtica realización personal y de particular fecundidad espiritual» (*Constituciones de los Legionarios de Cristo*, n. 27, §3, 28, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2020/11/CLC2020.pdf> [consultado el 23-08-2025].).

²⁹ «Como mujeres, llamadas a la esponsalidad y a la maternidad espiritual, queremos que nuestra vida totalmente entregada a Él y a nuestros hermanos sea fecunda. Nos sentimos llamadas a engendrar hijos en Cristo» (*Ratio institutionis de las Consagradas del Regnum Christi*, n. 247). «Toda la constitución femenina está preparada para acoger y dar vida, entregarse totalmente y ser capaz de nutrir, cuidar y formar a otros [...] La mujer consagrada [...] está llamada a vivir esa donación y acogida de manera incondicional» (*Ratio institutionis de las Consagradas del Regnum Christi*, n. 53).

Legionarios, se expresa en la paternidad sacerdotal que engendra hijos en la fe a través de la Palabra, los sacramentos y la guía espiritual³⁰. De este modo, la misión apostólica se enriquece con una fecundidad diversa y complementaria, donde lo masculino y lo femenino, lo sacerdotal y lo secular, confluyen en una misma tarea de engendrar vida en Cristo para el mundo. Es a lo que también se invita a los Legionarios de Cristo en *Christus vita vestra*: «La paternidad del sacerdote se educa en contacto con la maternidad de la Iglesia, que se refleja en la mujer, especialmente en la mujer consagrada. En nuestro caso, al compartir carisma y misión en el seno de un único Movimiento en el que participan hombres y mujeres, tenemos una especial oportunidad de aprender a vivir esta relación de modo maduro»³¹.

En este mismo horizonte de fecundidad y servicio, conviene reconocer que, en algunos momentos de nuestra historia, la autoridad fue ejercida más como poder que como don. Esa experiencia dejó heridas que hoy están siendo redimidas por la gracia y que recuerdan a quienes tienen «el servicio de la autoridad»³² la necesidad de velar primero sobre sí mismos para vivirla según el Evangelio. La Teología del Cuerpo ayuda a purificar esa memoria, mostrando que la verdadera paternidad no se ejerce desde la lógica del dominio, sino desde la lógica del don. Así, la autoridad se convierte en servicio de comunión, fuente de confianza y fecundidad. Y la misión, lejos de reducirse a control o protagonismo, se revela como tarea compartida, donde cada vocación aporta lo propio y todos juntos experimentamos la alegría de engendrar vida nueva en Cristo en el seno de la Iglesia.

³⁰ «Ese amor es fecundo: la Palabra de Dios y los sacramentos que recibe de la Iglesia le hacen padre en el espíritu, para engendrar vida sobrenatural y, una vez engendrada, para llevarla a su plenitud, entregándose y gastándose sin más gozo que el ver a sus hijos crecer y desarrollarse en su relación con Dios» (*Christus vita vestra. Ratio institutionis de los Legionarios de Cristo* (2017), n. 241, en <https://www.legionariosdecristo.org/direcciongeneral/wp-content/uploads/2019/11/cv-Ratio-institutionis-LC.pdf> [consultado el 23-08-2025]). «El mismo Espíritu desarrolla también en el sacerdote la paternidad espiritual, que significa generar a otros en la fe y que se manifiesta en la solicitud por quienes le son encomendados, un esfuerzo por verlos crecer hasta su plenitud vocacional» (*Ibidem*, n. 875).

³¹ *Christus vita vestra* (2017), n. 242.

³² Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Instrucción *El servicio de la autoridad y la obediencia. Reflexiones doctrinales* (2008), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_20080511_autorita-obbedienza_sp.html [consultado el 23-08-2025].

C. Una misión comunitaria, corresponsable y complementaria

El carisma del Regnum Christi lo expresa con claridad: «hacer presente el Reino de Cristo respondiendo a las necesidades del mundo desde una acción apostólica personal y comunitaria»³³. La Teología del Cuerpo ilumina este carisma mostrando que la misión no se hace desde la mera eficiencia, sino desde la lógica del don.

