

ECCLÉSIA

Revista de cultura católica

SUMARIO

EDITORIAL - Los primeros 25 años de un siglo y un milenio.....	3
ARTÍCULOS	
JOSÉ ENRIQUE OYARZÚN, L.C., La Evangelización ante la encrucijada cultural: reflexiones desde un mundo en transformación	7
DAVID S. KOONCE, L.C., La idea de teología según el Papa Francesco y el Papa S. Juan Pablo II: lectura de <i>Ad Theologiam Promovendam</i> con los ojos de John Henry Newman y Benedicto XVI	25
MAURO GAGLIARDI, La esperanza según santo Tomás	49
PEDRO MENDOZA MAGALLÓN, L.C., El combatiente cristiano, según Pablo	67
ANGELA TAGLIAFICO, La profecía en Madeleine Delbrêl: la música del Espíritu Santo en la vida diaria.....	83
JUAN PARDO DE SANTAYANA GALBIS, Más allá del funcionalismo psicológico: claves para una antropología de la madurez desde Luis María Mendizábal, S.I.....	95

NOTAS

JOSEPH SPENCE, F.F.M., El Sagrado Corazón de Jesús en san Buenaventura de Bagnoregio. Un estudio a partir de <i>Dilexit nos</i> del Papa Francisco	107
--	-----

RECENSIONES – RESEÑAS

R. JARED STAUDT, <i>Words Made Flesh. The Sacramental Mission of Catholic Education</i> (László Erffa, L.C.).....	113
RYAN N.S. TOPPING, <i>Thinking as though God exists. Newman on Evangelizing the 'Nones'</i> (László Erffa, L.C.).....	115
MICHAEL O'BRIEN, <i>L'anno sabbatico</i> (Fernando Pascual, L.C.)	117
EMILIO MARTÍNEZ ALBESA (en diálogo con), <i>Sobre Fratelli tutti, del papa Francisco. Estudios y reflexiones</i> (Fernando Pascual, L.C.)	120
ALBERTO RUIZ GONZÁLEZ, <i>El beato Mario Borzaga y los mártires de Laos</i> (Fernando Pascual, L.C.)	122
FABIO ROSINI, <i>El arte del buen combate. La libertad interior y los ocho pensamientos malignos</i> (Fernando Pascual, L.C.).....	123
ENRICO LARGHERO - GIUSEPPE ZEPPEGNO (a cura di), <i>Fondamenti e percorsi bioetici. Manuale di bioetica</i> , VOL. I (Fernando Pascual, L.C.)	126
ROBERTO MARCHESINI, <i>Il trionfo della gnosi. Una lettura della modernità</i> (Fernando Pascual, L.C.)	127

Los primeros 25 años de un siglo y de un milenio

El 1 de enero de 2001 empezaba un siglo y un milenio. Ese día el mundo era prácticamente idéntico a como lo era el 31 de diciembre de 2000. Pero con la magia de los años, sentíamos que iniciaba algo nuevo que se construía desde los cimientos del siglo XX, y que se habría con esperanzas y temores hacia lo que el futuro pudiera depararnos.

Han pasado 25 años. Un cuarto de siglo es un periodo pequeño frente a la milenaria historia humana. Sin embargo, esos años dan la ocasión para una mirada que busque comprender algunos eventos que han tenido especial incidencia en lo que llevamos de siglo XXI.

Como es obvio, esa mirada no puede abarcar un número enorme de acontecimientos, algunos de gran importancia pero que han dejado poco espacio en la memoria. De todos modos, recogemos algunos de esos acontecimientos que puedan ser representativos.

El año 2001 quedó marcado por los atentados aéreos en Estados Unidos (el tristemente día conocido como 11-S). El país más poderoso del mundo descubrió su vulnerabilidad y reaccionó con una serie de decisiones que marcaron los primeros años de nuestro siglo: las guerras de Afganistán y de Irak, y el incremento (que se dio en muchos otros países) de las medidas de seguridad y de control.

El año 2008 estalló una crisis económica que tuvo un influjo enorme no solo a nivel de los gobiernos, sino en la vida concreta de millones de seres humanos. Esa crisis sirvió para recordar lo frágil que es todo lo humano, también en el mundo de la banca y de las finanzas.

El desarrollo tecnológico se aceleró en formas inimaginables, sea con el inmenso crecimiento de Internet, sea con el boom de importantes empresas en el mundo digital y de las compras, sea con el desarrollo de teléfonos móviles cada vez más sofisticados, sea con la así llamada "inteligencia artificial".

No faltaron desastres naturales y enfermedades que nos ayudaron a tomar conciencia de nuestras fragilidades físicas. El tsunami del 26 de diciembre de 2004 y, sobre todo, la pandemia de Covid-19 (iniciada a finales de 2019) incidieron sea en la memoria, sea en la vida concreta de casi todos los seres humanos.

Junto a las guerras desencadenadas tras el 11-S, hubo otros importantes conflictos, en Asia (Siria, por ejemplo) y en África (Libia y Sudán, entre otros), y uno que sorprendió a Europa: la invasión de Ucrania por parte de Rusia, que tuvo su inicio en febrero de 2022, si bien con raíces en otros acontecimientos de los años anteriores (por ejemplo, la anexión de Crimea por parte de Rusia en 2014).

Por lo que se refiere a las dinámicas sociales, en algunos países de Occidente, especialmente en Europa, y también en China, existe una crisis demográfica debida a la baja natalidad y al aumento continuo de la población de mayores de 65 años. Otras zonas, sobre todo de África, mantienen un fuerte crecimiento demográfico. Los desplazamientos migratorios, que se producen de modo especial desde el sur hacia el norte, no son fácilmente analizables por las oportunidades que ofrecen y por las tensiones que se generan en algunos países receptores, ante no pocas dificultades que surgen cuando se busca una integración armoniosa entre personas de culturas a veces muy diferentes entre sí.

El aborto sigue siendo un fenómeno que provoca la muerte injusta de millones de hijos antes de nacer. Junto a ese fenómeno, en estos primeros años del siglo XXI avanza la eutanasia, ya legalizada en pocos países durante el siglo XX, y que recibe ahora nuevos apoyos en algunos países de Europa y de América.

En la vida de la Iglesia, estos 25 años han visto la sucesión de 4 papas: Juan Pablo II (fallecido en abril de 2005), Benedicto XVI (2005-2013), Francisco (2013-2025), y León XIV. Fue un periodo de numerosas iniciativas, con años especiales dedicados al sacerdocio o a san Pablo, con un jubileo extraordinario de la misericordia (2015-2016), y con importantes encíclicas y documentos del magisterio pontificio. El jubileo ordinario de 2025 implicó un momento de renovación para los católicos del mundo entero, sea por acontecimientos tan importantes como la muerte de un papa y la elección de un nuevo papa, sea por las mismas actividades jubila-res, en Roma y en todo el mundo.

La mirada no puede limitarse a los grandes acontecimientos. Cada uno puede recordar los eventos más destacados de este primer cuarto de siglo, a nivel personal, familiar, laboral, y en otros ámbitos de la propia vida. También en el campo espiritual, es posible hacer memoria de la acción de Dios en este inicio de siglo.

El siglo XXI sigue su camino. No sabemos lo que puede deparar el futuro de los próximos años, con las incertezas y las guerras que siguen amenazando a millones de seres humanos. Pero confiamos en que la acción de Dios en la historia humana será decisiva para que muchos corazones se abran al amor, dejen el pecado, y se comprometan en la tarea de una evangelización que hoy, como en cada

periodo de la historia, sigue siendo el centro de la vida y misión de la Iglesia.

Ecclesia *

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

La Evangelización ante la encrucijada cultural: reflexiones desde un mundo en transformación

José Enrique Oyarzún, L.C.

Rector del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum y profesor de escatología.

1. Introducción

El tercer milenio se ha inaugurado bajo el signo de lo que el Papa Francisco ha calificado como un «cambio de época»¹, una transformación profunda que excede la mera sucesión de eventos. Este contexto, ya anticipado por Juan Pablo II y Benedicto XVI, quienes diagnosticaron una «profunda crisis antropológica y epistemológica» y los desafíos de la modernidad tardía, ha configurado un panorama de fragmentación de sentidos y fluidez de las identidades. En este escenario, la evangelización afronta retos multifacéticos que demandan una renovada comprensión del mundo contemporáneo. Entre ellos destacan los procesos de secularización, magistralmente analizados por pensadores como Charles Taylor en su estudio sobre las «condiciones de la creencia» en la era secular, mostrando cómo la fe se enfrenta hoy a un horizonte de posibilidades distinto², como han profundizado Peter L. Berger³ y José Casanova⁴. La filosofía política de Jürgen Habermas⁵, por su parte, ha explorado la relevancia de las tradiciones religiosas para la razón pública en sociedades post-seculares. Asimismo, la redefinición de la verdad en la era digital ha dado paso al fenómeno de la posverdad, un concepto clave en los análisis de Lee McIntyre, quien la describe como una forma de supremacía ideológica que

¹ PAPA FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 52, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

² Cf. C. TAYLOR, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass 2007.

³ Cf. P.L. BERGER (ed.), *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C. 1999.

⁴ Cf. J. CASANOVA, *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago 2008⁶ [reprint].

⁵ Cf. J. HABERMAS, «Religion in the public sphere», *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 1–25.

busca imponer creencias sin evidencia⁶. Este escenario se hace más complejo con el impacto transformador de la cultura digital y la Inteligencia Artificial (IA), fenómenos abordados desde la teología por Antonio Spadaro, con su “ciberteología”⁷, y Lluís Oviedo Torró, quien explora las implicaciones multidisciplinares de la IA para la reflexión teológica⁸. Finalmente, el carácter fluido e inestable de la sociedad contemporánea, conceptualizado por Zygmunt Bauman como «modernidad líquida»⁹, plantea desafíos específicos a la transmisión de la fe y a la construcción de comunidades sólidas en un entorno de constante cambio y fragmentación.

Históricamente, la evangelización se desarrolló en contextos donde un sustrato cultural nutrido por la cristiandad permeaba las estructuras sociales, la educación y la moralidad pública. Sin embargo, el mundo actual se configura progresivamente como un espacio “postcristiano”; este término no implica la desaparición de la fe, sino la disolución de su centralidad cultural y la pérdida de sus marcos de referencia compartidos. Conceptos como la trascendencia, el pecado o la redención, antaño comprensibles, hoy son percibidos con indiferencia o resistencia en un entorno dominado por la inmanencia y el individualismo. Benedicto XVI, ya como cardenal Ratzinger, alertó sobre la emergencia de una «dictadura del relativismo» que profundiza la dificultad para la fe¹⁰. En este nuevo panorama, la comunicación del Evangelio demanda una profunda re-alfabetización cultural para que su mensaje, inmutable en su esencia, resuene en los lenguajes y sensibilidades contemporáneas. San Juan Pablo II, visionario en este campo, ya señalaba la importancia de los «areópagos modernos» como el mundo de la comunicación y la cultura, espacios que requieren una presencia y una proclamación inculturada¹¹.

El presente artículo se propone analizar algunos de estos desafíos desde una perspectiva “diagnóstica” y propositiva, evitando los juicios negativos o de condena de la situación cultural actual.

⁶ Cf. L.C. MCINTYRE, *Post-truth*, The MIT Press essential knowledge series, MIT Press, Cambridge, MA 2018.

⁷ Cf. A. SPADARO, *Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de red*, Biblioteca Herder Ser, Herder, Barcelona 2014.

⁸ Cf. L. OVIEDO, «El impacto plural de la Inteligencia Artificial en la teología», *Razón y fe* 287/1436 (2023), 401–416.

⁹ Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2018.

¹⁰ J. RATZINGER, *Homilía Pro Eligendo Romano Pontifice*, 18 de abril de 2005, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 13 de junio de 2025].

¹¹ «Los ‘areópagos’ modernos son el primer areópago de la misión en la era moderna. Se trata de los ‘mundos y fenómenos sociales nuevos’ que se han creado» (JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n. 37), en www.vatican.va.

Buscamos comprender las dinámicas subyacentes de la mentalidad contemporánea, identificar las preguntas fundamentales que hombres y mujeres de hoy se plantean, y explorar cómo el Evangelio de Jesucristo puede ofrecer una respuesta significativa y liberadora. Un eje central de nuestro análisis será la ya mencionada crisis antropológica –manifestada en la redefinición de la identidad, la sexualidad y la fragilidad institucional–, así como la crisis de la verdad y la irrupción de la IA, que plantean interrogantes inéditos sobre la naturaleza humana y la interacción social. En última instancia, este trabajo aspira a mostrar que el vasto patrimonio cultural y moral de la Iglesia Católica, consolidado y profundizado por el magisterio post-conciliar y en sintonía con el mandato conciliar de «escrutar a fondo los signos de los tiempos»¹², representa una fuente inagotable de sabiduría para el hombre y la mujer contemporáneos, ofreciendo un camino hacia la humanización integral y una esperanza transformadora. La evangelización, en este contexto, se convierte en un acto de servicio a la persona y a la sociedad.

2. La crisis antropológica: un desafío fundamental

En el corazón del actual «cambio de época» reside una profunda reconfiguración de la comprensión del ser humano, que podemos denominar como crisis antropológica¹³. Dicha crisis no se manifiesta como una negación explícita de la existencia humana, sino como una erosión de los fundamentos sobre los cuales se ha construido tradicionalmente la identidad, el propósito y las relaciones. La evangelización hoy se encuentra con una subjetividad que, si bien busca autenticidad, a menudo lo hace desde premisas que difieren significativamente de la antropología cristiana.

a. Redefinición de la persona y la identidad humana

Uno de los aspectos más patentes de esta crisis es la fluidez y la subjetividad que han adquirido las nociones de persona e identidad. La autonomía individual, si bien es un valor intrínseco, ha sido elevada a una categoría absoluta, conduciendo a una concepción de la identidad como una construcción puramente personal, moldeable a voluntad y desvinculada de cualquier referencia objetiva o trascendente. Esta tendencia se enmarca en lo que Charles

¹² Cf. CONCILIO VATICANO II: «Para cumplir esta misión, la Iglesia tiene el deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio. De esta manera, podrá responder a las preguntas que los hombres se formulan en esta vida y sobre la vida futura y sobre la mutua relación de ambas» (*Gaudium et spes*, n. 4).

¹³ Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 55.

Taylor describe como las «condiciones de creencia» en una «edad secular», donde la fe se convierte en una opción entre muchas, y la identidad se construye en un «yo» que se autodefine, sin un horizonte de sentido necesariamente compartido o trascendente¹⁴. Esta visión se concreta en diversos ámbitos.

- Sexualidad e identidad de género: el discurso contemporáneo sobre la sexualidad y el género ha evolucionado rápidamente, proponiendo nuevas conceptualizaciones de la identidad personal que desafían las comprensiones biológicas y teológicas tradicionales. La evangelización se enfrenta aquí al reto de articular la visión cristiana de la persona como unidad cuerpo-espíritu, creada a imagen y semejanza de Dios, en un lenguaje que, sin comprometer la verdad revelada, pueda dialogar con las experiencias y búsquedas de quienes navegan estas complejidades. La clave reside en la capacidad de la fe para ofrecer una visión integradora y liberadora de la sexualidad humana, enraizada en la dignidad inherente de cada persona. En este contexto, san Juan Pablo II, con su *Teología del Cuerpo* (desarrollada en sus audiencias de 1979-1984), ofreció una profunda visión de la antropología integral que considera la complementariedad entre varón y mujer como esencial a la vocación al amor y la comunión.
- La fragilidad del vínculo y de las relaciones en la sociedad líquida: en un contexto donde la individualidad es el faro, las relaciones interpersonales y la construcción de una comunidad se ven a menudo fragilizadas. La inmediatez y la provisionalidad pueden primar sobre el compromiso a largo plazo, afectando la estabilidad de las uniones, las amistades y las redes sociales. Es aquí donde entra el concepto «modernidad líquida», desarrollado por Zygmunt Bauman, caracterizada por la disolución de los vínculos estables y la efimeridad de las conexiones. Las relaciones, al igual que otros aspectos de la vida, tienden a volverse “líquidas”, es decir, flexibles, volátiles y fácilmente desechables¹⁵. Esta dinámica se observa de manera particular en la familia, institución que experimenta profundas transformaciones y desafíos en su concepción, estructura y función social¹⁶. Lyotard ya anti-

¹⁴ Cf. C. TAYLOR, *A secular age*.

¹⁵ Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*.

¹⁶ Cf. PAPA FRANCISCO, *Amoris laetitia*, n. 43, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 3 de julio de 2025].

cipaba esta fragmentación de los «grandes relatos»¹⁷, lo que se traduce en una erosión de las bases comunes para la construcción de comunidades y lazos duraderos. La evangelización debe reafirmar la belleza y el valor de la comunión, el don de sí y la capacidad de construir lazos duraderos, como expresiones de la vocación humana a la caridad.

b. La búsqueda de sentido en la inmanencia

La secularización ha desplazado la búsqueda de sentido de la esfera trascendente a la inmanente. La plenitud se busca con frecuencia en la auto-realización material, el éxito profesional, el consumo o el bienestar emocional inmediato, sin una referencia clara a un propósito que trascienda la existencia individual. Esta situación resuena con la tesis de Fukuyama, hace ya varias décadas, sobre «el fin de la historia», donde el triunfo de la democracia liberal y la economía de mercado podría llevar a un «último hombre» satisfecho en lo material pero carente de grandes luchas o búsquedas trascendentes¹⁸, generando un vacío existencial que Bauman también explora como una «vida de consumo», donde la identidad se construye más por lo que se adquiere que por lo que se es.

Si bien la libertad personal es un don, su absolutización puede derivar en una profunda soledad existencial. Cuando el sentido se reduce a lo que el individuo puede construir por sí mismo, sin conexión con una narrativa más grande o con una comunidad de fe, puede emerger un vacío existencial. Benedicto XVI, a lo largo de su pontificado, insistió en que el hombre, por naturaleza, «busca la verdad» y no se satisface con lo puramente subjetivo. La evangelización se encuentra con personas que, a pesar de tenerlo todo, experimentan una profunda insatisfacción o una falta de propósito duradero.

En ocasiones, la persona es valorada más por su capacidad productiva, su utilidad económica o su desempeño social, que por su dignidad intrínseca. Esta visión instrumental puede llevar a la deshumanización y a la marginación de quienes no encajan en esos parámetros¹⁹. La propuesta evangélica, que sitúa la dignidad hu-

¹⁷ Cf. J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Colección Teorema Serie mayor, Cátedra, Madrid 1989⁴.

¹⁸ Cf. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México 1992.

¹⁹ El Papa Francisco insistió en esta idea en diversas ocasiones. En *Evangelii gaudium*, por ejemplo, denunció la «economía de la exclusión y la inequidad» y la «cultura del descarte» (especialmente en los números 53-54). Argumentaba que esta cultura considera al ser humano como un bien de consumo que se puede usar y luego tirar, negando su dignidad intrínseca.

mana en el amor incondicional de Dios y en la llamada a la comunión, ofrece un contrapunto esencial a esta tendencia.

c. La antropología cristiana como propuesta de humanización integral

Ante esta compleja realidad, la evangelización no se presenta como un juicio externo, sino como una propuesta capaz de dialogar con las inquietudes más hondas del corazón humano. La antropología cristiana, lejos de ser una visión rígida o anticuada, ofrece un marco coherente y profundamente liberador para comprender al ser humano.

- La persona como *imago Dei* y su dignidad inalienable: la fe cristiana considera el ser humano como criatura a imagen y semejanza de Dios, dotado de una dignidad inalienable desde la concepción hasta la muerte natural²⁰. Esta visión ofrece un fundamento sólido para la ética, la justicia social y el respeto incondicional por cada vida humana, trascendiendo cualquier utilidad o capacidad. Cristo mismo, según el Concilio, «revela plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»²¹. San Juan Pablo II, en su primera encíclica *Redemptor Hominis*, enfatizó que el hombre es el «camino de la Iglesia» y que la redención en Cristo es la plena revelación de la dignidad humana.
- Vocación a la comunión y al don de sí: frente al individualismo y a la fragilidad de los lazos sociales descrita por Bauman, la antropología cristiana enfatiza que el ser humano está llamado a la comunión con Dios y con los demás. La verdadera plenitud se encuentra en el amor, el servicio y el don de sí, como lo encarnó Jesucristo. Esta perspectiva es la que proponía el Papa Francisco al hablar sobre la fraternidad universal, donde «la vida existe donde hay vínculo, comunión, fraternidad; y es una vida más fuerte que la muerte cuando se construye sobre relaciones verdaderas y lazos de fidelidad»²². Esto ilumina la importancia de la familia, la comunidad eclesial y la construcción de lazos sociales fuertes y solidarios²³.
- La búsqueda de sentido y trascendencia: la evangelización responde a la sed inherente de trascendencia que persiste en el corazón humano, incluso en un mundo seculariza-

²⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 24.

²¹ *Ibidem*, n. 22.

²² PAPA FRANCISCO, *Fratelli tutti*, n. 87, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

²³ Cf. PAPA FRANCISCO, *Amoris laetitia*, n. 43.

do. Propone un sentido que va más allá de lo material y lo inmediato, invitando a la persona a descubrir su origen, su destino y su propósito en Dios, fuente de toda verdad y bondad. En este sentido, la fe ofrece una guía ante el riesgo de que la razón humana, «sin la guía de la fe, corra el riesgo de perderse en el camino del escepticismo y del agnosticismo»²⁴. Benedicto XVI, por su parte, profundizó en la relación entre fe y razón, enfatizando que la verdad en Cristo es el camino hacia la auténtica libertad, superando las limitaciones del relativismo.

En última instancia, la crisis antropológica demanda de la evangelización una profunda capacidad de escucha, discernimiento y proposición. No se trata de imponer una visión, sino de ofrecer una sabiduría milenaria que dialogue con las preguntas existenciales contemporáneas y que, a través del testimonio y el encuentro personal, muestre el camino hacia una vida humana más plena y auténtica.

3. La crisis de la verdad y el desafío epistemológico

El «cambio de época» que hemos descrito, anclado en una profunda crisis antropológica, se manifiesta de manera aguda en el ámbito de la verdad. La contemporaneidad asiste a una reconfiguración de cómo se percibe, se busca y se asimila el conocimiento y la certeza. La noción de una verdad objetiva y universal, fundante de la razón y la moral, ha sido gradualmente erosionada, dando paso a un relativismo extendido y a la emergencia de la postverdad. Este desafío epistemológico interpela directamente la capacidad de la evangelización para proclamar a Cristo como «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6).

a. Del relativismo a la postverdad: la fragmentación de la realidad

La sociedad actual, influenciada por diversas corrientes de pensamiento y la acelerada conectividad, ha visto cómo la verdad se diluye en una multiplicidad de perspectivas.

- El relativismo como postura dominante: en un mundo de información ilimitada y visiones diversas, la idea de que «mi verdad es tan válida como la tuya» se ha arraigado. Esto no es solo una actitud de tolerancia, sino una negación de la posibilidad de acceder a una verdad compartida o trascendente. Esta tendencia es un rasgo distintivo de la condición

²⁴ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 48, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

postmoderna que, como ya hemos recordado, Jean-François Lyotard describió, donde los «grandes relatos» o metanarrativas (incluidas las religiosas) pierden su legitimidad, y el conocimiento se fragmenta en juegos de lenguaje locales y especializados. La consecuencia es que la proclamación de una verdad revelada puede ser percibida como una imposición, una más entre muchas opciones, o incluso como un dogmatismo excluyente.

- La era de la postverdad²⁵: incluso más allá del relativismo, la postverdad representa un escenario donde los hechos objetivos tienen menos influencia en la formación de la opinión pública que las apelaciones a la emoción y a las creencias personales. En este ambiente, la distinción entre lo que es verificable y lo que es meramente opinable se difumina, dificultando el discernimiento crítico y la adhesión a principios sólidos. Esta dinámica erosiona la capacidad de un discurso racional y argumentativo, fundamental para la transmisión del Evangelio.

b. Información sin conocimiento: superficialidad y desorientación

La sobreabundancia de información característica de la era digital no se traduce automáticamente en un mayor conocimiento o sabiduría. Se suele hablar de «ignorancia por exceso de información». Por el contrario, puede generar superficialidad y desorientación.

- Sobrecarga y fragmentación de la atención: el flujo incesante de datos y contenidos en las redes y medios digitales fomenta una atención dispersa y una incapacidad para la profundización. La complejidad de las cuestiones fundamentales de la fe y de la existencia humana requiere tiempo, reflexión y discernimiento, cualidades que a menudo se ven obstaculizadas por la cultura de la inmediatez.

²⁵ Lee McIntyre, en su libro *Post-Truth*, define la posverdad como «una forma de supremacía ideológica, por la cual sus practicantes intentan obligar a alguien a creer en algo, independientemente de que haya o no buena evidencia para ello». En otras palabras, para McIntyre, la posverdad es una situación en la que la ideología prevalece sobre los hechos. Él argumenta que, en un mundo de posverdad, los hechos no importan; lo que es importante es la lealtad a una determinada ideología. McIntyre rastrea los orígenes de este fenómeno hasta la negación científica (como la de los efectos del tabaco) y cómo, con el auge de las redes sociales y los sesgos cognitivos, se han creado las condiciones ideales para que la posverdad prospere. También sugiere que la posverdad es peor que la mentira, ya que al mentir, al menos se intenta convencer a la audiencia, mientras que con la posverdad, el objetivo es que la creencia se imponga a través del control político, sin importar si se cree o no en los hechos. Cf. L.C. MCINTYRE, *Post-truth*, 12.

- Dificultad para el discernimiento crítico: en un mar de informaciones contradictorias y narrativas polarizadas, la capacidad de evaluar fuentes, de distinguir entre información fidedigna y desinformación, y de formar un juicio bien fundamentado se ha vuelto un desafío considerable. Esto afecta directamente la recepción del mensaje evangélico, que requiere una disposición a la escucha, la reflexión y a la confrontación con la propia vida.
- La necesidad de un horizonte de sentido: frente a esta fragmentación, la búsqueda de un horizonte de sentido se hace más apremiante. Como señalábamos anteriormente, Charles Taylor, en su análisis de la «edad secular», señala cómo la pérdida de marcos de significado trascendentes deja al individuo en una constante búsqueda de propósito en la inmanencia, que a menudo no logra satisfacer la profunda sed de verdad y plenitud.

c. La propuesta de la fe: una verdad que libera y otorga sentido

Ante esta crisis de la verdad, la evangelización no se posiciona desde una actitud de condena de la razón moderna, sino como una propuesta liberadora. La fe cristiana se presenta como una vía de acceso a una verdad que no oprime, sino que ilumina la existencia y otorga un sentido perdurable.

- La armonía entre fe y razón: el magisterio de la Iglesia ha insistido repetidamente en la intrínseca armonía entre fe y razón, entendidas como dos “alas” con las que el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad²⁶. La fe no anula la razón, sino que la impulsa a ir más allá de sus límites, ofreciendo una perspectiva más completa de la realidad. Es la invitación de Benedicto XVI a abrir los horizontes de la razón²⁷. Esta postura es vital para un diálogo con la cultura contemporánea, que valora la racionalidad pero a menudo la desconecta de la trascendencia.
- Cristo como la verdad personal: la evangelización proclama una Verdad que no es una mera proposición abstracta, sino una Persona: Jesucristo. En Él, la verdad sobre Dios y sobre el ser humano se revela plenamente. Esta verdad es dinámica, relacional y existencial, invitando a un encuentro que transforma la vida. Como decía Benedicto XVI, «no se

²⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 1.

²⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, Ratisbona, 12 de septiembre de 2016, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 20 de julio de 2025].

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. La experiencia de la verdad en Cristo ofrece una roca firme en medio de la “líquida” fluidez de las creencias y opiniones.

- El discernimiento y la sabiduría cristiana: frente a la sobrecarga de información y la superficialidad, la fe ofrece herramientas para el discernimiento y la búsqueda de la sabiduría. A través de la tradición, la Sagrada Escritura, la oración y la vida comunitaria, la Iglesia propone un camino para cultivar la profundidad de pensamiento y la capacidad de juicio moral, elementos esenciales para navegar la complejidad del mundo actual.

En suma, la crisis de la verdad y el desafío epistemológico demandan una evangelización que no solo comunique un mensaje, sino que también forme una mentalidad crítica y sapiencial. Esto implica educar en la búsqueda de la verdad, en el discernimiento y en la capacidad de reconocer en Cristo la plenitud de la Revelación, ofreciendo un fundamento sólido y esperanzador en un mundo de verdades relativas y fluctuantes.

4. La cultura digital y la Inteligencia Artificial (IA): nuevos territorios para la Evangelización

El «cambio de época» encuentra en la cultura digital uno de sus motores más potentes y transformadores. Por lo mismo, vale la pena dedicarle una atención particular. Más que una mera herramienta tecnológica, lo digital ha configurado un nuevo “continente” existencial que moldea las mentes, los patrones de relación, la percepción de la realidad y la construcción de identidades. Este entorno, con la irrupción de la IA, presenta un doble desafío para la evangelización: cómo comprender y habitar este nuevo espacio, y cómo discernir las implicaciones antropológicas y éticas de estas tecnologías emergentes.

a. El «continente digital» como entorno evangelizador

La presencia omnipresente de lo digital en la vida cotidiana obliga a la evangelización a repensar sus estrategias de comunicación y encuentro.

²⁸ BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 1, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 20 de julio de 2025].

- Inmediatez, fragmentación y atención superficial: la lógica de las plataformas digitales privilegia la inmediatez, el contenido breve y la multitarea, lo que puede llevar a una atención dispersa y una menor capacidad para la reflexión profunda. El mensaje evangélico, con su riqueza teológica y su invitación a una vida de discernimiento y contemplación, choca con esta cultura de la instantaneidad. Por lo mismo, la Iglesia debe encontrar formas de comunicar la profundidad de la fe en formatos que respeten la esencia del mensaje y, al mismo tiempo, capturen el interés en un entorno tan saturado. Como hemos comentado, san Juan Pablo II ya vislumbraba la importancia de los medios de comunicación como “nuevos areópagos” que exigen una presencia y proclamación inculturadas²⁹, una visión que hoy se expande exponencialmente al universo digital.
- Construcción de identidades y comunidades en red: las redes sociales se han convertido en plataformas cruciales para la construcción de la identidad personal y la pertenencia a comunidades. Sin embargo, estas identidades pueden ser fragmentadas, performativas y a menudo superficiales, mientras que las “comunidades” virtuales pueden carecer de la profundidad del vínculo real y la responsabilidad mutua. La evangelización tiene el reto de fomentar la auténtica comunidad y las relaciones significativas en un entorno donde lo virtual puede eclipsar o incluso reemplazar lo presencial. La propuesta cristiana de la comunión, basada en el don de sí, ofrece un contrapunto esencial a la precariedad de los lazos. Desde una perspectiva cristiana, cabe recordar que «nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo. En mi vida entra continuamente la de los otros: en lo que pienso, digo, me ocupo o hago. Y viceversa, mi vida entra en la vida de los demás, tanto en el bien como en el mal»³⁰.
- Desafíos en la comunicación y proclamación: el lenguaje, los códigos y las expectativas comunicativas del entorno digital difieren significativamente de los tradicionales. La Iglesia necesita aprender a traducir el Evangelio a estos nuevos lenguajes sin caer en la trivialización o la edulcoración del mensaje. Esto implica no solo el uso de herramientas tecnológicas, sino una comprensión profunda de la cultura digital para una presencia evangelizadora encarnada y significativa.

²⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n. 37.

³⁰ BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, n. 48, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

b. La Inteligencia Artificial: interrogantes antropológicos y éticos emergentes

La evolución de la IA introduce un reto adicional de complejidad y desafío, con profundas implicaciones para la antropología y la ética.

- Redefinición de lo humano y la creatividad: la capacidad de la IA para generar contenido (texto, imágenes, música), simular conversaciones e incluso realizar tareas cognitivas antes exclusivas del ser humano, plantea interrogantes sobre la singularidad de la inteligencia humana, la creatividad y la esencia misma de nuestra identidad. ¿Qué significa ser humano cuando las máquinas pueden “pensar” o “crear”? Benedicto XVI, a lo largo de su pontificado, insistió en la irreductible dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, una base esencial para discernir el uso de la IA y asegurar que sirva al hombre y no lo deshumanice.
- Implicaciones éticas y sociales: la IA conlleva desafíos éticos considerables: desde sesgos algorítmicos y discriminación, hasta la privacidad de los datos, la automatización del trabajo y el impacto en la desigualdad social. La evangelización, en su compromiso con la justicia y la dignidad humana, debe contribuir al discernimiento ético sobre el desarrollo y la aplicación de la IA, impulsando que su uso sea responsable y esté al servicio del bien común. En este sentido, como señaló el Papa León XIV desde su primer discurso, la Iglesia está llamada a iluminar esta “nueva revolución industrial” que toda profundamente la vida social³¹.
- La IA en el ámbito de la evangelización y la pastoral: más allá de los desafíos, la IA ofrece oportunidades para la misión evangelizadora. Puede ser una herramienta para la difusión del Evangelio, la formación, la atención pastoral o la creación de nuevas formas de comunidad. El reto es utilizar la IA de manera estratégica y ética, manteniendo siempre el primado del encuentro personal y el testimonio vivo, evitando que la tecnología opaque la relación con el otro y con Dios. La prudencia, el discernimiento y una antropología sólida serán clave para su correcta integración.

³¹ Cf. LEÓN XIV, *Discurso al colegio cardenalicio*, 10 de mayo de 2025, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

c. Presencia y proclamación en el ecosistema digital: hacia una cultura del encuentro

Frente a la vorágine digital y los dilemas de la IA, la evangelización está llamada a desarrollar una presencia que no sea meramente reactiva, sino propositiva y profética.

- Fomentar el pensamiento crítico y el discernimiento: en un entorno de postverdad y desinformación, la evangelización debe capacitar a los fieles para el pensamiento crítico y el discernimiento, elementos esenciales para navegar la complejidad digital y distinguir la verdad de la falsedad. Esto se conecta con la insistencia de San Juan Pablo II en la necesidad de la razón iluminada por la fe para acceder a la verdad³².
- Humanizar el espacio digital: la presencia cristiana en el continente digital no busca simplemente ocupar un espacio, sino humanizarlo. Esto implica promover una "cultura del encuentro"³³, donde las relaciones sean auténticas, se valore la escucha, se promueva la dignidad y se construyan puentes de diálogo. La vida de fe, experimentada en comunidad real, se convierte en un testimonio potente en este espacio virtual.
- La IA al servicio de la persona: la evangelización debe abogar por el desarrollo y uso de la IA que respete y promueva la dignidad humana. Esto significa contribuir al debate público y ético, asegurando que la tecnología sea una herramienta para el florecimiento humano y no para su instrumentalización o deshumanización.

Como conclusión de este apartado, podemos afirmar que la cultura digital y la IA no son meros telones de fondo, sino nuevos escenarios y agentes en la tarea de la evangelización. Demandan una constante actitud de discernimiento, una formación antropológica sólida y una creatividad pastoral que, sin traicionar la esencia del mensaje, lo encarne en las complejas realidades del siglo XXI, buscando siempre tender puentes hacia la verdad y la comunión.

