Volumen XL - número 3 - septiembre-diciembre 2026

ECCLESIA

Revista de cultura católica

SUMARIO

Editorial - Cien años de la Guerra Cristera..... 259

ARTÍCULOS

José Enrique Oyarzún, L.C., ¿Tiene la teología un lugar en la universidad contemporánea? 263

Angela Tagliafico, Santa Teresa de Ávila: un corazón apasionado por Cristo 277

Marcelo Bravo Pereira, L.C., *Fides, ratio, religio*: el fideísmo racionalista y la razón creyente..... 293

José Antonio López Orozco, L.C., El lenguaje del consentimiento matrimonial a la luz de la teología del cuerpo (segunda parte).. 321

Gonzalo Monzón, L.C., El humanismo integral de Jacques Maritain. Una propuesta educativa 357

NOTA

Fernando Pascual, L.C., La encíclica *Magnifica humanitas*: un resumen 371

RECENSIONES – RESEÑAS

Claudio Ciancio – Vittorio Possenti – Giorgio Rivolta, *Il personalismo italiano. Dal secondo Novecento ad oggi* (Giovanni Malgaroli, L.C). 383

Alfred Xuereb, *Mis días con Benedicto XVI* (Fernando Pascual, L.C.).... 385

Arturo José Otero García, *Pier Giorgio Frassati. Una vida seglar según las Bienaventuranzas* (Fernando Pascual, L.C.) 387

Enrique Martínez – Lucas P. Prieto, *Tomismo hispano. Ocho siglos de tradición intelectual* (Fernando Pascual, L.C.) 388

François Vayne, *La Vergine della Rivelazione. Il messaggio delle Tre Fontane* (Fernando Pascual, L.C.) 389

Paolo Benanti, *La Era Digital. Teoría del cambio de época: persona, familia y sociedad* (Fernando Pascual, L.C.) 391

Stefano Cazzato, *Chaïm Perelman. Retorica, etica, politica* (Fernando Pascual, L.C.) 393

Pedro Mendoza Magallón, *Rogad al dueño de la mies.* Lectio Divina. *Evangelio de Mateo* (Fernando Pascual, L.C.) 395

Índice general del volumen XL (2026)..... 397

Cien años de la Guerra Cristera

En agosto de 2026 se cumplen 100 años del comienzo de la llamada "Guerra Cristera" en México. El sábado 31 de julio de 1926 fue el último día de culto en toda la República Mexicana. Se trataba de un hecho traumático para la población católica. El domingo 1 de agosto sería el primer día de precepto en la historia de México en el que no se celebrarían misas.

El 4 de agosto de 1926, en el pueblo de Sahuayo (Michoacán), se produjo un enfrentamiento armado entre los católicos que no aceptaron el cierre de las iglesias y las autoridades municipales. Un pequeño contingente de soldados federales apoyó al municipio. Al día siguiente, un destacamento de 50 militares al mando del general Tranquilino Mendoza reprimieron a los que defendían su iglesia parroquial. Hubo muertos en los combates por parte de los dos bandos, y también perecieron personas inocentes, como un niño de 9 años, una joven y varios adultos. Igualmente resultó herido un sacerdote por una bala perdida.

Entre las diversas causas que llevaron a supresión del culto en México y a la resistencia y Guerra Cristera, destaca una ideología anticlerical que durante décadas se plasmó en leyes concretas, e incluso en algunas de las Constituciones de la República Mexicana. Con esas leyes fue posible poner en práctica acciones discriminatorias contra la religión católica, con la excusa de suprimir fueros y privilegios eclesiásticos.

La historia del México independiente fue el desarrollo de un proceso de laicización de la vida pública. Resultó efímero el intento de Agustín de Iturbide (1783-1824), consumador de la independencia, al presentar el Plan de Iguala el 24 de febrero de 1821, cuando propuso para el nuevo Estado que la religión católica fuera la religión oficial.

Con la administración de Valentín Gómez Farías (1781-1858), que ejerció un amplio poder entre los años 1833 y 1857, dio inicio la legislación antirreligiosa que culminó posteriormente con las llamadas Leyes de Reforma, implementadas sobre todo por Benito Juárez (1806-1872).

La ideología liberal y anticlerical quedó ratificada en la Constitución de 1917, en los artículos 3, 5, 24, 27, 130. Años más tarde, la así llamada ley Calles, aprobada en junio de 1926 durante la presidencia de Plutarco Elías Calles (1877-1945) fue la gota que

derramó el vaso, pues pretendió aplicar la legislación anticatólica con medidas contra los católicos en general y contra los eclesiásticos en particular.

La reacción de numerosos católicos, sobre todo campesinos, que inició en agosto de 1926, no fue promovida por la jerarquía católica, como falsamente se ha dicho, ni por el Vaticano, sino que se explica desde la confluencia de varios sectores del mundo católico, que apoyaron y secundaron un movimiento fundamentalmente popular.

El mismo Santo Padre, entonces Pío XI, escribió una encíclica titulada *Iniquis Afflictisque* (18 de noviembre de 1926) en la que denunció medidas legislativas que iban contra los derechos y la libertad de la Iglesia, hasta el punto de que, según las palabras de esta encíclica, el «sagrado ministerio de tal manera se halla impedido, que es castigado con penas severísimas como un crimen capital».

Años más tardes, en la encíclica *Acerba Animi. Sobre la persecución de la Iglesia en México* (29 de septiembre de 1932), el mismo Pío XI recordó su encíclica de 1926, y reconoció nuevamente que «la egregia conducta del clero –cuando administraba los Sacramentos a los fieles no sin peligro de la propia vida– y los hechos heroicos de muchos seglares –cuando con increíbles y nunca oídos trabajos sufridos con fortaleza, y cuando con gran detrimento de sus bienes, gustosamente han acudido en auxilio de los sagrados ministros con esplendidez– han producido profunda admiración en todo el orbe de la tierra».