Los frutos de este enfoque se perciben en apostolados donde lo esencial no es la cantidad de actividades, sino la calidad de la entrega; en iniciativas que nacen del encuentro personal con Cristo y se orientan a generar una auténtica cultura del don. Nuestra preocupación principal no puede ser el rendimiento, sino el fruto del Espíritu, que es la santidad de vida³⁴. Allí somos verdaderamente padres y madres espirituales en un mundo sumergido en una crisis de paternidad. Juan Pablo II lo expresó en su poema *Esplendor de la paternidad*: el esplendor de Dios Padre se refleja en la capacidad humana de engendrar vida y custodiarla en el amor³⁵.

La misión no es tarea de especialistas, sino vocación compartida. Todos –laicos, consagrados, legionarios– estamos llamados a evangelizar desde nuestro propio estado de vida. La Teología del Cuerpo ayuda a comprender que cada vocación contribuye de manera esponsal y complementaria a la misión común: los dones femeninos y masculinos, laicos y consagrados, ministeriales y seculares, se enriquecen y sostienen mutuamente. Como enseña san Juan Pablo II, la corresponsabilidad apostólica no es una opción secundaria, sino expresión madura de la comunión³⁶. Cuando cada vocación se ofrece en don, la misión se vuelve más fecunda, más creíble y más fiel al carisma recibido.

D. Dimensión eclesial de la misión

El Regnum Christi participa de la misión universal de la Iglesia: «Id y haced discípulos a todas las naciones»³⁷. San Juan Pablo II insistía en que la Iglesia no solo tiene una misión, sino que es misión: «la misión de Cristo Redentor, confiada a la Iglesia, está aún

³³ *Estatutos de la Federación Regnum Christi* (2019), Proemio 1.

³⁴ Cf. *Gal* 5,22-23.

³⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Esplendor de la paternidad*, Universidad Católica de San Antonio, Murcia 2003.

³⁶ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988), n. 32, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html [consultado el 23-08-2025].

³⁷ *Mt* 28,19.

lejos de cumplirse»³⁸. Esta conciencia se traduce en disponibilidad y en impulso evangelizador.

La Teología del Cuerpo ofrece un lenguaje capaz de traducir el Evangelio al hombre contemporáneo: anuncia la verdad del amor humano, responde a sus heridas más hondas y abre un horizonte de esperanza; su potencial evangelizador apenas comienza a desplegarse en la Iglesia.

El *Regnum Christi* está llamado a ser signo profético en un mundo marcado por el individualismo: mostrar que la verdadera libertad se realiza en el don de sí. No se trata de hacer más cosas, sino de ser más testigos, de ser amigos que conducen a la Amistad, la de Cristo, Esposo que dio su vida por la Esposa. Como canta el himno latino, *Adeste fideles*: «Sic nos amantem, quis non redamaret?» (¿Quién no amará a Aquel que así nos amó?).

Encarnar la gramática del amor en el cuerpo, en la cultura, la educación, la pastoral y el servicio social significa hacer del don la forma misma de evangelizar. De este modo, la misión se convierte en anticipo de la plenitud escatológica y su fecundidad apostólica en signo de la Jerusalén celestial. Misión en clave escatológica, no en cuanto desencarnada, sino porque brota de los deseos profundamente purificados y orientados hacia el cumplimiento último en las bodas del Cordero.

Conclusión

El recorrido realizado nos ha permitido comprobar cómo la Teología del Cuerpo de san Juan Pablo II ofrece una luz singular para nuestro tiempo y para nuestro propio camino como *Regnum Christi*. Frente a una cultura marcada por la fractura antropológica y el individualismo, esta enseñanza despliega una lógica distinta: la lógica del don. Desde ahí hemos releído nuestra historia y redescubierto que la gracia se hace presente en medio de la fragilidad, y que «ahí donde abundó el pecado, ha sobreabundado la gracia»³⁹.