5. El patrimonio cultural y moral de la Iglesia Católica: una fuente para el hombre actual

Frente a los desafíos culturales, antropológicos y epistemológicos de la modernidad líquida y la era digital, la evangelización no

³² Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 48.

³³ Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 220.

se presenta con las manos vacías. Por el contrario, el vasto «patrimonio cultural y moral de la Iglesia Católica» emerge como una fuente inagotable de sabiduría y de valores para el hombre y la mujer contemporáneos. Este legado, forjado a lo largo de dos milenios, ofrece no solo un profundo conocimiento de la condición humana, sino también un marco coherente para la construcción de una vida plena y de una sociedad justa.

La relevancia de este patrimonio se hace eco en las palabras de Benedicto XVI en su discurso preparado para la Universidad La Sapienza el año 2008, donde subrayaba el valor de una «razón abierta» que integre la sabiduría ética y religiosa: «El Papa habla como representante de una comunidad que custodia un tesoro de conocimiento y de experiencia éticos, que resulta importante para toda la humanidad. En este sentido, habla como representante de una razón ética»³⁴.

Este legado no impone, sino que ofrece; no busca conservar un orden superado, sino ofrecer una visión del ser humano y del mundo que pueda responder a las grandes preguntas de nuestro tiempo con verdad, belleza y esperanza.

a. La cosmovisión cristiana como horizonte de sentido

En un contexto de pérdida de referencias comunes y fragmentación de identidades, el cristianismo ofrece una cosmovisión integradora que articula la vida personal, social y trascendente. Esta visión no es una ideología ni una moral impuesta, sino una sabiduría de vida que propone una clave de lectura del mundo: el ser humano creado a imagen de Dios, redimido por Cristo, llamado a la comunión, sostenido por la gracia, y orientado a la plenitud en Dios.

El Papa Francisco lo expresaba así: «una fe auténtica [...] implica siempre un profundo deseo de cambiar el mundo, de transmitir valores, de dejar algo mejor detrás de nuestro paso por la tierra»³⁵.

Esta cosmovisión ofrece una antropología integral, relacional y trascendente, una comprensión ética del bien común, una esperanza escatológica que no aliena, sino que da sentido al presente y a sus luchas. A diferencia del nihilismo o del funcionalismo tecnocrático, el cristianismo responde al deseo de sentido con una propuesta completa: origen, fin, vocación, sufrimiento y amor encuentran un lugar en la narración cristiana.

³⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de La Sapienza*, 17 de enero de 2008, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

³⁵ PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 183

Cuanto respondió Benedicto XVI ante una pregunta sobre el tema de la familia, se aplica a toda la fe cristiana:

Y el cristianismo, el catolicismo no es un cúmulo de prohibiciones, sino una opción positiva. Y es muy importante que esto se vea nuevamente, ya que hoy esta conciencia ha desaparecido casi completamente. Se ha hablado mucho de lo que no está permitido, y ahora hay que decir: pero nosotros tenemos una idea positiva que proponer: el hombre y la mujer están hechos el uno para el otro; existe una escala, por decirlo de algún modo: sexualidad, eros, ágape, que son las dimensiones del amor; así se forma en primer lugar el matrimonio como encuentro, lleno de felicidad, entre un hombre y una mujer y después la familia, que garantiza la continuidad entre las generaciones; en ella se reconcilian las generaciones entre sí y también las culturas se pueden encontrar. Por tanto, sobre todo es importante poner de relieve lo que queremos³⁶.

b. Una sabiduría encarnada: pensamiento, belleza y verdad

El patrimonio de la Iglesia incluye una sabiduría encarnada que se ha expresado en todas las dimensiones de la cultura: pensamiento, arte, liturgia, derecho, vida comunitaria. A lo largo de la historia, la Iglesia ha contribuido decisivamente a configurar una cultura que busca el bien, la verdad y la belleza como realidades objetivas y compartidas.

En el plano intelectual, la armonía entre fe y razón ha sido una constante. Desde san Agustín hasta Edith Stein, desde Tomás de Aquino hasta Benedicto XVI, el pensamiento cristiano ha ofrecido síntesis sapienciales capaces de dialogar con los saberes de cada época. Esta armonía no implica uniformidad, sino un dinamismo abierto a la verdad. La Iglesia subraya que la fe no es irracional, sino que eleva la razón y la invita a una búsqueda más profunda de la verdad, mientras que la razón purifica la fe de sus desviaciones. En el plano estético, la Iglesia ha custodiado y generado formas simbólicas –arquitectura, música, arte litúrgico– que han tocado el corazón de generaciones. La «vía de la belleza» (*via pulchritudinis*) es hoy más necesaria que nunca en un mundo saturado de imágenes pero huérfano de sentido. Como afirma Francisco, la belleza puede ser camino para abrir el corazón a Dios³⁷.

³⁶ BENEDICTO XVI, *Entrevista a Radio Vaticana y cuatro cadenas de televisión alemanas con motivo de su próximo viaje a Alemania*, 5 de agosto de 2006, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 20 de julio de 2025].

³⁷ Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 167. También es de referencia el discurso de Benedicto XVI a los artistas en la Capilla Sixtina el 21 de noviembre de 2009. En dicho discurso articuló magistralmente la *vía pulchritudinis* como un camino privilegiado hacia Dios. Subrayó que la auténtica belleza, manifestada en el arte y en la creación, es una manifestación del Espíritu y una ventana a lo

c. *Ética y compromiso social: una brújula para el bien común*

La doctrina social de la Iglesia, que se articula desde *Rerum novarum* hasta *Fratelli tutti*, propone principios sólidos para estructurar una sociedad justa, fraterna y respetuosa de la dignidad de todos. En un tiempo marcado por la polarización, el individualismo y la exclusión, esta doctrina ofrece criterios para un desarrollo humano integral: dignidad humana, subsidiariedad, solidaridad, destino universal de los bienes, justicia intergeneracional, ecología integral.

El Papa Francisco ha insistido en que «la grandeza política se muestra cuando, en momentos difíciles, se obra por grandes principios y pensando en el bien común a largo plazo. Al poder político le cuesta mucho asumir este deber en un proyecto de nación»³⁸.

Estas ideas no son solo palabras. Se encarnan en millones de obras concretas: hospitales, escuelas, albergues, misiones, comedores, proyectos de desarrollo, redes de justicia social y organismos de mediación que, en todo el mundo, llevan adelante la caridad organizada de la Iglesia como expresión de la fe viva.

d. *Una esperanza encarnada: obras, comunidades, testigos*

La propuesta de la Iglesia no es solo doctrinal o estética: es existencial. Miles de parroquias, movimientos, congregaciones, diócesis y realidades eclesiales trabajan cotidianamente por ofrecer espacios de vida, formación, sanación y sentido. Allí donde hay soledad, pobreza o fragmentación, la Iglesia busca estar presente como sacramento de unidad y fermento de comunión.

Además, la santidad no es una excepción. El testimonio de innumerables cristianos –misioneros, madres y padres de familia, trabajadores, pastores, jóvenes– encarna la esperanza del Evangelio en medio de un mundo herido. Como recuerda *Gaudete et exsultate*, «la santidad es el rostro más bello de la Iglesia»³⁹.

Evangelizar no es solamente hablar, sino vivir de modo significativo y fecundo, mostrando que es posible amar, servir, perdonar y vivir con esperanza.

trascendente. El Papa invitó a los artistas a ser «custodios y creadores de belleza», reconociendo que su vocación es revelar, a través de sus obras, la verdad, el bien y el amor que emanan de Dios. Para Benedicto XVI, la belleza genuina tiene la capacidad de interpelar el corazón humano, provocar asombro y admiración y, así, elevar el espíritu hacia lo divino, convirtiéndose en un lenguaje universal capaz de evangelizar y guiar a las personas hacia el encuentro con el Creador.

³⁸ PAPA FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 178. Es una idea que retoma literalmente en *Fratelli tutti*, n. 178.

³⁹ PAPA FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, n. 9, en <https://www.vatican.va/> [consultado el 18 de julio de 2025].

Podemos concluir que el patrimonio de la Iglesia no es un baúl de doctrinas, sino una propuesta integral de humanización y salvación, que responde con profundidad y actualidad a los grandes desafíos de nuestro tiempo. No se trata de idealizar el pasado ni de defender privilegios perdidos, sino de ofrecer al mundo una visión luminosa y concreta del ser humano, del amor, de la comunidad y del destino final de la historia.

La evangelización que se alimenta de este patrimonio podrá no solo resistir, sino también iluminar, proponer, convocar y acompañar a hombres y mujeres que, aun sin saberlo, siguen buscando esa verdad que libera y ese amor que salva.

6. Conclusión

El análisis de los desafíos culturales, antropológicos y epistemológicos de la evangelización en el siglo XXI revela un panorama complejo, marcado por un profundo cambio de época. Hemos explorado cómo la secularización y la emergencia de un mundo postcristiano han disuelto los presupuestos culturales compartidos, configurando una crisis antropológica que redefine la identidad, la sexualidad, la familia y los lazos sociales. Paralelamente, la crisis de la verdad ha propiciado un relativismo extendido y la posverdad, mientras que la cultura digital y la irrupción de la Inteligencia Artificial presentan nuevos escenarios y dilemas existenciales y éticos. Estas no son meras dificultades periféricas, sino transformaciones estructurales que interpelan a la Iglesia en el núcleo de su misión.

Sin embargo, este panorama, lejos de invitar al pesimismo o a la resignación, convoca a una renovación profunda y creativa de la acción evangelizadora. Como hemos argumentado, la Iglesia posee un vasto patrimonio cultural y moral que no solo permite diagnosticar con agudeza la realidad contemporánea, sino que ofrece también respuestas vitales y humanizadoras a las preguntas más apremiantes del hombre y la mujer de hoy. La antropología cristiana, la ética de la caridad y la constante búsqueda de la verdad en la armonía entre fe y razón, lejos de ser arcaicas, constituyen un manantial de sabiduría para una humanidad que, a menudo, se siente desorientada y fragmentada.

Una evangelización eficaz en este contexto exige, en primer lugar, una profunda autoconciencia por parte de los propios cristianos. No podemos caer en el «complejo de inferioridad» ante las narrativas culturales dominantes ni en la tentación del triunfalismo. Más bien, el conocimiento y la vivencia gozosa de la riqueza de nuestra fe deben inspirar una actitud de humildad y servicio.

Somos llamados a ser servidores de la verdad y de la humanidad, ofreciendo el Evangelio como un don para el bien de todos, en un diálogo respetuoso y en la búsqueda constante de construir puentes, no muros.

La Iglesia está, por tanto, llamada a una evangelización encarnada y propositiva. Esto implica:

- Capacidad de escucha y discernimiento: entender las búsquedas, los anhelos y las heridas del hombre contemporáneo, sin juzgar precipitadamente, sino buscando los “puntos de contacto” con la fe.
- Testimonio de vida coherente: en un mundo escéptico ante las instituciones, el testimonio creíble de comunidades y personas que viven el Evangelio de forma auténtica se convierte en el lenguaje más persuasivo.
- Diálogo valiente y respetuoso: entablar un diálogo abierto con las diversas corrientes culturales, científicas y tecnológicas, afirmando la verdad de la fe con caridad y razón, y reconociendo los valores presentes en toda búsqueda humana.
- Propuesta de sentido y humanización integral: ofrecer el Evangelio no como una moral o un conjunto de dogmas, sino como una experiencia de encuentro con Cristo que dota de sentido pleno a la existencia, promueve la dignidad de cada persona y capacita para construir una sociedad más justa, fraterna y solidaria.

En definitiva, la evangelización en este cambio de época es una invitación a la audacia de la fe. Es un llamado a salir al encuentro de un mundo sediento de verdad, de sentido y de amor, para ofrecerle la esperanza que brota de la persona de Jesucristo. No se trata de volver a un pasado idealizado, sino de habitar el presente con fe creativa y con la confianza de que, como afirmó el Concilio Vaticano II, «las alegrías y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo»⁴⁰. En esta profunda empatía con la humanidad, la evangelización encuentra su fuerza y su camino hacia el futuro.

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

La idea de teología según el Papa Francesco y el Papa S. Juan Pablo II: lectura de *Ad Theologiam Promovendam* con los ojos de John Henry Newman y Benedicto XVI¹

David S. Koonce, L.C.

Profesor de teología fundamental y vicerrector académico del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

El 1° de noviembre de 2023, el Papa Francisco publicó el motu proprio *Ad theologiam promovendam* (ATP) con motivo de la renovación de los estatutos de la Pontificia Academia de Teología (PATH). Como tantas acciones y documentos del pontífice argentino, el texto causó mucha inquietud en la derecha conservadora; la izquierda progresista miró el documento con apatía; la mayoría de los teólogos se encogió de hombros en discreta aprobación, quizá un poco decepcionada por su expectativa de una visión aún más radicalmente innovadora de la teología. Más de un año después, ¿qué juicio hacer de este documento? ¿Es solo una carta que, por protocolo, acompaña a la aprobación de los estatutos de una estructura de la Santa Sede, sin mayor trascendencia, o es una especie de carta magna de la teología en el siglo XXI, con una visión válida para todos los teólogos?

En sentido estricto, el documento se sitúa en el extremo inferior del espectro de la enseñanza magisterial papal. Habla principalmente a y para la Pontificia Academia de Teología, y la visión de la teología que propone está destinada a dar forma tanto a los estatutos como a las actividades de ese organismo. Sin embargo, más allá de una interpretación estricta, hay una cuestión más profunda. ¿Qué dice esta visión a los teólogos en el ejercicio de su vocación eclesial?

Algunos intérpretes, tanto de derechas como de izquierdas, han visto en el documento un intento de romper con las tradiciones teológicas existentes y proponer un nuevo y radical cambio de paradigma en teología. La justificación textual de esta interpretación se encuentra en el cuarto párrafo, donde Francisco afirma: «La reflexión teológica está, por tanto, llamada a un punto de inflexión,

¹ Relación ofrecida en un Encuentro de profesores de teología fundamental, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 8 de marzo de 2025. Traducción de *Ecclesia*.

a un cambio de paradigma, a una “revolución cultural valiente” (Carta encíclica *Laudato sí'*, 114), que la compromete, ante todo, a ser una *teología fundamentalmente contextual*» (ATP, 4)².

Aunque la retórica de los cambios de paradigma y las revoluciones culturales puede entusiasmar a algunos y hacer entrar en pánico a otros, plantea cuestiones clave que requieren un análisis racional antes de cualquier reacción emocional: ¿en qué consiste este cambio de paradigma? ¿Qué tiene de revolucionaria la visión de la teología de Francisco? ¿Esta visión de la teología debe ser acogida por los teólogos, tanto dentro como fuera de la Iglesia? ¿Será acogida esta visión? ¿O el mensaje de *Ad theologiam promovendam* será rápidamente archivado, como tantas otras cartas apostólicas «*motu proprio*»?

Me propongo argumentar que la retórica de los cambios de paradigma y de la revolución cultural no es más que retórica. La perspectiva correcta para leer *Ad theologiam promovendam* no es la de una hermenéutica de la ruptura o la revolución, sino lo que Benedicto XVI llamó una hermenéutica de la reforma, o de la renovación en la continuidad. El lenguaje de Benedicto XVI al describir esta hermenéutica de la reforma es deudor de la teoría clásica del desarrollo de san John Henry Newman³. Lo que Francisco hace en *Ad theologiam promovendam* no difiere de lo que hacen todos los papas: se basa en la tradición magisterial y teológica existente, asegurándose de que crezca y se expanda en toda su extensión. También sostengo que la idea de teología (en el sentido newmaniano de la palabra ‘idea’) es esencialmente idéntica en los dos pontífices, a pesar de las variaciones⁴.

² Las traducciones al castellano de este documento han sido tomadas de la siguiente página: <https://lavozdelosobispos.wordpress.com/2023/11/01/carta-apostolica-en-forma-de-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam/> (nota de *Ecclesia*).

³ «Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado confusión; la otra, de forma silenciosa pero cada vez más visible, ha dado y da frutos. Por una parte existe una interpretación que podría llamar “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura”; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la “hermenéutica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino» BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html.

⁴ S. John Henry Newman recurre a menudo a la noción de «idea», sin definir nunca con precisión el concepto. En la versión original de su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, de 1845, ofreció una aproximación a una definición como sinónimo de «juicios habituales», pero esta cuasi-definición se eliminó de la edi-

Para ilustrar esta tesis, he recopilado en el apéndice una breve antología de textos de san Juan Pablo II, en los que se propone una visión de la teología sustancialmente idéntica a la de *Ad theologiam promovendam* ya desde hace más de veinticinco años. Siguiendo el texto de *Ad theologiam promovendam* párrafo a párrafo, he intentado identificar pasajes paralelos de dos documentos relevantes de Juan Pablo II, a saber, la encíclica *Fides et ratio* (1998) y la carta apostólica motu proprio *Inter munera academiaram* (1999), en la que aprobaba las versiones anteriores de los estatutos de la Pontificia Academia de Teología. Antes de continuar, quisiera hacer dos observaciones sobre los documentos elegidos y el método de comparación.

En primer lugar, el paralelo inmediato de *Ad theologiam promovendam* es la carta *Inter munera accademiaram*. Ambas son cartas apostólicas motu proprio y ambas fueron emitidas con ocasión de la renovación de los estatutos de la Pontificia Academia de Teología. No obstante, hay diferencias significativas en el estilo y el alcance de las dos cartas. Como sugiere el título *Inter munera academiaram*, la carta se refiere a varias academias, a saber, la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y la Pontificia Academia de Teología. En la carta de aprobación de los estatutos de ambas academias, Juan Pablo II recordaba algunos de los temas principales de la encíclica *Fides et ratio* (FR) publicada unos meses antes. La proximidad de *Inter munera academiaram* a *Fides et ratio* justifica la relativa brevedad con que la carta apostólica trata de la teología. Por esta razón, me he basado en los textos de *Fides et ratio*, ya que esta encíclica ofrece el contexto próximo a la anterior renovación de los estatutos de la PATH.

Juan Pablo II ya había esbozado una amplia visión de la filosofía y la teología en *Fides et ratio* y, al aprobar los estatutos de la Pontificia Academia de Teología, podía referirse implícitamente a esa encíclica para proporcionar el contexto más amplio de la teología y de la Pontificia Academia. El magisterio del Papa Francisco, sin embargo, no otorga un punto de referencia comparable. La visión de Francisco sobre la teología está esparcida en varios documentos y discursos. Por lo tanto, es comprensible que *Ad theologiam pro-*

ción definitiva de 1878. Sin embargo, a partir del texto final del *Ensayo*, todavía se puede describir una idea como el conjunto de juicios asociados a un objeto. Los juicios particulares pueden ser de diferentes tipos: comparaciones, contrastes, conexiones, adaptaciones, clasificaciones, etc. De ahí que Newman afirme: «La idea que representa un objeto o lo que se supone que es un objeto es proporcional a la suma total de sus posibles aspectos, por más éstos tengan una evidencia diferente en las conciencias individuales» (J.H. NEWMAN, *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaka Book, Milano, 2002, 70). Es en este sentido newmaniano que afirmo que Juan Pablo II y Francisco tienen esencialmente la misma idea de la teología, a pesar de las variaciones de énfasis y enfoques en sus escritos.

movendam fuera una oportunidad para elaborar una síntesis sólida pero concisa de la naturaleza y las tareas de la teología según la idea de Francisco.

Como segunda observación, hay que reconocer los límites de un tratamiento antológico de *Fides et ratio*. La encíclica es un documento largo y bien articulado, centrado principalmente en el uso adecuado de la razón filosófica. *Fides et ratio* trata principalmente de filosofía, pero desarrolla sus enseñanzas sobre teología para integrar y completar lo que dice sobre filosofía. Cualquier ejercicio de comparación de dos textos de extensión, carácter y finalidad tan diferentes puede ser acusado de seleccionar lo mejor de las pruebas, favoreciendo los textos que apoyan la conclusión predeterminada, y descuidando las afirmaciones contrarias. En mi defensa solo puedo decir que he intentado ser justo al seleccionar textos que ilustraban tanto la continuidad temática sustancial como las variaciones de expresión y énfasis entre los dos pontífices. Los textos escogidos de *Fides et ratio* se presentan como llaves, y si resulta que abren los pasajes paralelos de *Ad theologiam promovendam*, entonces hay que considerarlos como las llaves correctas. A la inversa, *Ad theologiam promovendam* arroja más luz sobre *Fides et Ratio* y la línea de desarrollo que sigue⁵.

Puesto que el apéndice proporciona el texto que vamos a discutir, me gustaría aprovechar el poco tiempo de que dispongo para llamar la atención sobre algunos de los desarrollos clave en los que *Ad theologiam promovendam* amplía el alcance de la teología católica con respecto a *Fides et ratio*. Se trata de cuatro temas: la transdisciplinariedad, el valor de las culturas, la impronta pastoral de la teología, y la propuesta de un método inductivo.

⁵ La relación de iluminación mutua entre *Fides et Ratio* y *Ad theologiam promovendam* se remonta al «principio de integración» propuesto por el entonces arzobispo Karol Wojtyła en 1972. Hablando de la recepción del Concilio Vaticano II, Wojtyła propuso una interpretación según un principio de integración que no es ni una adición mecánica a los contenidos de la enseñanza de la Iglesia ni una yuxtaposición de temas nuevos con enseñanzas antiguas. La integración de la que hablaba Wojtyła es el resultado de «una cohesión orgánica que se produce, simultáneamente, en el pensar y en el actuar de la Iglesia como comunidad creyente», de tal manera que encontramos todo el magisterio anterior releído y actualizado en el Concilio Vaticano II, y al mismo tiempo, la enseñanza del Concilio Vaticano II es releída y redescubierta implícitamente presente en todo el magisterio anterior. Cf. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento: Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, 38 (título original: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972).

1. Transdisciplinariedad

En primer lugar, *Ad theologiam promovendam* continúa desarrollando temas presentes en muchos de los documentos anteriores de Francisco, especialmente en *Veritatis gaudium*. Los cuatro criterios clave de *Veritatis Gaudium* están presentes en cierta medida en *Ad theologiam promovendam*: la centralidad del kerigma, la cultura del diálogo y del encuentro, la inter y transdisciplinariedad y la importancia del trabajo en red. Todos estos elementos están presentes en *Fides et ratio*; la diferencia, sin embargo, radica en el énfasis y el enfoque.

Por lo que se refiere a la transdisciplinariedad, Francisco amplió los horizontes de la *Fides et ratio*, que ya reconocía la circularidad entre filosofía y teología. Sin embargo, el hecho de centrarse en la filosofía como interlocutor privilegiado de la teología puede haber tenido la consecuencia involuntaria de marginar a la teología, como si el teólogo fuera incapaz de dialogar directamente con otras disciplinas. El principio es el mismo, pero Francisco amplía felizmente su aplicación, en coherencia con lo que Newman ya había argumentado tan persuasivamente en su *Idea de la Universidad*: la teología debe tener un lugar en el círculo de disciplinas incluidas en los estudios universitarios⁶. Sin embargo, incluso más allá del contacto con otras disciplinas académicas, la teología tiene un círculo de diálogo aún más amplio, en la medida en que debe hablar directamente a la sabiduría popular del pueblo llano, con sus luchas y problemas cotidianos. La teología debe ser capaz de dialogar no solo con la academia o con la Iglesia, sino con toda la sociedad, desde los más eruditos hasta los más sencillos. El magisterio de Francisco ayuda a recuperar este horizonte original de la teología, que quizá no quedó bien delineado en la encíclica *Fides et ratio*.

2. El valor de las culturas

Un segundo tema, muy relacionado con esta última reflexión, tiene que ver con el acercamiento a la cultura. Sobre este tema, encontramos una diversidad de perspectivas en torno a un tema esencialmente común. La visión del Papa Francisco, aquí y en muchos otros escritos y discursos, muestra un gran aprecio por las culturas como expresiones de la sabiduría popular y, en cierto sentido, como *locus* teológico. La valoración de las culturas está también muy presente en *Fides et ratio*, pero siempre acompañada de otras

⁶ En efecto, este tema es el hilo rojo de los discursos II-IV en J. H. NEWMAN, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Basil Montagu Pickering, London 1873, 19-98.

dos actitudes, a saber, la purificación de las culturas y la trascendencia de la verdad con respecto a sus expresiones culturales. *Fides et ratio* reconoce que «más allá de los sistemas filosóficos, sin embargo, hay otras expresiones en las cuales el hombre busca dar forma a una propia "filosofía". Se trata de convicciones o experiencias personales, de tradiciones familiares o culturales o de itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro. En cada una de estas manifestaciones lo que permanece es el deseo de alcanzar la certeza de la verdad y de su valor absoluto» (FR, 27). Una cultura es auténtica cuando está profundamente enraizada en la condición humana; estas culturas «llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia» y, en la medida en que las culturas «evocan los valores de las tradiciones antiguas, llevan consigo –aunque de manera implícita, pero no por ello menos real– la referencia a la manifestación de Dios en la naturaleza» (FR, 70). En resumen, para Juan Pablo II, «toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina» (FR, 71).

A esta visión positiva de la cultura, Juan Pablo II añade una nota de cautela: las culturas humanas existen bajo el signo del pecado y necesitan «una forma real de liberación de los desórdenes introducidos por el pecado» (FR, 71). Uno de los posibles desórdenes sería confundir «la legítima reivindicación de lo específico y original» con «la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones» (FR, 72)⁷.

Por su parte, Francisco celebra las riquezas de las diferentes tradiciones populares; aparentemente, reconoce en las culturas algo más que una simple evocación del conocimiento natural de Dios o una apertura a la Revelación. Está más inclinado a ver las culturas como auténticos «lugares teológicos»; al mismo tiempo, reconoce discretamente que no todas las expresiones de las culturas corresponden al rostro de Dios revelado en Cristo. En *Ad theologiam promovendam*, dice por una parte que «el conocimiento del sentido común del pueblo, que es de hecho lugar teológico», pero, al mismo tiempo, en este 'lugar teológico' «habitan muchas imágenes de Dios, que muchas veces no corresponden al rostro cristiano de Dios, solo y siempre del amor» (ATP, 8). También Francisco sabe que la fe trasciende las culturas, sin por ello descuidar la concreción de las

⁷ En la encíclica, Juan Pablo II hace esta observación al hablar de Oriente, en particular de la India, pero «Lo que se ha dicho aquí de la India vale también para el patrimonio de las grandes culturas de la China, el Japón y de los demás países de Asia, así como para las riquezas de las culturas tradicionales de África, transmitidas sobre todo por vía oral» (FR, 72).

culturas por abstracciones irreales. Por último, en ambos pontífices hay una identidad temática sustancial en torno al concepto de cultura, aunque en Juan Pablo II a la visión positiva, que comparte con Francisco, se unen más explícitamente los correctivos de la dimensión del pecado, por un lado, y de la trascendencia de la verdad, por otro. Estas dos dimensiones están presentes en el pensamiento de Francisco, pero menos enfatizadas.

3. La «impronta pastoral» de la teología en su conjunto

El tercer aspecto en el que me gustaría centrarme es la propuesta de Francisco de redescubrir la «"impronta" pastoral que la teología en su conjunto» posee, y que no es reducible a «su propio ámbito particular». Tal vez sin darse cuenta, el Pontífice nos invita a reconsiderar la visión de la llamada teología pastoral según la *Optatam totius* del Concilio Vaticano II y a reimaginar su aplicación en el contexto actual. Como es bien sabido, el decreto *Optatam totius* sobre la formación del clero dedica tres párrafos a las normas para una formación propiamente pastoral (*Optatam totius*, 19-21). En el lenguaje pedagógico y didáctico actual, esos párrafos describen los conocimientos prácticos y las habilidades de la *cura animarum*. Sin embargo, se pasa por alto una indicación del n. 16 de *Optatam totius*. Al describir la enseñanza de la teología dogmática, el texto concluye: «[los alumnos] aprendan a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas en modo apropiado a los hombres de su tiempo». En ambos casos, el énfasis recae en la acción pastoral como *aplicación de principios*, un enfoque que la teología pastoral actual pretende superar. *Optatam totius*, 16, sin embargo, aunque habla específicamente de dogmática, tiene un alcance más amplio aplicable a la teología en su conjunto y, en mi opinión, la pedagogía teológica debería continuar en esta línea.

Un indicio de que éste es el camino a explorar puede encontrarse en el *Marco de las Cualificaciones* de la Santa Sede. Según este valioso marco de referencia, el título del primer ciclo puede conferirse a los estudiantes que «hayan demostrado la capacidad de reunir conocimientos e interpretar los estudios eclesiásticos orientándolos a la dimensión pastoral de su compromiso profesional», mientras que el segundo ciclo puede conferirse a los estudiantes que «tengan la capacidad de discernir en la complejidad y fragmentariedad de significados del devenir humano-social los ámbitos específicos sobre los que puede intervenir la misión evangelizadora de la Iglesia,

siendo capaces de idear iniciativas concretas de forma autónoma»⁸. En ambos casos, según los Descriptores de Dublín, la competencia pastoral se describe no como *conocimiento y comprensión aplicados*, sino según los parámetros de la *autonomía de juicio*. Una asimilación más amplia de esta intuición conduciría a cambios significativos en la enseñanza teológica, abriendo un espacio de reflexión en todas las disciplinas a la respectivas competencias pastorales de los estudiantes.

4. Desarrollar la teología con un método inductivo

El cuarto y último aspecto que quisiera comentar es quizás el más «revolucionario» del Papa Francisco. En el párrafo 8 de *Ad theologiam promovendam*, dice:

la reflexión teológica *debe desarrollarse con un método inductivo*, que parte de los contextos diferentes y situaciones concretas en las que las personas se insertan, dejándose seriamente interpelar por la realidad, para convertirse en discernimiento de los “signos de los tiempos” en el anuncio del acontecimiento salvífico del Dios-ágape, comunicado en Jesucristo.

¿Cómo acoger esta propuesta? Ya en la época de Newman se discutía la posibilidad de una teología inductiva, y el gran pensador inglés aportó argumentos persuasivos que ponían de relieve la imposibilidad de tal empresa⁹.

Al margen del respeto y afecto por el Santo Padre que todo teólogo católico debe tener y mostrar, me gustaría comentar no tanto lo que debería ocurrir, sino lo que es probable que ocurra. Creo que una propuesta tan categórica de un método inductivo no prosperará. Los lugares y ámbitos donde se ejerce la labor teológica, dentro y fuera de la Iglesia católica, son amplios. La teología universitaria, en particular, ya existe con una gama de metodologías de diverso

⁸ DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, *Quadro delle Qualifiche*, in <https://www.dce.va/it/qualifications-framework.html> [7 de marzo de 2025]

⁹ Cf. J.H. NEWMAN, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Basil Montagu Pickering, London 1873, 446–448. No es el caso de plantear aquí la cuestión de la contraposición entre el método deductivo y el inductivo, y qué método es más apropiado para la teología. Solo quiero subrayar que el debate sobre el tema viene de lejos y que, por la propia naturaleza del caso, no puede disolverse por un pronunciamiento papal en una carta «motu proprio» de este tipo. Un autor más reciente, conocido experto en teología pastoral, es muy crítico con una teología pastoral inductivista por un primer error de base, que es «la confusión entre inductivo y *experiential*, como si fueran sinónimos: la necesidad constitutiva de referencia a la realidad no puede/debe confundirse con el modo/enfoque gnoseológico con el que se investiga e interpreta la misma realidad» (P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista: Questioni di teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 33).

tipo, y el intento de reducir todas las formas de hacer teología a un único método, desarrollado según la descripción de *Ad theologiam promovendam*, sencillamente no encontrará aceptación. En efecto, por el propio valor ecuménico del trabajo teológico, realizado en diálogo con tantas confesiones, según parámetros profesionales ya reconocidos, el intento de aplicar este pensamiento «revolucionario» sería altamente contraproducente.

Concluyo reafirmando lo que quería argumentar. La comparación entre Juan Pablo II y Francisco muestra la sustancial identidad y continuidad de sus respectivas ideas sobre la teología católica. El lenguaje más audaz del Papa Francisco, cuando habla de un cambio de paradigma o de una revolución cultural, parece más retórico que una propuesta sustancial. Sin embargo, cuando Francisco propone un cambio más incisivo en el método teológico, no cabe esperar una amplia recepción en el mundo teológico. Paradójicamente, los diferentes contextos y situaciones concretas en los que se desarrolla el trabajo teológico no son susceptibles de la imposición universal de tal modelo de trabajo teológico. En conclusión, si bien la retórica del Papa Francisco puede parecer revolucionaria, los conceptos y temas que propone están en una línea de continuidad con sus predecesores, pero apuntando hacia auténticos desarrollos en la puesta en práctica de la teología al servicio de la evangelización.

Apéndice: cuadro comparativo de la idea de teología, según *Ad theologiam promovendam* y *Fides et Ratio/Inter munera academiarum*.

Francisco,

Ad theologiam promovendam (1 de noviembre de 2023) - Texto integral

Juan Pablo II,

Fides et ratio (1998) e *Inter munera academiarum* (1999) - Extractos¹⁰

No repetir fórmulas y esquemas del pasado

1 [a]. PARA PROMOVER LA TEOLOGÍA en el futuro, no podemos limitarnos a volver a proponer de manera abstracta fórmulas y esquemas del pasado.

Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser. Ésta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados (FR, 97).

Confrontarse con las transformaciones culturales

1 [b] Llamada a interpretar proféticamente el presente y a ver nuevos itinerarios para el futuro, a la luz de la Revelación, la teología deberá afrontar profundas transformaciones culturales, consciente de que: «Lo que estamos viviendo no es simplemente una era de cambios, sino que es un cambio de época» (Discurso a la Curia Romana del 21 de diciembre de 2013).

En el alba del tercer milenio, muchas condiciones culturales han cambiado. Se notan profundizaciones de gran importancia en el campo de la antropología, pero sobre todo cambios sustanciales en el modo mismo de comprender la condición del hombre frente a Dios, frente a los demás hombres y frente a la creación entera. Ante todo, el mayor desafío de nuestra época brota de la vasta y progresiva separación entre la fe y la razón, entre el Evangelio y la cultura. Los estudios dedicados a este inmenso campo se multiplican día tras día en el marco de la nueva evangelización. En efecto, el anuncio de la salvación encuentra muchos obstáculos, que brotan de conceptos erróneos y de una grave falta de formación adecuada (IMA, 2).

¹⁰ Los textos en castellano de estos dos documentos han sido tomados de www.vatican.va.

Historia de la Pontificia Accademia de Teología

2. La Pontificia Academia de Teología, fundada a principios del siglo XVIII bajo los auspicios de Clemente XI, mi Predecesor, y por él instituida canónicamente mediante el breve *Inscrutabili* el 23 de abril de 1718, durante su centenaria existencia ha encarnado constantemente la necesidad de poner la teología al servicio de la Iglesia y del mundo, modificando su estructura cuando era necesario y ampliando sus fines: desde un lugar inicial de formación teológica de eclesiásticos en un contexto en el que otras instituciones eran escasas e inadecuadas para este fin, hasta un grupo de estudiosos llamados a investigar y profundizar en temas teológicos de especial relevancia. La actualización de los Estatutos, querida por mis predecesores, marcó y promovió este proceso: pensemos en los Estatutos aprobados por Gregorio XVI el 26 de agosto de 1838 y en los aprobados por san Juan Pablo II con la Carta apostólica *Inter munera Academicarum* del 28 de enero de 1999.