Recordamos el centenario de la resistencia cristera, un hecho importante de la historia de México. Un hecho que algunos quisieron silenciar, como si se tratara de un tema tabú para quienes tuvieran algún interés en investigarlo. Al recordar este centenario, no se pretende solo reivindicar los derechos fundamentales de la persona, entre ellos el de la libertad religiosa; sino que se busca reconocer el valor de quienes defendieron su fe católica, algunos de ellos hasta llegar a convertirse en mártires reconocidos por la Iglesia, que merecen vivir en la memoria, como indicaba el Papa Juan Pablo II.

Se busca también recordar el dolor de muchos mexicanos a lo largo de un conflicto que se pudo haber evitado con un diálogo basado en la verdad y en el respeto hacia las legítimas aspiraciones de los católicos.

Este aniversario no debería orientarse a hurgar heridas o a promover rencores. Pero podrá servir de ayuda para conocer la vida de mártires que prefirieron la muerte antes que traicionar a Cristo.

Su martirio no ha quedado estéril: la sangre de los mártires es semilla fecunda para la Iglesia de Jesucristo, Rey de los mártires.

Ecclesia *

* El presente editorial fue preparado por el P. Luis Laureán, L.C. (bachillerato en teología por la Pontificia Universidad Tomás de Aquino y licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Gregoria en Roma; estudioso de temas de historia de México, especialmente de la Guerra Cristera, y biógrafo de san José Sánchez del Río).

¿Tiene la teología un lugar en la universidad contemporánea?

José Enrique Oyarzún, L.C.
Rector del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum *y profesor de escatología.*

Introducción

En el panorama intelectual contemporáneo, caracterizado por la creciente especialización y fragmentación del saber, se plantea con renovada urgencia una cuestión fundamental para la educación superior: ¿tiene la teología un lugar legítimo y relevante en la universidad actual? Este interrogante no es meramente retórico, sino que remite a la naturaleza misma de la institución universitaria, a la concepción de la racionalidad y a la misión formativa en una cultura marcada por el dinamismo tecnológico y la globalización.

El presente artículo sostiene que la teología puede ofrecer aportes decisivos para articular un conocimiento integral, capaz de superar la dispersión disciplinar y favorecer un diálogo fecundo entre fe, razón y cultura. Más que reclamar un privilegio, se trata de mostrar su potencial como interlocutora válida en el espacio universitario contemporáneo.

1. La identidad universitaria

Durante las últimas décadas, la universidad ha experimentado una profunda transformación[1]. Bajo la presión de las demandas del mercado laboral y de la acelerada innovación tecnológica, muchas instituciones han privilegiado las competencias técnicas y la inmediatez de los resultados por encima de la formación integral de la persona. Martha Nussbaum, en *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*[2], ha advertido que esta tendencia implica un debilitamiento de la educación humanista, con el consiguiente empobrecimiento de la capacidad crítica y ética de los graduados.

[1] Cf. G.A. Vélez Sánchez – G.A. Ruiz Rojas, «La universidad en crisis, ¿amenaza o reafirmación de su ontología?», *Revista de la educación superior* 48/190 (2019).

[2] Cf. M.C. Nussbaum, *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades, Discusiones*, Katz, Madrid 2010.

El trasfondo filosófico de esta crisis se manifiesta en la hegemonía de un paradigma tecnocientífico que solo reconoce como válido el conocimiento cuantificable y empíricamente verificable. Este paradigma se evidencia en las políticas de financiación, donde fundamentalmente los proyectos de ingeniería, biotecnología o inteligencia artificial aplicada a menudo reciben apoyo, pero no hay disponibilidad de recursos para las investigaciones en humanidades. Charles Taylor, en *La era secular*, identifica en esta deriva una visión inmanentista que margina lo trascendente, reduciendo el horizonte cultural a lo estrictamente intramundano[3]. En un plano sociológico, Jürgen Habermas ha descrito este fenómeno como la «colonización del mundo de la vida» por lógicas sistémicas –mercado y burocracia– que desplazan valores intrínsecos como la búsqueda de la verdad y la formación moral[4].

La marginación de la teología en numerosos entornos académicos no es, por tanto, un hecho aislado, sino un síntoma de un debilitamiento más amplio: la pérdida de un marco común que permita integrar los diversos campos del saber. En esta línea, algunos autores han señalado que la exclusión de la teología no solo empobrece el debate cultural, sino que contribuye a transformar la universidad en una mera agregación de especialidades sin principio interno de unidad. La fragmentación no sería, por tanto, un efecto accidental, sino el resultado de la pérdida de un horizonte último que articule el conjunto del saber. Como advirtió Benedicto XVI en Ratisbona (2006), reducir la razón a lo empírico supone amputar su capacidad de afrontar las cuestiones últimas sobre el sentido, el bien y el destino humano[5]. Alasdair MacIntyre, en *Tras la virtud*, ha mostrado cómo la fragmentación del conocimiento conduce a una crisis moral en la que los juicios carecen de un contexto compartido[6]. En esta línea, algunos autores han señalado que la exclusión de la teología no solo empobrece el debate cultural, sino que contribuye a transformar la universidad en una mera agregación de especialidades sin principio interno de unidad. La fragmentación no sería, por tanto, un efecto accidental, sino el resultado de la pérdida de un horizonte último que articule el conjunto del saber[7].

---

[3] Cf. C. Taylor, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass 2007.

[4] Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus Ediciones, Madrid 1987.

[5] Cf. Benedicto XVI, *Discurso en la universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006. https://www.vatican.va [consultado el 18 de marzo de 2026].

[6] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Booket, Barcelona 2001.

[7] Cf. J. Milbank, «Theology and the Idea of University», *Scripta Theologica* 50 (2028), 253–273.

Un ejemplo paradigmático de esta desconexión se dio en 2008 en la Universidad *La Sapienza* de Roma. El Papa Benedicto XVI, reconocido también como teólogo e intelectual, fue invitado a dar un discurso en la inauguración del año académico, pero tuvo que cancelar su visita debido a las protestas de un grupo de profesores y estudiantes. Este episodio ilustra la brecha entre el pensamiento teológico y ciertos sectores de la academia, así como la percepción de la teología como una disciplina ajena al discurso intelectual contemporáneo. También es relevante el debate reciente en instituciones de educación superior de países secularizados sobre si las facultades de teología deben ser eliminadas o transformadas en departamentos de "estudios religiosos", lo que demuestra la tensión actual entre la tradición académica y la agenda puramente secular.