La identidad aparece como el primer ámbito de esta renovación. Ser varón, ser mujer, significa ser-don: masculinidad y feminidad no son accidentes de la persona, sino la expresión misma de su identidad y por tanto vocación al amor. El cuerpo, con su significado filial, sponsal y fecundo, nos libera de la autorreferencialidad y nos abre al horizonte de la comunión.

³⁸ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris missio* (1990), n. 1, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html [consultado el 23-08-2025].

³⁹ *Rm* 5,20.

La comunión se presenta como el segundo pilar. La persona no alcanza su plenitud en soledad, sino en unidad. La comunión de personas refleja la comunión trinitaria y, en nuestro caso, fundamenta la comunión de las diversas vocaciones que constituyen al *Regnum Christi* como familia espiritual y cuerpo apostólico. Solo desde la lógica del don podemos superar nuestras diferencias, salir al encuentro del otro y construir una comunidad eclesial humilde y fuerte.

Finalmente, la misión surge como consecuencia natural. La identidad y la comunión se expanden en fecundidad: no haciendo más cosas, sino dejando que el Espíritu dé fruto en nosotros. La misión, vivida en clave de sponsalidad y paternidad/maternidad, nos convierte en verdaderos padres y madres espirituales de un mundo que atraviesa una grave crisis de sentido y de paternidad. Vivir y encarnar nuestro carisma de «hacer presente el Reino de Cristo»⁴⁰ se ilumina a la luz de la Teología del Cuerpo, que nos impulsa a ofrecerlo hoy como testimonio y propuesta de una auténtica cultura del don.

Este itinerario no concluye con estas páginas. Al contrario, se abre como invitación: a nivel personal, a revisar cómo vivimos el significado esponsal de nuestro cuerpo; a nivel comunitario, a crecer en la comunión en esta comunidad dentro de la Iglesia donde el Señor nos ha llamado; y a nivel apostólico, a vivir una misión cada vez más alegre y confiada porque sabemos que «es el Espíritu el que da vida»⁴¹.

En definitiva, lo que hemos comentado no es una reflexión teórica, sino el eco de una verdad inscrita en lo más hondo de la existencia humana: somos un don, llamado a ser donado. Y como escribía san Juan Pablo II en una de sus meditaciones más íntimas:

Solo puede hacerse don desinteresado para los demás quien se posee a sí mismo. De ese modo existe Dios en el inefable misterio de su vida interior. También el hombre, desde el principio, fue llamado a una existencia semejante. Por eso Dios lo creó varón y mujer. Sin embargo, al crear a la mujer y ponerla ante el hombre, liberó en el corazón de este último la conciencia del don. «Ella es mía y ella es para mí, y gracias a ella yo puedo hacerme don, ya que ella misma es don para mí»⁴²

Con esta conciencia podemos seguir caminando en identidad, comunión y misión, como familia espiritual al servicio de la Iglesia y del mundo.

⁴⁰ *Estatutos de la Federación Regnum Christi*, Proemio 1.

⁴¹ *Jn* 6,63.

⁴² K. WOJTYŁA, *El don desinteresado*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, 42-43.

Lectura del hoy de la Legión de Cristo a la luz del periodo 2010-2014

Ignacio Sarre, L.C.

Licenciado en Filosofía y Teología por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Las instituciones, como las personas, tienen la necesidad de vivir su hoy, sin prescindir de un pasado que explica dónde se encuentran y de un futuro que ayuda a orientar los pasos del presente. La respuesta a la pregunta “dónde estamos hoy” es tan importante como estas otras: “de dónde venimos” y “a dónde vamos”.

Al acercarse un nuevo Capítulo General, la Legión de Cristo tiene la oportunidad y el reto de seguir respondiendo a estas preguntas. Un elemento que puede dar luz y perspectiva a este esfuerzo es volver al periodo 2010–2014, en el que la congregación fue asistida de modo particular por la ayuda de la Iglesia. En las más de ocho décadas de su joven y compleja historia, estos años son un auténtico parteaguas, que no puede quedar en el olvido pues todavía tiene mucho que decir y enriquecer la constante renovación del instituto.