La Iglesia, Maestra de verdad, ha cultivado sin cesar el estudio de la teología y se ha esforzado por lograr que tanto los clérigos como los fieles, especialmente los llamados al ministerio teológico, estén realmente preparados en ella. Al inicio del siglo XVIII, bajo los auspicios de mi predecesor Clemente XI, se fundó en Roma la Academia Teológica, como sede de las disciplinas sagradas, donde se formarían los espíritus nobles, a fin de que de ella brotaran, como de una fuente, frutos abundantes para la causa católica. Así, ese Sumo Pontífice, con carta del 23 de abril de 1718, instituyó canónicamente este centro de estudios y lo colmó de privilegios. Luego, Benedicto XIII, otro de mis predecesores, que, siendo cardenal, «summa cum animi [...] iucunditate» (cf. carta apostólica del 6 de mayo de 1726) participó en las asambleas y en las actividades de esta Academia, destacó «cuánto esplendor y gloria proporcionaría no solo a la ciudad de Roma sino también a todo el mundo cristiano, si la Academia se viera fortalecida con nuevas y mayores fuerzas, para que se sostuviera más firmemente y pudiera realizar progresos continuos» (cf. *ibid.*). Este Pontífice no solo aprobó la Academia que Clemente XI había instituido, sino también la colmó de su benevolencia y de sus dones. Después, Clemente XIV, reconociendo los grandes y abundantes frutos producidos por la Academia Teológica, con la autoridad apostólica aprobó, el 26 de octubre de 1838, los Estatutos sabiamente elaborados.

Sin embargo, ahora me ha parecido conveniente que se revisaran esas leyes, a fin de que sean más aptas para lo que exige nuestro tiempo (IMA, 5).

Necesidad y oportunidad de una renovación

3 [a]. Después de casi cinco lustros, ha llegado el momento de revisar estas normas, para hacerlas más adecuadas a la misión que nuestro tiempo impone a la teología. Una Iglesia sinodal, misionera y “en salida” solo puede corresponder a una teología “en salida”. Como escribí en la Carta al Gran Canciller de la Universidad Católica Argentina, dirigiéndome a profesores y estudiantes de teología: «No os conforméis con una teología de escritorio. Que vuestro lugar de reflexión sean las fronteras. [...] También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a camino, y con sus reflexiones vierten aceite y vino sobre las heridas del hombre».

Un siglo después de la promulgación de la carta encíclica *Aeterni Patris* de mi predecesor el Papa León XIII, que marcó el inicio de un nuevo desarrollo en la renovación de los estudios filosóficos y teológicos, y en las relaciones entre la fe y la razón, quiero dar nuevo impulso a las Academias pontificias que actúan en este campo, teniendo en cuenta el pensamiento y las orientaciones actuales, así como las necesidades pastorales de la Iglesia (IMA 3).

Replanteamiento epistemológico y metodológico de la teología

3 [b] Sin embargo, la apertura al mundo, al hombre en la concreción de su situación existencial, con sus problemas, sus heridas, sus desafíos, sus potencialidades, no puede reducirse a una actitud "táctica", adaptando extrínsecamente contenidos ahora cristalizados a nuevas situaciones, sino que debe instar a la teología a un repensar epistemológico y metodológico, como lo indica el Proemio de la constitución apostólica *Veritatis gaudium*.

Como inteligencia de la Revelación, la teología en las diversas épocas históricas ha debido afrontar siempre las exigencias de las diferentes culturas para luego conciliar en ellas el contenido de la fe con una conceptualización coherente. Hoy tiene también un doble cometido. En efecto, por una parte debe desarrollar la labor que el Concilio Vaticano II le encomendó en su momento: renovar las propias metodologías para un servicio más eficaz a la evangelización. En esta perspectiva, ¿cómo no recordar las palabras pronunciadas por el Sumo Pontífice Juan XXIII en la apertura del Concilio? Decía entonces: «Es necesario, además, como lo desean ardientemente todos los que promueven sinceramente el espíritu cristiano, católico y apostólico, conocer con mayor amplitud y profundidad esta doctrina que debe impregnar las conciencias. Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo».

Por otra parte, la teología debe mirar hacia la verdad última que recibe con la Revelación, sin darse por satisfecha con las fases intermedias (*FR*, 92).

Una teología fundamentalmente contextual

4 [a]. La reflexión teológica está, por tanto, llamada a un punto de inflexión, a un cambio de paradigma, a una «revolución cultural valiente» (Carta encíclica *Laudato si'*, 114), que la compromete, ante todo, a ser una teología fundamentalmente contextual, capaz de leer e interpretar el Evangelio en las condiciones en que viven diariamente los hombres y mujeres, en diferentes ambientes geográficos, sociales y culturales

Así pues, la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad. Él se nos manifiesta en lo que para nosotros es más familiar y fácil de verificar, porque pertenece a nuestro contexto cotidiano, sin el cual no llegaríamos a comprendernos (FR 12).

El arquetipo de la Encarnación

4 [b]. y teniendo como arquetipo la Encarnación del Logos eterno, su entrada en la cultura, en la visión del mundo, en la tradición religiosa de un pueblo.

La encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre. La verdad expresada en la revelación de Cristo no puede encerrarse en un restringido ámbito territorial y cultural, sino que se abre a todo hombre y mujer que quiera acogerla como palabra definitivamente válida para dar sentido a la existencia (FR, 12).

Cultura del diálogo y del encuentro

4 [c]. A partir de aquí, la teología solo puede desarrollarse en una cultura de diálogo y de encuentro entre diferentes tradiciones y diferentes saberes, entre diferentes confesiones cristianas y diferentes religiones, comprometiéndose abiertamente con todos, creyentes y no creyentes.

El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe. El movimiento filosófico contemporáneo exige el esfuerzo atento y competente de filósofos creyentes capaces de asumir las esperanzas, nuevas perspectivas y problemáticas de este momento histórico. El filósofo cristiano, al argumentar a la luz de la razón y según sus reglas, aunque guiado siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios, puede desarrollar una reflexión que será comprensible y sensata incluso para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la divina Revelación. Este ámbito de entendimiento y de diálogo es hoy muy importante ya que los problemas que se presentan con más urgencia a la humanidad – como el problema ecológico, el de la paz o el de la convivencia de las razas y de las culturas– encuentran una posible solución a la luz de una clara y honesta colaboración de los cristianos con los fieles de otras religiones y con quienes, aún no compartiendo una creencia religiosa, buscan la renovación de la humanidad (FR, 104).

El ser humano está hecho para el diálogo y las relaciones

4 [d]. La necesidad del diálogo es, de hecho, intrínseca al ser humano y a toda la creación y es tarea peculiar de la teología descubrir «la huella trinitaria en la creación, pues hace que el cosmos en el que vivimos sea “una trama de relaciones”, y en el que “es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa”» (Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, Proemio, 4a).

De todo lo que he dicho hasta aquí resulta que el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda. En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia (*FR*, 33).

Relación con otras disciplinas

5 [a]. Esta dimensión relacional connota y define, desde un punto de vista epistémico, el estatus de la teología, que está impulsada a no encerrarse en una autorreferencialidad que conduce al aislamiento y a la insignificancia, sino a percibirse inserta en una red de relaciones, en primer lugar con otras disciplinas y otros saberes.

A la luz de estas consideraciones, la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad (*FR*, 73)

La reciprocidad que hay entre las materias teológicas y los objetivos alcanzados por las diferentes corrientes filosóficas puede manifestar, pues, una fecundidad concreta de cara a la comunicación de la fe y de su comprensión más profunda (*FR*, 99).

Transdisciplinariedad

5 [b]. Es el enfoque de la transdisciplinariedad, es decir, la interdisciplinariedad en sentido fuerte, distinta de la multidisciplinariedad, entendida como interdisciplinariedad en sentido débil. Esto último ciertamente favorece una mejor comprensión del objeto de estudio al considerarlo desde múltiples puntos de vista, que sin embargo siguen siendo complementarios y separados. Por el contrario, la transdisciplinariedad debe ser pensada «como ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios» (Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, Proemio, 4c). Esto lleva a la teología a la ardua tarea de saber servirse de nuevas categorías desarrolladas por otros saberes, para penetrar y comunicar las verdades de la fe y transmitir la enseñanza de Jesús en los lenguajes actuales, con originalidad y conciencia crítica.

Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además, la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones. No es casual que los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías no cristianas para dicha función. Este hecho histórico indica el valor de la autonomía que la filosofía conserva también en este tercer estado, pero al mismo tiempo muestra las transformaciones necesarias y profundas que debe afrontar (FR, 77).

Dimensiones interpersonal y comunitaria de la teología

6. El diálogo con otros conocimientos presupone evidentemente el diálogo en el seno de la comunidad eclesial y la conciencia de la dimensión sinodal y de comunión esencial del hacer teología: el teólogo no puede dejar de experimentar de primera mano la fraternidad y la comunión, al servicio de la evangelización y para llegar al corazón de todos. Como dije a los teólogos en el Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, el 24 de noviembre de 2022: «La sinodalidad eclesial compromete, por tanto, a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y variedad de peticiones y aportaciones». Por eso es importante que haya lugares, también institucionales, donde vivir y experimentar la colegialidad y la fraternidad teológica.

En cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no solo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos.

No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar (*FR*, 33).

Dimensión sapiencial de la teología

7 [a]. Finalmente, la necesaria atención al estatus científico de la teología no debe oscurecer su dimensión sapiencial, como ya lo afirmó claramente Santo Tomás de Aquino (cf. *Summa theologiae* I, q. 1, a. 6). Por eso el beato Antonio Rosmini consideró la teología como expresión sublime de la “caridad intelectual”, al tiempo que pidió que la razón crítica de todo conocimiento se oriente hacia la Idea de Sabiduría. Ahora bien, la Idea de Sabiduría mantiene juntas internamente en un “círculo sólido” la Verdad y la Caridad, de modo que es imposible conocer la verdad sin practicar la caridad: «porque una está en la otra y ninguna de las dos existe fuera de la otra se encuentra. Por tanto, quien tiene esta Verdad tiene consigo la Caridad que la cumple, y quien tiene esta Caridad tiene la Verdad cumplida» (cf. *De los estudios del Autor*, nn. 100-111).

La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada. Por esto, los exhorto a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto el con pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios. Que tengan siempre presente la indicación de san Buenaventura, gran maestro del pensamiento y de la espiritualidad, el cual al introducir al lector en su *Itinerarium mentis in Deum* lo invitaba a darse cuenta de que «no es suficiente la lectura sin el arrepentimiento, el conocimiento sin la devoción, la búsqueda sin el impulso de la sorpresa, la prudencia sin la capacidad de abandonarse a la alegría, la actividad disociada de la religiosidad, el saber separado de la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio no sostenido por la divina gracia, la reflexión sin la sabiduría inspirada por Dios» (FR, 105).

Ampliar los horizontes de la razón

7 [b] La razón científica debe ampliar sus fronteras en dirección a la sabiduría, para no deshumanizarse y empobrecerse. De esta manera, la teología puede contribuir al debate actual sobre el “repensar el pensamiento”, mostrándose como un verdadero saber crítico como saber sapiencial, no abstracto e ideológico, sino espiritual, desarrollado de rodillas, preñado de adoración y oración; un conocimiento trascendente y, al mismo tiempo, atento a la voz del pueblo, por tanto una teología “popular”, dirigida misericordiosamente a las heridas abiertas de la humanidad y de la creación y dentro de los pliegues de la historia humana, a la que profetiza la esperanza de un cumplimiento último.

Por otra parte, no debe olvidarse que en la cultura moderna ha cambiado el papel mismo de la filosofía. De sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se la ha limitado a un papel del todo marginal. Mientras, otras formas de racionalidad se han ido afirmando cada vez con mayor relieve, destacando el carácter marginal del saber filosófico. Estas formas de racionalidad, en vez de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas –o, al menos, pueden orientarse– como «razón instrumental» al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder (FR, 47)

Impronta pastoral de la teología en su conjunto

8 [a]. Éste es el “sello” pastoral que la teología en su conjunto, y no solo en uno de sus ámbitos específicos, debe asumir: sin oponer teoría y práctica, la reflexión teológica debe desarrollarse con un método inductivo, que parte de la contextos diferentes y situaciones concretas en las que las personas se insertan, dejándose seriamente interpelar por la realidad, para convertirse en discernimiento de los “signos de los tiempos” en el anuncio del acontecimiento salvífico del Dios-ágape, comunicado en Jesucristo.

Me dirijo también a quienes tienen la responsabilidad de la formación sacerdotal, tanto académica como pastoral, para que cuiden con particular atención la preparación filosófica de los que habrán de anunciar el Evangelio al hombre de hoy y, sobre todo, de quienes se dedicarán al estudio y la enseñanza de la teología. Que se esfuercen en realizar su labor a la luz de las prescripciones del Concilio Vaticano II y de las disposiciones posteriores, las cuales presentan el inderogable y urgente cometido, al que todos estamos llamados, de contribuir a una auténtica y profunda comunicación de las verdades de la fe. Que no se olvide la grave responsabilidad de una previa y adecuada preparación de los profesores destinados a la enseñanza de la filosofía en los Seminarios y en las Facultades eclesásticas. Es necesario que esta enseñanza esté acompañada de la conveniente preparación científica, que se ofrezca de manera sistemática proponiendo el gran patrimonio de la tradición cristiana y que se realice con el debido discernimiento ante las exigencias actuales de la Iglesia y del mundo (FR, 105).

Priorizar el sentido común y las expresiones culturales de las personas

8 [b]. Por eso, ante todo, es necesario privilegiar el conocimiento del sentido común del pueblo, que es de hecho lugar teológico en el que habitan muchas imágenes de Dios, que muchas veces no corresponden al rostro cristiano de Dios, solo y siempre del amor. La teología se pone al servicio de la evangelización de la Iglesia y de la transmisión de la fe, para que la fe se convierta en cultura, es decir, ethos sabio del pueblo de Dios, propuesta de belleza humana y humanizadora para todos.

De modo particular, la vida de las Iglesias jóvenes ha permitido descubrir, junto a elevadas formas de pensamiento, la presencia de múltiples expresiones de sabiduría popular. Esto es un patrimonio real de cultura y de tradiciones. Sin embargo, el estudio de las usanzas tradicionales debe ir de acuerdo con la investigación filosófica. Ésta permitirá sacar a luz los aspectos positivos de la sabiduría popular, creando su necesaria relación con el anuncio del Evangelio (FR, 61).¹¹

¹¹ En cuanto al aspecto de la cultura popular, otro texto de FR también podría merecer atención para compararlo con ATP: «El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad. De esto deriva que una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si, entrando en contacto con ella, quisiera privarla de lo que le pertenece obligándola a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma. Al contrario, el anuncio que el creyente lleva al mundo y a las culturas es una forma real de liberación de los desórdenes introducidos por el pecado y, al mismo tiempo, una llamada a la verdad plena. En este encuentro, las culturas no solo no se ven privadas de nada, sino que por el contrario son animadas a abrirse a la novedad de la verdad evangélica recibiendo incentivos para ulteriores desarrollos.» (FR, 71)

Misión de la Pontificia Academia de Teología

9 [a]. Frente a esta renovada misión de la teología, la Pontificia Academia de Teología está llamada a desarrollar, en constante atención al carácter científico de la reflexión teológica, el diálogo transdisciplinario con otros saberes científicos, filosóficos, humanísticos y artísticos, con creyentes y no creyentes, con hombres y mujeres de diferentes denominaciones cristianas y diferentes religiones.

La misión principal de la teología, hoy, consiste en promover el diálogo entre la Revelación y la doctrina de la fe, y en presentar su comprensión cada vez más profunda (IMA, 5).

Penetrar en los lugares existenciales de la elaboración del conocimiento

9 [b] Esto puede suceder creando una comunidad académica de intercambio de fe y de estudio, que teje una red de relaciones con otras instituciones formativas, educativas y culturales y que sabe penetrar, con originalidad y espíritu de imaginación, en los lugares existenciales de la elaboración de conocimientos, profesiones y comunidades cristianas.

La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria (FR, 6).

La esperanza según santo Tomás de Aquino¹

Mauro Gagliardi

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

I. La esperanza en nuestros días

En el siglo XX, tras las tragedias provocadas por los totalitarismos rojo y negro, el tema de la esperanza volvió a plantearse, sobre todo por pensadores de izquierda como el marxista alemán Ernst Bloch, con su libro *Das Prinzip Hoffnung*², en el que la esperanza se interpreta como la fuerza del hombre para querer construir la realidad. Esta visión inmanentiza el tema de la esperanza³ y lo entiende en función del devenir mundano, del cambio, desvinculándolo de una ley moral estable y objetiva. Por eso, el discurso sobre la esperanza entendida como virtud, aunque solo sea humana, ha quedado eclipsado. La reflexión ética reciente ha dejado de lado el tema de la virtud y una parte importante de la teología moral ha seguido estas nuevas orientaciones, sintetizadas eficazmente por el filósofo escocés Alasdair McIntyre en su libro de 1981 titulado *After Virtue: A Study in Moral Theory*⁴, en el que lamenta la desaparición de la moral de las virtudes en la sociedad actual y busca vías útiles para reintroducirla. La cuestión es que una ética que gira en torno a las virtudes no es una ética subjetiva ni una ética de situación, sino una ética objetiva y teleológica. Es la ética de quien busca la verdad con la razón y la persigue en la vida moral con la voluntad, realizándose así a sí mismo en el fin ético.

¹ Conferencia impartida el 4 de marzo de 2025 en el Palazzo Municipale di Roccasecca, en el marco del Congreso de Estudios *La speranza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino*, organizado por la ciudad de Roccasecca en el contexto de las celebraciones por el VIII centenario del nacimiento del Doctor Angélico.

² Edición italiana: E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2004².

³ Bloch aplicó su propio sistema filosófico también al texto bíblico. Propone la «deteocratización» de la Biblia, es decir, releer las Escrituras de manera antropocéntrica, eliminando la concepción de Dios como soberano trascendente y valorizando el mensaje de liberación intramundana contenido en la Biblia. El ateísmo humanista de Bloch considera irreconciliable la contradicción entre un Dios trascendente y el hombre, por lo que propone sustituir la idea divina de trascendencia por un antropológico «trascender sin trascendencia». Cf. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1980.

⁴ Edición italiana: A. MCINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007².

El modelo subyacente es el de las virtudes dianoéticas y éticas de las que habla Aristóteles: las primeras conducen a la verdad, mientras que las segundas conducen al bien. No es el hombre quien crea el sentido y decide lo que está bien o mal. La virtud hace bueno el acto humano y, en consecuencia, hace bueno al hombre. Lo que es verdadero a nivel de las virtudes naturales se confirma y se eleva al nivel de la gracia, donde el Bien del hombre es también su Fin último, es decir, Dios.

Uno de los medios utilizados en el siglo XX por aquellos que han inmanentizado la esperanza –reduciéndola a esperar lo que el hombre establece que puede realizar– es la acusación, repetidamente dirigida a la esperanza cristiana, de representar una distracción de esta vida, de nuestro compromiso con el mundo. La acusación no solo vino de los filósofos que quisieron recuperar el «sentido de la tierra» (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*)⁵ invitando a los hombres a no creer en los predicadores de esperanzas ultraterrenas fantasmagóricas, sino también de ciertos teólogos que sustituyeron la esperanza escatológica por la liberación intramundana⁶, como si ambas cosas fueran incompatibles.

En este primer cuarto del siglo XXI, el mensaje inmanentizado y antropocéntrico de la esperanza ha sido ya asimilado: muchos, demasiados de nuestros contemporáneos esperan solo en el hombre y en sus capacidades técnico-científicas, y no en las intervenciones de

⁵ Edición italiana: F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 2010.

⁶ La primera referencia que nos viene a la mente es, por supuesto, J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2017⁹ (original alemán 1964). Influenciado por Bloch, Moltmann propone no limitar la esperanza cristiana solo para el más allá, centrándose también (y sobre todo) en la esperanza en el cambio intrahistórico. Para él, la escatología sanamente entendida tiene efectos movilizados, revolucionarios y críticos que ejerce sobre la historia que debemos vivir en el presente. Para el teólogo protestante alemán, «el cristianismo es escatología desde el principio hasta el final, y no solo en el apéndice: es esperanza, es orientación y movimiento hacia adelante y, por lo tanto, también es revolución y transformación del presente». En el ámbito católico, se puede citar a los representantes de la teología de la liberación (y de algunas de sus ramificaciones, como la teología de la revolución), como expresión de la inmanentización social de la esperanza. No es casualidad que estos autores también se vieran influidos por la filosofía marxista, tal y como se desarrolló entre los años sesenta y setenta del siglo XX. Por lo tanto, resulta especialmente esclarecedora la enseñanza de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia* (22 de marzo de 1986), que en los nn. 58-59 recuerda el recto horizonte teológico y cristocéntrico de la esperanza y de la liberación cristianas, para concluir en el número 60 que la esperanza, entendida correctamente, «no atenúa el compromiso a favor del progreso de la ciudad terrena, sino que, por el contrario, le da sentido y fuerza. Ciertamente, hay que distinguir cuidadosamente entre el progreso terrenal y el crecimiento del reino, que no son del mismo orden. Sin embargo, esta distinción no es una separación». Por lo que se refiere a la inspiración marxista de las teologías de la liberación, cf. Id., *Libertatis nuntius* (6 de agosto de 1984), cc. VII-X.

la Providencia divina en el mundo, y aún menos se dan por completo a la esperanza de la vida eterna. De palabra, muchos siguen diciendo que creen en ella, pero se vive *etsi vita aeterna non daretur*. En consecuencia, no se vive *in spe*, sino *sine spe*. Si se me permite poner un ejemplo, recordemos el eslogan que surgió durante las primeras fases de la covid: «Todo irá bien». Palabras que traicionan la necesidad de esperanza, la cual se ve frustrada cuando el hombre confía solo en sí mismo, como dice Dios a través del profeta Jeremías: «Maldito el hombre que confía en el hombre y pone su apoyo en la carne, alejando su corazón del Señor» (*Jer 17,5*).

La Iglesia, en su Magisterio reciente, ha retomado en varias ocasiones el tema de la esperanza, en contraposición a las mencionadas visiones parciales y reduccionistas. Podemos recordar, por ejemplo, la encíclica *Spe Salvi* de Benedicto XVI⁷, así como la invitación del papa Francisco a los jóvenes: «¡No dejéis que os roben la esperanza!»⁸. También el actual jubileo ordinario de 2025 tiene por título «Cristo, nuestra esperanza». Es oportuno, por tanto, dirigir nuestra atención a lo que el más grande de los Doctores de la Iglesia enseñó sobre la esperanza, para que su comprensión nos ayude a redescubrir qué es la verdadera esperanza cristiana y nos anime a vivirla, con la gracia de Dios.

II. La esperanza según santo Tomás de Aquino

A. Las obras en las que trata de ella

Santo Tomás trató la esperanza de dos maneras: como acto natural del hombre y como virtud sobrenatural dada por Dios. Aquí nos centraremos únicamente en la esperanza como virtud teologal, dentro de una visión puramente teológica. En cualquier caso, como siempre en santo Tomás, el tratamiento de lo sobrenatural supera, precisamente, el ámbito natural, pero no lo contradice, dada la famosa afirmación: «La gracia no elimina la naturaleza, sino que la

⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi* (30 de julio de 2007); sobre ella, cf. M. GAGLIARDI, «L'enciclica *Spe Salvi*. Alla luce di *Deus Caritas est* e della teologia di Joseph Ratzinger», *Communio* 215 (2008), 59-79.

⁸ El Papa ha indicado claramente que no se trata de una simple esperanza intramundana o material: «Nosotros acompañamos, seguimos a Jesús, pero sobre todo sabemos que él nos acompaña y nos carga sobre sus hombros: en esto reside nuestra alegría, la esperanza que hemos de llevar en este mundo nuestro. Y, por favor, no os dejéis robar la esperanza, no dejéis robar la esperanza. Esa que nos da Jesús» (FRANCISCO, *Homilía en la Misa en ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud*, 24 de marzo de 2013). Sobre la esperanza como virtud teologal, cf. la *Audiencia general* del 8 de mayo de 2024.

perfecciona»⁹. La virtud teologal de la esperanza no contradice los elementos propios de la esperanza como acto natural del hombre, sino que los mantiene y los eleva a un nivel superior.

Sin tener en cuenta las numerosas referencias dispersas, especialmente en sus comentarios bíblicos, observamos que el Aquino trató el tema de la esperanza en las siguientes obras: en su juvenil *Comentario a las Sentencias*, donde se ajustó al esquema establecido en el tratado por Pedro Lombardo, que le había dedicado solo una distinción (d. 26), formada por cinco breves capítulos. Luego se refirió a ella en la *Summa contra Gentiles*¹⁰, en un capítulo destinado a explicar que la esperanza proviene de la gracia. Sin embargo, el carácter apologético de esa *Summa* impedía extenderse mucho sobre las virtudes teologales. En cambio, encontramos la verdadera exposición en dos textos de su madurez: la II-II de la *Summa Theologiae*¹¹ y la *Quaestio disputata de spe*¹². Por último, cabe mencionar que santo Tomás habría querido ofrecernos una exposición más amplia sobre la esperanza en la segunda parte del *Compendium Theologiae*, pero, lamentablemente, la exposición se interrumpió casi inmediatamente, a las pocas páginas de comenzar la redacción de esa parte, y nunca se reanudó.

Los dos tratados fundamentales sobre la esperanza son, por lo tanto, la II-II de la *STh* y la *QD de spe*. Santo Tomás trabajó en ambos al mismo tiempo, entre 1271 y 1272, durante su segundo período de enseñanza en París. La exposición de la *QD de spe* es más breve y menos articulada que la de la *STh*, aunque, como es obvio dada la contemporaneidad de las redacciones, existe un acuerdo total entre los dos textos.

Es muy difícil determinar qué obra se redactó primero. Si santo Tomás compuso primero la *STh*, entonces la *QD de spe* debe considerarse una especie de presentación resumida de ese tratado, sometida en clase a la reacción de estudiantes y colegas. Por el contrario, si se considera que santo Tomás abordó primero el debate sobre la esperanza en el aula, escuchando opiniones y argumentos incluso contrarios a los suyos, la *QD de spe* representaría una preparación para la redacción más amplia ofrecida posteriormente en la *STh*. No nos corresponde resolver la cuestión de la precedencia cronológica. A efectos de este breve ensayo, optamos por seguir primero la *QD de spe* y luego referirnos a la *STh*. En este contexto, retomamos solo los contenidos esenciales de la *QD de spe*, sin seguir al pie de la

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (de ahora en adelante *STh*), I, 1, 8, ad 2.

¹⁰ Cf. ID., *Summa contra gentiles*, III, 153.

¹¹ Cf. *STh*, II-II, qq. 17-18.

¹² De ahora en adelante usaremos la sigla *QD*.

letra el orden del tratado establecido por santo Tomás, para luego añadir algunos elementos adicionales tomados de la *STh*.

B. La *Quaestio Disputata de spe*

1. Relación con las otras virtudes

La *QD de spe* forma parte de una serie de cuestiones sobre las virtudes, donde también se trata la fe y la caridad. Pero, en un sentido más amplio, debe situarse en el conjunto de las *quaestiones disputatae* de santo Tomás, cuya primera serie comienza con los problemas inherentes al conocimiento porque, en la antropología del Angélico, el intelecto tiene prioridad sobre el apetito, es decir, sobre la voluntad: en efecto, no se desea más que lo que se ha conocido previamente. En el trienio 1256-1259 (durante su primer período parisino), santo Tomás trató cuestiones que luego confluyeron en la *QD de veritate*. También la *QD de fide* entra en el ámbito del conocimiento (en este caso, del conocimiento sobrenatural). En particular, en los años 1258-1259, el Aquinate se ocupó del apetito, de la voluntad y de las pasiones y, por último, de la gracia, pero en ese momento aún no había tratado sobre la esperanza como virtud. Es precisamente durante su segundo período parisino (1268-1272) cuando desarrolla las *QD de virtutibus*, donde también encontramos la *QD de spe*. La *QD de spe* analiza esta virtud en cuatro artículos, presentando su tema, su relación con la fe y la caridad y, finalmente, proponiéndola como virtud cristiana del viador.

Santo Tomás distingue claramente entre la esperanza como pasión puramente humana y la esperanza como virtud teologal. Desde el punto de vista natural, la esperanza no es una virtud y, sin embargo, contiene los elementos que también encontramos en la esperanza sobrenatural. La primera es solo una tendencia natural y no teologal, porque ninguna tendencia humana puede alcanzar a Dios como su propio objeto. Las virtudes teologales, de hecho, son aquellas virtudes que tienen a Dios como objeto. En cambio, en el orden sobrenatural, por la intervención de la gracia, la virtud de la esperanza tiende a Dios como a su propio bien futuro, arduo, pero posible de alcanzar.

La pasión humana de la esperanza se refiere al apetito irascible del hombre. Recordemos que, para el Angélico, el hombre tiene un apetito sensible, que se distingue en irascible y concupiscible: lo que es agradable para los sentidos es objeto del concupiscible, mientras que lo que supera los obstáculos del placer es objeto del irascible. La esperanza, también a nivel natural, se refiere a un bien difícil o arduo de alcanzar. Por lo tanto, se refiere al apetito irascible

del hombre. Todo ello se aplica a los bienes sensibles. Por su parte, la esperanza teologal no puede tener que ver con ningún poder sensible del hombre, porque Dios no es objeto de conocimiento sensible. La esperanza debe pertenecer claramente a la facultad apetitiva del hombre, porque su objeto es el bien en cuanto deseado. Como Dios no puede ser objeto del apetito sensible, la esperanza teologal se ejercerá en la facultad apetitiva de la razón, que es la voluntad. La distinción es muy clara: la esperanza como hecho natural se ejerce en el apetito sensible irascible del hombre, mientras que la esperanza como virtud teologal reside en la facultad superior de la voluntad, llamada también apetito de la razón. Y mientras que la esperanza natural desea el bien sensible, la esperanza teologal apetece el bien inteligible.

Al distinguir, sin contraponer, los dos tipos de esperanza, santo Tomás indica también qué facultad humana ejerce una u otra, iluminándonos respecto a las cuestiones mencionadas al principio, relativas a la actual inmanentización de la esperanza, hoy en día dirigida en exceso solo a cosas materiales. Sin embargo, también se puede plantear una objeción a santo Tomás, por el hecho de que vincula la esperanza a la voluntad y no al intelecto. La objeción se basa en el hecho de que la esperanza cristiana se caracteriza por la certeza; no en el sentido de que sea seguro que obtendremos la vida eterna, sino en la certeza de que la vida eterna existe y que puede alcanzarse (de lo contrario, no la esperaríamos). La certeza, sin embargo, es algo que pertenece al conocimiento, es decir, al intelecto, y no a la voluntad. ¿No deberíamos entonces decir que la esperanza reside en el intelecto?

Santo Tomás responde que la certeza de la esperanza deriva de la certeza de la fe, la cual sí se encuentra en el intelecto: el querer sigue al conocer y, así, a la certeza intelectual de la fe corresponde la certeza de la esperanza por participación en ella. También esta enseñanza ilumina nuestro presente, haciéndonos comprender que la razón principal por la que muchos han perdido hoy la verdadera esperanza es porque han perdido la certeza de la fe. De hecho, la esperanza sigue a la fe. Donde la fe se debilita, también disminuye la esperanza. Las tres virtudes teologales se mencionan juntas en *1Cor* 13,13: están íntimamente unidas entre sí, y también tienen una relación establecida según un cierto orden, por el cual la fe precede, la esperanza sigue y la caridad es la coronación de ambas. Santo Tomás, en el artículo 3 de esta QD, explica las razones por las que la esperanza precede a la caridad, pero añade también que esto es cierto en lo que se refiere a la primera generación de la caridad en nosotros. Luego hay una segunda infusión de la caridad que hace que la esperanza y la fe crezcan, porque cuanto más se ama, más se

cree y se espera. De este modo se pone de manifiesto la continua circularidad que existe entre las tres virtudes teologales: cuanto más se cree, más se espera; cuanto más se espera, más se ama. Pero, a su vez, cuanto más se ama, más se fortalecen la esperanza y la fe.

2. Elementos esenciales

La esperanza, también como virtud teologal, posee los cuatro factores de la esperanza natural: tiende ante todo a un objeto bueno y nunca al mal. Ese bien es futuro, difícil de obtener, pero alcanzable. El objeto de la esperanza es, ante todo, el bien. Este elemento ya había sido afirmado por santo Tomás en la I-II de la *STh*, al tratar de las virtudes en general. Allí decía que «la virtud humana, que es un hábito operativo, debe ser un hábito bueno y hecho para realizar el bien»¹³. No hay virtud donde hay un mal hábito en el hombre. Este elemento natural de la virtud permanece y se eleva en la virtud teologal. En concreto, la esperanza tiene por objeto el Bien supremo, Dios. Es la virtud que tiende hacia el disfrute del Bien supremo. Si la esperanza tendiera hacia un mal, no sería esperanza, sino miedo. Además, tiende hacia un bien que no está presente, sino futuro, de lo contrario no sería esperanza, sino alegría o placer en la posesión ya realizada de ese bien. Además, este bien futuro debe ser difícil, es decir, arduo de conseguir, porque, si fuera fácil, podría ser como mucho objeto de deseo, pero no de verdadera esperanza. Por último, el bien objeto de la esperanza, por difícil que sea, debe ser posible, es decir, alcanzable, porque nadie puede esperar algo si sabe que es imposible obtenerlo. En este caso, en lugar de la esperanza, se produciría la desesperación. Retomando lo dicho: el objeto de la esperanza es un bien entendido como futuro, arduo y posible. Si faltara aunque fuera una sola de estas cualidades, dicho objeto no se referiría a la esperanza.

Además, un bien puede alcanzarse por las propias fuerzas o con la ayuda de alguien. En el caso de la esperanza teologal, es imposible alcanzar su objeto por nuestras propias fuerzas, porque su bien esperado es la vida eterna, que es un bien sobrenatural, es decir, inalcanzable solo con las fuerzas naturales del hombre. Esta es la razón por la que la esperanza teologal tiende a un objeto que tiene dos aspectos, o si se quiere, a dos objetos: al bien que se debe alcanzar –la vida eterna– y a Aquel en cuya ayuda confía para alcanzarlo, es decir, Dios. También otras cosas pueden formar parte del objeto de la esperanza cristiana, pero solo en la medida en que nos ayudan a alcanzar el objeto primario, es decir, el disfrute de Dios en el cielo. Es en relación con esta visión de Dios que esperamos que Él

¹³ *STh*, I-II, 55, 3.

nos ayude en la tierra, mediante beneficios tanto espirituales como materiales.