Es importante reconocer que algunos críticos señalan que la teología, al basarse en la fe revelada, carece del rigor metodológico de las ciencias empíricas y, por tanto, no debería tener un lugar en la universidad secular[8]. Si bien esta objeción es comprensible, no tiene en cuenta que la teología también emplea métodos de análisis textual, histórico y filosófico rigurosos, y que su objetivo es la comprensión racional de la revelación, no su aceptación ciega.

Ahora bien, la misma teología debe hacer un profundo examen de conciencia. En numerosos casos, se ha vuelto autorreferencial, recluyéndose en un lenguaje técnico y en preocupaciones alejadas de los problemas contemporáneos. Esta tendencia al aislamiento ha contribuido a su propia marginación, tanto dentro de la universidad como en el diálogo cultural más amplio[9]. Por lo tanto, si

[8] La crítica a la inclusión de la teología en la universidad secular tiene sus raíces en diversas tradiciones de pensamiento. Filósofos del positivismo lógico, como A.J. Ayer en su obra *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), argumentaban que las proposiciones teológicas carecen de significado al no ser empíricamente verificables. Esta postura ha sido revivida en el siglo XXI por pensadores del "Nuevo Ateísmo", quienes sostienen que la teología es incompatible con el método científico y la razón. Figuras como Richard Dawkins en *El espejismo de Dios* (2006) y Christopher Hitchens en *Dios no es bueno* (2007) han defendido la exclusión de la teología de la academia por considerarla una forma de pensamiento dogmático y precientífico. En una línea más filosófica, Daniel Dennett, en *Romper el hechizo: La religión como un fenómeno natural* (2006), examina el fenómeno religioso desde una perspectiva puramente naturalista, lo que pone en entredicho el papel de la teología como una disciplina académica con un método propio.

[9] En el contexto de la invitación a la renovación de los estudios eclesiásticos, Papa Francisco ha comentado que los estudios eclesiásticos deben ser "en salida": «Esta enorme e impostergable tarea requiere, en el ámbito cultural de la formación académica y de la investigación científica, el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma, más aún –me atrevo a decir– hacia "una valiente revolución cultural". En este empeño, la red mundial de las Universidades y Facultades eclesiásticas está llamada a llevar la aportación decisiva de la levadura, de la sal y de la luz del Evangelio de Jesucristo y de la Tradición viva

bien la cultura universitaria tiene su parte de responsabilidad, es imperativo que la teología reconozca también sus fallos y trabaje en su renovación, haciéndose más accesible y relevante para las preguntas y desafíos del mundo actual.

2. El origen y la naturaleza de la universidad

Para comprender mejor esta crisis contemporánea, resulta necesario volver la mirada a los orígenes históricos de la universidad, donde la teología desempeñó un papel central en la articulación del saber.

La universidad, como institución, surgió en la Europa medieval, en un contexto cultural profundamente marcado por la cosmovisión cristiana[10]. No fue una invención aislada, sino el fruto de un largo proceso en el que confluyeron la tradición monástica, el *studium* catedralicio y el redescubrimiento del pensamiento clásico a través de la filosofía árabe y judía. Entre los siglos XII y XIII se consolidó un modelo institucional singular: la *universitas magistrorum et scholarium*, una comunidad estable de maestros y estudiantes dotada de autonomía corporativa y dedicada a la búsqueda y transmisión del saber.

Las primeras universidades –Bolonia, París, Oxford– nacieron vinculadas a la Iglesia y contaban con reconocimiento papal o imperial, lo que les otorgaba privilegios y cierta independencia frente a autoridades locales. La enseñanza se organizaba en facultades, con la teología ocupando la cúspide del saber. Esta jerarquía no respondía a un mero esquema eclesiástico, sino a una convicción

---

de la Iglesia, que está siempre abierta a nuevos escenarios y a nuevas propuestas» (Papa Francisco, *Veritatis gaudium*, n. 3), en https://www.vatican.va [consultado el 18 de marzo de 2026].

[10] Ciertamente, hay que tener presente cuanto comenta Giner de los Ríos: «El concepto "Universidad" no es una idea absoluta que pueda, especulativamente, construirse; un factor eterno, indispensable, de la vida social; sino un concepto histórico. Solo apelando a la historia, cabe, pues, definirlo. Y, al igual de toda cosa histórica, no es sino una forma peculiar de cumplirse en ciertas sociedades tal o cual función permanente, que, como todas, admite soluciones muy distintas, según la condición de los tiempos. ¿Cuál es aquí esa función? Desde un principio hallamos, más o menos vagamente, condensadas en las universidades, y en proporciones diferentes, la investigación científica; la elaboración de la verdad así adquirida; su incorporación en el sistema de su cultura general; la transmisión y difusión de esta cultura, de sus puntos de vista, sus sentimientos, sus ideales, mediante la enseñanza; la educación moral de la juventud; su preparación para ciertas profesiones, con otras funciones que de aquí se siguen» (https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/escritos-sobre-la-universidad-espanola-antologia-18931904--0/html/feec1346-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html) [consultado el 14 de marzo de 2026].

epistemológica: todos los saberes formaban parte de un conjunto ordenado cuyo sentido último se iluminaba a la luz de la fe. Como ha mostrado Jacques Verger, la teología no era una disciplina más, sino el horizonte interpretativo desde el cual se comprendían y articulaban las demás[11]. Conviene, sin embargo, matizar esta reconstrucción. Como han señalado algunos estudios recientes, las primeras universidades no nacieron primariamente con una vocación universal del saber, sino como corporaciones autónomas orientadas a intereses concretos –como el derecho en Bolonia–. La progresiva apertura hacia una comprensión más universal del conocimiento se desarrolló sobre todo en aquellos contextos donde la teología ocupó un lugar central, particularmente en París y Oxford[12].