Un instrumento útil para dar perspectiva a la lectura del presente es la *Antología de textos* que recoge mucho de lo vivido en esos años¹. El recopilador, P. Jaime Rodríguez, participó muy de cerca en el proceso de esos años, primero como secretario particular del P. Álvaro Corcuera y después como secretario general.

Este amplio volumen comienza con una breve presentación del P. Eduardo Robles Gil, L.C. Una extensa introducción, a cargo del editor, ofrece una visión panorámica y cronológica de lo vivido desde el anuncio de la visita apostólica a la congregación hasta la conclusión del Capítulo General del 2014.

La antología está organizada en tres partes. La primera recopila documentación oficial, cartas y decretos del periodo. Se abre con la carta con la que la Santa Sede anuncia la Visita Apostólica y se cierra con la carta de los padres capitulares a toda la congregación en febrero de 2014. Incluye la carta con la que Benedicto XVI nombra al delegado pontificio y aquella con la que Francisco le confirma a pocas semanas de comenzar su ministerio como obispo de Roma.

¹ *Antología de textos del Delegado Pontificio y sus Consejeros para la Congregación de los Legionarios de Cristo y miembros del Movimiento «Regnum Christi»*, a cargo de J. RODRÍGUEZ, Legionarios de Cristo, Roma 2015, 564 pp.

La segunda parte presenta una selección de homilías, conferencias y encuentros del cardenal Velasio de Paolis. En ellos se puede encontrar el pensamiento que, como delegado pontificio, llegó a formarse sobre la vida, historia, espíritu y misión de la congregación, así como las grandes líneas con las que dirigió la Legión de Cristo y el Regnum Christi. De especial valor, se puede resaltar la teología del Reino constantemente presente en sus homilías y conferencias.

La tercera parte ofrece el texto de las conferencias del P. Gianfranco Ghirlanda, S.J., hoy cardenal, durante la así llamada fase iluminativa del proceso. Sus contenidos abarcan temas de espiritualidad, derecho y formación; entre otros: dirección espiritual y discernimiento, carisma y derecho propio, fuero interno y fuero externo, servicio de la autoridad y obediencia, función de los superiores, la vida consagrada en la Iglesia, vida fraterna en común y acción apostólica.

Especialmente en la segunda y tercera parte se puede encontrar «una visión amplia de la eclesiología de la vida consagrada en el postconcilio desde el punto de vista del Magisterio y del derecho canónico» (p. 5). Estas enseñanzas fueron necesarias y útiles para que los legionarios pudiéramos asimilar y comprender algunos de los cambios que la Iglesia pidió adoptar, desde los primeros y muy importantes como la distinción de foros y la eliminación del voto privado de no criticar, hasta otros como la descentralización del gobierno y la reducción de la normativa. Estos contenidos pueden ser hoy un interesante recurso para nuestra formación continua y para mantener principios claros de reflexión en el caminar hacia adelante.

Detrás de las palabras de este texto hay mucha vida. Son reflejo del tiempo y la dedicación de hombres de Iglesia y de muchos legionarios, unidos por el deseo de que la congregación realice su finalidad: dar gloria a Dios y que Cristo reine (cf. *Constituciones de los Legionarios de Cristo*, n. 2). Su lectura puede llenar de gratitud el corazón de los legionarios, iluminar nuestras mentes y encender nuestros corazones, para no olvidar lo aprendido y para seguir caminando al paso de la Iglesia, volviendo a los principios aprendidos en esos años. Como el cardenal De Paolis nos invitó en la homilía conclusiva del Capítulo General de 2014, con san Agustín: «Caminen y canten; canten y caminen. El camino puede fatigar. El canto da nuevas fuerzas» (p. 278).