Esto nos ayuda a comprender mejor por qué santo Tomás subraya que la esperanza teologal es gracia, ya que no proviene de nuestra naturaleza, sino que es infundida en el alma por Dios. Esta virtud no la obtenemos por mérito propio, sino que es un don generoso del Todopoderoso. Es cierto –y el Angélico lo subraya– que para ir al cielo hay que merecerlo. En este sentido, el mérito de nuestras obras es necesario, junto con la gracia, para nuestra salvación. Pero santo Tomás señala con perspicacia que el mérito no precede a la esperanza, sino que precede a lo que se espera. En otras palabras: recibimos esta virtud sin mérito previo, pero, una vez recibida, ella espera en nosotros nuestra salvación obtenida con mérito. El mérito se vincula a la esperanza porque ésta espera que merezcamos salvarnos, colaborando con nuestras obras a la gracia de Dios.

3. Colocación natural y existencial

Otro aspecto muy interesante de las reflexiones de santo Tomás consiste en lo que podríamos llamar la ubicación de la esperanza con respecto a sus polos de atracción. La esperanza, como se ha dicho, se ubica en la voluntad como en su propio sujeto. Sin embargo, la voluntad siempre está relacionada con la razón, de la que depende. Además, la voluntad tiende hacia un objeto y, al tender hacia él, se relaciona con las pasiones y produce determinadas acciones. ¿Cómo se sitúa la esperanza con respecto a estos polos? Para responder, conviene recordar que, según Aquino, existen diferentes tipos de virtudes: las intelectuales, las morales y las teologales. Las intelectuales (intelecto, ciencia, sabiduría, etc.) se refieren a la facultad cognitiva y su tarea es alcanzar la verdad en cuanto es «el bien del intelecto». Las virtudes morales, por el contrario, se sitúan en medio de los polos mencionados, porque su tarea consiste en aplicar la regla de la razón a su propio objeto, es decir, las pasiones y las operaciones humanas. En otras palabras, estas virtudes ejercen el dominio de la voluntad sobre las pasiones, de acuerdo con la razón. En este sentido, se dice que las virtudes morales ejercen una especie de moderación en el ser humano, porque someten los apetitos sensibles (concupiscibles e irascibles) a las exigencias de la racionalidad. Si pasamos ahora a las virtudes teologales, observaremos que no se encuentran en el medio, si consideramos su objeto formal, es decir, Dios. Desde el punto de vista formal, la esperanza no está en el medio, sino que, en cierto sentido, es una virtud extrema: porque el hombre espera con todo su ser alcanzar la visión de Dios. Sin embargo, si consideramos el objeto material, la esperanza

puede encontrarse accidentalmente en el medio, como las virtudes morales.

Para explicar este hecho, santo Tomás pone un ejemplo, recurriendo a la virtud teologal de la fe. También esta es, en cierto sentido, extrema, porque tiende intensamente hacia el polo de la Primera Verdad, que es Dios. Pero si consideramos el objeto material de la fe, es decir, las doctrinas reveladas, la fe católica se encuentra accidentalmente en medio de herejías extremas opuestas. Por ejemplo, la fe correcta sobre la Trinidad se encontrará en medio de los extremismos de las herejías de Sabelio, que niega la existencia real de tres Personas en Dios, y de Arrio, que afirma la diferencia entre las Personas trinitarias hasta tal punto que niega que las tres sean el único Dios, imaginando que el Hijo y el Espíritu serían seres inferiores al Padre. La fe, que desde el punto de vista formal (diríamos, por su naturaleza) tiende intensamente hacia el extremo de la Primera Verdad; desde el punto de vista material (es decir, por su ubicación accidental o existencial) se sitúa en el centro entre los extremos de las herejías opuestas. Se puede hacer una observación análoga con respecto a la esperanza: desde el punto de vista formal, esta virtud tiende con todas sus fuerzas hacia la visión de Dios. Desde el punto de vista material, sin embargo, ella «medium tenet inter praesumptionem et desperationem»: se encuentra a medio camino entre la presunción y la desesperación de salvarse. Esta enseñanza del Angélico es extremadamente importante también desde el punto de vista de nuestra vida espiritual como cristianos, en la que debemos guardarnos constantemente del exceso de escrúpulos, que podría hacernos desesperar de nuestra salvación, así como de una cierta laxitud moral con la que presumiríamos de salvarnos sin mérito y sin conversión.

4. *Virtud propia de los viatores*

Llegamos así a un último aspecto, tratado en la *QD de spe*: la esperanza es una virtud que poseen los viatores (*viatores*), no los *comprehensores*. Esto se revela claramente en la Escritura, como se lee en *Rm* 8,24: «Lo que se espera, si se ve, ya no es esperanza». Por su parte, *1Cor* 13,13 dice que, de las tres virtudes, solo la caridad dura para siempre, es decir, permanece también en el cielo; de lo que se deduce que la fe y la esperanza subsisten mientras el hombre está en camino, pero no cuando ha alcanzado la meta.

Sin embargo, también a esto se le puede oponer una objeción sensata. No cabe duda de que, al ver a Dios en el cielo, el hombre ya no puede seguir esperando verlo. Si se ve, como dice san Pablo, ya no se espera verlo: el bien en el paraíso está presente, ya no es futuro, y la esperanza solo espera bienes futuros. Pero, ¿no se podría

decir que los *comprehensores*, es decir, los bienaventurados del cielo, siguen teniendo esperanza, porque esperan la salvación de los demás? ¿No se podría sostener, por ejemplo, que una madre, que está en el cielo con Dios, sigue esperando la salvación de sus hijos?

Santo Tomás responde con claridad y moderación al mismo tiempo. La esperanza como virtud teologal tiene como objeto formal la ayuda de Dios, con la que también espera el objeto material como secundario, es decir, numerosos bienes materiales y espirituales orientados a la salvación eterna. Por lo tanto, si consideramos lo que se espera, el objeto principal de la esperanza es el disfrute de Dios en el cielo. Si, por el contrario, consideramos al hombre que espera, el objeto principal es que él espere la bienaventuranza para sí mismo, mientras que el secundario es que también la espere para los demás, ya que por caridad debe amarlos como a sí mismo y, por lo tanto, desear para ellos el mismo destino que desea para sí mismo. Cuando el hombre llega al cielo, alcanza el objeto principal, al que están vinculados y subordinados todos los demás. Al desaparecer este, desaparecen también los demás, por lo que los bienaventurados no tienen la virtud de la esperanza. En esto, santo Tomás demuestra toda su claridad y fidelidad a la palabra bíblica: en el cielo cesa la virtud de la esperanza.

El aspecto de su moderación se desprende de lo siguiente: el Angélico afirma que los bienaventurados pueden seguir esperando algunos bienes para sí mismos (por ejemplo, reunirse con su propio cuerpo; aunque, al tener ya la gloria del alma, no experimentan la gloria del cuerpo como un bien difícil de conseguir, y por lo tanto tampoco esto es objeto de esperanza en sentido estricto); o para otros (la salvación de un pariente). Sin embargo, los *comprehensores* esperan estas cosas no con la esperanza teologal (porque, como ven, no pueden esperar), sino solo según la noción común de esperanza (deseo natural). Así debe interpretarse el pasaje de *1Pe* 1,12, en el que se habla de «cosas en las que los ángeles desean fijar su mirada»: esto no debe entenderse en el sentido de que los ángeles no estén en plenitud de conocimiento y de gozo y, por lo tanto, desearían ver algo que no ven en Dios; sino que por naturaleza desean ver el cumplimiento del plan de Dios. Los ángeles, al igual que los santos, no ejercen la esperanza teologal, que es solo de los *viatores*. Ellos mantienen la esperanza como elemento de su naturaleza, es decir, como apetito natural hacia ciertos bienes futuros, para sí mismos o para otros. Este deseo no representa una imperfección de su bienaventuranza celestial, sino que es simplemente una dimensión de su naturaleza que permanece también en el cielo, por muy glorificada que esté.

En consonancia con todo ello, en la parte III de la *STh*, santo Tomás enseñará que Cristo no tuvo en la tierra ni fe ni esperanza¹⁴. Y esto no por defecto, sino por perfección. Estas virtudes, en efecto, son solo de los *viatores*, pero Cristo –enseña el Angélico– cuando estaba en la tierra era *viator* en el cuerpo y simultáneamente *comprehensor* en el alma¹⁵. En su alma, Él siempre vio la naturaleza divina, disfrutándola ya en la tierra. Por eso, no podía creer ni esperar en Dios, ya que su alma humana veía a Dios directa y constantemente. Sin embargo, incluso en Cristo, santo Tomás admitió la esperanza en el sentido natural del término. Esta referencia cristológica nos hace comprender que la fe y la esperanza están, en cierto sentido, ligadas a una carencia, carencia que en Cristo no existía, pero que en nosotros sí, mientras estemos en la tierra: la carencia de la visión beatífica.

Santo Tomás, por lo tanto, se pregunta si se puede decir que una virtud teologal –que, recordemos, es gracia– tiene una parte de imperfección. ¿No debería la virtud producir felicidad en el hombre dándole placer? Sí –responde el Aquinate–, pero hay que distinguir entre un doble placer: el del objeto y el del acto. El placer del objeto no es propio de la virtud: de hecho, hay virtudes como la penitencia, cuyo objeto no da placer, sino aflicción. En cambio, el acto virtuoso en sí mismo produce placer, incluso en la penitencia, porque uno es feliz de sufrir por Cristo, por su propia salvación y por la de los demás (pensemos en san Pablo: «Me alegro en los sufrimientos que padezco por vosotros» [*Col* 1,24]). La esperanza, por tanto, no provoca placer por la falta de los bienes esperados que aún no se poseen, sino por la confianza en Dios que hace obtener esos bienes («alegraos en la esperanza» [*Rm* 12,12]). Podríamos deducir que la esperanza es una virtud en cierto sentido medicinal, porque representa el consuelo y la fuerza que Dios nos da en la tierra, mientras estamos como en el exilio, lejos del Señor (cf. *2Cor* 5,1-10).

¹⁴ Cf. *STh*, III, 7, 3-4.

¹⁵ Sobre la expresión *simul viator et comprehensor*, cf. *STh* III, 15, 10; *QD de veritate*, 6. Para estudios mas recientes, cf. E. BETTINI, *Come ferro immerso nel fuoco. Il Cristo «simul viator et comprehensor». Considerazioni e prospettive a margine di alcuni autori di lingua tedesca*, LEV, Città del Vaticano 2013; C. ROCHAS, *La science bienheureuse du Christ simul viator et comprehensor. Selon les commentaires bibliques et la Summa theologiae de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2019. Según santo Tomás, a pesar de la *visio*, Cristo pudo sufrir durante la Pasión, porque no permitió a la beatitud de su alma de fluir en la dimensión psicológica ni en el cuerpo: cf. *STh*, III, 14, 1; 45, 2.

C. *La Summa Theologiae*

1. *Estructura del tratado*

Pasando ahora muy brevemente a la *Summa Theologiae*, observamos dos aspectos principales: el primero es que el tratamiento de la esperanza es aquí más amplio que en la *QD de spe*; el segundo es que todos los elementos esenciales sobre el tema están presentes en ambos tratados. Más allá de la cantidad de material de los dos textos, la principal diferencia entre ellos es que la *QD* enumera para cada artículo muchas más objeciones que las que aparecen en los artículos de la *STh*. Esta última, sin embargo, dedica a determinados temas no solo una mención dentro de los artículos, sino artículos independientes. En particular, la *STh* trata la esperanza no solo directamente, sino también, podríamos decir, *sub contraria specie*, porque dedica varias cuestiones al don del temor, así como a los vicios que se oponen a la esperanza, es decir, a la desesperación y a la presunción, que ya se han mencionado en la *QD* sin la amplia profundización que encontramos en la *Summa*. Por lo tanto, si bien el tratamiento de la esperanza en sentido estricto se limita a las qq. 17-18 de la II-II, en realidad hay que añadir a estas la q. 19, dedicada al temor de Dios, y las qq. 20-21, que tratan respectivamente de la desesperación y de la presunción. Cierra el tratado la q. 22, sobre los preceptos relativos a la esperanza y al temor. Para evitar repetir lo que ya se ha expuesto en la presentación de la *QD*, aquí solo destacamos algunos aspectos relativos al temor de Dios.

2. *El temor de Dios*

¿Es correcto experimentar temor hacia Dios? Santo Tomás observa que, al igual que la esperanza tiene dos objetos, es decir, el bien futuro que se espera y la ayuda de Dios para alcanzarlo, igualmente el temor puede tener dos objetos: el mal que uno rehúye y la causa de la que proviene ese mal. No se puede temer a Dios directamente, porque Él es la bondad misma. En cambio, se puede temer a Dios indirectamente, en el sentido de que algunos males pueden provenir no de Él, sino en relación con Él. De hecho, de Dios puede provenir el castigo debido a nuestras faltas. Ahora bien, este castigo no es un mal absoluto, sino más bien un bien, porque Dios solo hace obras buenas. El castigo es un bien porque es obra de justicia y misericordia. Sin embargo, en sentido relativo, la pena o castigo de nuestros pecados es un mal, porque nos priva de algún bien. El mal en sentido absoluto no proviene de Dios, sino de nosotros mismos, y es el pecado, es decir, la culpa, porque nos priva del fin último, la vida eterna. Por lo tanto, Dios puede y debe ser temido de esta

manera: no porque Él infunda terror, sino porque somos capaces de pecar y de recibir por nuestra culpa los justos castigos de Dios.

3. *Temor servil y filial*

La distinción entre mal-culpa y mal-pena permite distinguir entre el temor servil y el filial. Si un hombre se adhiere a Dios por temor a la pena, es decir, porque teme perder un bien, esto se llama temor servil, ya que es similar al temor de un sirviente que teme los azotes de su amo. El centro de atención aquí somos nosotros mismos, ya que tememos sufrir. Si, por el contrario, el hombre se adhiere a Dios por temor a la culpa, se trata de temor filial. En este caso, de hecho, el centro no somos nosotros, sino Dios. Es el temor de un hijo amoroso que no quiere ofender a su padre con el pecado. Aquí no se teme el propio sufrimiento, sino se teme ofender a Dios. El centro es Él¹⁶.

Santo Tomás se pregunta si el temor servil es siempre malo y responde que es malo en cuanto servil, pero no en cuanto temor de Dios. En cuanto se centra en nosotros mismos, el temor servil es contrario a la caridad, que nos impone amar a Dios por encima de nosotros mismos. Pero este juicio se refiere precisamente al aspecto de servilismo y no al temor en sí mismo. Santo Tomás afirma que el temor servil no se opone a la caridad en todos los casos. El temor servil se opone a ella cuando el hombre pone en sí mismo su fin último, pero no cuando el amor que el hombre tiene por sí mismo está sometido al amor que tiene por Dios. En este caso, el hombre teme los castigos no solo porque teme sufrir, sino porque teme separarse de Dios. En este sentido, el hombre se ama a sí mismo, pero en Dios y por Dios. Estar lejos de Dios es, de hecho, un castigo que la caridad aborrece sobremanera. Es evidente que, en un caso como este, el temor servil estaría ya en camino, por así decirlo, hacia su transformación en temor filial, al ver cómo se debilita cada vez más su servilismo¹⁷. En este sentido también el temor servil

¹⁶ De alguna manera, el temor servil y el filial se expresan en el acto de contrición: «Dios mío, me arrepiento y me duelo con todo mi corazón de mis pecados porque, al pecar, he merecido tus castigos [temor servil a las penas] y, mucho más [me arrepiento y me duelo], porque te he ofendido [temor filial a la culpa]». Nótese también la disposición jerárquica de los dos temores: si uno se arrepiente por temor a las penas, mucho más lo hace porque ha ofendido a Dios con la culpa. En otras palabras, nos encontramos aquí ante uno de los infinitos casos de «*et et* asiológicamente ordenado» que salpican la fe católica. Cf. M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2018², cap. 1.

¹⁷ Se puede ver en esto una correlación con el paso, en la confesión sacramental, de la simple atrición a la verdadera contrición. Citando el Concilio de Trento, el *Catecismo de la Iglesia Católica* explica que la contrición es «el dolor del alma y la reprobación del pecado cometido, acompañados del propósito de no volver a pecar

puede tener una utilidad inicial, porque el miedo a la condenación aleja al hombre del pecado, aunque no por la razón más correcta, el amor a Dios, sino solo por el miedo al castigo. A pesar de esta base defectuosa, el temor servil es en cierto modo «el principio de la sabiduría» (*Sal* 111,10; *Prov* 1,7), porque el miedo al infierno – que no puede ser la razón principal para obedecer a Dios– puede orientar al hombre hacia la verdadera razón, que es la caridad filial. También esta observación de santo Tomás es de gran utilidad, tanto a nivel espiritual como pastoral.

Solo el temor filial es un don del Espíritu Santo¹⁸. El temor servil, o temor al castigo, en ningún caso existirá en el cielo, ya que allí los santos están seguros de su bienaventuranza eterna, es decir, del hecho de que nada ni nadie podrá privarles jamás del disfrute de Dios. Por lo tanto, no puede haber lugar para el temor a un castigo que nunca podrá existir. En cambio, el temor filial permanecerá también en el cielo, pero de una forma diferente. En efecto, en la tierra el temor filial consiste en huir del pecado por amor a Dios. En el cielo no se peca, ni es posible hacerlo. El temor filial permanece, por tanto, en los ángeles y en los bienaventurados solo en forma de amorosa sumisión a Dios. De este temor solo queda su núcleo más bello: esa caridad que ya en la tierra daba primacía a Dios sobre todas las criaturas.

III. Consecuencias para el presente

Para concluir esta presentación, parece oportuno destacar algunas «ganancias» –como se suele decir hoy en día– alcanzadas por la reflexión de Angélico sobre la esperanza teológica.

A. La esperanza es gracia

La primera ganancia es el énfasis en el carácter de don infuso, es decir, de gracia, de esta virtud. Si las virtudes naturales son hábitos adquiridos, es decir, disposiciones estables del sujeto que se forman y fortalecen mediante el ejercicio y, por lo tanto, son resultado

en el futuro» (n. 1451; cf. CONCILIO DE TRENTO, *Doctrina de Sacramento Paenitentiae*, 25 de noviembre de 1551, cap. 4 [DS 1676]). Este dolor del alma es perfecto cuando el sufrimiento se debe al hecho de haber ofendido a Dios con el pecado; en cambio, es imperfecto si se debe al temor por las penas merecidas por los pecados. En este caso se denomina «atrición». A diferencia de la contrición, la atrición no merece el perdón divino, pero orienta hacia la Confesión, con cuya gracia puede transformarse en contrición. Esto se expresa en el dicho clásico: «*Impius ex attrito fit contritus* –El pecador de ser atrito se vuelve contrito», citado también por JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, nota 185.

¹⁸ Sobre el don del temor de Dios, se puede ver el breve pero incisivo texto de JUAN PABLO II, *Angelus*, 11 de junio de 1989.

de nuestra aplicación, la esperanza teologal, por el contrario, es el origen de esta. La esperanza en sentido cristiano no es algo desarrollado por nosotros, sino una realidad sobrenatural que nos ha sido dada por Dios. Por consiguiente, no prevé una agenda mundana que perseguir, no tiene como objetivo la creación de una nueva sociedad, por mucho que pueda haber repercusiones en este sentido. La esperanza cristiana, si tiene una agenda, la tiene de Dios y no del hombre. Las virtudes humanas se obtienen por mérito de nuestro esfuerzo; la esperanza teologal se obtiene como un don sin mérito, aunque la vida eterna, que ella anhela, deberá merecerse. Esto acerca la esperanza a la fe. Hoy es necesario señalar que la fe correctamente entendida nunca es «mi» fe, es decir, lo que yo decido creer o no creer, tal vez eligiendo entre los dogmas de la religión según mi gusto. La fe es dada por Dios y su contenido no es creado por nosotros. Lo mismo puede decirse de la esperanza.

B. La esperanza es contemplativa

La segunda ganancia consiste en comprender que la esperanza cristiana nos preserva de cierto activismo eclesial, al tiempo que sostiene el verdadero apostolado. Nos preserva del activismo, es decir, de la idea de que somos nosotros quienes construimos la Iglesia, precisamente porque el contenido de la esperanza nos lo da Dios y es, en última instancia, un bien que no está en este mundo.

La esperanza, sin embargo, no empuja a la inacción, sino que sostiene el apostolado porque, según el mandamiento de amar al prójimo como a nosotros mismos, la esperanza cristiana espera la salvación para nosotros, pero también para los demás: lo que deseamos para nosotros –el disfrute eterno de Dios– lo esperamos también para todos. De ahí el compromiso apostólico con la evangelización, para que todos puedan alcanzar el fin último sobrenatural en Dios o, por decirlo con el Evangelio, para que todos tengan la verdadera vida en Cristo. Esta influencia recíproca entre la esperanza y la caridad ha sido bien señalada por el Aquinate¹⁹.

C. La esperanza se centra en Dios

La tercera ganancia coincide con el orden y la claridad con que santo Tomás ilustra lo que deseamos mediante la esperanza. Él enseña que la esperanza cristiana, en cuanto virtud teologal, tiene por objeto a Dios y solo a Dios. Así nos viene a la mente el versículo de Jeremías citado al inicio: «Maldito el hombre que confía en el hombre». En este sentido, la salvación viene solo de Dios y nunca de las criaturas. Los diversos eslóganes del tipo «todo irá bien» son

¹⁹ Cf. *STh*, II-II, 17, 3.

ciertos solo si se refieren a Dios, que es el único capaz de hacer que todo vaya realmente bien al final. El hombre puede lograr buenos resultados particulares, pero la victoria definitiva es solo de Dios en Jesucristo Redentor.

Sin embargo, ello no excluye que se pueda alcanzar el objeto de la esperanza, es decir, Dios, con la ayuda no solo del mismo Dios, sino también de algunos hombres, que seguirán siendo causas secundarias e instrumentales de nuestra salvación, siendo Dios y su gracia la causa eficiente principal. En este sentido, es lícito esperar también en los hombres, si y en la medida en que actúan como causas secundarias e instrumentales de la gracia divina²⁰. Es en este sentido, dice santo Tomás, que nos dirigimos a los santos y también a los hombres, para obtener determinadas cosas en relación con la salvación. Esta observación no solo confirma la bondad del culto a la Virgen María y a los santos, obviamente subordinado al culto a Dios, sino que también nos da ideas útiles para comprender cómo relacionarnos con la jerarquía eclesiástica.

Los ministros sagrados son establecidos por Dios como causas segundas de nuestra salvación, porque nos ofrecen instrumentalmente muchas cosas que contribuyen a ella, como por ejemplo la instrucción en la verdad evangélica y los sacramentos. Esto hace que nos dirijamos a los obispos y a los sacerdotes, esperando su ayuda para salvarnos. Por otra parte, queda claro que las causas segundas deben permanecer en su rango, sin querer convertirse nunca en causas primeras, sustituyendo a Dios. Tal sustitución podría intentarse si, por ejemplo, trataran de modificar la Palabra de Dios en lugar de enseñarla fielmente al pueblo. En ese caso, la esperanza cristiana, que quiere alcanzar a Dios, impondría no aceptar nada procedente de las causas segundas que contraviniera la acción y la voluntad de la Causa primera.

D. La esperanza es la raíz del heroísmo cristiano

La cuarta y última ganancia es que la reflexión sobre la esperanza nos recuerda la necesidad del heroísmo en la virtud. La esperanza tiende con todas sus fuerzas hacia el cielo, como dice san Pablo: «Mirando hacia lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia el premio que Dios nos llama a recibir allá arriba, en Cristo Jesús» (*Flp* 3,13-14). El bien deseado por la esperanza es futuro y posible, pero es también arduo y, por eso, sostenidos por la gracia, hay que esforzarse por alcanzarlo, sobre todo porque en el hombre subsisten las tendencias negativas del pecado. Para alcanzar el cielo, hay que renunciar al mal, y esta renuncia a menudo no es fácil, ya que

²⁰ Cf. *STh*, II-II, 17, 4.

implica un cierto grado de heroísmo²¹. Pensemos en un padre de familia que se enamora de una mujer y se ve tentado de huir con ella, abandonando a su esposa e hijos. Este hombre sentiría atracción por un bien o, más exactamente, por un placer terrenal que, si lo persiguiera, pondría en grave peligro el verdadero bien, la salvación de su alma. El heroísmo de la virtud hará que ese hombre permanezca fiel a las promesas de su matrimonio y a sus deberes como esposo y padre, aunque ello le cueste renunciar a sus satisfacciones existenciales. Este es el sentido de la famosa frase de san Francisco de Asís: «Tanto è il bene che mi aspetto, che ogni pena mi è diletto» (Tanto es el bien que espero, que todo sufrimiento me es deleite)». Si bien a nadie le gusta renunciar a sus satisfacciones terrenas, hay una alegría más grande, la de quererse y saberse fieles al Señor. Ante una sociedad que ha perdido la ética de las virtudes, la esperanza cristiana indica a todos que Dios nos pide este heroísmo de la verdadera caridad, que sabe amar sin desórdenes.

²¹ No es casualidad que el primer reconocimiento oficial dentro del *iter* para la canonización de un santo coincida con el decreto del Sumo Pontífice que certifica la «heroicidad de las virtudes». A partir de ese momento, el candidato a la canonización adquiere el título de «venerable».

El combatiente cristiano, según Pablo

Pedro Mendoza Magallón, L.C.

Profesor ordinario de teología del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Entre las definiciones más propias del cristiano destaca la de «combatiente»¹. En efecto la existencia y la vida del cristiano no es sino el desarrollo de un combate. Así lo refleja el Apóstol Pablo continuamente en sus escritos, como aparece en los siguientes pasajes:

Y, una vez despojados los Principados y las Potestades, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal (*Col* 2,15).

Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas (*Ef* 6,10-12).

Entonces vendrá el fin, cuando él (Cristo) entregará el reino a Dios Padre, habiendo reducido a la nada todo principado y todo poder y potestad (*1Cor* 15,24).

En estos pasajes quedan evidentes la hostilidad y lucha existentes entre dos bandos: Cristo y el cristiano, en un bando, y en el otro, las fuerzas incorpóreas del mal, llamadas Principados y Potestades. Pero, además, estos textos señalan la actitud de «combatiente» que define la vida del cristiano y que debe caracterizar su existencia para resistir y luchar en defensa de su identidad. En tercer lugar, Pablo habla de la victoria de Cristo muerto y resucitado sobre los Principados y Potestades como una victoria ya alcanzada y al mismo tiempo esperada como perfección futura. Todo ello presupone que estas fuerzas del mal están todavía activas en la historia, son todavía capaces de tender sus «trampas». Por consiguiente, el cristiano está llamado a librar la batalla de su existencia presente haciéndose «poderoso en el Señor», empleando el «poder» divino (cf. *Ef* 6,10) que se desplegó en Cristo muerto y resucitado y que, en Cristo, se ha puesto a su disposición (cf. *Ef* 1,19-23).

Presentando al cristiano como un «combatiente» y su existencia como un «combate», el Apóstol ofrece una doctrina articulada,

¹ En la elaboración del artículo ha servido de guía la obra: P. MOROCUTTI, *La buona battaglia. Il combattimento spirituale nelle lettere di Paolo*, Tau Editrice, Todi 2019.

que será explicitada en el desarrollo del presente artículo: (1) Los enemigos contra los que el cristiano está llamado a combatir, (2) el buen combate cristiano, y (3) la victoria asegurada en Cristo Jesús.

1. Los enemigos contra los que el cristiano está llamado a combatir

La definición de la existencia del cristiano como un «combatiente» contra las fuerzas hostiles a su identidad y vocación, implica, al mismo tiempo, que los poderes del mal siguen activos a lo largo de su peregrinación hacia el Señor. Ahora bien, ¿cuáles son estos poderes del mal? Pablo ve a estos enemigos como un peligro global con un rostro triple. En primer lugar está un enemigo que obra en el corazón mismo del cristiano, y es su «carne», es decir, la parte de su persona todavía ligada a su «hombre viejo». A este enemigo interno se añaden otros dos, provenientes del exterior: la supremacía del «mundo» y de los así llamados «Poderes y Potestades».

a) La «carne» contraria al espíritu

Cuando Pablo exhorta a los gálatas, en *Gal* 5,16: «Si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne», designa con el término «carne», una dimensión constitutiva del cristiano en camino hacia la salvación escatológica, pero todavía enraizado en el presente histórico. El Apóstol considera la «carne» como una herencia de Adán transmitida a toda su descendencia (cf. *Rm* 5,12ss.), y que no es completamente eliminada por la novedad redentora de la gracia de Cristo². De la «carne» surgen los deseos pecaminosos que el hombre nuevo está llamado a combatir.

La «carne», en cuanto enemigo del cristiano, designa la debilidad ético-religiosa que persiste en el cristiano mientras perdura su vida terrena. Una debilidad que genera en él una cierta complicidad con el mal, una cierta disponibilidad al pecado con su lógica de egoísmo y desobediencia a Dios.

Ahora bien, la posible acción o influjo de la «carne» varía dependiendo de su relación con dos categorías de personas, el cristiano y el hombre caído (quien no ha abrazado aún la fe en Cristo). En cuanto a la relación entre el cristiano y la «carne», Pablo puntualiza

² En otras palabras, la «carne» es el resto del «hombre viejo», la imagen del primer Adán, que debe ser depuesto decididamente para asegurar el triunfo del «hombre nuevo» creado en los mismos fieles a imagen de Cristo Jesús (cf. *Ef* 4,20-23; *Col* 3,5-11). Así lo indica Pablo en *Rm* 6,6: «Nuestro hombre viejo fue crucificado con él»; y en *Gal* 5,24: «Pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias».

en *Rm* 8,9a: «Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros». Esta afirmación, leída a la luz de los textos de *Gal* 5,16-25 y *Rm* 8,12-13, aclara un aspecto importante de la doctrina paulina a este respecto. El fiel cristiano, vitalizado por el Espíritu (de Dios), ya no está «en la carne», aunque es un ser compuesto de carne y espíritu. Su existencia es ahora fundamentalmente definible por el «espíritu», aunque con la «carne» conserva una relación constitucional³.

La «carne», en cambio, en relación con el hombre caído, aún no introducido en la gracia de Cristo, no solo condiciona su existencia ético-religiosa, sino que hace de él un ser «en la carne» (cf. *Rm* 7,5), es decir, definible como un ser «carnal». Así lo afirma el Apóstol: «Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado» (*Rm* 7,14). El hombre caído, «carnal», vive, en efecto, en la esclavitud del pecado.

En conclusión, la «carne» es un enemigo interno que anida en el hombre nuevo, con una influencia sutil e intrusa. La «carne» suscita en lo más profundo del cristiano «apetencias contrarias al Espíritu» (cf. *Gal* 5,17; *Rm* 8,5-8) y tiende, por su misma naturaleza, a restablecer en él el reino del pecado (cf. *Rm* 6,12).

b) «Este mundo-siglo»

En el contexto paulino del combate espiritual, los conceptos de «mundo» y de «siglo» son casi equivalentes en el plano ético-religioso. En *1Cor* 1,20 el Apóstol utiliza ambos conceptos, ambos traducidos del griego como «mundo»: «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este siglo (mundo)? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?». Cuando Pablo habla de «este siglo» (indicando una dimensión temporal)⁴ y de «este mundo» (una dimensión espacial)⁵, en relación con los valores específicos del comportamiento religioso, tiene en mente la misma realidad global y negativa. Se refiere con estos conceptos al ambiente creatural e histórico en el que el cristiano vive: un ambiente que cuenta con una dinámica y una lógica contrarias a las del misterio evangélico que actúa en los fieles.

³ En el cristiano, las pasiones (pecaminosas) son objetivamente crucificadas con Cristo en el bautismo (cf. *Gal* 5,24; *Rm* 6,6), y esto en el sentido de una liberación de la esclavitud del pecado (cf. *Rm* 6,12ss) por una inserción vital en la victoria de Cristo sobre el pecado mismo (cf. *Rm* 8,3).

⁴ Cf. *Rm* 12,2; *1Cor* 1,20; 2,6.8; 3,18; *2Cor* 4,4; *Gal* 1,4; *Ef* 1,21.

⁵ Cf. *1Cor* 1,20; 3,19; 5,10; 7,31; *Ef* 2,2.

Refiriéndose a estos conceptos de «siglo-mundo», Pablo distingue dos «siglos», el presente y el futuro, ambos coexistentes⁶. El «presente siglo malo» (cf. *Gal* 1,4) y el «siglo futuro» (cf. *1Cor* 15,24ss) de perfección escatológica coexisten en el tiempo, de manera concreta pero bajo diferentes títulos: el primero, como supervivencia de una antigua esclavitud aún no erradicada definitivamente; el segundo, en cambio, como anticipación dinámica y fase de maduración de la victoria definitiva del Cristo redentor. Y de la contemporaneidad de ambos siglos se origina lo que podemos llamar el «presente cristiano», es decir, el ambiente específico de la existencia cristiana.

Ante la realidad del «siglo presente» en que vive el cristiano, ¿cuál debe ser su actitud? Para el cristiano, «este mundo» y «este siglo» constituyen el ambiente en el que está llamado a realizar su identidad cristiana, a conservar y confirmar la imagen celestial del último Adán, a vivir unido a la «esperanza del Evangelio» (cf. *Col* 1,23), que es la «esperanza de la gloria» (cf. *Col* 1,27). El cristiano está llamado a dirigir su pensamiento hacia lo alto, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios, y a liberarse de la solicitud de las cosas de la tierra. Así lo indica Pablo en *Col* 3,1-2: «Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra».

El «siglo-mundo», en cuanto enemigo del cristiano, tiene una presencia masiva y activa (cf. *1Cor* 5,10). Con su lógica el «siglo-mundo» domina a los que permanecen «rebeldes» contra Dios (cf. *Ef* 2,1-3), caracteriza el pensamiento de los que rechazan el misterio de la cruz (cf. *1Cor* 1,17 ss.), informa el comportamiento de aquellos «que no piensan más que en las cosas de la tierra» (cf. *Flp* 3,19) por haberse desprendido de su vocación celestial y haberse abandonado a las solicitudes pecaminosas de sus «miembros terrenos» (cf. *Col* 3,1-2.5ss; *1Cor* 15,50).

El «siglo-mundo» es enemigo del cristiano, en cuanto que es un principio de pensamiento y de comportamiento contrario a su vocación evangélica. Aunque la «figura» de «este siglo-mundo» esté destinada a «pasar» sobre el escenario de la historia, constituye un peligro de muerte para el creyente. Y el peligro que emana de ella consiste precisamente en esta «vanidad» suya. Con un lenguaje engañoso invita a desviar el pensamiento y la energía de la verdadera realidad: «Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria» (*Col* 1,27c; cf. 2,17), para fijarlos en cosas que prometen placer, poder y sabiduría, pero al final son la voz de lo que Pablo llama «la seducción de las concupiscencias» (cf. *Ef* 4,22). El suyo es un verdadero asalto,

⁶ Cf. *Rm* 8,38; *1Cor* 3,22; *Ef* 1,21; 2,7; *1Tim* 6,19; *Heb* 6,5.

masivo e incesante, que se sirve de la fuerza seductora de las «cosas visibles» para debilitar y destruir el apego de los fieles a las «cosas invisibles» (cf. *2Cor* 4,18).