En este modelo, la formación universitaria no se limitaba a la capacitación técnica o profesional. Se entendía como un proceso integral que incluía el desarrollo de la razón, la maduración ética y la apertura a la trascendencia. Los estudiantes se ejercitaban en el *trivium* y el *quadrivium* antes de acceder a estudios superiores, lo que aseguraba una base humanista común. La universidad medieval, en este sentido, encarnaba la convicción de que la verdad es una y que su búsqueda requiere la convergencia de razón y fe, filosofía y teología, experiencia empírica y reflexión metafísica.

La escolástica, como método, facilitaba este ideal integrador. Autores como Tomás de Aquino, Buenaventura o Alberto Magno no veían contradicción entre investigación racional y fe revelada; por el contrario, consideraban que ambas procedían de la misma fuente de verdad. Este equilibrio entre autonomía relativa de las ciencias y orientación teleológica del saber contrasta con la fragmentación disciplinar de muchas universidades contemporáneas.

Con la modernidad, el humanismo renacentista, la Reforma y la Ilustración introdujeron transformaciones que diversificaron el modelo universitario. La secularización progresiva y el énfasis en la ciencia experimental, acentuados en el siglo XIX por el modelo humboldtiano, redujeron progresivamente el papel de la teología en la academia, especialmente en contextos estatales. Sin embargo, incluso en universidades no confesionales, persistió la idea –presente en pensadores como John Henry Newman– de que la educación superior requiere una visión unitaria del saber para no convertirse en mera instrucción técnica[13].

---

[11] Cf. J. Verger, *Les universités au Moyen âge*, Quadrige, PUF, Paris 2013.

[12] Cf. J. Milbank, «Theology and the Idea of University».

[13] John Henry Newman, en su influyente obra *La idea de universidad*, profundiza en esta visión del saber y del rol que la teología debe desempeñar en el ámbito universitario. Para Newman, la teología no solo tiene un lugar legítimo en la universidad, sino que es esencial para garantizar una educación verdaderamente liberal

Así, el origen histórico de la universidad muestra que la teología desempeñó desde sus inicios un papel central como principio de integración epistemológica y formativa. Recordar este dato no es un ejercicio de nostalgia, sino una clave para comprender que la misión universitaria –formar personas capaces de comprender la totalidad de la realidad y actuar responsablemente en ella– sigue requiriendo un diálogo vivo entre las ciencias y la reflexión teológica.

3. Orientaciones magisteriales recientes

Esta intuición del magisterio reciente encuentra eco en análisis históricos que subrayan cómo la teología ha contribuido no solo al contenido, sino a la estructura misma de la idea de universidad.

Si el pasado nos muestra cómo la teología actuó como principio integrador del conocimiento en la universidad medieval, el magisterio reciente de los pontífices ofrece claves para repensar su lugar en la universidad contemporánea. A lo largo del tiempo, la teología ha sido objeto de reflexión constante en el ámbito eclesial, donde se ha destacado su valor tanto para la formación integral de la persona como para su capacidad de entablar un diálogo significativo con la cultura. En las últimas décadas, los pontífices han aportado perspectivas decisivas sobre el papel de la teología en la academia, subrayando su función como puente entre la fe, la cultura y las ciencias, y mostrando que su presencia no es un vestigio del pasado, sino una necesidad para afrontar los desafíos del presente.

a. San Juan Pablo II

San Juan Pablo II, en la constitución apostólica *Ex Corde Ecclesiae* (1990), ofreció una visión profunda sobre el papel de la universidad católica. Para él, la universidad católica no es solo una institución educativa más, sino una comunidad académica cuyo propósito es integrar el saber con la fe, promoviendo una búsqueda conjunta de la verdad. La teología, en este marco, se convierte en un espacio de diálogo privilegiado entre la fe y la cultura. En este contexto, destacó que la teología no debe ser una disciplina estática, sino que debe dialogar con otras formas de conocimiento, como las ciencias y las humanidades, para así abordar las grandes preguntas sobre

---

e integral. Según Newman, excluir la teología de la universidad implica mutilar el conocimiento humano, privándolo de su capacidad de abordar las preguntas más fundamentales sobre el sentido de la vida y el destino humano. La teología, en su opinión, ofrece una perspectiva unificadora que permite a las distintas disciplinas dialogar entre sí y encontrar su lugar dentro de un marco más amplio de comprensión de la realidad Cf. J.H. Newman, *La idea de universidad*, Religión. Ensayos, Ediciones Encuentro, Madrid 2014.

el sentido de la vida y la dignidad humana. Este diálogo no solo enriquece la teología, sino que también permite que las ciencias se beneficien de la luz que la fe arroja sobre cuestiones que van más allá de lo técnico y empírico[14].

Pero no fue solo en *Ex Corde Ecclesiae* donde Juan Pablo II abordó el papel de la teología en la universidad. En numerosos discursos y encíclicas, insistió en la importancia de la interacción entre fe y razón. En la encíclica *Fides et Ratio*, subrayó que «la fe y la razón son como dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad»[15]. En este documento, defendió la idea de que la teología no puede ser ajena a las preguntas que plantea la razón humana, y que la universidad es el lugar donde estas dos dimensiones deben encontrarse para generar un conocimiento más completo[16]. Juan Pablo II advirtió que excluir la teología del diálogo académico empobrece la universidad, ya que se pierde una visión integral del ser humano. Además, señaló que la teología tiene la capacidad de iluminar cuestiones éticas, filosóficas y sociales en una manera que otras disciplinas no pueden, especialmente en temas de justicia social, derechos humanos y dignidad.

b. Benedicto XVI

Benedicto XVI, por su parte, dedicó una parte importante de su magisterio a reflexionar sobre la relación entre fe, razón y ciencia. Como hemos mencionado anteriormente, en su *Discurso de Ratisbona*, uno de sus discursos más influyentes, abordó el proble-

[14] «Guiados por las aportaciones específicas de la filosofía y de la teología, los estudios universitarios se esforzarán constantemente en determinar el lugar correspondiente y el sentido de cada una de las diversas disciplinas en el marco de una visión de la persona humana y del mundo iluminada por el Evangelio y, consiguientemente, por la fe en Cristo-Logos, como centro de la creación y de la historia» (*Ex Corde Ecclesiae*, n. 16), en https://www.vatican.va [consultado el 11 de marzo de 2026].