Índice general del volumen XXXIX (2025)

Una despedida y una bienvenida.....	115
EDITORIAL - El Corazón del jubileo	3
EDITORIAL - Un nuevo centenario del primer Concilio de Nicea.....	117
EDITORIAL - JAMES CLEARY, L.C., Introducción	243

ARTÍCULOS

JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN, Un análisis acerca del papel de las Humanidades en la paideia cristiana	397
IGNACIO ANDEREGGEN, El amor en la vida religiosa	135
MONS. BERNARDITO AUZA, La agenda 2030: luces y sombras.....	37
RADEK BIERNACKI, El profesor universitario: un camino de misión en el Regnum Christi	415
LEANDRO DANIEL BONNIN, La escatología cristiana ante la ideología transhumanista.....	197
DANIEL BRANDENBURG, L.C., El término «acompañamiento» en psicología, en la Iglesia y en el Regnum Christi.....	439
MONS. FERNANDO CHICA ARELLANO, El agua, realidad y símbolo de los retos de una ecología integral	7
SIMON JOSEPH CLEARY, L.C., Del centro a la periferia. Cómo el cristocentrismo del Regnum Christi y el amor a los pobres forman un círculo virtuoso	463
CELSO JÚLIO DA SILVA, L.C., La armonía entre la fe y la razón en san Justino Mártir y Clemente de Alejandría	151
FRANCISCO JAVIER DELGADO CERVANTES, L.C., La Teología del Cuerpo como clave de identidad, comunión y misión en el Regnum Christi	495
MAURO GAGLIARDI, Revelación y hermenéutica de la Biblia según J. Ratzinger.....	63
MAURO GAGLIARDI, Fundamentos teológicos del Jubileo	121
ANTONIO HERRERO SERRANO, L.C., La ascética de la estética: san Bernardo y la <i>Apología</i> al abad Guillermo	77

JORGE LÓPEZ GONZÁLEZ, Renovación del concepto de liderazgo en el derecho propio de la familia espiritual del Regnum Christi...	309
ANDREAS KRAMARZ, L.C., El principio de integralidad como camino hacia la unidad. Una reflexión para superar la fragmentación	347
ADRIANA B. MALLOL, M.D., La vida monástica y la renuncia a la luz de Juan Casiano	183
PEDRO MENDOZA MAGALLÓN, L.C., Presencia y acción del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento.....	49
PAULINA NÚÑEZ JIMÉNEZ, La ecología integral como manifestación del Reino en el carisma del Regnum Christi	479
LINO OTERO, L.C., La prioridad de la formación espiritual de apóstoles a la luz de <i>El alma de todo apostolado</i>	323
DEVIN ROZA, L.C., Metáforas renovadas. Transformación del lenguaje institucional en el Regnum Christi y la Legión de Cristo (1948-2021)	251
FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA, El desafío del pragmatismo en la educación católica. Eficacia, verdad y misión	371
GERMÁN SÁNCHEZ GRIESE, La transmisión del carisma del fundador al carisma de la fundación a la luz de la afectividad. El caso del Regnum Christi	279
BRIAN WILSON, L.C., Una propuesta sobre el origen y sentido del término «conquistador» con el aporte de Trochu y Hedley	297

NOTAS

ALBERTO CARRARA, L.C., Neuroética de la memoria.....	93
JOAN D'ÁVILA JUANOLA, Paternidad y fortaleza	101
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
IGNACIO SARRE, L.C., Lectura del hoy de la Legión de Cristo a la luz del periodo 2010-2014	513

RECENSIONES – RESEÑAS

FABIENNE BRUGÈRE, <i>L'etica della cura</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	108
FRANCISCO CERRO CHAVES, <i>Volver al Corazón. Evangelizar con misericordia. Escritos pastorales</i> (Fernando Chica Arellano).....	231
CELSE 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
PAOLO DE MARTINO, <i>Dio è felicità</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	239
FRANCESCO MICCI, <i>La routine della felicità. Segreti e buone abitudini per vivere bene</i> (Fernando Pascual, L.C.)	107
GIUSEPPE RENZI, <i>La morale di Platone</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	110
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
ILARIA VIGORELLI – VITO LIMONE (a cura di), <i>Neoplatonismo e teologia. Il IV secolo</i> (Fernando Pascual, L.C.)	111