Surge, entonces, la pregunta: ¿cuál debería ser la relación del cristiano con las cosas de este «siglo-mundo»? Respondiendo a ella, hay que señalar que existen dos maneras de hacerlo, la «secular» y la «evangélica». La primera forma de relacionarse, la secular, es precisamente la de aquellos que se dejan dominar por el encanto de las realidades visibles que les rodean, quedando atrapados en el círculo cerrado de los horizontes terrenales. La segunda forma de relacionarse, la evangélica, es, en cambio, la propia del cristiano que quiere conservar y confirmar su identidad evangélica. El fiel cristiano se sirve de las cosas del «siglo-mundo» como hombre libre, como gobernante del mundo, como partícipe de la victoria de Cristo Señor.

Además de estas enseñanzas generales, Pablo insiste en un punto específico en el que la pretensión de «este siglo-mundo» de imponer su «figura» tiende a tomar forma concreta (cf. *Rm* 12,2). Se trata del peligro que encuentra el cristiano de ver su fe contaminada por una absorción más o menos consciente de lo que podemos llamar la mentalidad o la sabiduría secular de este mundo. Ante todo hay que reconocer que la sabiduría secular-mundana, enteramente terrena y humana, es contraria a la sabiduría evangélica que deriva de la fe en Cristo muerto y resucitado, aceptado como Redentor y Señor (cf. *Col* 2,6-7.9-15.17). Por lo mismo, Pablo advierte y amonesta a los gálatas de haberse dejado llevar de la sabiduría secular-mundana, acogiendo otra vez entre ellos las doctrinas de los «elementos débiles y miserables» del mundo, y dejándose llevar, además, por la fácil seducción de la doctrina «judaizante» (cf. *Gal* 4,8-11).

Por el contrario, la sabiduría evangélica, que es la que Pablo predica, es «una sabiduría que no es de este mundo». Es la «sabiduría de Dios» articulada a modo de «misterio», concretada en la verdad de Jesús crucificado, «Señor de la gloria» (cf. *1Cor* 2,6-8). Frente a esta «sabiduría-misterio», el mundo levanta la suya propia: «los judíos piden milagros», es decir, exigen un lenguaje del poder divino que sea inmediatamente perceptible y testimoniado en las cosas visibles; «los griegos van en busca de la sabiduría», es decir, una retórica que exalta al hombre y canta a la armonía del universo actual; y añade, en cambio, el Apóstol: «nosotros predicamos a un Cristo crucificado» (cf. *1Cor* 1,22-24).

c) Principados y potestades

El tercer enemigo del cristiano son los así llamados «Principados y potestades». Pablo se refiere a estos «poderes invisibles del mal» en *Ef* 6,12: «Nuestra batalla no es contra la sangre y la carne, sino contra los Principados, contra las Potestades». La hostilidad que el cristiano encuentra, en sí mismo y en las cosas que le rodean, se concreta a nivel de la experiencia inmediata en las realidades que el Apóstol llama precisamente «carne» y «siglo-mundo». Sin embargo, la realidad genética (que da origen) de estas hostilidades pertenece a un orden superior, invisible, inmaterial: es la actividad inteligente y volitiva de poderes malignos llamados, entre otras cosas, «Principados y Potestades». La «carne» y el «mundo» son, en efecto, enemigos del cristiano; pero lo son en la medida en que proporcionan a estos «poderes misteriosos» el instrumento de su virulencia y el ambiente específico de su actividad.

Para referirse a los poderes invisibles del mal, Pablo utiliza una terminología muy diversa. Llama a estos «poderes»: principados, fuerzas, virtudes, dominios, tronos, príncipes, señores, dioses, elementos del mundo, etc.⁷ La terminología usada permite varias observaciones. Los nombres mismos indican esencialmente un mismo fenómeno, el cual irrumpe en la historia de los hombres en una gran multitud de energías o fuerzas de Satanás o del diablo, viniendo a ser como su mano extendida y sus ejecutores. Se trata de seres personales dotados de inteligencia y voluntad, representantes concretos e invisibles del único principio del mal, y están dotados de poder. Sirviéndose de esta variedad de vocabulario el Apóstol pone de relieve el poder divino desplegado en Cristo muerto y resucitado, que ha conquistado la victoria sobre estas esencias del mal⁸. La categoría poder o potencia ocupa la primacía en la mente de Pablo al designar estos «espíritus de maldad». Pero estos seres no solo tienen potencia y poder, sino que son potencia y poder, despotismo, fuerza, dominio personificado.

Cuando Pablo recuerda a los fieles que su batalla no es contra «sangre y carne» sino contra los «principados y las potestades» (cf. *Ef* 6,10ss), muestra implícitamente que tiene una idea muy precisa del modo en que estos «poderes» invisibles concretan su hostilidad hacia el cristiano. En el contexto, habla de «las trampas del diablo» (cf. v.11) y de «los dardos de fuego del maligno» (cf. v.16). Estas expresiones señalan que se trata de un asalto intencional, violento

⁷ Cf. *Rm* 8,38; *1Cor* 15,24; *2Cor* 4,4; *Gal* 4,8; *Ef* 1,21; 3,10; 6,12; *Col* 1,16; 2,10.15.

⁸ Cf. *1Cor* 15,24-27; *Ef* 1,19-22; 3,10; 6,10-12; *Flp* 2,9-10; *Col* 2,15.

y mortal, que se produce principalmente en la forma insidiosa de tentación, engaño y trampa⁹.

En *Ef* 2,1-3 Pablo ilustra el modo de obrar de estas «potencias del mal»:

Y a vosotros que estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales vivisteis en otro tiempo según el proceder de este mundo, según el Príncipe del imperio del aire, el Espíritu que actúa en los rebeldes... entre ellos vivíamos también todos nosotros en otro tiempo en medio de las concupiscencias de nuestra carne, siguiendo las apetencias de la carne y de los malos pensamientos, destinados por naturaleza, como los demás, a la Cólera...

Este pasaje hace referencia a lo que podría llamarse la condición de la vejez pagana («vosotros») y la vejez judía («nosotros»): una condición universal de pecado y muerte, donde los hombres eran «hijos de desobediencia» e «hijos de ira» (cf. *Rm* 3,9.23; 5,12ss). Tal condición viene ilustrada, en el nivel práctico, como un vivir de acuerdo con «este mundo» y de acuerdo con la «carne». La vejez pagano-judía se presenta como una obediencia al «poder espiritual» del mal, llamado «el príncipe del imperio del aire».

Por último, hay que señalar que el arma particularmente insidiosa, que el imperio de las tinieblas tiene a su disposición, es la mentira y el engaño (cf. *2Ts* 2,9-12) al servicio de toda clase de iniquidad.

2. El buen combate cristiano

Para describir y explicar en qué consiste la batalla del cristiano, Pablo recurre a diversas metáforas. Después de exhortar a Timoteo a mantenerse «fuerte en la gracia que es en Cristo Jesús» (cf. *2Tim* 2,1), aconseja al joven obispo de Éfeso en *2Tim* 2,3-7:

Soporta las fatigas conmigo, como un buen soldado de Cristo Jesús. Nadie que se dedica a la milicia se enreda en los negocios de la vida, si quiere complacer al que le ha alistado. Y lo mismo el atleta; no recibe la corona si no ha competido según el reglamento. Y el labrador que trabaja es el primero que tiene derecho a percibir los frutos. Entiende lo que quiero decirte, pues el Señor te dará la inteligencia de todo. En este texto aparece claro el uso por parte del Apóstol de tres imágenes tomadas respectivamente de la vida militar, el entorno deportivo y el mundo de la agricultura. Ellas reflejan la ley fundamental y común de toda carrera humana y que debe aplicar también el apóstol cristiano con vistas a la salvación de las almas. La metáfora agrícola es relativamente rara en las cartas paulinas (es usada en este pasaje y en *1Cor* 3,9, referida a la

⁹ Cf. *2Cor* 11,3; *Col* 2,8.23; *1Ts* 3,5; *1Tim* 3,7; 4,1; *2Tim* 2,26.

Iglesia: «ya que somos colaboradores de Dios y vosotros, campo de Dios, edificación de Dios»). Las metáforas del entorno deportivo y militar provienen del ambiente que es más familiar a Pablo, el de la vida de la ciudad. Por su naturaleza, estas metáforas son aptas para poner de relieve las dificultades de la existencia cristiana y el esfuerzo personal, hecho de valentía y constancia, de abnegación y de decisión consciente. Un tal esfuerzo personal es requerido para el combatiente cristiano decidido a defender su propia identidad y a mantenerse listo y vigilante en espera de la manifestación del Señor.

a) Metáfora de la gimnasia

Paolo extrae sus imágenes deportivas de la gimnasia y las competiciones atléticas en general. Entre estas, se refiere en particular al atletismo y a la lucha cuerpo a cuerpo. Inspirado en la gimnasia, el Apóstol indica a Timoteo, en *1Tim 4,7b-8*:

Ejercítate en la piedad, porque el ejercicio físico sirve para poco; en cambio la piedad es provechosa para todo, pues tiene la promesa de la vida, de la presente y de la futura.

Timoteo es invitado a entrenarse (a hacer gimnasia) en la piedad. Aquí está implícita la idea de un ejercicio práctico y progresivo, realizado bajo la bandera del esfuerzo, la paciencia, la decisión, el método, y dirigido a lograr una forma cada vez más perfecta. Esta forma es la del hombre interior, el lugar donde se realiza el ideal de las virtudes cristianas.

En otros pasajes, el Apóstol recurre a la imagen de la lucha para expresar los sufrimientos y las fatigas del apostolado. Sufriendo y soportando ultrajes, pero sostenido por la valentía que Dios le dio, él proclamó el Evangelio «entre frecuentes luchas» (cf. *1Ts 2,2*). En *2Tim 4,7* da este testimonio de sí mismo: «He peleado la buena batalla» y, en *1Tim 6,12*, exhorta a Timoteo al mismo compromiso: «pelear la buena batalla» de la fe (cf. *4,10*).

En la serie de testimonios que ofrece el Apóstol hay que notar dos cosas. Para poder sostener «la buena batalla de la fe», el siervo de Cristo debe, en primer lugar, «entrenarse en la piedad», para alcanzar la condición óptima de un buen atleta del Evangelio (cf. *1Tim 4,8.10.16*). En efecto, así como para las competiciones deportivas se exigen ciertas cualidades físicas y de carácter, así también para el apostolado se requiere a los fieles que busquen las cualidades adecuadas. El cristiano está llamado a perseguir los valores concretos de la vida evangélica en general: desprenderse de todo lo que pueda debilitar al hombre interior y «correr al alcance de la justicia, de la piedad, de la fe, de la caridad, de la paciencia en el sufrimien-

to, de la dulzura» (cf. *1Tim* 6,11-12). En segundo lugar, es preciso al fiel cristiano sufrir por Cristo y sostener el combate del apostolado. Todo esto forma parte integrante de un combate global y cotidiano, que es «comportarse de manera digna del Evangelio», viviendo aquí abajo como ciudadanos del cielo (cf. *Flp* 1,27-30; 3,20).

Con referencia a la imagen de la lucha cuerpo a cuerpo, en *2Cor* 4,8-9, Pablo afirma esta condición en que se encuentran los apóstoles: «Atribulados en todo, mas no aplastados; perplejos, mas no desesperados; perseguidos, mas no abandonados; derribados, mas no aniquilados». Este pasaje, aunque la mención de lucha cuerpo a cuerpo entre dos atletas no aparezca, contiene cuatro antítesis que aluden a esa lucha. El primer miembro de cada antítesis señala la creciente presión impuesta sobre los apóstoles; el segundo miembro atestigua que los apóstoles nunca sucumbirán bajo el peso de la adversidad¹⁰.

El Apóstol recurre a las imágenes del correr y del boxeo en estos pasajes.

Y todo esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo. ¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Pero cada competidor se priva de todo; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible. Así pues, yo corro, no como a la ventura; y ejerzo el pugilato, no como dando golpes en el vacío, sino que golpeo mi cuerpo y lo esclavizo; no sea que, habiendo proclamado a los demás, resulte yo mismo descalificado (*1Cor* 9,23-27).

En este texto, Pablo ofrece su ejemplo como predicador del Evangelio (cf. v.23) y, al mismo tiempo, hace ver que la vida de los creyentes es una carrera dirigida hacia una meta precisa, una corona celestial, la cual merece y exige el sacrificio de todo lo que de alguna manera pueda impedir su conquista (cf. *2Tim* 4,7-8).

No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo aferrado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús (*Flp* 3,12-14).

¹⁰ La condición sufrida de los ministros del Evangelio, una condición en la que el adversario parece estar constantemente a punto de prevalecer, es una misteriosa realización en sus personas de la muerte de Jesús. De manera similar, el perseverar en esta prueba continua significa que el poder vital celestial del Cristo resucitado está obrando y se manifiesta en los apóstoles.

En este pasaje resplandece la imagen de Pablo como un atleta que participa en una carrera muy exigente, todo tenso hacia la meta, decidido a ganar el premio.

Tú, en cambio, hombre de Dios, huye de estas cosas; corre al alcance de la justicia, de la piedad, de la fe, de la caridad, de la paciencia en el sufrimiento, de la dulzura. Combate el buen combate de la fe, conquista la vida eterna a la que has sido llamado y de la que hiciste aquella solemne profesión delante de muchos testigos (*1Tim* 6,11-12).

Con estas palabras el Apóstol exhorta a este joven obispo Timoteo a correr en pos de los valores específicos de la perfección evangélica, a «pelear la buena batalla de la fe», a «tomar posesión de la vida eterna».

b) Metáforas militares

La existencia cristiana y apostólica no es solo lucha; también es una «guerra» (cf. *Lc* 14,31; *Ap* 12,17; 19,19), una «batalla» (cf. *2Cor* 7,5). El cristiano no es solo un atleta que entrena, corre, lucha y es boxeador; también es un «soldado» alistado por Cristo (cf. *2Tim* 2,3-4) para que «combata el buen combate» (cf. *1Tim* 1,18; también *1Cor* 9,7; *2Cor* 10,3; *Flp* 2,25; *Flm* 2). El cristiano está llamado a combatir contra los adversarios que obstaculizan su camino evangélico, no solo a la manera de competidores deportivos, sino como enemigos que intentan hacerle la guerra y hacerlo sucumbir.

El recurso de Pablo al lenguaje de la guerra para expresar esta lucha del cristiano queda evidenciado en los siguientes pasajes.

Pues aunque vivimos en la carne no combatimos según la carne. ¡No!, las armas de nuestro combate no son carnales, antes bien, para la causa de Dios, son capaces de arrasar fortalezas. Deshacemos sofismas y toda altanería que se subleva contra el conocimiento de Dios y reducimos a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo (*2Cor* 10,3-5).

Pablo habla del combate que él y todo apóstol, en su actividad apostólica, libran contra las fuerzas del mal, apoyados en el poder divino que obra en ellos.

«Nosotros, por el contrario, que somos del día, seamos sobrios; revistamos la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de salvación» (*1Ts* 5,8).

El Apóstol destaca la idea de una batalla que se gana solo con el uso de armas específicamente cristianas y evangélicas; las armas de la luz (cf. *Rm* 13,12), en contraposición de las armas de la oscuridad del enemigo.

Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas. Por eso, tomad las armas de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y después de haber vencido todo, manteneos firmes. ¡En pie!, pues; ceñida vuestra cintura con la Verdad y revestidos de la Justicia como coraza, calzados los pies con el Celo por el Evangelio de la paz, abrazando siempre el escudo de la Fe, para que podáis apagar con él todos los encendidos dardos del Maligno. Tomad, también, el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios; siempre en oración y súplica, orando en toda ocasión en el Espíritu, velando juntos con perseverancia e intercediendo por todos los santos (*Ef* 6, 10-18).

Todo el texto debe leerse como una motivación y una explicación de la exhortación inicial: «fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder» (v.10). Los fieles se consideran en estado de guerra, y lo que tienen que soportar diariamente es una batalla contra los poderes inmateriales y personales del mal. El Apóstol quiere presentar la situación del cristiano en toda su peligrosidad. Les recuerda que habrá un «día malo», un asalto final en el que la hostilidad de los «espíritus de iniquidad» se desplegará con particular violencia. Pero este día decisivo, aunque todavía situado en el futuro, hay que considerar que ya ha comenzado en la historia, especialmente en la historia de cada creyente individual. La batalla, de hecho, está en marcha, y es amarga y peligrosa. Solo hay dos alternativas: vencer o sucumbir, mantenerse firme o perecer. Para resistir el asalto del enemigo y ganar tal batalla, el cristiano debe emplear las armas apropiadas. Esta doctrina ya ha sido enseñada en *1Ts* 5,8 donde se indica que la armadura del cristiano consiste en las virtudes teológicas de la fe, la caridad y la esperanza. De manera similar se refiere en *Rm* 13,11-14: «revistámonos de las armas de la luz» (cf. v.12b).

3. La victoria asegurada en Cristo Jesús

El recorrido del tema «el combatiente cristiano» llega a su término presentando la victoria del combate, que está asegurada en Cristo.

a) Triple dimensión del combate

Ante todo, hay que recordar la triple dimensión de esta batalla que enfrenta todo fiel cristiano. Primeramente, se trata de una batalla, sí, pero diferente de las usuales, en cuanto que involucra al hombre interior contra el asalto de los poderes espirituales del

mal y las tinieblas. En segundo lugar, hay que combatir tal batalla con las armas adecuadas. Tales armas son las virtudes específicas de la existencia cristiana, respaldadas por la vitalidad y la energía recibidas en el bautismo. Por último, la armadura-poder de la que se reviste el cristiano, siendo precisamente «de Dios», solo puede ofrecer a aquellos que la usan la certeza de la victoria.

Los dos primeros puntos han sido presentados en el primero y segundo apartado del desarrollo del tema. Ahora queda reflexionar sobre el último punto, la certeza de la victoria.

b) La certeza de la victoria

Una primera anotación en relación con la certeza de la victoria proviene del hecho de que esta no es una simple promesa verbal destinada a infundir coraje y optimismo. Es una promesa, sí, pero una promesa divina y la certeza de su cumplimiento está enraizada en la victoria ganada por Cristo muerto y resucitado. Su garantía está asegurada en la efectiva participación de los bautizados, en el presente, en esa misma victoria.

En diversos textos el Apóstol refiere que el poder de Dios ha triunfado, definitivamente, en Cristo muerto y resucitado, contra el poder del mal¹¹.

En *2Tim* 1,8-10 Pablo exhorta a Timoteo a perseverar en el combate diario, apoyado en el poder que proviene de la victoria de Cristo sobre la muerte y en el triunfo de su resurrección:

soporta [...] ayudado por la fuerza de Dios, que nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia determinación y por su gracia que nos dio desde toda la eternidad en Cristo Jesús, y que se ha manifestado ahora con la Manifestación de nuestro Salvador Cristo Jesús, quien ha destruido la muerte y ha hecho irradiar vida e inmortalidad por medio del Evangelio.

Del mismo modo, el Apóstol se dirige a los romanos, en *Rm* 6,9: «sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y que la muerte no tiene ya señorío sobre él»; y más adelante, en *Rm* 8,3c, añade: «Condenó el pecado en la carne». Indica la derrota de la muerte y el pecado. La explicación de esta victoria salvífica queda indicada en la Carta a los Hebreos como

¹¹ La misma idea viene presentada en los siguientes pasajes: *Ef* 1,20-22; *Fil* 2,9-11; *Col* 2,15. Estos textos, usando el tiempo pasado, enseñan que la victoria de Cristo y la relativa derrota del poder del mal se han realizado definitivamente, porque tal es el sentido de la muerte y resurrección de Cristo, que se ha realizado de una vez para siempre (cf. *Rm* 6,9-10; *Heb* 9,27-28).

un «aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al Diablo» (*Heb 2,14b*).

Con relación a la doctrina de la victoria de Cristo y de la derrota de los poderes del mal, conviene tener presente la dimensión pasado-presente-futuro de la misma. En *2Cor 5,15* recuerda el Apóstol: «[Cristo] murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (cf. *Rm 4,25*). Cristo muerto y resucitado ha obtenido (pasado) para nosotros su victoria sobre las potencias del pecado y de la muerte, para que se convirtiera en nuestra victoria sobre las mismas potencias (presente), pero solo cuando su victoria llegue a ser verdaderamente así al final de los tiempos (futuro) alcanzará su verdadera y plena dimensión (cf. *1Cor 15,20-28.54-55*).

c) La realización de la victoria en el tiempo presente

Pablo reconoce, por una parte, que la existencia actual del cristiano continúa siendo una «batalla» (cf. *Ef 6,12*), porque es parte de la naturaleza de su condición actual. Pero, por otra parte, en cada paso dado en el camino de la fe y de la esperanza, en cada acto de resistencia a los poderes del mal, en cada ejercicio concreto de fe-esperanza-caridad, en cada amén dicho en el lenguaje de la coherencia evangélica, Pablo ve una actualización real en los miembros de Cristo de la victoria y del señorío de Cristo Cabeza, y como tal, como anticipación de la victoria definitiva del Cristo total.

Ahora bien, ¿cómo puede el cristiano lograr que se realice en su propia vida la victoria de Cristo, considerando que su misma existencia está caracterizada por la precariedad, es decir, la insuficiencia, la fragilidad, la inestabilidad? En efecto, la precariedad que caracteriza la existencia del cristiano radica en el hecho de que él mismo es realmente capaz de convertirse en enemigo de sí mismo, permitiendo que el pecado reine en su cuerpo mortal (cf. *Rm 6,12-13*).

Ante tal situación de precariedad (fragilidad), Pablo insiste en una cualidad que el cristiano debe poseer y que puede denominarse como: paciencia - constancia - resistencia - perseverancia. Esta virtud es la de un heredero del cielo, llamado a permanecer fiel a su dignidad, luchando y sufriendo, a lo largo de toda la duración de su existencia terrena. En este combate el cristiano podrá alcanzar el triunfo final apoyado últimamente en la misma fidelidad de Dios¹². Así lo señala el Apóstol en los siguientes pasajes: En *1Cor 10,13*: «No habéis sufrido tentación superior a la medida humana.

¹² Cf. *1Ts 5,23-24*: «Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida

Y fiel es Dios que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas. Antes bien, con la tentación os dará modo de poderla resistir con éxito». Y en *1Cor* 1,8-9: «Él os fortalecerá hasta el fin para que seáis irrepreensibles en el Día de nuestro Señor Jesucristo. Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su hijo Jesucristo, Señor nuestro».

Por tanto, la certeza del triunfo proviene de la fidelidad divina, de cuanto Él ha obrado por nuestra salvación y de cuanto continúa a realizar en el creyente. Como dice el Apóstol en *Flp* 1,6: «firmemente convencido de que, quien inició en vosotros la buena obra, la irá consumando hasta el Día de Cristo Jesús». Lo mismo corrobora en *Rm* 8,5: «la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado». El Espíritu, don celestial que realiza en el creyente la salvación del Señor victorioso y concreta en él el amor de Dios, es testigo vital de la fidelidad de ese mismo Dios que lo ha hecho para la gloria (cf. *2Cor* 5,5; *Ef* 1,13-14). Por ello, precisamente, sobre la base de esta doctrina, Pablo puede exclamar, en *Rm* 8,35.37-39, su certeza de la victoria, con estas palabras:

¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?, [...] Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó. Pues estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro».

Conclusión

A modo de conclusión, se recoge una recapitulación de los puntos relevantes de cuanto expuesto sobre «el combatiente cristiano, según Pablo».

a) Pablo presenta la vida cristiana como un combate espiritual contra fuerzas hostiles. Este combate implica la lucha contra tres enemigos principales: la carne, el mundo y los poderes espirituales del mal. La carne como enemigo representa la inclinación humana al pecado, heredada de Adán y aún presente en el creyente. El mundo como enemigo se refiere a la mentalidad y valores contrarios al Evangelio que intentan desviar al cristiano de su vocación celestial. Los Principados y potestades como enemigos son poderes

de nuestro Señor Jesucristo. Fiel es el que os llama y es él quien lo hará». Y *2Ts* 3,3: «Fiel es el Señor; él os afianzará y os guardará del Maligno».

invisibles del mal que actúan a través del engaño y la tentación para obstaculizar el camino del creyente.

b) La modalidad del buen combate cristiano viene expresada por medio de metáforas provenientes del ámbito de la gimnasia, el atletismo y la guerra y que ilustran cómo debe ser la lucha del creyente. Como el atleta, el cristiano debe entrenarse en la piedad, esforzarse y perseverar en la carrera de su existencia. Al igual que el soldado, el cristiano debe estar preparado para librar la batalla espiritual, sin distraerse con asuntos mundanos.

c) El cristiano enfrenta un combate que requiere el uso de las armas espirituales proporcionadas por Dios. Entre ellas están: la fe, la caridad, la esperanza, la justicia, la verdad, el Evangelio, la oración.

d) La victoria del cristiano está asegurada en Cristo, quien ya ha triunfado sobre la muerte y el pecado. Aunque la batalla continúa en el tiempo presente, la fidelidad de Dios garantiza la fortaleza y perseverancia del creyente. El cristiano, apoyado en la gracia de Dios y fortalecido por el Espíritu Santo, saldrá vencedor si permanece firme en la fe y en la lucha contra el mal. La victoria final será plena en la consumación del Reino de Dios.

La profecía en Madeleine Delbrêl: la música del Espíritu Santo en la vida diaria

Angela Tagliafico

Doctora en teología espiritual, miembro de pleno derecho de la Asociación Teológica Italiana y de la Asociación Europea de Teología Católica, profesora extraordinaria de la Facultad de Teología del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, profesora titular del ISSR de la misma Universidad, y profesora invitada de la Facultad de Teología de San Buenaventura en Roma.

I. El cristiano escucha la Palabra y la vive proféticamente en el hoy de la Iglesia y del mundo

En el capítulo 11 del Evangelio de Lucas, una mujer grita entre la multitud y atrae la atención de Jesús, proclamando bendito el vientre que lo llevó y los pechos que lo criaron. Pero Jesús responde que, más bien, benditos son todos los que escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica. Esta es, en mi opinión, una respuesta profética de Jesús que conduce a un proceso de cambio de mentalidad, al que, si lo pensamos bien, todo profeta, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, siempre ha llamado.

Jesús responde a la mujer recordándole la libertad y la responsabilidad personal: «Bienaventurados» para Él quienes, libre, voluntaria y personalmente, escuchan la Palabra, la guardan en su corazón y la ponen en práctica. Y el lugar donde los cristianos pueden desplegar su libertad, voluntad y responsabilidad personal es concretamente el tejido de su vida cotidiana, impregnada de los gestos y decisiones de cada día. Es precisamente aquí donde la auténtica profecía cristiana arraiga y cobra forma, en nuestro momento presente, en nuestras actitudes constantes que se desenvuelven en el dinamismo de los días.

Para el bautizado, pues, es en la vida cotidiana donde está llamado a escuchar y poner en práctica la Palabra; es el hoy en el que está llamado a dar su respuesta de amor al Amor de Dios que lo invita siempre a la comunión con Él y al servicio de los hermanos.

Ser profeta cristiano significa crecer en sensibilidad a la presencia de Dios en el corazón mismo de la historia. Y esto ciertamente no significa saber predecir el futuro, sino percibir los acontecimientos cotidianos de manera escatológica e interpretar los misterios de la fe a través de ese «lugar teológico» que es el hombre¹.

¹ Cf. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 2017, 203.

El profeta cristiano pertenece a la vida de la Iglesia, a la presencia de Dios en el alma, a la respuesta viva al Amor de Dios. Está orientado hacia el mundo, vive en el mundo aunque no sea del mundo, y mediante su sacerdocio universal se sitúa entre la Iglesia y el mundo, como un vínculo que los une. Y este es su ministerio, que puede definirse como la introducción de la experiencia del Dios uno y trino en el tejido de la historia.

El testimonio del profeta cristiano no está, por tanto, en la línea de la perfección moral de los esfuerzos humanos, sino en la participación en la acción de Dios; no es tanto un acto de la inteligencia que llega a comprender a Dios, sino más bien es un acto de Dios que nos comprende a nosotros.

Hay dos tentaciones mundanas que corren el riesgo de atrapar al cristiano contemporáneo: dejarse absorber por las exigencias del presente, olvidando el destino eterno al que estamos llamados, y olvidar a los hombres de hoy con sus alegrías y sus tristezas, sus miedos y sus dudas, centrando todo en la eternidad².

La profecía del cristiano, radicalmente humana, no se deja atrapar por ninguna de las dos tentaciones descritas, sino que cada día, responsablemente, lleva dentro de sí, inseparablemente unidos, a Dios y al mundo.

II. Madeleine Delbrêl. La raíz del profetismo cristiano: la danza de la obediencia en el mundo

Entre los numerosos testigos contemporáneos que expresan a nivel existencial el ser profético del cristiano en la sacramentalidad de la vida cotidiana a través de sus palabras y miradas visionarias, está Madeleine Delbrêl.

Madeleine nació en Mussidan, Francia, el 24 de octubre de 1904 y muere en Francia, en Ivry-sur-Seine, el 13 de octubre de 1964. A los diecisiete años, se declara atea radical y escribe: «Dios ha muerto... ¡viva la muerte!». La amistad con algunos jóvenes cristianos y, sobre todo, el ingreso del joven al que amaba en la orden dominicana, la impulsan a considerar la existencia de Dios como posible. Este acontecimiento la lleva lentamente a la conversión, constituida por su encuentro con Dios, probablemente el 29 de marzo de 1924, en la iglesia de Santo Domingo de París.

Trabajadora social muy activa, Madeleine trabajó en los suburbios obreros de París, en Ivry-sur-Seine, donde a partir de 1933 compartió una sencilla vida fraterna con algunas mujeres, con el

² Cf. C. GHIDELLI, *Spiritualità conciliare*, Edizioni ocd, Roma 2015, 54.

deseo de establecer una “vida de familia” con los habitantes de su barrio, viviendo en el mundo el doble amor a Dios y al prójimo.

El municipio comunista la sitúa en un entorno marcado por un duro enfrentamiento entre comunistas y católicos. Madeleine, impulsada por su fe y los problemas que aquejan a la población, no duda en colaborar con todos, pero siempre oponiéndose al ateísmo marxista y ofreciendo continuamente las motivaciones evangélicas de sus decisiones.

La fe vivida en un entorno ateo se ve continuamente cuestionada por las preguntas de los no creyentes sobre lo fundamental de la vida cristiana. Ante este llamado a la coherencia, Madeleine afirma que el entorno ateo es una circunstancia favorable para la propia y continua conversión cristiana.

En su vida, lo esencial se expresó en la referencia constante a los dos mandamientos, unidos e interdependientes, de amar a Dios y al prójimo, y al Evangelio como regla de vida que le permitió entrar en un tipo de conformación con Cristo que la hacía apta para todo tipo de encuentro.

Madeleine volvía siempre al Evangelio para intentar dar forma a su vida; lo leía y lo releía, lo copiaba, lo anotaba y lo escudriñaba para obedecer, en el sentido de *ob-audire*, para escuchar todas sus enseñanzas, para poder detectar en sí misma todo lo que hubiera podido romper su cristificación.

Tras treinta años viviendo en Ivry, a principios de la década de 1960 Madeleine está convencida de que el ateísmo comunista ha quedado obsoleto y de que otras formas de ateísmo, quizás más exigentes, están al alcance de la mano. Para ella, estos entornos ateos constituyen la provocación perfecta para revitalizar la fe como un don inmerecido y preciado.

Lo esencial para un cristiano es su bautismo y Madeleine hizo de las frases del primer diálogo entre la Iglesia y el bautizado el eje de su vida, pidiendo a la Iglesia el don de la fe, profesando la certeza de la vida eterna y comprometiéndose a observar los dos mandamientos que fundan la vida cristiana: amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, y al prójimo como a sí misma.

No tendrá otro apoyo que este: la fe y el Evangelio, la vida divina y los dos mandamientos mencionados. La intuición de Magdalena de la totalidad de Dios y lo poco del hombre le revela la oportunidad única que le ofrece Jesucristo, Dios-hombre, el Viviente, de quien ha elegido ser discípula:

con el bautismo, el cristiano intercambia su libertad por la libertad de Cristo. Es libre porque la Iglesia es supremamente libre, pero ya

no tiene derecho a elegir un estado de vida distinto al de Cristo, una acción distinta a la de Cristo, ni un pensamiento distinto al de Cristo³.

El realismo cristiano de Madeleine consiste en vivir con la certeza de que es Dios quien guía los acontecimientos y que Cristo y su mensaje son inmutables, no opcionales: el Evangelio pertenece a los profetas y discípulos cristianos que desean escuchar la Palabra. Y en esta escucha, en esta verdadera obediencia, residen para ella la concreción, la fuerza, la alegría y la docilidad de quien baila la danza de la obediencia, que es la base de su ser mujer profética:

Señor, enséñanos el lugar que ocupa la danza de nuestra obediencia en el romance eterno que nació entre ti y nosotros. Revélanos la gran orquesta de tus designios: en ella, lo que permites produce sonidos extraños en la serenidad de lo que deseas. Enséñanos a vestir nuestra condición humana cada día como un vestido de gala, que nos hará amar cada detalle de ti, como joyas indispensables. Que vivamos nuestra vida, no como una partida de ajedrez donde todo está calculado, no como una partida donde todo es difícil, no como un teorema que nos destroza la cabeza, sino como una danza, en los brazos de tu gracia, en la música que llena el universo de amor⁴.

La fe cristiana se arraiga en ser hijos de Dios en Cristo con todos los hermanos y hermanas que están en Él, el Salvador, en su dimensión actual y total, que no es solo la del Dios-hombre Jesús de Palestina, sino la del Jesús de ahora, la Iglesia. Y con la Iglesia y en la Iglesia, Madeleine se acerca a su prójimo y cumple su misión como persona bautizada: «dos mil años de Iglesia nos han enseñado que solo esta Iglesia es idónea, en el sentido estricto de la palabra, para vivir el Evangelio. No se puede vivir una vida evangélica realista en una vida eclesial abstracta»⁵.

Plenamente arraigada en la Iglesia, Madeleine vive la vida misionera, que para ella constituye la plenitud de la vida cristiana, llevando el Evangelio allí donde se encuentra, en el mundo que habita, como unión de dos caras que parecen opuestas pero que, en cambio, en ella se unen: una que tiene su origen en la promesa de Dios que salva, la otra que desciende hasta el rechazo de ese Dios.

En su texto más famoso, *Nosotros de la calle*, escribe proféticamente que sabemos dos cosas con certeza:

³ M. DELBRËL, *Missionari senza battello*, Messaggero, Padova 2004, 113. Las traducciones al español son mías, si no se indica otra cosa.

⁴ M. DELBRËL, *Noi delle strade*, Gribaudo, Milano 1988, 139.