[15] Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 1, en https://www.vatican.va [consultado el 11 de marzo de 2026].

[16] «La teología desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón. Ella presta, además, una ayuda a todas las otras disciplinas en su búsqueda de significado, no sólo ayudándoles a examinar de qué modo sus descubrimientos influyen sobre las personas y la sociedad, sino dándoles también una perspectiva y una orientación que no están contenidas en sus metodologías. A su vez, la interacción con estas otras disciplinas y sus hallazgos enriquece a la teología, proporcionándole una mejor comprensión del mundo de hoy y haciendo que la investigación teológica se adapte mejor a las exigencias actuales. Considerada la importancia específica de la teología entre las disciplinas académicas, toda Universidad Católica deberá tener una Facultad o, al menos, una cátedra de teología» (Juan Pablo II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 19).

ma de la reducción de la razón a lo puramente empírico y técnico, que es una tendencia dominante en muchas universidades modernas. Advirtió que una razón limitada exclusivamente a lo verificable empíricamente es insuficiente para abordar las preguntas fundamentales sobre la existencia humana, el bien, el mal y el sentido de la vida. Para Benedicto XVI, la teología es esencial en la universidad porque abre la razón a una dimensión más amplia: una «racionalidad ampliada», que permite a la razón ir más allá de los límites impuestos por una visión puramente positivista del conocimiento.

En su discurso a los jóvenes profesores en El Escorial (2011), insistió nuevamente en la importancia de una universidad que no se limite a la mera transmisión de conocimientos técnicos, sino que cultive una visión integral de la persona humana. El Papa exhortó a los jóvenes académicos a resistir la tentación de reducir el papel de la universidad a la formación laboral y técnica, recordando que la misión de la universidad debe ser la búsqueda de la verdad en su totalidad, incluida la verdad espiritual y moral. En este contexto, la teología sigue desempeñando un papel crucial, porque es la disciplina que permite a los estudiantes y profesores enfrentar las grandes preguntas sobre el sentido de la vida y la dignidad humana, en diálogo con las ciencias y las humanidades. Benedicto XVI subrayó que, en su diálogo con las ciencias, la teología tiene una misión esencial: proteger la dignidad de la persona, iluminar los límites éticos del progreso tecnológico y fomentar una cultura del encuentro y del diálogo.

Otro momento importante de su magisterio sobre la universidad y la teología es el ya citado discurso que no pudo pronunciar en *La Sapienza*. Aunque no pudo pronunciarlo, el texto fue publicado y contiene reflexiones valiosas sobre el papel de la teología en el diálogo con la ciencia y la razón. En él, destacaba que la universidad debe ser un espacio abierto al diálogo, donde no solo se busque el conocimiento técnico, sino también la sabiduría, entendida como el reconocimiento de una verdad más grande que el ser humano debe descubrir. En ese sentido, el Papa alemán defendía la necesidad de que la universidad reconozca el valor de la teología como parte esencial del diálogo entre la razón y la fe, y subrayaba que la teología tiene la capacidad de aportar a este diálogo un horizonte amplio y profundo.

Además, Benedicto XVI habló sobre el papel de la teología en la universidad en su carta encíclica *Caritas in veritate* (2009). En este documento insistió en la necesidad de integrar la ética y la teología en los debates sobre economía, desarrollo y justicia social. Para él, la universidad no puede ser simplemente un lugar de formación técnica, sino que debe ser una comunidad que se preocupe por

las grandes cuestiones éticas que afectan a la sociedad. La teología, en este sentido, no solo es un campo de conocimiento abstracto, sino una disciplina que tiene un impacto real en el bien común. En *Caritas in veritate*, defendió que la razón necesita de la fe para no caer en una instrumentalización que puede deshumanizar a la persona, y la teología, como disciplina, es clave para asegurar que el conocimiento científico y técnico esté al servicio del bien común[17].

c. Papa Francisco

El Papa Francisco, en su constitución apostólica *Veritatis gaudium* (2017), ha llamado a la teología a una profunda renovación para responder eficazmente a los desafíos contemporáneos. Para Francisco, la teología no puede quedarse encerrada en sí misma ni limitarse a una «teología de escritorio», desconectada de la realidad. Al contrario, debe salir al encuentro de los problemas urgentes del mundo moderno, como la justicia social, el cuidado de la creación y el diálogo interreligioso. En el prefacio de *Veritatis gaudium*, insiste en que la teología debe abrazar una «transformación misionera» que permita integrar las ciencias, las humanidades y el Evangelio en un diálogo fecundo que renueve el mundo.

Esta renovación teológica, según Francisco, implica también un acercamiento a las culturas profesionales, científicas y académicas. En *Evangelii gaudium* (2013), especialmente en los números 132-134, propone una nueva apologética, un «nuevo discurso de la credibilidad» que ayude a que el Evangelio sea escuchado en todos los ámbitos de la cultura moderna. Afirma que las categorías de la razón y de las ciencias no deben ser vistas como opuestas a la fe, sino como instrumentos que, cuando son acogidos en el anuncio del mensaje cristiano, se convierten en medios de evangelización. En palabras del Papa, se trata de un «agua convertida en vino»[18], es decir, de una integración que enriquece y transforma tanto el conocimiento científico como el mensaje evangélico.

Francisco también destaca que la teología debe abrirse al diálogo con otras ciencias y experiencias humanas, sin limitarse solo a la

[17] «La excesiva sectorización del saber, el cerrarse de las ciencias humanas a la metafísica, las dificultades del diálogo entre las ciencias y la teología, no solo dañan el desarrollo del saber, sino también el desarrollo de los pueblos, pues, cuando eso ocurre, se obstaculiza la visión de todo el bien del hombre en las diferentes dimensiones que lo caracterizan. Es indispensable «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso» para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos» (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 31).