⁵ *Ibid.*, 167.

primero, que todo lo que hacemos solo puede ser pequeño; segundo, que todo lo que Dios hace es grande. Y esta es la fuente de nuestra tranquilidad ante la acción, la fuente de nuestra paz interior y el antídoto contra toda forma de agitación y preocupación⁶.

El fundamento de todo camino espiritual cristiano es siempre el asombro ante lo infinitamente pequeño e infinitamente pobre que nosotros, criaturas humanas, somos capaces, sin embargo, de gozar de una grandeza y de un esplendor gratuito que viene a tomar posesión de nuestra pequeñez y de nuestra pobreza.

III. La fidelidad de nuestra fe cristiana

Fiel a su bautismo, Madeleine integra a San Juan de la Cruz en su espiritualidad y une la luz y la noche en la realidad de la fe. Cito un conocido texto del místico español:

De aquí es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva (y vence) lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visiva, de manera que antes la ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva⁷.

Madeleine recorre este camino, porque para ella la fe es Dios al que ha encontrado cara a cara, aunque en un conocimiento de luz oscura:

si este encuentro es el deslumbramiento de todo nuestro ser por Dios, esto, para ser cierto, debe ser completamente oscuro. Tener una fe viva significa estar cegado por ella para ser guiado por ella; y es difícil aceptar lo que se llama la luz negra⁸.

Pero, aunque sea oscura, esta luz es verdadero conocimiento experiencial; y en un mundo seducido por la ciencia insiste en el realismo de la fe, hasta el punto de afirmar que creer es saber y que el cristiano, como quien trabaja en la investigación científica, es un investigador del Misterio:

la fe es la ciencia de una realidad que nos trasciende y nos concierne, una realidad sobre la que Dios mismo nos ha informado. Esta realidad se llama vida eterna. La fe es la ciencia de nuestra total

⁶ *Ibid.*, 178.

⁷ JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo* II,3, en https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1542-1591,_Ioannes_a_Cruece,_La_Subida_Del_Monte_Carmelo,_ES.pdf.

⁸ M. DELBRÈL, *Chiesa, ateismo ed evangelizzazione*, Opinioni, Fossano 2006, 213-214.

ignorancia, y es la ciencia del verdadero misterio del origen de la vida, sus leyes, su evolución y su progreso⁹.

Para Madeleine, el conocimiento de la fe se realiza en la acción, ya que es un conocimiento que Dios nos ha revelado y, al mismo tiempo, también es un saber hacer, es decir, aprender a vivir nuestro tiempo cumpliendo la voluntad de Dios cada día. Así pues, en nuestra vida diaria, la fe es una escuela de fidelidad aplicada, ya que es esta virtud la que guía nuestra vida cristiana y nos hace profetas en la parte del mundo en la que nos encontramos. Delbrêl escribe: «no es lo que creemos lo que nos interroga inicialmente en el entorno contemporáneo. La insistencia de sus preguntas, aunque silenciosas, se centra en esto: ¿qué significa para ti creer?»¹⁰

Es precisamente de esta pregunta que surge el hablar del cristiano, ya que para Madeleine creer está ligado al anuncio verbal y éste no es un acto opcional para los cristianos, sino que es plenamente constitutivo de su identidad, ciertamente necesariamente vivido en la profundidad adecuada que da «vivir como Jesucristo dijo que viviéramos, hacer lo que Él dijo que hiciéramos, y vivirlo y hacerlo en nuestro tiempo»¹¹.

El cristiano está llamado a vivir la fe, don de Dios, en su vida concreta; una fe que se pone a prueba constantemente, y cuyas pruebas son como una decantación que la restaura cada vez más en su pureza original. Delbrêl escribe:

las pequeñas circunstancias de la vida son fieles “superiores”, no nos abandonan ni un instante, y los “síes” que debemos decirles se suceden uno tras otro. Cuando nos abandonamos a ellas sin resistencia, nos liberamos de nosotros mismos y entonces flotamos en la Providencia como un corcho en el agua¹².

Madeleine es consciente de que no podemos dar la fe a los demás; solo debemos anunciarla, porque es lo que hemos recibido gratuitamente, lo que vivimos y lo que estamos llamados a hacer presente al mundo. Para ella, la fe coincide con «esta encarnación de la Palabra de Dios en nosotros, esta docilidad a dejarnos plasmar por ella porque no tenemos derecho a dejar que la Palabra de Dios duerma en nosotros»¹³.

⁹ *Ibid.*, 289.

¹⁰ M. DELBRÊL, *Il Vangelo nella città*, Centro Eucarístico, Bergamo 2004, 242.

¹¹ *Ibid.*, 244.

¹² M. DELBRÊL, *Noi delle strade*, 67.

¹³ M. DELBRÊL, *Abbagliata da Dio*, Gribaudi, Milano 2007, 34.

La fe, por lo tanto, es en sí misma un acontecimiento misionero. Y, como afirma Madeleine: «los cristianos son personas que profesan su fe como otros profesan a sus médicos»¹⁴.

IV. El profeta laico vive en Cristo en el mundo sirviendo al prójimo

¿Quién es nuestro prójimo para Madeleine Delbrêl? ¿A quiénes somos enviados como cristianos? Para ella, son las personas que no hemos elegido conocer, pero a quienes Dios ha querido y permitido que estén presentes en nuestras vidas. Ni siquiera son exclusivamente quienes desean conocernos; Madeleine habla de relaciones evangélicas “al alcance del oído” o, más bien, de las que “van” de Cristo, al transformar barrios sin contactos en verdadera proximidad, utilizando los caminos preparados por el Señor antes de inventar los nuestros¹⁵.

Así, nuestro prójimo inmediato puede ser tanto el creyente como el ateo, quien, a raíz del Sermón de la Montaña, aún necesita ser abordado con autenticidad como hermano o hermana. Y, sobre todo, tiene derecho a encontrar ante sí a un hombre o una mujer con experiencia cristiana.

Madeleine describe en sus escritos las cualidades que deben distinguir a los cristianos auténticamente proféticos que desean estar cerca de sus hermanos: están muy atentos a los hechos cotidianos y a cada acontecimiento que viven; no guardan silencio sobre lo que son ni lo que creen; y no obedecen al miedo, especialmente al comparar lo que creen con lo que ven los demás. Citando el famoso pasaje de la *Carta a Diogneto*, «viven en el mundo, pero no son del mundo»¹⁶ y permanecen fieles a Dios y a los hombres. Por lo tanto: «sus pasos caminan por una sola calle, pero su corazón late en el mundo entero y por eso sus actos, en los que no saben distinguir entre acción y oración, unen tan perfectamente el Amor de Dios y el amor a los hermanos»¹⁷.

Además, estos cristianos son hombres y mujeres que viven una relación profunda con Dios, que dicen lo que Dios les dice y hacen lo que Dios les dice que hagan. Delbrêl escribe: «cuéntaselo a la

¹⁴ *Ibid.*, 83.

¹⁵ Cf. A. LUMINI, *Spirito Santo. Maternità divina, amore in azione*, Paoline, Milano 2019, 45.

¹⁶ E. NORELLI (a cura di), *A Diogneto*, Edizioni Paoline, Milano 1991, 67.

¹⁷ M. DELBRÊL, *La vocazione: condividere la vita con chi si ama*, Gribaudi, Milano 2007, 56.

gente que no sabe quién es Cristo, qué dijo y qué hizo, para que lo sepan, y para que sepan que estamos seguros de ello»¹⁸.

Tal es la actitud profética de Magdalena que evangeliza pero no convierte, anuncia la fe pero no la da, siempre respetuosa del primado de Dios así como de la libertad de los demás; ella que, con San Pablo, no se predica a sí misma sino solo a Jesucristo, afirma: «Jesús no nos pidió que fuéramos ejemplos maravillosos de su doctrina; el ejemplo de la doctrina que debemos dar es Él mismo, la historia de su vida»¹⁹.

Al cristiano solo se le piden dos cosas según Madeleine: «que nos amamos unos a otros y que nuestra vida contenga acciones que presuponen a Alguien invisible pero Vivo, intocable pero Actuante»²⁰.

La bondad de corazón que proviene de Cristo es, para el corazón del prójimo, el anuncio de Dios mismo. Por eso, es necesario que el cristiano sea pobre de espíritu, es decir, vaciado por dentro, vaciándose al máximo para dar cabida a Dios, a un hombre o una mujer que se ha dejado encontrar por Él en su vida.

El profeta cristiano vive y ama sin ideas prefabricadas que lo enjaulen, sin prejuicios ni ideologías que lo guíen, y camina en el mundo hacia el Señor consciente de que Él no se encuentra solo al final, sino que está ya presente en el camino mismo, y que por eso es siempre y completamente humano-espiritual.

Madeleine, como los auténticos profetas, supo leer los signos de su tiempo histórico y se comprometió en una evangelización que promoviera el crecimiento humano-espiritual de los pueblos y el diálogo, en la medida de lo posible, entre los cristianos y todos los hombres y mujeres dispuestos a acogerlo.

V. La santidad hoy: un Espíritu que sopló en todos lugares

El asombro de Madeleine proviene de percibir el poder iluminador del Espíritu Santo en nuestros corazones. Y una vez más, enfatiza el concepto de la totalidad divina en la pobreza humana. El don de la santificación es gratuito y total, y solo puede encarnarse en la pobreza reconocida, aceptada y acogida de la criatura.

De esta manera, no hay acciones ni momentos más o menos sagrados en la vida del creyente. Todo cobra importancia para la santificación. En una actitud dócil de abandono confiado, para

¹⁸ M. DELBRËL, *Amore indivisibile*, Piemme, Milano 1994, 186.

¹⁹ *Ibid.*, 167.

²⁰ M. DELBRËL, *La vocazione: condividere la vita con chi si ama*, 78.

Madeleine, podemos recibir a Dios plenamente y, al mismo tiempo, devolverlo plenamente, con una gran libertad de espíritu. La acogida contemplativa y el testimonio misionero coinciden así a la perfección: un mismo acto de amor y abandono nos permite vivir la doble experiencia de quien recibe y da a Dios²¹.

Cada realidad, cada persona, cada encuentro, cada acontecimiento es, para Delbrèl, Dios que viene a buscarnos, y debemos aprender a dejarnos encontrar y a dejarle actuar:

no importa lo que tengamos que hacer: sostener una escoba o una pluma estilográfica. Hablar o callar, remendar o dar una conferencia, curar a un enfermo o escribir a máquina. Todo esto es solo la cáscara de la espléndida realidad, el encuentro del alma con Dios renovada a cada minuto, que cada minuto crece en gracia, cada vez más hermosa para su Dios. ¿Llaman? ¡Rápido, abramos la puerta! Es Dios quien viene a amarnos. ¿Una información? Aquí está, es Dios quien viene a amarnos. Dejémoslo que lo haga²².

Son muchas las acciones cotidianas, aparentemente insignificantes, que si las acogimos con confianza y amor nos permiten salir de nosotros mismos.

En el mismo contexto, para Madeleine cobra importancia unificar toda la vida (pensamientos, sentimientos, deseos, voluntad, decisiones, acciones) en torno a esta actitud de abandono confiado. A menudo vivimos en compartimentos separados, seleccionando una jerarquía de valores según su mayor o menor importancia; en cambio, Madeleine nos enseña a vivir la oración como acción y la acción como oración, invitándonos a comprometernos completamente en todo, paradójicamente, como si la oración no existiera, pero al mismo tiempo a no emprender nada sin haber orado antes, como si solo existiera la oración:

la frase del Señor que hemos extraído del Evangelio en una misa matutina, en un viaje en metro, entre una tarea doméstica y otra, o por la noche en la cama, ya no debe abandonarnos, como tampoco nos abandona nuestra vida ni nuestro espíritu. Quiere fecundar, modificar, renovar el apretón de manos que debemos dar, el esfuerzo que dedicamos a nuestras tareas, nuestra mirada a quienes encontramos, nuestra reacción ante el cansancio, nuestro sobresalto ante el dolor, la apertura a nuestra alegría. Quiere estar con nosotros, dondequiera que nos encontremos²³.

²¹ J. SARAIVA MARTINS, *La santità è possibile*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, 78.

²² M. DELBRÈL, *Noi delle strade*, 70.

²³ M. DELBRÈL, *Sofferenza e gioia*, Gribaudi, Milano 2021, 34.

En sus escritos, Delbrêl repite de diversas maneras que a menudo vivimos en constante espera de una “oportunidad” (la posibilidad del martirio, o en todo caso, de hacer algo grande y significativo que pase a la historia), dejando de lado y descuidando, sin embargo, las mil “oportunidades” que se nos presentan en la vida cotidiana. Y señala: «Dios mío, estás en todas partes. ¿Cómo es que estoy tan a menudo en otro lugar?»²⁴

Porque la santidad cristiana no consiste en un gran heroísmo, sino en dejarse conducir dócilmente cada día por el camino trazado por Dios:

el hecho de abandonarnos a la voluntad de Dios nos entrega al mismo tiempo a la Iglesia, que por esta misma voluntad se convierte constantemente en salvadora y madre de gracia. Cada acto dócil nos hace recibir y entregar plenamente a Dios con una gran libertad de espíritu. Entonces la vida es una celebración²⁵.

A menudo pensamos en la santidad como una meta, algo que se alcanza mediante nuestro propio esfuerzo y méritos, algo extraordinario que necesariamente implica acontecimientos sobrenaturales. En cambio, la santidad cristiana está al principio, no al final, del camino del bautizado.

El cristiano posee todo lo que necesita para caminar en Cristo, con Cristo y para Cristo, en el soplo del Espíritu Santo, porque tiene el bautismo: ésta es su santidad y el fundamento de la espiritualidad cristiana.

La vida cotidiana es el lugar de nuestra santificación, no en la resignación ni en la planificación rigurosa y detallada de cada detalle de nuestros días, sino en la alegría y la fuerza de dejarnos guiar por la acción del Espíritu, aprendiendo a descubrir en cada realidad un sacramento de plenitud de vida. Madeleine escribe:

nosotros, la gente de la calle, creemos con todas nuestras fuerzas que esta calle, este mundo donde Dios nos ha puesto, es para nosotros el lugar de nuestra santidad. Creemos que no nos falta nada necesario. Porque si nos faltara algo necesario, Dios ya nos lo habría dado²⁶.

VI. Síntesis de la espiritualidad delbreliana

Todo profeta auténtico es siempre un punto de unidad en la Iglesia, una palabra de actualidad, una invitación a aprovechar el

²⁴ *Ibid.*, 45.

²⁵ M. DELBRÊL, *Noi delle strade*, 69.

²⁶ *Ibid.*, 90.

tiempo presente y un enviado del Espíritu Santo para edificar, exhortar, consolar y animar, para ayudar a responder con valentía a los desafíos del tiempo presente.

Madeleine estuvo atenta a los signos de la Providencia en su vida, y uno de ellos reside precisamente en su nombre y en la santa que es su patrona. En la mañana de Pascua, las mujeres encontraron la tumba vacía, pero María Magdalena no aceptó este vacío, no aceptó que su Señor hubiera desaparecido. Por eso permaneció junto a la tumba, se inclinó, miró y fue la primera en volver a ver a Cristo²⁷. De esta manera, Madeleine, frente al ateísmo de su tiempo, profundizó su búsqueda, se entregó por completo al Evangelio y, dejándose encontrar por Dios, recibió la plenitud profética de su vocación.

Queriendo esbozar una síntesis de su vocación, quisiera subrayar cómo ésta incluye:

anunciar a Dios y sobre todo testimoniarlo en la vida cotidiana como novedad de la vida divina;

acoger siempre al otro-prójimo, nunca percibido como una amenaza, sino siempre como aquel a través del cual recibimos a Cristo hoy;

conocer nuestro tiempo, para amarlo y poder actuar en él con un amor lo más parecido posible al de Dios Padre;

aprender a acoger el Amor y la alegría de nuestros días junto a la Cruz, porque siempre van de la mano;

vivir en la humildad como una virtud continuamente requerida, en la conciencia de que nunca se obtendrá completamente;

Renunciar a querer ser modelos excepcionales de santidad para convertirse cada vez más en «simples santos anónimos»²⁸, escribió el Papa Francisco sobre la «santidad de la puerta de al lado»²⁹; porque el cristiano sabe bien que todo lo que hace es pequeño y solo lo que hace Dios es grande.

²⁷ Y. POITRAS, *MADELEINE DELBRÈL MAESTRA SPIRITUALE*, Elledici, Torino 2010, 130.

²⁸ *Ibid.*, 139.

²⁹ PAPA FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* 7, en www.vatican.va.

Más allá del funcionalismo psicológico: claves para una antropología de la madurez desde Luis María Mendizábal, S.I.

Juan Pardo de Santayana Galbis

Profesor en la facultad de Educación y Psicología de la Universidad Francisco de Vitoria.

1. La psicología ante el concepto de madurez: una aproximación crítica

A pesar de sus avances técnicos y su capacidad descriptiva, la psicología contemporánea muestra serias limitaciones a la hora de ofrecer una comprensión integral y normativamente válida de la madurez personal. La ausencia de una definición clara y unificadora del concepto dificulta no solo la investigación teórica, sino también la praxis del acompañamiento personal. Como advierte Polaino¹, «no disponemos de una definición rigurosa y operativa para expresar de forma inconfundible, y de una vez por todas, lo que queremos significar con el término madurez».

Esta carencia no es meramente terminológica, sino epistemológica. La psicología tiende a describir comportamientos asociados a la madurez –como la adaptación, la independencia o la estabilidad emocional– sin identificar el principio organizador que los articula. En lugar de partir de una visión sustancial del ser humano, muchas teorías adoptan criterios funcionales y adaptativos, lo que reduce el desarrollo personal a una eficacia contextual, desvinculada de una plenitud objetiva.

Además, la coexistencia de modelos divergentes dentro de una misma corriente psicológica revela una falta de consenso conceptual. Por ejemplo, Carl Rogers y Carkhuff, ambos representantes de la psicología humanista, difieren profundamente: mientras el primero defiende una autorrealización espontánea del *self*², el segundo subraya la necesidad de una estructura formativa externa³.

¹ A. POLAINO-LLORENTE, *Madurez personal y amor conyugal. Factores psicológicos y psicopatológicos*, Rialp, Madrid 1990, 8.

² Cf. C.R. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona. Mi práctica terapéutica*, Paidós, Madrid 1992⁷.

³ R.R. CARKHUFF, «Credo of a militant humanist», *Personnel and Guidance Journal* 5 (1972), 237-242.

Esta contradicción interna refleja una tendencia general de la psicología a evitar la pregunta por la identidad personal, centrando su atención en la conducta observable más que en el sentido de dicha conducta.

Como consecuencia, la madurez se redefine en términos operativos: adquisición de competencias, resolución de conflictos o adecuación a normas sociales. Esta visión empobrece el horizonte del desarrollo humano, al desvincularlo de su dimensión ética y trascendente. La psicología, en muchos casos, se convierte en un empirismo sin alma: registra comportamientos, pero no ilumina su significado.

Estas limitaciones se agravan cuando se analizan enfoques unilaterales como el emotivismo, el voluntarismo y el determinismo. Cada uno de ellos absolutiza una dimensión parcial del sujeto, impidiendo una comprensión unitaria de la madurez. Frente a esta fragmentación, se hace evidente la necesidad de una propuesta antropológica más profunda, capaz de integrar las dimensiones racional, afectiva, volitiva y espiritual del ser humano.

a. Emotivismo: la absolutización de la experiencia emocional

Dentro de la psicología humanista, el emotivismo representa una de las aproximaciones más influyentes –y también más limitadas– al concepto de madurez. En este enfoque, la autenticidad emocional se convierte en el criterio principal para evaluar el desarrollo personal. Carl Rogers, por ejemplo, define a la persona madura como aquella que vive en armonía consigo misma, acepta sus sentimientos y mantiene un contacto fluido con sus emociones⁴. Esta visión, sin embargo, omite dimensiones esenciales como el juicio moral y el discernimiento racional, reduciendo la madurez a una congruencia afectiva interna.

Abraham Maslow, por su parte, asocia la autorrealización con experiencias emocionales intensas y trascendentes, como los llamados «estados cumbre» o «experiencias místicas»⁵. Aunque estas vivencias pueden tener un valor subjetivo significativo, su elevación a criterio de madurez introduce una ambigüedad peligrosa: ¿es maduro quien siente intensamente, aunque carezca de orientación ética o de integración personal?

Más radical aún es la postura recogida por Wallach y Wallach, quienes afirman que «lo único que podemos llamar bueno es lo

⁴ C.R. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona. Mi práctica terapéutica*, 206.

⁵ S.C. CLONINGER, *Teorías de la Personalidad*, Pearson Educación, México 2003, 462.

que considera como tal el yo individual»⁶. Esta afirmación revela el núcleo del emotivismo: una ética subjetivista en la que el sentimiento se convierte en la única fuente de verdad. En este marco, la madurez ya no se entiende como plenitud del ser, sino como fidelidad a las propias emociones, que son naturalmente mudables.

Sin embargo, esta absolutización de la experiencia emocional presenta consecuencias antropológicas preocupantes. Al desplazar el centro de gravedad de la persona hacia el sentimiento inmediato, se debilita la capacidad de discernimiento y se pierde la referencia a un bien objetivo. Como advierte Blondel, «nuestros deseos a menudo nos ocultan nuestros verdaderos deseos»⁷, lo que implica que no toda emoción es portadora de verdad. La madurez afectiva, en este sentido, no puede reducirse a la espontaneidad emocional, sino que requiere una orientación hacia el bien reconocido por la razón.

Desde esta perspectiva, el emotivismo obstaculiza el crecimiento personal al sustituir el juicio moral por una validación subjetiva de lo que se siente en cada momento. El resultado es una personalidad fragmentada, oscilante, incapaz de sostener un proyecto vital unificado. Como señala MacIntyre⁸, en una cultura emotivista los juicios morales no son más que expresiones de preferencias, actitudes o sentimientos, lo cual impide un verdadero proceso formativo, quedando atrapados en fuerzas que no nos orientan a nuestro verdadero bien. Son formas no reconocidas de deseo infantil.

b. Voluntarismo: la exaltación de la voluntad sin verdad

El voluntarismo representa una segunda forma de reducción del concepto de madurez, al identificarla casi exclusivamente con la autodeterminación. Desde esta perspectiva, una persona es madura en la medida en que es capaz de querer con fuerza, tomar decisiones autónomas y alcanzar sus metas por iniciativa propia. Sin embargo, esta visión absolutiza la voluntad, desconectándola de su necesaria relación con la verdad y la belleza.

Frente al enfoque de Rogers, que promueve una autorregulación espontánea, Carkhuff sostiene que el crecimiento personal requiere una exigencia externa que movilice al sujeto⁹. Aunque esta postura

⁶ M. WALLACH – L. WALLACH, *Psychology's sanction for selfishness: The error of egoism in theory and therapy*, W. H. Freeman, San Francisco 1983, 129.

⁷ M. BLONDEL, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996, 207.

⁸ Cf. A. MACINTYRE, *Animales racionales dependientes. Por qué los humanos necesitamos virtudes*, Paidós, Barcelona 2001, 91.

⁹ Cf. R.R. CARKHUFF, «Credo of a militant humanist», 237-242.

introduce el valor del esfuerzo y la responsabilidad, no define con claridad el bien hacia el cual debe orientarse la voluntad. El resultado es una ética centrada en la fuerza de decisión, pero carente de dirección objetiva.

Incluso en Maslow, cuya teoría se asocia más comúnmente con el emotivismo, se advierte una forma implícita de voluntarismo. Su noción de autorrealización como «la continua actualización de los potenciales, capacidades y talentos»¹⁰, presupone un dinamismo constante de perfeccionamiento personal. No obstante, este proceso carece de criterios normativos universales, lo que deja a la voluntad sin una guía más allá del deseo individual.

Esta exaltación de la voluntad sin referencia a la verdad puede derivar en una forma de autoafirmación vacía o en un perfeccionismo exigente que sobrecarga la conciencia del sujeto. Como advierte Viktor Frankl, cuanto más se afana el hombre en encontrar la felicidad en su propia autorrealización, más la pierde¹¹. Cuando la voluntad se convierte en el único motor del desarrollo, sin estar iluminada por la inteligencia ni sostenida por el amor, el crecimiento personal se transforma en una carrera de rendimiento individual, ajena a la apertura, la gracia y la comunión.

Desde una perspectiva antropológica más profunda, la voluntad no puede entenderse como autónoma en sentido absoluto. Necesita ser guiada por la inteligencia y orientada hacia un bien que la trascienda. Como señala Allport, la voluntad requiere una «imagen conductora»¹² que le dé sentido. Sin esta referencia, la libertad corre el riesgo de convertirse en arbitrariedad, y la madurez, en una ilusión de autosuficiencia.

c. Determinismo: la negación de la libertad personal

El determinismo psicológico constituye una tercera forma de reducción del concepto de madurez, al negar –o al menos relativizar– la libertad del sujeto. Desde esta perspectiva, la conducta humana no es fruto de decisiones conscientes, sino el resultado de factores biológicos, inconscientes o ambientales que escapan al control de la persona. Esta visión, aunque útil para explicar ciertos patrones de comportamiento, impide concebir la madurez como una tarea libre y deliberada.

¹⁰ A.H. MASLOW, «Self-actualizing people: a study of psychological health», *Personality, Symposium 1* (1950), 25.

¹¹ Cf. V. FRANKL, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 1987, 35.

¹² G.W. ALLPORT, *Psicología de la Personalidad*, Paidós, Buenos Aires 1974, 362.

En el marco del psicoanálisis, Sigmund Freud sostiene que gran parte de nuestras acciones están determinadas por experiencias pasadas, más que por metas presentes¹³. Esta afirmación refleja una concepción del sujeto como prisionero de su historia, incapaz de configurarse activamente. De modo similar, Griffin recoge que Willoughby y King describen la madurez como un estado psicológico alcanzado por un desarrollo casi mecánico: «reposada, creativa y relativamente libre de exaltaciones o desesperaciones»¹⁴. En este modelo, la estabilidad emocional no es fruto de una conquista ética, sino de mecanismos internos que operan de forma automática.

Vitz, por su parte, advierte que muchas teorías psicológicas contemporáneas rechazan, de forma explícita o implícita, el libre albedrío. En su lugar, proponen una visión del comportamiento humano como condicionado por hábitos, reacciones automáticas y esquemas aprendidos en la infancia¹⁵. Esta concepción elimina la posibilidad de que la persona sea autora de su propio destino, reduciendo el desarrollo personal a una adaptación pasiva al entorno.

Desde una perspectiva personalista, esta visión resulta profundamente insuficiente. La madurez no puede entenderse como un efecto colateral de procesos inconscientes, sino como una obra de libertad. El ser humano dispone de la capacidad de ser consciente de sí mismo y de querer libremente actuar en consecuencia; sin esta convicción el acompañamiento espiritual se reduce a una reprogramación de hábitos, y la educación moral pierde su dimensión formativa.

Wojtyła lo expresa con claridad, la persona no puede realizarse si no se convierte en el autor responsable de sus propios actos¹⁶. La libertad no es un lujo opcional, sino el fundamento mismo de la madurez. Solo cuando el sujeto puede elegir, asumir y orientar su vida hacia un bien reconocido, es posible hablar de desarrollo auténtico.

¹³ Cf. J. FEIST – G. FEIST – T. ROBERTS, *Teorías de la Personalidad*, McGraw Hill Education, México 2014, 41.

¹⁴ S.E. GRIFFIN, *Psychological maturity in adults: A factorial analysis and a theoretical model* (Tesis Doctoral no publicada), The Pennsylvania State University, Pennsylvania 1976, 122.

¹⁵ Cf. P.C. VITZ, «Teorías Modernas de la Personalidad. Una comprensión crítica de la personalidad desde una perspectiva cristiano católica», en P. VITZ – W. NORDLING – C. TITUS, *Un Meta-modelo Cristiano Católico de la Persona*, UFV, Madrid 2021, 121-154.

¹⁶ Cf. K.WOJTYŁA, *Persona y Acción*, Palabra, Madrid 2014, 31.

2. La propuesta de Luis María Mendizábal: una visión integral de la madurez

a. La madurez como integración de las facultades personales

Luis María Mendizábal Ostolaza (1925–2018) fue sacerdote jesuita, doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma y profesor de Teología Espiritual durante más de dos décadas. Su formación incluyó estudios en filosofía, teología y lenguas clásicas, con estancias académicas en Innsbruck, Lovaina, Dublín y Roma. En Innsbruck desarrolló un temprano interés por la psicología, que cultivó mediante contacto directo con profesionales de la salud mental, integrando posteriormente este saber en su labor como director espiritual. Su pensamiento, caracterizado por el rigor teológico y la sensibilidad psicológica, sigue siendo una referencia en el estudio de la dirección espiritual y la integración de la vida interior.

Mendizábal desarrolla una visión profundamente teológica y espiritual de la madurez personal, en contraste con la comprensión funcionalista predominante en diversas corrientes psicológicas. Para él, la madurez no es simplemente el resultado de una adaptación o ajuste a los requerimientos del entorno, ni la consecuencia espontánea de la evolución biográfica del sujeto. Es más bien un proceso intencional, orientado y libre, mediante el cual las diversas facultades del ser humano –la inteligencia, la voluntad y la afectividad– se ordenan y unifican en torno a un eje interior: el bien objetivamente reconocido y amorosamente acogido.

Esta integración de las potencias no puede entenderse como yuxtaposición ni como simple contención de tendencias divergentes. Se trata de una armonía estructural que expresa el crecimiento interior del sujeto. Para Mendizábal, el hombre que tiende a la perfección, «tiene que perfeccionarse según su potencia activa», es decir, «moverse rectamente»¹⁷. La rectitud es condición de la perfección. Este movimiento recto se traduce en la capacidad de orientar las potencias hacia el bien y de mantener una coherencia interior sostenida, fruto de un trabajo de integración y educación del corazón.

Desde esta clave, la madurez supone un dominio de sí que no responde a la represión sino a la asunción consciente del propio dinamismo interior. La rectitud del corazón designa la bondad del comportamiento humano, «en cuanto procede de la ley interior, que se ha hecho ya espontánea; en cuanto satisface a la conciencia personal»¹⁸. Es decir, el sujeto maduro no actúa conforme a pre-

¹⁷ L.M. MENDIZÁBAL, *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, BAC, Madrid 2015, 29.

¹⁸ *Ibidem*, 21.

siones externas, sino que obra desde una ley interior asumida y gozosa, una forma de vida que expresa su verdad más profunda. Esta visión está profundamente enraizada en la tradición tomista, donde la virtud es comprendida como una disposición habitual que perfecciona la potencia para obrar bien, integrando libertad y verdad en una unidad existencial.

b. El amor como principio de unidad personal

El principio dinamizador de esta integración es el amor. Para Mendizábal, el amor no puede reducirse a sentimiento pasajero ni a inclinación espontánea. Se trata de una adhesión cordial, personal y total al bien objetivo. Es una aceptación íntima, es decir, una aceptación interior del valor reconocido, que compromete la vida entera¹⁹. El amor, así entendido, constituye el centro estructurador de la personalidad, el punto de convergencia donde se articulan las facultades y se consolida la unidad del yo.

En este sentido, el amor no es solamente una facultad entre otras, sino el acto supremo de integración de la persona, el principio de unidad vital que da sentido a todas las demás dimensiones. De ahí que la madurez afectiva no consista en la espontaneidad o en la intensidad emocional, sino en la capacidad estable de respuesta cordial al valor. El amor cordial no es afectividad suelta, ni sensibilidad inestable, sino respuesta desde lo profundo del ser a lo que es verdadero y bueno²⁰.

En contraposición al voluntarismo contemporáneo, que entiende la libertad como pura autodeterminación, Mendizábal sostiene que la libertad auténtica no se define por su poder de elección, sino por su capacidad de adhesión al bien. La libertad madura no se afirma en la independencia, sino en la entrega al valor reconocido²¹. Esta entrega no anula la autonomía, sino que la realiza en su forma más alta: la del don libre y consciente de sí. Por ello, la madurez se mide no por la ausencia de dependencia, sino por la calidad de las relaciones elegidas y vividas desde el corazón.

c. Contra el determinismo: la libertad responsable como camino de madurez

La madurez, en la propuesta de Mendizábal, está estrechamente vinculada a la libertad entendida como capacidad de autodirección responsable. Frente a las visiones deterministas –ya sean biológi-

¹⁹ L.M. MENDIZÁBAL, *De Natura Perfectionis Christianae (dispensa universitaria)*, PUG, Roma 1966.142.

²⁰ Cf. L.M. MENDIZÁBAL, *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, 142.

²¹ *Ibidem*, 29.

cas, ambientales o psicológicas– que reducen el comportamiento humano a efectos de causas exteriores o inconscientes, Mendizábal afirma que «la personalidad madura es fruto de una evolución ontogenética mediante la integración estructural de las facultades y tendencias», y que esta integración permite «una disposición autónoma de sí mismo según la iniciativa personal»²².

La libertad no es aquí un dato inicial, sino una tarea progresiva que se conquista a través de decisiones concretas que unifican la vida desde un ideal reconocido como valioso. Según las propuestas del autor la libertad se educa mediante el ejercicio, se orienta por la verdad, y se fortalece por el amor²³. Esta perspectiva permite comprender la madurez no como un estadio estático, sino como un proceso de creciente apropiación de uno mismo en fidelidad a la vocación recibida.

La libertad madura se manifiesta en la capacidad de asumir compromisos estables, de orientar la vida hacia un fin trascendente y de integrar los dinamismos interiores en torno a un centro vital. «Cada uno tiene su misión concreta, asignada por Dios, que debe realizar día a día»²⁴. Esta misión no es impuesta desde fuera, sino descubierta desde dentro, como expresión del designio de Dios inscrito en el propio ser.

d. Madurez como plenitud cristiana: santidad y configuración con Cristo

En la visión teológica de Luis María Mendizábal, la madurez humana alcanza su culmen cuando se deja transformar por la gracia. La madurez natural –entendida como la integración armónica de las facultades personales– no se ve anulada, sino llevada a su plenitud cuando es asumida por la caridad, principio vital de la existencia cristiana. «La gracia que se nos ha dado contiene ya en sí todos los grados de perfección que deben desarrollarse en el camino hacia la plenitud»²⁵. Esta afirmación expresa con claridad que el desarrollo espiritual no es un añadido extrínseco, sino el cumplimiento de la vocación humana en Dios.

La madurez cristiana se realiza en la configuración progresiva con Cristo. Este proceso, lejos de consistir en una imitación exterior, implica una transformación cordial que afecta a todo el ser. «La caridad es la esencia de la perfección, así como la forma de

²² L.M. MENDIZÁBAL, *De Natura Perfectionis Christianae (dispensa universitaria)*, 134.

²³ Cf. L.M. MENDIZÁBAL, *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, 29.

²⁴ L.M. MENDIZÁBAL, *Retiro Grupos de Oración. Cintas magnetofónicas*, 1981.

²⁵ L.M. MENDIZÁBAL, *De Natura Perfectionis Christianae (dispensa universitaria)*, 9.

todas las virtudes»²⁶, afirma Mendizábal, indicando con ello que la caridad no solo anima, sino que estructura el dinamismo de perfección del sujeto. Las virtudes humanas, integradas por la caridad, encuentran su sentido pleno en el seguimiento de Cristo, que se convierte en forma viva del crecimiento personal.

La configuración con Cristo implica también una pedagogía del Espíritu. No es fruto de una técnica ni de un esfuerzo individualista, sino de una cooperación libre con la gracia. El Espíritu Santo es quien actúa desde dentro, transformando las disposiciones del corazón y conduciendo hacia la verdad plena²⁷. Por tanto, el itinerario de maduración cristiana es esencialmente una experiencia de docilidad y respuesta, una historia de gracia acogida y correspondida con amor.

3. Implicaciones pedagógicas y espirituales: acompañar hacia la unidad

La antropología espiritual de Mendizábal tiene implicaciones decisivas para la práctica del acompañamiento. Lejos de reducirse a la aplicación de técnicas psicológicas, el acompañamiento espiritual se presenta como una verdadera pedagogía del ser, orientada a facilitar el despliegue armónico y vocacional de la persona. La educación espiritual consiste en formar las disposiciones interiores para que cada uno viva según el Espíritu²⁸.

Acompañar, en este sentido, no es imponer un modelo externo, sino ayudar a que el otro descubra desde dentro el designio de Dios inscrito en su propia historia. Se trata de una mediación que favorece la integración de las potencias personales a partir del discernimiento del bien y del ejercicio libre de la respuesta amorosa. Esta pedagogía se fundamenta en una comprensión alta del ser humano, capaz de asumir su historia, integrar sus heridas, y crecer desde la libertad hacia la plenitud en el amor.

Desde esta perspectiva, la educación moral no puede limitarse a la transmisión de normas ni a la formación de hábitos externos. Ha de ser una formación integral, que incluya la inteligencia, la voluntad y el afecto, y que esté animada por un ideal trascendente. La madurez se realiza cuando las facultades superiores integran las inferiores y el sujeto vive guiado por la verdad y sostenido por la ca-

²⁶ L.M. MENDIZÁBAL, *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, 114.

²⁷ Cf. L.M. MENDIZÁBAL, *Vivir de veras con Cristo Vivo. Textos escogidos*, Voz de Papel, Madrid 2021, 243.

²⁸ Cf. L.M. MENDIZÁBAL, *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, 131.

ridad²⁹. Esta integración no es automática, sino fruto de un camino progresivo, en el que la estabilidad afectiva permite que la razón y la voluntad ejerzan su función rectora.

El modelo de madurez que propone Mendizábal constituye, así, una respuesta sólida a los desafíos contemporáneos del acompañamiento. Frente al individualismo y a la fragmentación del sujeto, ofrece una visión unitaria, cordial y espiritual del crecimiento personal. Una madurez que no se define por el éxito exterior, sino por la coherencia interior; no por la autonomía cerrada, sino por la libertad donada; no por la autoafirmación, sino por la configuración con Cristo en el amor.

a. Comparación con teorías psicológicas del desarrollo moral

Para valorar adecuadamente la originalidad y profundidad de la propuesta de Mendizábal, resulta útil contrastarla con algunas de las teorías más influyentes en la psicología del desarrollo moral. En particular, los modelos de Jean Piaget, Lawrence Kohlberg y Carol Gilligan ofrecen marcos secuenciales y funcionalistas que, si bien han aportado elementos valiosos, presentan limitaciones significativas desde una perspectiva antropológica integral.

Piaget: de la heteronomía a la autonomía

Jean Piaget concibe el desarrollo moral como una evolución cognitiva que transita desde una moral heterónoma –basada en la obediencia a normas externas– hacia una moral autónoma, en la que el sujeto interioriza las reglas a través del juicio racional. Esta progresión se articula en tres niveles: premoral, heterónomo y autónomo, siendo este último el ideal de madurez moral³⁰.

Sin embargo, este modelo subestima dimensiones esenciales del desarrollo humano. En particular, omite el papel del amor, de la relación personal y de la apertura a la trascendencia. La madurez moral, en esta visión, se reduce a una competencia cognitiva, sin integrar la afectividad ni la dimensión espiritual del sujeto.

Kohlberg: la moral como estructura racional

Lawrence Kohlberg amplía la propuesta piagetiana mediante una teoría de seis estadios del juicio moral, agrupados en tres niveles: preconvencional, convencional y postconvencional. Su en-

²⁹ Cf. L.M. MENDIZÁBAL, *De Natura Perfectionis Christianae (dispensa universitaria)*, 139.

³⁰ Cf. J. PUIG, *La construcción de la personalidad moral*, Paidós, Barcelona 1996, 41.

foque destaca la progresión estructural del razonamiento moral, culminando en la adhesión a principios éticos universales³¹.

Aunque esta teoría ha sido ampliamente reconocida, también ha recibido críticas importantes. Mendizábal se distancia de ella al considerar que la verdad moral no es una construcción progresiva del sujeto, sino un bien objetivo que interpela a la libertad desde dentro. Además, se ha señalado que el modelo de Kohlberg otorga escasa relevancia a los aspectos afectivos y tiende a rechazar la enseñanza de contenidos morales como si fueran un obstáculo para la autonomía³².

Gilligan: la ética del cuidado y sus límites

Carol Gilligan, en diálogo crítico con Kohlberg, introduce la noción de una «ética del cuidado» frente a la «ética de la justicia». Su propuesta visibiliza la dimensión relacional del juicio moral, especialmente en contextos de cuidado y responsabilidad interpersonal. Esta sensibilidad representa un avance importante respecto a modelos excesivamente racionalistas.

No obstante, desde la perspectiva de Mendizábal, esta ética del cuidado sigue siendo insuficiente si no se integra en una antropología teológica del amor. No basta con cuidar al otro: es necesario vivir desde el otro, en una comunión que trascienda la empatía y se fundamente en la verdad del ser. La educación moral cristiana, en este sentido, no busca solo cooperación o sensibilidad afectiva, sino una configuración interior con el bien amado.

b. Una propuesta superadora: educación moral como camino vocacional

Frente a estos modelos, Mendizábal propone una educación moral que no es simplemente ascendente ni estructural, sino relacional y vocacional. Educar moralmente es introducir a la persona en un camino de discernimiento, donde aprende a reconocerse llamada al bien, no como una construcción subjetiva, sino como una verdad que se acoge libremente.

Este enfoque supera tanto la imposición normativa como el relativismo afectivo, integrando objetividad, libertad y comunión. La educación moral, en esta clave, no se limita a formar el juicio, sino que busca formar el corazón, capacitando al sujeto para amar el bien con firmeza y alegría.

³¹ Cf. L. KOHLBERG, *The Psychology of Moral Development: Moral Stages and the Life Cycle*, Harper & Row, New York 1984.

³² Cf. C. CARO – J. AHEDO, «La propuesta de educación moral de Kohlberg y su legado en la universidad: actualidad y prospectiva» *Revista Española de Pedagogía*, 76/269 (2018), 87.

4. Conclusión general

Este artículo ha intentado mostrar cómo las principales corrientes psicológicas contemporáneas –especialmente aquellas marcadas por el emotivismo, el voluntarismo y el determinismo– presentan serias limitaciones para ofrecer una comprensión integral de la madurez humana. Al absolutizar dimensiones parciales del sujeto, estas teorías fragmentan la visión del desarrollo personal y dificultan una pedagogía coherente del acompañamiento.

Nos parece que frente a estos reduccionismos, la propuesta de Luis María Mendizábal ofrece una alternativa sólida y esperanzadora. Su comprensión de la madurez como integración progresiva de las facultades humanas bajo el impulso de la caridad, su énfasis en la educación del corazón y su concepción pastoral del desarrollo moral, configuran una verdadera pedagogía del ser. Esta visión, enraizada en la tradición filosófica y teológica clásica, permite superar la dicotomía entre psicología y espiritualidad, entre desarrollo personal y vocación trascendente.

El pensamiento de Mendizábal dialoga críticamente con teorías psicológicas influyentes, al tiempo que ofrece claves renovadoras para la antropología, la educación moral y el acompañamiento espiritual. Su propuesta no niega los aportes de la psicología moderna, pero los reubica dentro de una antropología espiritual que reconoce la vocación del ser humano a la verdad, al amor y a la comunión.

Desde esta perspectiva, la madurez no se reduce a adaptación, equilibrio o autonomía, sino que se entiende como perfección del ser desde dentro: una transformación cordial que permite al sujeto vivir en la verdad de su vocación. Acompañar a las personas hacia esta madurez no implica aplicar técnicas, sino entrar con ellas en un camino de discernimiento, integración y donación, iluminado por la certeza de que amar es la forma más alta de ser.

El Sagrado Corazón de Jesús en san Buenaventura de Bagnoregio. Un estudio a partir de *Dilexit nos* del Papa Francisco

Joseph Spence, F.F.m.

Doctor en Teología Espiritual y profesor de Teología Espiritual en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum y en la Pontificia Facultad Teológica Teresianum.

1. Introducción a la figura de san Buenaventura de Bagnoregio

San Buenaventura es considerado por muchos como el «segundo fundador» de los franciscanos, después del propio san Francisco. Cuando san Buenaventura ingresó entre los «frailes» como *puer oblatus* a los 8 años (1225), san Francisco aún vivía, ya que moriría al año siguiente, en 1226. Sin embargo, Buenaventura no llegó a conocerlo. No obstante, recopiló muchos testimonios de quienes habían conocido personalmente a Francisco para escribir su *Legenda Maior* o *Vida de San Francisco*. Tras una larga carrera de estudios y enseñanza en París, Buenaventura fue elegido ministro general de la Orden. A los 56 años, se convirtió en obispo y cardenal. Murió durante el Concilio de Lyon en 1274, con 57 años³³.

2. *Status quæstionis* del tema: el Sagrado Corazón en san Buenaventura

En este breve artículo, por lo tanto, debemos centrar nuestra atención en un tema específico del pensamiento de san Buenaventura, tomando como punto de partida la carta encíclica del Papa Francisco, *Dilexit nos*: es decir, el tema del Sagrado Corazón de Jesús en san Buenaventura.

Hay que decir, en primer lugar, que este tema (el Sagrado Corazón de Jesús en san Buenaventura) ha permanecido prácticamente inédito hasta la misma *Dilexit nos* del Papa Francisco. No hay libros sobre el tema y solo hay un artículo, publicado en el le-

³³ Cf. la sección *Dati cronologici* en J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale [alle Opere di San Bonaventura]*, Città Nuova, Roma 1990, 9-14; se trata del volumen que introduce y acompaña la colección de las obras completas de san Buenaventura de Bagnoregio: *Opere di San Bonaventura*, J.G. BOUGEROL – C. DEL ZOTTO – L. SILEO (ed.), Città Nuova, Roma 1990-2017.

jano 1955³⁴. En realidad, no es un artículo científico: tras una breve introducción de carácter devocional, se limita a citar algunos pasajes de la obra pseudobonaventuriana *Vitis mystica* (*La vid mística*).

3. El corazón humano en el pensamiento de san Buenaventura de Bagnoregio

El tema es, por lo tanto, nuevo para los estudios sobre san Buenaventura y, diría yo, precisamente por ello, fascinante. Entremos de inmediato en materia, teniendo en cuenta las limitaciones de este breve análisis.

El Papa Francisco, en su *Dilexit nos*, cita un pasaje de san Buenaventura sobre el Corazón de Jesús. En esta breve contribución, me gustaría presentar, además de ese, otros tres pasajes... Pero antes hay que preguntarse: ¿qué es el corazón –«cor» en latín–, qué es el corazón humano para san Buenaventura³⁵? ¿De qué es capaz el corazón del hombre? ¿A qué está llamado el corazón del hombre? Escuchemos un pasaje de su *Comentario al Libro de la Sabiduría*. Buenaventura escribía:

El corazón es doble [*Cor duplex est*] cuando sus partes se dirigen principalmente a cosas diferentes, lo que es causa de muerte espiritual, según [el profeta] Oseas, [capítulo] 10: «Su corazón está dividido, ahora perecerán». Pero el corazón es sencillo [*Simplex autem est cor*] cuando todas sus partes se dirigen a una cosa máximamente simple, es decir, a Dios, según [el Libro de] Sirácida, [capítulo] 30: «Reúne tu corazón en santidad». En la simplicidad del corazón, es decir, en la simple unidad del corazón³⁶.

Por lo tanto, según Bonaventura, el corazón humano puede orientarse en varias direcciones, provocando una profunda división del hombre interior; o bien, puede orientarse por completo hacia Dios, alcanzando así la simple unidad del corazón (*in simplici unitate cordis*).

³⁴ Cf. el artículo firmado por «A.C.». (de quien no conozco el nombre completo): A.C., «Il S. Cuore di Gesù e san Bonaventura», *LuceSer* [rivista francescana], 1955, 77-100.

³⁵ San Buenaventura utiliza el término «cor» (= corazón) un total de 70 veces en sus *Obras Completas*. Cf. *In Opera Omnia S. Bonaventurae. Quatuordecim Tomis Hucusque Inserta. Indices Quinque Generales*, ADOLPHO CAROLO PELTIER (ed.), *Tomus Decimus Quintus*, Ludovicus Vives, Bibliopola Editor, Parisiis 1871, 337-339.

³⁶ S. BONAVENTURAE, *Commentarius in Librum Sapientiae*, C. 1, Vers. 1, in: DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE, *Commentarii in Sacram Scripturam. Tomus VI*, Quaracchi, Romae 1883, 111.

Si el corazón humano se vuelve por completo hacia Dios, el hombre se vuelve semejante a Dios. Al comentar el Evangelio de Lucas, Bonaventura escribía:

Desde allí, como desde el corazón, que está en el centro, el calor vital se extiende por todo el cuerpo, también todas las obras virtuosas reciben de la caridad perfecta ese intenso calor, necesario para que tiendan a lo alto. Y como se dice: «Si tu ojo será puro, todo tu cuerpo estará en la luz», así, si tu corazón estará caliente, todo tu cuerpo se calentará; si el corazón es divino, todo el hombre será divino por medio del amor de Dios (*si cor divinum, totus homo divinus per amorem deificum*)³⁷.

4. El Sagrado Corazón de Jesús en los escritos de san Buenaventura

Así describe Bonaventura el proceso de santificación del corazón humano... Pero está claro: el corazón del hombre puede llegar a ser «divino» (siempre por analogía, claro está) únicamente porque Dios se hizo hombre: el Verbo se hizo carne. Esto nos lleva al centro y también, casi, a la conclusión de esta breve contribución: ¿cómo describe, pues, san Buenaventura el Corazón del Hombre-Dios, Jesucristo nuestro Señor? Es decir, ¿el Sagrado Corazón de Jesús?

Sabemos que san Francisco de Asís estaba fascinado y enamorado sobre todo de los misterios relacionados con la *kenosis* del Verbo Encarnado: su nacimiento en Belén; su pasión en el Gólgota; y su descenso, cada día, en las manos del sacerdote, en la Eucaristía. Buenaventura, en cambio, sin descuidar los misterios de la Encarnación y la Eucaristía, se centra sobre todo en la Pasión. Para Buenaventura, por ejemplo, en su *Legenda Maior*, los estigmas de san Francisco son el sello de Dios y la culminación de todo el camino espiritual del Santo.

Escuchemos, pues, brevemente, algunos breves extractos de los escritos de san Buenaventura sobre el Sagrado Corazón de Jesús. En sus escritos juveniles, cuando era estudiante, al comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Buenaventura escribía: «Puesto que el dulcísimo Corazón de Jesucristo estaba conmovido por tanta ternura de amor hacia nosotros, no le pareció pesado soportar por nosotros un tipo de muerte tan extremo y amargo». Es decir, una muerte en cruz»³⁸.

³⁷ SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di san Luca*/3, ([Capitoli] 12-21), BARBARA FAES DE MOTTONI – ORONZO CASTO (ed.), Città Nuova, Roma 2012, 133.

³⁸ Cf. *Proœmium de sus Commenti alle Sentenze di Pietro Lombardo*, en DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi. Tomus 1. In Primum Librum Sententiarum*, Quaracchi, Romae 1882, 4.

En cambio, ya en su madurez –llevaba tres años como ministro general de la Orden Franciscana–, Buenaventura escribió el tratado *De perfectione vitæ* ad sorores (Sobre la perfección de la vida, a las hermanas). Buenaventura escribió este tratado espiritual sobre la vida consagrada femenina para la beata Isabel, hermana del rey san Luis y abadesa de las clarisas de Longchamp³⁹. Buenaventura escribió, pues, en el capítulo VI del tratado:

Acércate, pues, sierva, con los pasos de tu amor a Jesús traspasado, a Jesús coronado de espinas, a Jesús clavado en el patíbulo de la cruz y, con el beato Tomás apóstol, no solo observa *las cicatrices de los clavos en sus manos*, no solo mete *tu dedo en el lugar de los clavos*, no solo pon tu mano en su costado, sino que entra por completo por la puerta del costado hasta el corazón del mismo Jesús (*usque ad cor ipsius Iesu*); allí, transformada en Cristo por el amor ardentísimo hacia el Crucificado [...], no pidas ningún otro consuelo, sino solo morir en la cruz con Cristo⁴⁰.

Buenaventura escribe, por lo tanto, sobre el Sagrado Corazón de Jesús sobre todo (diría que casi exclusivamente) en relación con la Pasión de Cristo. Escuchemos el pasaje del tratado *Lignum vitæ* (El madero de la vida), citado dos veces en *Dilexit nos* del Papa Francisco⁴¹. Este tratado espiritual, *Lignum vitæ* (escribía el experto Jacques Bougerol) «presenta 48 meditaciones sobre los misterios del origen, de la Pasión y de la glorificación de Cristo»⁴². Escuchemos, pues, al Doctor Seráfico, san Buenaventura:

Para que del costado de Cristo dormido en la cruz se formara la Iglesia y se cumpliera la Escritura que dice: «Volverán la mirada hacia aquel a quien traspasaron», por divino designio se concedió que uno de los soldados atravesara con la lanza ese costado sagrado, de modo que, brotando sangre y agua, se derramara el precio de nuestra redención. De hecho, la virtud que brotó misteriosamente de ese Corazón da la fuerza a los sacramentos de la Iglesia para conferir la vida de la gracia y, para los que viven en Cristo, se convierte en la copa de *agua viva, fuente para la eternidad*⁴³.

El Papa Francisco, en *Dilexit nos*, introduce y comenta este mismo pasaje de *Lignum vitæ*, escribiendo: «San Buenaventura une las dos líneas espirituales en torno al Corazón de Cristo: mientras lo

³⁹ Cf. J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale*, 83.

⁴⁰ SAN BONAVENTURA, *Opuscoli spirituali*, A. CALUFETTI – M. MALAGUTI (ed.), Volume XIII delle *Opere di San Bonaventura*, Città Nuova, Roma 1992, 358-359.

⁴¹ En los números 107 y 108 de su encíclica *Dilexit nos*, el Papa Francisco cita el tratado espiritual bonaventuriano *Lignum vitæ*.

⁴² J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale alle Opere di San Bonaventura*, 83.

⁴³ SAN BONAVENTURA, *Opuscoli spirituali*, 245.

presenta como fuente de los sacramentos y de la gracia, propone que esta contemplación se convierta en una relación de amistad, un encuentro personal de amor»⁴⁴. De hecho, en el siguiente párrafo de *Lignum vitæ*, Buenaventura escribía (y el Papa lo cita en *Dilexit nos*, en el número 108):

Levántate, pues, alma amiga de Cristo, y sé tú también como la *paloma que anida en la garganta de la roca*; sé tú el *gorrión que encuentra su morada y vela con constancia*, sé como la *tórtola que esconde allí a sus pequeños, nacidos de un amor casto*; bebe y *sacia tu sed en las fuentes del Salvador*. Esta es, en efecto, la *f fuente que desciende del centro del paraíso* y que, *dividida en cuatro ríos* y luego difundida en los corazones devotos, irriga y fecunda toda la tierra⁴⁵.

5. Conclusiones

Para concluir, pues, este breve *excursus* sobre el tema del Sagrado Corazón en san Buenaventura⁴⁶, me atrevería a decir lo siguiente: el Sagrado Corazón de Jesús está (y cito a san Buenaventura) «conmovido por tanta ternura de amor hacia nosotros», y esta ternura de amor se manifiesta de manera eminente en la Pasión del Señor. Es precisamente en el contexto de la Pasión (mejor aún, es únicamente en ese contexto) donde Buenaventura habla del Sagrado Corazón de Jesús, proponiéndolo como «fuente de los sacramentos y de la gracia», pero proponiendo además (y cito de nuevo al Papa Francisco, en el número 106 de su encíclica *Dilexit nos*) que «esta contemplación se convierta en una relación de amistad, en un encuentro personal de amor».

⁴⁴ Cf. FRANCISCO, Carta encíclica *Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), n. 106.

⁴⁵ SAN BONAVENTURA, *Opuscoli spirituali*, 245.

⁴⁶ Un estudioso perspicaz de san Buenaventura notará, tal vez, que no he mencionado el tratado espiritual *Vitis Mystica*, en el que, por otra parte, el autor se expresa con palabras ardientes sobre el Sagrado Corazón de Jesús. He omitido tratar esta obra por dos razones: en primer lugar, por los límites de este estudio; pero, sobre todo, porque *Vitis Mystica* no es de segura autoría bonaventuriana. Aunque la edición de Quaracchi de 1898 la incluyó entre las *Opuscola Varia ad Theologiam Mysticam* de san Buenaventura, la nueva edición de las *Opere Complete di San Bonaventura*, publicada por Città Nuova –en particular en los *Opuscoli Spirituali* (Vol. XIII) de 1992– la excluyó del *corpus* bonaventuriano. En la introducción a las *Opere Complete di San Bonaventura*, el experto Jacques Bougerol escribía: «Este último opúsculo [*Vitis Mystica*] parece haber sido originalmente un sermón [de Buenaventura] sobre el tema: *Ego sum vitis vera* (Jn 15,1). Posteriormente, habría sido redactado, o mejor dicho, ampliado en su forma actual» (J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale*, 84). Por lo tanto, el núcleo esencial de *Vitis Mystica* parece ser de san Buenaventura; en cambio, la redacción que ha llegado hasta nosotros, editada por Quaracchi en 1898, parece ser de un redactor posterior a san Buenaventura. Durante mucho tiempo, además, la obra *Vitis Mystica* se atribuyó a san Bernardo de Claraval.

Recensiones – Reseñas

R. JARED STAUDT, *Words Made Flesh. The Sacramental Mission of Catholic Education*, Catholic Education Press, Washington. D.C. 2024, 327 pp.

El teólogo alemán Karl-Heinz Menke ha afirmado que la nueva evangelización consiste en reintroducir una visión sacramental en la mente de los hombres. En este contexto, un libro cuyo título hace referencia a la misión sacramental de la educación católica llama la atención. Hace referencia a la pregunta fundamental que se debe hacer la educación católica: ¿cómo no enseñar solo los sacramentos, sino «formar almas y construir cultura juntos» (p. 1), una cultura basada en una manera de pensar sacramental? Con esta finalidad, Staudt ofrece doce capítulos y un apéndice amplio como «guía para construir una cultura católica», que hace referencia a todo tipo de contenidos como conceptos teológicos y obras de música sacra.

El primer capítulo es una apología para las escuelas católicas, en ámbito estadounidense. Enfatiza el rol de una escuela católica al «impartir una visión integral de la realidad a través de la fe y la razón» (p. 20) y de esta manera convertirse en una fuente de renovación cultural (cf. p. 23). Staudt afirma que hace una diferencia si la fe está al centro de la educación o si es meramente un apéndice a ella (cf. p. 31). Se entiende que, para el Autor, la fe es más que

una clase de catequismo, está a la base de una cosmovisión católica. El segundo capítulo se enfoca en la formación de discípulos. Staudt construye a partir del fundamento bíblico para proponer la escuela como lugar de encuentro con Cristo. Recuerda que “discípulo” significa “estudiante” y que, en una educación imbuida del principio sacramental, «la vida interior del alma y de la mente se debe expresar en elementos externos» (p. 37). Sigue el tercer capítulo acerca del rol de los padres de familia.

El cuarto capítulo propone un currículo integrado con una cosmovisión católica. Staudt recalca que enseñar la fe no es algo añadido a una educación escolar, como serían otros contenidos. Más bien es lo que forma la cosmovisión que da sentido al conjunto de lo que se aprende. Sin una cosmovisión que la respalde, la enseñanza de la fe quedará vacía o reducida a un fideísmo que no puede satisfacer al hombre (cf. p. 72). La cosmovisión católica, en cambio, está basada en la verdad y permite la integración de todas las realidades humanas en el conocimiento. Pero no se queda a nivel de conocimiento, más bien requiere una conducta virtuosa como evidencia de que el conocimiento de la verdad no puede no influenciar la vida. En este contexto, Staudt habla del hombre como un «ente sacramental» (p. 72) por ser una realidad que une cuerpo y alma. Así, el

hombre tiene la capacidad de integrar, en una dinámica sacramental, tanto las realidades de la fe como el mundo sensible en el que vive. Porque «todo es un sacramento si se entiende como expresión de la mente de Dios», en cambio, «una visión sacramental ve el sentido más profundo escondido en todas las cosas» (p. 74). Siguiendo estas consideraciones, Staudt ofrece algunos principios para una educación sacramental y no meramente pragmática: formar el hábito de buscar la verdad; partir de la realidad concreta; interdisciplinariedad como expresión de una visión unificada; dar sentido a lo que se aprende; aprender de las obras maestras; y, finalmente, saber admirar la belleza (cf. pp. 80-84).

En el capítulo quinto se habla de libros que ayudan a formar una cosmovisión católica y así permiten integrar la verdad con belleza y bondad. Staudt afirma que los maestros deben buscar no solo mejores prácticas de aprendizaje, sino la verdad. Para eso hace falta realmente querer aprender y fomentar una vida intelectual, que significa nunca darse satisfecho con lo ya aprendido, sino seguir leyendo, pensando, y discutiendo (cf. pp. 93-94). El sexto capítulo confronta el modelo católico con otros modelos de educación, especialmente el modelo pragmático de Dewey enfocado en transmitir habilidades y contenidos fragmentados en vez de una visión integrada y sacramental del mundo. Staudt defiende la necesidad de conocimientos prácticos y poéticos, dentro de una educación sacramental que habla a cuerpo y alma.

Un séptimo capítulo está dedicado a la importancia de enseñar la historia del catolicismo, que a fin de cuentas es

un testimonio de la encarnación continua de la fe (cf. p. 158). El capítulo octavo habla sobre la diversidad cultural dentro del catolicismo. Siguen capítulos dedicados a temas de formación en artes liberales o humanísticas como el latín y la belleza, que tienen un valor sacramental (cf. p. 212), y el uso de tecnología, que puede crear una cultura anti-sacramental (cf. p. 223). El último capítulo (decimosegundo) ofrece pautas para una renovación, especialmente a través del servicio la formación de líderes. La conclusión se enfoca en la centralidad de la eucaristía y da un resumen de los puntos claves para una educación católica.

Los límites del libro están en cubrir solo un aspecto muy reducido de la educación católica: las escuelas secundarias en los Estados Unidos. Esto no significa que los principios que ofrece no se puedan aplicar a otras realidades, pero se requiere un trabajo de traducción. En un momento habla a padres de familia que han recibido una formación profundamente católica en la universidad y quieren ofrecerla a sus hijos (cf. p. 258), lo cual dista mucho de padres que solo buscan una escuela que prepare a sus hijos a tener éxito la universidad. Habrá lugares y países donde se busca que niños adquieran diplomas, habilidades y contenidos, y no tanto una cosmovisión como la que propone Staudt: una manera de pensar que surge de la contemplación de la verdad y la belleza y que se logra a través de una profunda formación humanística. El reto sería encontrar los argumentos para convencer a esos padres que sus hijos sacarían más provecho de una educación clásica en artes liberales. Staudt habla mucho de su experiencia

en varias escuelas católicas y así puede dar ejemplos de lo que expone. Esto no significa que sea un libro meramente práctico, sino que propone una teoría que ha vivido. Pero sí se nota que es una reelaboración de, entre otras cosas, pláticas del autor y artículos ya previamente publicados. Por eso, aunque el texto esté lleno de ideas valiosas, no hay una línea de argumentación unificada. De esta manera, el título desafortunadamente promete más de lo que el libro ofrece.

A pesar de reconocer la importancia de tener una visión sacramental del mundo, Staudt nunca ofrece una definición más detallada de este principio católico, del cual todo lo demás debería fluir. Tampoco hace referencias a estudios sobre el tema. Más bien explica el principio sacramental a través de sus efectos primarios: un pensar que se expresa en la vida, una relación entre mente y cuerpo, una integración de individuo y comunidad. Son aplicaciones importantes con las que el Autor invita a las escuelas católicas a reenfocarse en lo esencial de la educación católica: más que simplemente dar contenidos, debe fomentar maneras de pensar y de vivir en la verdad. Con el Autor podemos esperar que la visión sacramental sea cada vez más parte de la educación católica.

László Erffa, L.C.

RYAN N.S. TOPPING, *Thinking as though God exists. Newman on Evangelizing the 'Nones'*, Angelico Press, Brooklyn, NY 2023, 152 pp. + 21 pp. (apéndice).

Poco antes de ser elegido Papa, Joseph Ratzinger dio un discurso invitando a agnósticos a vivir «como si Dios existiera» explicando que esto les permitiría entender la fe desde dentro. Proponía así un método de nueva evangelización que implica una dinámica entre razón y encuentro personal. En el libro presente, Ryan N.S. Topping busca un camino similar y lo fundamenta en los escritos de John Henry Newman, el gran converso inglés que con su pensamiento tuvo una marcada influencia sobre el Papa que llevó a cabo su beatificación.

En diez capítulos, Topping se propone analizar diversos retos de la cultura contemporánea y buscar respuestas en el pensamiento de Newman. El primer capítulo aborda el reto de la secularización, que crea «una sociedad organizada como si Dios no existiera» (p. 8). Newman, en cambio, hablando de razón y fe, tiene «una manera de pensar integrada» (p. 13) que le permite una visión más amplia de la realidad. Sigue un capítulo que compara el sufrimiento de la Iglesia en nuestros días con sus dificultades en tiempos de Newman, y otro dedicado a la evangelización de los así llamados “nones”, es decir, personas que indican “ninguna afiliación” en un censo sobre su religión. En este contexto, Topping ofrece una apología por la apologética, presentándola como uno de muchos aspectos que pueden acercar a una persona a la fe. Explica brevemente la psicología de la creencia como la desarrolla Newman,

que ubica el asentimiento a la fe en la convergencia de muchos pequeños juicios y no en grandes argumentos.

En el cuarto capítulo sigue en esta línea para hacer una reflexión sobre el papel del afecto en el proceso de aceptar la fe. Topping lo distingue justamente de un mero sentimentalismo, y así logra integrarlo en una visión completa del hombre. En este contexto, presenta una interpretación del lema de Newman (*cor ad cor loquitor*) a la luz del pensamiento de santo Tomás de Aquino y Ratzinger. Para Newman, el afecto es movido por la belleza, como se encuentra en la arquitectura y la poesía. Si estas artes están ordenadas hacia Dios, pueden ofrecer una notable contribución a la evangelización, especialmente en un ámbito litúrgico. Finalmente, Topping menciona la predicación (con sus elementos de *ethos*, *logos*, y *pathos*) como un ámbito donde las sugerencias de Newman son de gran valor para hoy. La predicación es evangelización porque puede «llevar las personas a experimentar siempre de nuevo el deseo central de sus almas» (p. 58).

El quinto capítulo tiene un nombre programático: ‘desnormalizar el ateísmo’. Topping muestra como Newman reconoce el ateísmo como un peligro que ya estaba muy presente en sus tiempos y no dejaba de influenciar el pensar de los cristianos. Siguiendo esta intuición, Topping ofrece una breve historia del pensamiento secular y marxista, explicando el rechazo por parte de Newman de un secularismo sin espacio para Dios. Así, los siguientes dos capítulos buscan presentar los mitos originarios del secularismo y su incompatibilidad con la fe. Se trata de

los mitos de que la religión lleva a la violencia, la religión está en conflicto con la ciencia, y la dignidad humana se puede dar solamente con autonomía absoluta. Acerca del primer mito, Topping hace una apologética basada en la historia y luego presenta el pensamiento de Newman, que le da la vuelta a la pregunta: «Un Estado sin Dios, ¿puede mantenerse en paz?» (p. 92). Acerca de la relación entre fe y razón, Newman defiende una visión más integral de una razón expandida que incluye no solo realidades materiales y que al mismo tiempo reconoce sus límites. Así, Newman es capaz de incluir partes del pensamiento de Darwin en su comprensión de la creación, abriendo la posibilidad de entender la teoría de evolución como un mecanismo instituido por el mismo Creador. El séptimo capítulo está dedicado al pensamiento de Newman acerca de la conciencia, como contraste con el mito secular de la autonomía absoluta del hombre.

El octavo capítulo recalca la importancia no solo de los argumentos de la razón, sino también del corazón, como el asombro, el temor, la angustia y la esperanza. Newman describe esta dinámica en sus novelas como un deseo del corazón por la belleza y la verdad. En el penúltimo capítulo, Topping explica cómo Newman puso en práctica sus ideas al fundar una universidad católica en Dublín. Para responder a las preguntas de los jóvenes, quería que la metafísica y la teología fueran parte del currículo. Esta visión integral e integradora es subrayada por Topping: «El proyecto de la nueva evangelización no podrá tomar vuelo sin que aprendamos de nuevo lo que es aprovechar de lleno las artes liberales» (p. 134). El dé-

cimo capítulo sirve como conclusión. Ante las soluciones falaces ofrecidas por la cultura contemporánea, Topping propone algunas líneas de acción: la renovación de la catequesis ad intra y luego la evangelización ad extra, ante todo con el testimonio de una vida cristiana. Todo esto se logra, siguiendo a Newman, con un pensamiento integrado, que abarca fe y razón al no reducir la fe a algo privado, sino vivir toda la vida con la convicción de que Dios existe.

El libro es bastante breve y así no puede ser más que una introducción al tema. Por la misma razón, la argumentación a veces se reduce a alusiones generales. El análisis cultural de Topping no siempre tiene mucha profundidad y más bien describe síntomas que causas, además de tener un enfoque casi exclusivamente negativo. Pero eso no cancela los méritos del libro, el primero de los cuales es ser una clave de lectura y una motivación para leer y estudiar los escritos de Newman. Más allá de admirar la agudez del análisis cultural del cardenal, esto nos permite entender que los problemas que encontramos en nuestra sociedad hoy en día ya estaban fundamentalmente presentes en el pensamiento de hace dos siglos (cf. p. 10). Lo que es más, vemos que el mismo Newman con frecuencia usa ejemplos de tiempos patrísticos para explicar lo que estaba pasando en su tiempo. Así nos damos cuenta de que no hay nada nuevo bajo el sol, y que los retos a los que se enfrenta el cristianismo en nuestro tiempo son los mismos que siempre, pero en nuevos disfraces. Es de esperar que el libro de Topping permita a sus lectores aprender de uno de los

grandes maestros cristianos a enfrentar los retos actuales.