[18] Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, n. 132, en https://www.vatican.va [consultado el 11 de marzo de 2026].

teología pastoral. En este sentido, las universidades católicas tienen un papel privilegiado, ya que pueden integrar de manera interdisciplinaria e integradora este esfuerzo evangelizador. El Papa anima a los teólogos a llevar en su corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia[19], insistiendo en que la investigación teológica debe promover el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias, en un esfuerzo conjunto por renovar la cultura contemporánea desde dentro.

d. León XIV

En su breve magisterio inicial, el Papa León XIV ha continuado y profundizado el llamado a la renovación teológica de sus predecesores, enfatizando el rol indispensable de la teología dentro de la universidad contemporánea como disciplina integradora del saber. En su discurso a la Pontificia Academia de Teología, el Pontífice insistió en que la teología es una «dimensión constitutiva de la acción misionaria y evangelizadora de la Iglesia», requiriendo una teología «en salida» que combine el rigor científico con la pasión por la historia[20].

León XIV recupera la tradición de los Padres y Maestros de la Iglesia para definir la teología como una «teología sapiencial», la cual tiene la función de abrir horizontes existenciales más grandes. Esta sabiduría es clave para la universidad, pues evita la fragmentación del conocimiento al iluminar la existencia y ofrecer un marco que ayuda a construir un mundo más solidario, alineándose con la necesidad de un marco moral común que, como advierte MacIntyre, trasciende la especialización.

Un aspecto crucial de su orientación es el llamado al diálogo *ad extra* que la teología debe impulsar en el campus, trascendiendo el ámbito de las humanidades. El Papa insta a la teología universitaria a dialogar activamente con la «física, la biología, las ciencias económicas, y las jurídicas», con el fin de «enriquecerse y enriquecer» el conocimiento mutuo. En este sentido, subraya que, ante los «desafíos digitales» y la inteligencia artificial (IA), la teología debe proporcionar una visión antropológica fundamental: la pregunta sobre la dignidad infinita del ser humano, que es irrefutable ante cualquier androide digital. Con ello, reafirma la misión de la teología de proteger la dignidad de la persona y asegurar que el progreso esté al servicio del bien común.

---

[19] Cf. Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, n. 133.

[20] Cf. León XIV, *Discurso a los participantes en el simposio promovido por la Pontificia Academia de Teología*, 13 de septiembre de 2025, en https://www.vatican.va [consultado el 18 de marzo de 2026].

De esta manera, el Papa León XIV delimita tres funciones que la teología debe ejercer en la academia y en la sociedad: el rostro académico-científico (rigor intelectual), el rostro sapiencial (contemplación y discernimiento, para nutrir la vida espiritual), y el rostro solidario, que inspira gestos concretos de caridad. Así, la teología se postula como una condición necesaria para que la universidad cumpla su misión más profunda: formar personas orientadas a la verdad y al bien común.

4. Funciones de la teología en la universidad contemporánea

En el contexto actual, la teología ofrece aportes decisivos que responden a necesidades estructurales de la institución universitaria. No se trata de un saber marginal ni accesorio, sino de un interlocutor decisivo en la construcción de un conocimiento integral y humanizador. La enumeración de sus funciones permite ver cómo la teología, en diálogo con las ciencias y las humanidades, contribuye a articular un horizonte común que da sentido a la misión universitaria.

a. Integración epistemológica

La teología, por su objeto, articula una visión unitaria del saber. Newman advertía que excluirla es desmembrar el conocimiento[21]. Marsden insiste en que la ciencia no puede ofrecer por sí sola un marco integrador, pues no aborda el sentido último de la realidad[22]. En un saber fragmentado, la teología actúa como puente, facilitando un diálogo sobre las grandes preguntas que conectan, por ejemplo, la biología con la ética, o la física con la metafísica.

b. Marco ético

Enfrentados a innovaciones como la inteligencia artificial o la biotecnología, necesitamos criterios éticos sólidos. Paul Ricoeur subraya la necesidad de articular lo teleológico y lo deontológico; la teología añade la visión del ser humano como *imago Dei*, aportando fundamentos universales. Benedicto XVI recordó que el progreso técnico debe estar al servicio del bien común. La teología, en este sentido, puede plantear preguntas cruciales: ¿qué significa ser humano en la era de la IA? ¿Cuáles son los límites éticos de la manipulación genética?

---

[21] Cf. J.H. Newman, *La idea de universidad*.

[22] Cf. G.M. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, Oxford University Press, New York 1998.

c. Diálogo intercultural e interreligioso

En sociedades plurales, la teología fomenta el encuentro desde la verdad. Benedicto XVI advirtió que el diálogo no es relativismo, sino búsqueda común; Francisco, en *Fratelli tutti*, pide que este diálogo se traduzca en cooperación en causas concretas como la paz y la justicia. La universidad que acoge la teología se convierte en un laboratorio para este encuentro. Este diálogo no se limita a las religiones mayoritarias; la teología puede contribuir a un mayor entendimiento de las tradiciones de los diversos pueblos o de las comunidades no occidentales, enriqueciendo así la labor de antropólogos e historiadores.

d. Búsqueda de sentido

La necesidad de sentido es una dimensión fundamental e irrenunciable de la existencia humana. El psicólogo Viktor Frankl mostró que la ausencia de este sentido es a menudo la causa de la desesperación y de la patología existencial. Si bien las ciencias empíricas pueden describir cómo funciona el mundo, no pueden responder a las preguntas sobre el porqué o para qué de nuestra existencia. La teología, en diálogo con la filosofía y las ciencias humanas, aborda precisamente estas cuestiones sobre el origen, la finalidad y el valor de la vida, que ninguna disciplina por sí sola puede agotar. Como advierte Charles Taylor, una cultura que renuncia a esta pregunta se empobrece, creando un vacío que a menudo se llena con el consumismo, la ideología o el nihilismo. La teología, al ofrecer una narrativa coherente sobre el ser humano y su lugar en la creación, brinda un marco robusto para esta búsqueda de sentido.

e. Crítica cultural

La teología no debe ser una voz que simplemente se adapte a los consensos del momento, sino que debe ejercer una función profética y crítica frente a las ideologías dominantes. En una sociedad marcada por el individualismo, el relativismo ético y un consumismo desenfrenado, la teología recuerda la orientación del ser humano hacia un bien trascendente. Provee un lenguaje y unos criterios para evaluar críticamente los valores y las narrativas que se presentan como incuestionables. Por ejemplo, puede cuestionar la idea de que la felicidad reside únicamente en la acumulación de bienes materiales o que la autonomía individual es el valor supremo. Alasdair MacIntyre ha mostrado que sin un marco moral común las sociedades se fragmentan; la teología puede ofrecer ese marco, recordando que existe una finalidad inherente al ser humano que

va más allá de lo que las fuerzas del mercado o el poder político pueden definir.

Ejemplos actuales muestran que la teología puede convivir fecundamente con otras ciencias en el ámbito universitario. La Universidad Francisco de Vitoria, en Madrid, impulsa iniciativas como el Instituto Razón Abierta y programas de repensamiento interdisciplinar que buscan integrar fe, cultura y ciencia en un diálogo abierto. De manera semejante, la *Franciscan University of Steubenville*, en Estados Unidos, concibe la teología como el vértice de la educación liberal, capaz de dar coherencia a los demás saberes y de iluminar debates contemporáneos sobre ética, evangelización y cultura. Estos casos evidencian que la teología no es un vestigio del pasado, sino una disciplina viva que puede enriquecer la misión universitaria en contextos plurales y globalizados.

5. Conclusión

Reintegrar la teología en la universidad no significa restaurar acríticamente un modelo medieval, sino recuperar su vocación integradora del saber. Esto exige que las universidades fomenten el diálogo interdisciplinar, que los teólogos ejerzan con rigor y valentía su función cultural, que los estudiantes reconozcan su importancia para la formación integral, y que las políticas educativas contemplen la dimensión espiritual de la persona.

En este sentido, la cuestión del lugar de la teología en la universidad no es secundaria, sino decisiva: en cierto modo, en ella se juega la posibilidad misma de una universidad verdaderamente «universal».

Lejos de ser un vestigio del pasado, la teología es una disciplina viva, capaz de enriquecer la ciencia, la cultura y la sociedad. Su lugar en la universidad contemporánea no es un privilegio a preservar sino una condición para que la educación cumpla su misión más profunda: formar personas orientadas a la verdad y al bien común.

Santa Teresa de Ávila: un corazón apasionado por Cristo

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 y profesora titular del ISSR del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, *y profesora invitada de la Facultad de Teología de San Buenaventura en Roma*[1].

Introducción

Cristo es la palabra-mensaje de santa Teresa: las demás palabras derivan de Él o conducen a Él y son palabras inteligibles y comunicativas, en la medida en que sirven para crear una conexión o una referencia intrínseca a Jesús.

Cristo es el protagonista de su vida y la llena totalmente, pues todo en ella encuentra su explicación última y definitiva en el encuentro con Él.

Se trata de un encuentro esencialmente vivo y dinámico, siempre nuevo y rico, aunque siempre inacabado e imperfecto, pero suficientemente claro y preciso para motivar e iluminar las múltiples y diversas fases de su existencia.

Dios se hace presente a Santa Teresa como Aquel que se dona a ella en Cristo, para que ella se done totalmente a Él: Él, dándose, hace posible el intercambio, para que la persona humana pueda realizar su vocación.

En la experiencia de Santa Teresa de Ávila, Cristo es el agente y operador de las gracias, para recrear al hombre en un dinamismo de salvación. Dinamismo infinito, porque en su acción salvadora se derrama y opera según la medida de su propio ser.

Sin embargo, hay que recordar que la manifestación de Cristo tiene su propia historia y el proceso mediante el cual Él actúa hasta conquistar a la persona es lento y diferenciado.

La experiencia de Cristo es una relación de persona a persona, es amistad y comunión, no el cumplimiento de un programa preciso y de principios y normas específicas.

---

[1] Además de los temas de teología espiritual, su campo de estudio e investigación también abarca la espiritualidad carmelita, la espiritualidad ignaciana y la *via pulchritudinis*: la relación entre las artes y la teología espiritual.

Santa Teresa nos ayuda a comprender que todo es gracia que nos ha sido dada, así como también se nos da la fuerza para devolverla al Dios personal de quien proviene originalmente.

En otras palabras: hay un Amor que se da al hombre para que, al asumirlo, lo transforme en amistad y amor, y esto en síntesis extrema es la experiencia espiritual y cristológica fundadora de Santa Teresa.

1. Cristo y Teresa

Santa Teresa divide su experiencia espiritual cristológica en dos etapas diferentes: la primera comienza con su nacimiento, ocurrido en 1515, y termina con su segunda conversión ante una estatua de un Cristo «muy herido»[2], ocurrida en 1554 (esta fase corresponde a su vida ascética); la segunda, en cambio, comienza tras su segunda conversión y termina con su muerte, ocurrida en 1582 (esta fase corresponde a su vida mística)[3].

La espiritualidad española del siglo XVI insiste mucho en la vida de Cristo, pero en la mente de Teresa, de niña, parece prevalecer la idea de un Dios inmenso, omnipotente y algo abstracto y distante. Este Dios aún no es el Dios cristiano: Padre, amigo y esposo. Ella misma parece aludir a esta concepción de Dios en el siguiente pasaje de su libro de la Vida:

> Al imaginarme vívidamente los angustiosos martirios que sufrieron los santos por amor de Dios, me parecía que compraban barata la fortuna de ir a gozar de Él; así que yo también anhelaba morir así, no tanto por el amor que sentía por Él, sino para poder gozar pronto de la felicidad que leía reinaba en el cielo[4].