László Erffa, L.C.

MICHAEL O'BRIEN, *L'anno sabbatico*, traduzione di Annalisa Teggi dall'inglese *The Sabbatical: A novel*, Il Timone, Milano 2023, 345 pp.

En línea con diversas novelas publicadas anteriormente, Michael O'Brien vuelve a explorar la terrible y continua lucha entre el bien y el mal, a través de la sorprendente aventura de una pareja de profesores ingleses, Owen y Monica Whitfield, que se ven envueltos en el drama de una familia noble (la esposa y los hijos del conde Clement von Forschtenberg) a la que un grupo desconocido de personas quiere asesinar por completo, o al menos a uno de sus hijos. La novela se desarrolla en 23 capítulos o secciones (no hay título para ninguna de ellas), y termina con una nota del Autor y dos apéndices.

La narración presenta inicialmente la vida sencilla de la pareja formada por Owen Whitfield y su esposa Monica, cuando el primero se encuentra en un año sabático que, según su deseo, le permitiría terminar un libro sobre las huellas del Sacro Romano Imperio en el siglo XXI, tema que le serviría para iluminar el debate entre providencialismo y determinismo en la historia (I, pp. 7-8). Recibe la visita de un desconocido, el conde Alexandru Eszterházy, profesor en Bucarest (Rumania) y consultor en el Parlamento Europeo. El conde invita a Owen a participar en un congreso de historia que tendría lugar en un lugar misterioso de Rumania,

donde se encuentra escondido el conde von Forschtenberg con su familia. Tras sopesar los riesgos de la invitación, y tras hablarlo con su esposa, Owen acepta la invitación, e inicia una aventura que hará saltar por los aires todos sus proyectos para un año que esperaba tranquilo.

Sin explicar la trama de la novela, resulta importante destacar que encontramos en la misma diversas reflexiones sobre la situación del mundo, sobre la providencia, sobre la lucha entre el bien y el mal, sobre el misterio de la libertad humana, sobre la historia y su significado. O'Brien ofrece, así, un nuevo acercamiento a tesis que ya ha presentado en otras novelas, varias de ellas traducidas al español y al italiano, sobre todo *El padre Elías*, *La gran escapada*, y (todavía no traducida al español, pero sí al italiano), *The Father's Tale*. A novel. Es importante señalar esta última novela, que de un modo sorprendente se conecta con la que ahora estamos presentando, cuando hacia el final de *L'anno sabbatico* el lector descubre que Owen había ayudado en el pasado a Andrew Graham, uno de los protagonistas de la otra novela (pp. 322-323). Curiosamente no se ofrece ninguna indicación del título de la obra donde se narra la historia de Andrew, resumida brevemente en la presente novela.

En la parte inicial, se sintetiza una conferencia del profesor Whitfield y el debate sucesivo, y surge la pregunta: ¿quién dirige la historia, el determinismo o la providencia?, que aparece conectada con la difícil cuestión de las relaciones entre la gracia y la libertad (III, pp. 27-28). En la sección VIII se resumen algunas conferencias del congreso tenido en el castillo de Rumania (don-

de se escondían los von Forschtenberg). En concreto, la conferencia de Clement von Forschtenberg presentó los daños del humanismo moderno: al no ver al hombre como imagen de Dios, no permitió ningún auténtico progreso, sino solo el desarrollo de la técnica y la consiguiente deshumanización (VIII, p. 83).

En la sección X se habla de un joven que funge como guardián en el castillo de Rumania, Franz, que había sido antes guardia suizo y había tenido malas experiencias en el Vaticano, pero sin perder su fe. Cuando en familia se comenta la historia, Clement no entiende por qué ese mal existe en la Iglesia, y su esposa nota que podría ser algo satánico, al promover el esfuerzo humano por construir algo sobre un concepto subjetivo y equivocado de Dios. En el diálogo, al final, brilla la esperanza: algo quedará de la verdadera Iglesia, una especie de pequeño grupo fiel que se prepara al regreso del Esposo (X, pp. 110-111).

En los primeros días de las conferencias en el misterioso castillo, una princesa describe las etapas que caracterizan los sistemas totalitarios, y que también se dan en nuestros días: «primero, el rechazo de vínculos morales absolutos y fijados por un ser Transcendente; segundo, el esfuerzo por disminuir el valor absoluto de la persona humana; y tercero, el enaltecimiento del Estado, malvado o aparentemente benévolo, como juez supremo del bien y del mal» (XI, p. 113).

Durante las narraciones de la segunda estancia de Owen (que viaja sin la compañía de su esposa) en el castillo rumano se suceden varios diálogos de gran riqueza. En uno de ellos, entre

Owen y Alexandru, al hablar sobre los muchos absurdos de la Primera Guerra Mundial y sobre el modo de estudiar el pasado, el primero (profesor de historia) pone la llaga sobre un peligro del historiador: reducir a los seres humanos a abstracciones mentales (XIV, p. 157). Los interlocutores ven, además, cómo amenaza a los hombres el peligro del error, si bien no todos viven ciegamente: basta con escuchar a Dios y seguirlo para ver mejor las cosas, sin olvidar nunca que «solo Dios es Dios» (XIV, p. 158). Más adelante, en otra conversación entre Owen y Clement, se abre un horizonte de esperanza ante la situación terrible que vive la humanidad: es posible que nazcan santos que, desde su libertad, guíen a la gente hacia la luz verdadera (XVI, p. 183).

Los diálogos entre el profesor inglés y un hijo de Clement llamado Ion, un adolescente que brilla con su gran inteligencia y entusiasmo, también están llenos de belleza y afrontan temas profundos. Por ejemplo, al hablar sobre qué libros habría que leer, se recomienda *El Señor de los anillos*, sobre el que Owen afirma: «Es el mito más grande de nuestro tiempo. Habla de la guerra en el cielo que baja sobre la tierra», una «guerra que durará hasta el final de los tiempos» (XIV, p. 166). En otra conversación entre Owen y Ion, ante la hipótesis de una mentira promovida para engañar a la gente y así alcanzar una paz universal, queda en evidencia cómo esa mentira sería un triunfo completo del mal, que impediría a la gente no reconocer el mal como mal (XVII, pp. 208-209). Y, otra vez cuando hablan el profesor inglés y el adolescente, se alude al perdón como camino para vencer los daños del odio y la violencia:

«La herencia de Caín pierde su poder sobre nosotros cada vez que decidimos perdonar» (XVII, p. 217).

En otra sección encontramos una bellísima descripción del amor entre los esposos, que transcurre entre momentos magníficos y dificultades no pequeñas (XVIII, p. 230). No falta una fuerte denuncia a la corrupción que lleva a presentar el homicidio bajo la mentira, como si fuera misericordia, con una clara alusión a quienes defienden la eutanasia (XXII, p. 288). Hacia el final, se hace muy presente el tema de la Providencia ante los hechos dramáticos narrados en la novela, y la angustia de Owen ante la fuerza del mal, si bien existe un modo de afrontar el drama del mundo presente: hacer el bien al alcance de la mano, acompañando por la firme negativa a cooperar con el mal, cueste lo que cueste (XXIII, pp. 310-311). Ello implica, en ocasiones, mantenerse firme en el propio puesto, aunque uno no comprenda por qué, seguro de que el Rey (o sea, Dios) indicará el modo y la hora en la que un acto llegará a ser eficaz (XXIII, p. 321).

Al final del volumen encontramos una nota del Autor, que aclara que los personajes son imaginarios. Además, como dijimos, se incluyen dos apéndices. El primero, con las notas de Mónica sobre las personas encontradas en Rumania. El segundo, con la notas que escribió Owen intentando comprender, sin lograrlo, quiénes podrían ser los enemigos de la familia de Clement von Forschtenberg.

A través de esta nueva novela, O'Brien permite a los lectores acercarse al tema que tantas veces ha abordado: la continua lucha entre el bien y el mal, y la posibilidad de cada ser humano de

colaborar en el triunfo del bien desde la apertura a la acción providente de Dios.

Fernando Pascual, L.C.

EMILIO MARTÍNEZ ALBESA (en diálogo con), *Sobre Fratelli tutti, del papa Francisco. Estudios y reflexiones*, Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2024, 705 pp.

El presente volumen ha sido publicado como resultado de una investigación colegial en torno a la encíclica *Fratelli tutti*, bajo la coordinación de Emilio Martínez Albesa, profesor de teología del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*. La investigación y el libro han sido promovidos por AEDOS (Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia), que convocó a tal fin a 34 estudiosos para profundizar en este importante documento del papa Francisco.

Tras una breve presentación, que relaciona la encíclica de Francisco con otros documentos y con el esfuerzo por avanzar hacia la unión no solo de los cristianos, sino también de los creyentes de otras religiones, encontramos una sugestiva introducción de Martínez Albesa orientada a servir como guía a la lectura del texto. En la misma se señalan aspectos de continuidad y discontinuidad con otros documentos de la Iglesia, se identifican temas sobre los que profundizar (sobre todo en pp. 41-45), y se termina con una serie de frases del papa que pueden ayudar como examen de conciencia (pp. 45-48).

Las diversas contribuciones están agrupadas en cinco partes. La primera aborda lo que sería una «teología de

la fraternidad universal» y recoge cinco trabajos. En ella destacan, desde las diferentes perspectivas de los autores, un tono de sinceridad, y una riqueza de acercamientos a partir de las fuentes citadas, que buscan profundizar en el tema de la fraternidad no solo desde la teología, sino también desde la historia y la filosofía.

La segunda parte intenta ser un «acercamiento espiritual a la fraternidad universal», e incluye cuatro trabajos (dos de un mismo autor). Los dos primeros relacionan *Fratelli tutti* con la espiritualidad franciscana, centrándose en la figura de san Francisco de Asís. El tercero relee la encíclica de Francisco desde la espiritualidad de Charles de Foucauld. El cuarto, por su parte, pone el centro de atención en la sinodalidad y el discernimiento.

La tercera parte busca comprender la «cultura del encuentro», tantas veces defendida por el papa Francisco, con la ayuda de once trabajos. En uno de ellos no faltan observaciones críticas, que llevan a proponer una lectura de *Fratelli tutti* no como un texto que exponga la Doctrina Social de la Iglesia, sino como «una agenda social [...] un elenco de temas para el debate, tanto entre cristianos, como entre éstos y otras confesiones» (p. 235). Otra contribución señala el modo confuso (al mezclar varios significados) de la noción de cultura, que merecería una mayor precisión (p. 253). Más adelante, al analizar el uso del término «sueño» en *Fratelli tutti*, se destacan algunos aspectos problemáticos del término y la mayor pertinencia, según la visión cristiana, de la noción de «esperanza», también presente en el documento (pp. 281-286). Un estudio sintético de algunas dificultades que

surgen al leer la encíclica sirve a uno de los autores como invitación a afrontarlas, lo cual sería de ayuda para profundizar en la Doctrina Social de la Iglesia (pp. 301-312). Otro autor encuentra, como núcleo de la encíclica, la propuesta de un «humanismo nuevo», que consistiría en «un reforzamiento de la difusión del evangelio y una revitalización de los valores cristianos» (p. 336).

Teniendo como eje el tema de la amistad social y política, la cuarta parte agrupa siete trabajos. En uno de ellos se subraya cómo la encíclica analiza la realidad para luego mirarla no desde arriba, como quien posee una verdad, sino de un modo diferente, poliédrico (p. 365), aunque luego el documento papal parece decantarse por una visión pesimista que no recoge, de modo equilibrado, los puntos positivos de nuestro tiempo (p. 373). Otro trabajo destaca cómo Francisco busca hacer evidentes sus principales propuestas personales, orientadas a presentar el cristianismo en su vertiente social y profética (pp. 375-379). Un trabajo ofrece un juicio negativo sobre la propuesta de un poder político mundial sostenida por *Fratelli tutti*, propuesta que parecería estar en la línea de proyectos laicistas y globalistas, y que no ayudaría a afrontar la verdadera situación que atraviesa actualmente el ser humano (pp. 394-396). Desde una perspectiva diferente, en otra contribución se hace ver cómo la encíclica invita a trabajar hacia un mundo que no coincide con ese mundo (casi distópico) que algunos quieren construir. Para el papa, sería posible avanzar hacia un proyecto alternativo, «basado en el amor o, por lo menos, en la aceptación, la ayuda y el respeto mutuos» (p. 449).

Son siete las contribuciones que se ofrecen en la quinta y última parte, que tiene como título «Amistad social y económica». La primera contribución (y algo parecido ocurre en la quinta) se limita a sugerir una brevísima valoración (dos páginas) de la encíclica de Francisco. La segunda recoge una reseña histórica (que estudia a quince pensadores del pasado o del presente) sobre la amistad y la exclusión social. Otra contribución, que subraya las conexiones entre *Laudato si'* y *Fratelli tutti*, invita a la acción, sobre todo en el ámbito empresarial, desde nuevos modelos y perspectivas que superen los límites de comportamientos y teorías actuales. También resulta oportuno, como dice otro trabajo de esta parte, analizar el documento en su estilo, que se fija más en las «razones del corazón» que en elaborar doctrinas para enriquecer propuestas teóricas. La parte se cierra con dos trabajos sobre economía, ciencias, ética y valores a la luz de *Fratelli tutti*.

Como numerosos trabajos aludieron y se confrontaron con el texto inicial de Martínez Albesa, resultaba oportuno que este mismo autor cerrase el volumen con un amplísimo epílogo (pp. 545-705). Tal epílogo se elabora en diálogo con las contribuciones anteriores, y con enriquecimientos y profundizaciones de Martínez Albesa, que concluye toda la obra con palabras de gratitud para quienes colaboraron en el estudio, especialmente para la fundación AEDOS.

Para concluir, es digno de encomio constatar cómo, a lo largo del volumen, se teje un estimulante y continuo diálogo con cuanto Emilio Martínez Albesa había ofrecido en su introducción ge-

neral, lo cual da una mayor unidad al conjunto. El diálogo sigue, como acabamos de ver, en el epílogo. Otro aspecto relevante es la riqueza de perspectivas que los autores ofrecen, por el hecho de provenir de diferentes ámbitos, que van desde el mundo académico al ámbito profesional, por ejemplo, empresarios, abogados y psicólogos; y por el hecho de no tener miedo a expresar pareceres, a veces con un sano espíritu crítico, que ayudan a uno de los objetivos de toda la obra: invitar al lector a confrontarse con tantas provocaciones y sugerencias ofrecidas por el papa Francisco a lo largo de su poliédrica encíclica *Fratelli tutti*.

Fernando Pascual, L.C.

ALBERTO RUIZ GONZÁLEZ, *El beato Mario Borzaga y los mártires de Laos*, Encuentro, Madrid 2023, 187 pp.

Como parte de una colección dedicada a los mártires del siglo XX, la editorial Encuentro acogió este volumen escrito por un oblato de María Inmaculada, el padre Alberto Ruiz González, sobre el martirio de varios oblatos (y otros sacerdotes y laicos) en Laos, entre los que destaca el relato sobre Mario Borzaga.

La obra no se limita a una narración de los hechos o a una presentación de encomio sobre los mártires beatificados por el papa Francisco en su viaje a Laos en diciembre de 2016, sino que ofrece dos secciones o capítulos introductorios, uno sobre la situación e historia de Laos, y otro sobre aspectos del carisma de los oblatos de María Inmaculada.

La sección III entra de lleno en la vida y la espiritualidad del padre Mario Borzaga, mártir con apenas 27 años. Nacido en Trento, y tras una primera experiencia en el seminario diocesano, entra con los oblatos y, apenas ordenado, viaja a tierras lejanas, donde se hablan idiomas difíciles, y donde se desencadenan conflictos cada vez más amenazadores. El P. Mario escribe un diario, que luego se publicaría como *Diario de un hombre feliz* (aunque él había llamado a sus cuadernos *Diario de un cura de campo*, p. 92) donde aparecen no solo sus momentos de entusiasmo o sus aventuras como misionero, sino también sus luchas interiores, su combate contra defectos que no consigue extirpar. Por ejemplo, ve como un límite para la santificación el verse incapaz de dejar el tabaco (pp. 97-98), como si ello implicase una falta a la vida religiosa.

El *Diario*, iniciado a su llegada a Laos en 1957 (o quizá el año anterior), nos permite entrar en su corazón, con una sinceridad que sorprende. Reconoce sus dificultades con el idioma, lo cual genera dudas sobre el sentido de su trabajo. Al cumplir 26 años (1958), escribe: «Mi cruz soy yo: me santiguo. Mi cruz es el lenguaje que no puedo aprender. Mi cruz es mi timidez que me impide decir una palabra a un laosiano. Mi cruz es detestar sordamente a los que debería amar: los laosianos; pero por ellos tendré que dar toda mi vida. Me he aislado como un perro furioso [...] Adiós sueños de gloria, de mi gloria íntima y desconocida de todos: ha comenzado la paradoja de mi miseria, que acepto y miro a ratos con escepticismo, a ratos con Fe» (p. 81). A pesar del análisis que podría parecer

pesimista, las palabras finales son un acto de confianza y amor: «¡Jesús mío Te amo!» (p. 81, palabras escritas en mayúscula).

En 1959, cuando cumple dos años de ordenación, narra su consternación ante una niña que lloraba por sus quemaduras, sin saber si podrían salvarla. No puede estudiar. Lee una historia de la Iglesia para serenarse. En su corazón siente que Jesús le dice: «¡No tengas miedo, soy yo!» (pp. 83-84). Otro día de ese mismo año, se siente abandonado por Jesús, tiene miedo a sucumbir a sus pasiones, se siente profundamente perezoso, como si fuera un hombre acabado (p. 91).

Puede parecer extraño encontrarse ante tanta sencillez y franqueza al expresarse sobre sí mismo. Unas páginas reflejan sus sentimientos de fracaso. En otras brilla su amor hacia la gente por la que trabaja: «Pueblo de Kiucatian, en el que aprendí a sufrir y amar, te amo» (p. 94).

El *Diario* recogen la percepción de los peligros con el avance de la guerrilla comunista y los combates, en ocasiones muy cerca de donde están los misioneros. A veces hay que huir precipitadamente, con o sin miedo. El 25 de abril de 1960, con Shiong, un joven catequista, sale hacia un poblado para una misión y nunca volverán a ser vistos: la hora del testimonio había llegado.

La sección IV habla de la «comunidad martirial», y dirige la mirada a otros mártires, oblatos y diocesanos, sacerdotes y laicos, que en años y momentos diversos dieron su vida por la fe en Laos y fueron beatificados por el Papa Francisco en la visita antes mencionada. Sobre cada uno de ellos Ruiz González ofrece un cuadro esencial y

bien elaborado: nacimiento y vocación, trabajo misionero, personalidad, martirio.

Como un *Post scriptum*, la última sección recoge tres páginas intensas del P. Mario Borzaga, con el título «Meditaciones matutinas y del amanecer», en las que nuevamente se desvela la tensión continua en el alma de aquel joven sacerdote, que mira de frente a sus límites, pero que confía y se pone en manos de Dios: «En mi vida no quiero creer en nada excepto en el Amor de Jesús y el Amor de María. Estaré abandonado y triste, seré mediocre y pecador, pero creeré en el Amor» (p. 177).

Al final se ofrece un elenco de los mártires y la bibliografía usada para el volumen. Se agradecen obras como esta, porque nos acercan a mártires de nuestro tiempo, con sus luchas, sus defectos, sus esperanzas, y su inmensa apertura a la gracia de Dios que es ofrecida a todos, sea cual sea la historia de cada uno, en las circunstancias en las que nos toque vivir.

Fernando Pascual, L.C.

FABIO ROSINI, *El arte del buen combate. La libertad interior y los ocho pensamientos malignos*, traducción de Lázaro Sanz Velázquez del original italiano *L'arte della buona battaglia. La libertà interiore e gli otto pensieri maligni secondo Evagrio Pontico*, Cristiandad, Madrid 2023, 389 pp.

Los cristianos de los primeros siglos ofrecieron, como ayuda para la vida espiritual, un sinfín de reflexiones y consejos que sorprenden por su profundo conocimiento del corazón

humano y por su continuo inspirarse en la Biblia. Entre esos autores, Evagrio Póntico, monje del siglo IV, resuena también hoy gracias a quienes, como el sacerdote Fabio Rosini, saben leerlo y aplicarlo a nuestras vidas.

El presente volumen surge a raíz de una serie de catequesis del año 2014 con las que don Fabio Rosini (sacerdote de la diócesis de Roma) expuso y comentó lo que serían los ocho *loghismói* (o pensamientos malignos) que vienen del demonio, y los ocho remedios o respuestas para afrontarlos. El tema se coloca en la línea de la conocida reflexión sobre los pecados capitales (que para diversos autores antiguos eran ocho, y no siete como suele enseñarse en nuestros días), en cuanto que son raíces de las que surgen la mayor parte de nuestros pecados y defectos.

Desde el inicio, Rosini aclara que no es un experto en Evagrio Póntico. Simplemente toma sus ideas y reflexiones para ayudar al creyente en su combate espiritual. Tras indicar las fuentes usadas y la elaboración del volumen, ofrece una sección titulada «Los primeros instrumentos», en la que se fija en el origen de nuestros actos, antes de que se conviertan en virtudes o en vicios, y en el modo de intervenir precisamente cuando llega una tentación. Para ello, invita a «tomar conciencia de estos impulsos perversos, los ocho pensamientos malvados o espíritus diabólicos», para luego «dejarnos llevar a la vida por el liberador, Jesucristo» (p. 25). Además, señala la diferencia entre dos tipos de pensamientos: los buenos (angélicos), que nos orientan al fin, a la meta, y los malos (diabólicos) que «nos acercan al tema de la posesión, del tomar,

del tener» (p. 35), en sintonía con el famoso tema del discernimiento de los espíritus.

Al introducir los «ocho pensamientos» (o, en un lenguaje más catequético, los ocho pecados capitales), el Autor pone su mirada en el conflicto entre la luz y la tiniebla. Recuerda que hemos sido llamados a la plenitud, a la alegría, al amor (pp. 77-80), y cómo encontramos en el camino ese terrible obstáculo del miedo, que nos lleva al amor propio (en griego, *filautía*), del cual surgen los ocho pensamientos malignos (pp. 81-82). A continuación, explica cómo se articulan entre sí esos pensamientos (*loghismói*): las pasiones del cuerpo (gula, lujuria, avaricia), las de la psique (ira, tristeza, acedia) y las del espíritu (vanagloria o envidia, soberbia u orgullo, pp. 86-87). Luego, subraya cómo esos pensamientos malos no surgen del alma, sino que llegan a ella como sugerencias, por lo que tenemos que aprender a rechazarlos desde el inicio (pp. 93-94). Es aquí cuando Rosini sostiene que «nunca somos nuestros pecados. No somos el mal». Recuerda, en ese sentido, cómo la naturaleza humana es buena al venir de Dios, «creada para el amor y la salvación» (p. 94). Igualmente, clarifica que, al afrontar nuestros deseos, hay que saber evitar la represión y promover positivamente un camino formativo de gobierno y encauzamiento (pp. 96-98).

El resto de la obra se desarrolla en un esquema que podríamos llamar binario: se presenta primero el pensamiento maligno (la raíz de un vicio), y luego la respuesta para vencerlo. Así, al hablar del «demonio de la gula», que es origen de otras pasiones, explica que se trata no solo de lo que se refiere al

comer, sino de la avidez en general, de la búsqueda de satisfacciones a nivel físico (incluso respecto de la ropa o del abuso de juguetes, pp. 101-103). El remedio estaría en el dominio de uno mismo, en la abstinencia vista positivamente, en cuanto que descubrimos que existe algo mejor (p. 115). Tras exponer lo relativo a la lujuria, añade la importancia del amor, que cura el deseo desordenado de la sexualidad y la orienta hacia la «vocación a la belleza que tenemos dentro», a la llamada «a amar de manera estable, madura, tenaz y no evanescente» (p. 144). Luego describe el demonio de la avaricia, que tiene mayor malicia, porque conjuga el deseo de poseer con la idea, casi presentada como prudencia, de la necesidad de poseer bienes (pp. 164-165), unida a la ansiedad (p. 168). Aquí incluye una apreciación muy clara: «la avaricia es la cosa más lejana del amor. Amar es regalar, dar, perdonar, acoger; no hay nada menos económico que el amor» (p. 170).

La presentación del demonio de la ira inicia las secciones dedicadas a los pecados de la parte psíquica del hombre. La ira implica absolutizar algo, encontrar un pretexto, para luego dejar crecer una mala bestia (p. 199). Se vence con la magnanimidad, hasta llegar a amar a quien no lo merecía (p. 230). El demonio de la tristeza es descrito de modo vivo, actual, por todo el daño que produce al encadenarnos en la nada, en el mal, al estar ligada a un “placer” extraño: el desagrado (pp. 234-235). La tristeza se vence con la alegría, incluso con la sana actitud de no querer cambiar las cosas sin luchar antes por cambiar nuestros pensamientos (p. 252). El Autor recuerda que amor y alegría son

«*opciones profundas del alma*: se eligen, nos abrimos a la alegría, nos abrimos al amor, no estamos condenados a la tristeza, porque podemos abandonarnos a las inspiraciones, abrir el corazón al Espíritu Santo» (p. 258). Pasa luego a la acedia, con su carácter destructivo y paralizante (p. 273) que abre las puertas a todo tipo de tentaciones (p. 276). La acedia (unida a la pereza) se vence con paciencia, con el simple gesto de emprender acciones buenas (p. 288).

Los dos últimos pensamientos malignos son la vanagloria (o envidia, como dos aspectos de un mismo espíritu) y la soberbia (u orgullo), que se refieren a los pecados del espíritu. La presentación de la soberbia permite denunciar su núcleo constitutivo: rechazar nuestra condición de criaturas (p. 342), lo cual incluye excluir la propia fragilidad y emprender la búsqueda de la fama, hasta llegar a un fracaso como el que ocurrió en Babel (pp. 345-346).

Las últimas páginas comentan el final del texto de Evagrio Pónico, en el que se invita al lector a la oración, y en el que se recuerda una apostilla paradójica: «Para hacer un santo se necesita un pecador» (p. 370). Ella sirve para recorrer, brevemente, los ocho pensamientos malignos para luego “usarlos”, uno a uno, como trampolines que permiten avanzar hacia la santidad. A continuación, como remate, ofrece una oración para el buen combate, y unas bellas páginas de agradecimientos.

Don Fabio Rosini ofrece, en este volumen, un conjunto de consejos para un combate que es parte de toda nuestra vida cristiana, y que ha sido presentado tantas veces por los autores de espiritualidad, ya desde los prime-

ros siglos cristianos. Lo hace uniendo comentarios y experiencias personales, con la ayuda de un sugestivo conocimiento de la Escritura. Estamos, así, ante una especie de hoja de ruta, para comprender mejor esos movimientos que ocurren en nuestro interior, y distinguir entre las sugerencias del maligno (los ocho pensamientos negativos) y las inspiraciones que vienen de un Dios que nos ama a cada uno como Creador y Padre.

Fernando Pascual, L.C.

ENRICO LARGHERO - GIUSEPPE ZEPPEGNO (a cura di), *Fondamenti e percorsi bioetici. Manuale di bioetica*, vol. I, Effatà editrice, Cantalupa 2024, 768 pp.

Gracias a los trabajos de un máster de bioética que se ofrece desde hace años en la sección de Turín de la Facultad teológica de Italia del norte, aparece esta nueva edición de un manual de bioética. En parte continúa lo ya publicado en dos ediciones anteriores, si bien las amplía y las renueva, lo que ha llevado a pasar de dos a tres volúmenes y a integrar nuevos colaboradores.

Este primer volumen aborda los temas de bioética general. Se divide en siete partes y un total de 40 capítulos (redactados por los diferentes invitados, de los cuales se ofrece una breve descripción en las pp. 759-760). Como se comprende, resulta prácticamente imposible presentar con la debida atención los diferentes trabajos y secciones, así que nos detenemos en algunos puntos generales.

La primera parte, introductoria, ofrece una serie de contextualizaciones que preparan el resto del volumen. Por ejemplo, se habla de multiculturalismo y globalización, de la movilidad humana y su gestión, de los retos de vivir en ciudades multiétnicas, y de cambios culturales que llevan a pensar en una «sociedad 5.0».

Un núcleo central de toda la obra se encuentra en la parte segunda, dedicada a los fundamentos de la bioética. En ella se traza una historia de esta disciplina, desde sus inicios hasta nuestros días. Luego se exponen algunos modelos de bioética, sobre todo en el ámbito laico; se elaboran reflexiones sobre el bioderecho (en cierto modo, anticipando ideas de la parte quinta), así como la noción de persona y sus relaciones con la cultura.

Sigue luego (tercera parte) una serie de trabajos sobre diferentes perspectivas bioéticas. Allí se trata, por ejemplo, sobre las relaciones entre ciencia, razón y religión; sobre el pluralismo religioso y los fundamentos bíblicos para la bioética, así como sobre el posible diálogo entre bioética laica y bioética católica. En la parte cuarta se analiza, entre otros temas, lo que se refiere a los modos de relacionar lo humano con la técnica, los aspectos éticos de la investigación científica, y algunas perspectivas futuras (incluyendo la futurología).

Las relaciones entre bioética y derechos son abordadas en la parte quinta. Entre otros argumentos, se habla de los serios problemas que surgen a causa de la búsqueda de satisfacer el deseo de un hijo en parejas del mismo sexo (pp. 462-465); o de los eventuales «derechos animales» (pp. 505-525, con una presentación sobre la historia del

tema); o de lo que podríamos llamar «derecho ambiental» (527-543).

La parte sexta se centra en el actuar moral en la bioética, y es bastante breve (solo dos capítulos). Incluye algunas reflexiones sobre la experiencia y la índole moral, y sobre principios que ayudan a orientar correctamente las propias acciones. La parte séptima considera aspectos relativos a la formación y a la información sobre bioética, con especial atención a los cambios tecnológicos, en concreto en el ámbito de la informática, y con algunos ejemplos de proyectos sobre bioética para la escuela.

Como ya dijimos, al final, antes del índice, encontramos una breve descripción sobre los editores y los autores de las diferentes contribuciones. No hay índice de nombres ni de materias. La bibliografía se incluye normalmente al final de cada capítulo (aunque no ocurre eso en todos los casos). Se trata de una obra de amplios horizontes, que muestra cómo la bioética, en su origen y en sus desarrollos, ocupa una atención creciente en el ámbito académico y, podemos añadir, también para el gran público.

Fernando Pascual, L.C.

ROBERTO MARCHESINI, *Il trionfo della gnosi. Una lettura della modernità*, prefazione di Stefano Fontana, postfazione di Guido Vignelli, Sugarco Edizioni, Milano 2024, 137 pp.

El gnosticismo se presenta ante nosotros como un río complejo, que aparece y desaparece a lo largo de los siglos, y que ha cobrado una enorme fuerza en el mundo moderno. A través

de este volumen, Roberto Marchesini, psicólogo y psicoterapeuta que ha publicado numerosos volúmenes y artículos, intenta comprender lo específico del fenómeno gnóstico y su pervivencia a lo largo de casi 2000 años de historia.

La obra arranca con una presentación de Stefano Fontana. Tras reconocer el carácter camaleónico del gnosticismo, Fontana indica su esencia: «consiste en definitiva en el no saber conjugar de modo correcto la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza» (p. 12), lo que le llevaría a caer en el naturalismo. En el mundo moderno, como recuerda Fontana, el gnosticismo mezcla religión y filosofía, hasta desembocar en el racionalismo, y se sitúa contra cualquier orden sobrenatural, por lo que se habría convertido en un ataque abierto contra el cristianismo (pp. 13-16).

En su introducción, Marchesini se distancia de quienes sostienen que el gnosticismo sería una religión muy antigua, para adoptar la perspectiva que ve esta corriente como algo que nace bajo la sombra del cristianismo en un tiempo casi contemporáneo a los primeros cristianos (como defendió hace tiempo Robert Grant). Además, el Autor resume la tesis de la obra: la modernidad no solo tiene elementos gnósticos, sino que sería definible como gnosticismo (pp. 18-19).

Para ello, organiza el material en dos partes. La primera busca comprender lo que sea el gnosticismo y las diversas ideas y corrientes que han confluído en el mismo a lo largo de los siglos. Describe inicialmente algunas características del gnosticismo (o la gnosis). En concreto, se destacan las siguientes (pp. 21-24): defender que la salvación

se consigue a través del conocimiento, de lo cual se deriva en parte el elitismo; despreciar el cuerpo y el mundo, y también la reproducción; sostener una visión dualista; dejar a un lado el respeto a la ley moral (antinomismo).

A continuación, se exponen los orígenes del gnosticismo, que habría iniciado con la destrucción del Templo de Jerusalén el año 70 d.C. (tesis defendida por Grant), y que recogería elementos del platonismo, de las religiones orientales (y medio-orientales), del cristianismo y del judaísmo. Luego, se hace un ágil recorrido de las principales etapas históricas, hasta llegar a las puertas de la modernidad. En este recorrido aparecen, entre otras, corrientes como el maniqueísmo, el cabalismo y el hermetismo.

La parte segunda (la más extensa) se centra en la modernidad, considerada como un modo de pensar que habría iniciado en Italia a partir del Renacimiento (pp. 51-54). Marchesini expone una larga lista de autores y corrientes que encarnan esta modernidad, vista como desarrollo de la gnosis: Lutero, Cromwell, el cientismo (Bacon y Comte, entre otros), el antinatalismo, el evolucionismo, el Iluminismo, la masonería, el marxismo, el nihilismo y la psicología moderna (a partir de Freud).

En esa misma parte se elabora un cuadro del mundo contemporáneo para evidenciar la presencia de ideas gnósticas en nuestros días. El Autor recoge diversos fenómenos propios del tiempo, como el arte, los abusos en el cuerpo (pornografía o alquiler de úteros, el feminismo, las teorías sobre el *gender*, la televisión, el cine).

En la conclusión, Marchesini intenta responder a la pregunta de cómo el gnosticismo, normalmente elitista, se estaría convirtiendo en un fenómeno masivo: porque se trata de un fenómeno que cambia continuamente y que puede llegar a la gente en diversos contenidos, si bien el núcleo central de sus contenidos siga siendo algo alcanzado por pocos (pp. 113-114). En el epílogo, Guido Vignelli se pregunta cómo afrontar un ataque tan masivo, incluso revolucionario, contra la fe cristiana, e invita a confiar en la Providencia, que sabrá ofrecer luz y ayuda en una situación tan difícil (pp. 117-121).

Al final, encontramos una bibliografía y un índice de nombres. La lectura de una obra así, de síntesis, estimula a profundizar en los diversos puntos presentados por Marchesini, en vistas a comprender mejor cómo la difusión de un fenómeno como el gnosticismo nos recuerda la lucha que existe entre el bien y el mal desde el inicio de la historia humana y, de un modo mucho más intenso, después del nacimiento de la Iglesia católica.

Fernando Pascual, L.C.