Este deseo de felicidad se produce en ella por las meditaciones que realiza sobre la brevedad de la vida, de hecho escribe:

> Escuchar en mis lecturas que el dolor y la gloria estaban destinados a durar para siempre me aterraba. A menudo me encontraba dándole vueltas a este pensamiento durante largo rato, disfrutando repitiéndolo muchas veces: ¡siempre, siempre, siempre![5]

El Dios de Jesucristo está ciertamente ya en el alma de Teresa, pero no emerge todavía en ella de modo totalizador.

---

[2] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 9,1, en *Obras completas*, BAC, Madrid 2021, 115.

[3] Cf. Efrén de la Madre de Dios, *S. Teresa por dentro*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1973, 110-111.

[4] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 1,4, en *Obras completas*, 68.

[5] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 1,4, en *Obras completas*, 68.

La juventud de Teresa se caracteriza por un período de enfriamiento religioso, motivado principalmente por la difícil adolescencia y la amistad con una joven frívola. Al describir esta etapa de su vida, Santa Teresa no hace referencia directa a la persona de Cristo: habla de Dios, que todo lo ve y ante quien se atreve a portarse mal, ofendiéndolo, y habla de las amistades humanas, posibles obstáculos para la amistad divina[6].

En ese momento, la persona de Cristo aún no ha emergido en su vida como referente religioso. Consulta con su confesor sobre la moralidad de una amistad humana en vista de un posible compromiso, lo que indica que sus preocupaciones religiosas se mantienen, por ahora, en un plano puramente ético ante Dios.

Sin duda, el período de la estancia de Teresa en el convento agustino, su adolescencia, corresponde a un acontecimiento de gran importancia cristológica para ella, que ella misma describe así:

> Durante varios años, casi todas las noches antes de dormir, meditaba un poco sobre este pasaje de la oración del Huerto de los Olivos, incluso antes de ser monja, pues había oído que se ganaban muchas indulgencias. Estoy convencida de que esta meditación benefició mucho a mi alma, pues comencé a practicar la oración sin saber qué era, y se convirtió en un hábito tan habitual que no podría haberlo descuidado[7].

Conocemos la gran influencia que la oración de Jesús en el huerto tuvo en la espiritualidad de Santa Teresa. Si el inicio de esta devoción se remonta a este período, podemos afirmar que en su espiritualidad Cristo comienza a emerger como el Dios a quien ella encomienda su vida. Esta suposición encuentra consistencia en un elocuente detalle que la propia Santa Teresa nos cuenta. Refiriéndose a las monjas agustinas, afirma:

> Cuando veía a alguna monja derramar lágrimas mientras rezaba o daba otros signos de virtud, sentía una santa envidia, porque mi corazón se había endurecido tanto en este ámbito, que ni siquiera leyendo la Pasión habría derramado una lágrima[8].

Durante su estancia con las monjas agustinas, Teresa comienza a abandonar la idea del Dios lejano de su infancia para acoger al Dios de Cristo que sufrió por ella y que espera una respuesta plena de su persona. Hasta ese momento, Cristo estaba presente en su vida como un hecho de fe aceptado; de ahora en adelante, se convierte en el hecho de fe vivido y sentido.

---

[6] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 2,3, en *Obras completas*, 71.

[7] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 9,4, en *Obras completas*, 116.

[8] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 3,1, en *Obras completas*, 75.

En su plena juventud, Teresa necesita proyectar toda su capacidad de entrega humana y femenina en alguien. En los hombres no encuentra lo que busca y, por ello, poco a poco se vuelve hacia Dios, el absoluto, pero en forma concreta: Jesús, verdadero hombre y verdadero Dios, que tanto sufrió por ella, como se desprende claramente de los Evangelios de la Pasión.

La propia Santa Teresa afirma que la fuerza que experimenta durante la lucha que emprende contra sí misma, antes de entrar en el convento de la Encarnación, proviene de la meditación de la Pasión de Cristo; escribe al respecto:

> En este impulso de abrazar un estado, me parece que me impulsaba más el miedo servil que el amor. El diablo me insinuó, para disuadirme, la imposibilidad de soportar las dificultades de la vida religiosa, a pesar de mi fragilidad. De esto me defendí recordando los dolores que sufrió Cristo, ante los cuales no era gran cosa que yo sufriera un poco por Él. Ciertamente, tenía que pensar que Él me ayudaría a soportar tales dolores[9].

De esta manera, llega a la conclusión racional de que, si Cristo sufrió mucho por la humanidad, ella está llamada a corresponderle con amor y donación. Esta respuesta se materializa en su ingreso al monasterio de las Carmelitas de Ávila, lo que la lleva a aceptar una forma de vida difícil, contraria a sus inclinaciones naturales[10].

Santa Teresa hizo su profesión religiosa en 1537 y, poco a poco, la persona de Cristo emergió en ella como el centro catalizador de toda su existencia. De hecho, entendía la vida religiosa como un matrimonio con Jesús[11].

Durante este período leyó el Tercer abecedario de Francisco de Osuna, que le ayudó a descubrir el mundo interior de la persona y la presencia de Dios en ella; este texto fue importante para Santa Teresa, porque la llevó a descubrir su vocación específica: la oración.

La propia Santa Teresa relata en qué consiste la oración en esta fase de su vida: «Intenté lo más que pude tener presente en mí a Jesucristo, nuestro Bien y Señor: ésta era mi manera de orar[12].

Más adelante añade, y aquí aparece claramente su actitud cristológica, el consejo que da a quienes comienzan la vida espiritual: «Mediten la vida de Cristo»[13].

---

[9] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 3,6, en *Obras completas*, 77.

[10] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 4,1, en *Obras completas*, 78.

[11] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 4,3, en *Obras completas*, 79.

[12] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 4,7, en *Obras completas*, 81.

[13] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 11.9, en *Obras completas*, 129.

En este punto de su vida, sin embargo, Santa Teresa se desvía de su camino espiritual debido a su amistad con algunas personas; su ser aún depende demasiado de estos afectos humanos que no puede separar: éticamente son correctos, pero Teresa comprende que obstaculizan lo que el Señor le ha hecho comprender, en la oración, que desea de ella. Debido a esta situación, se siente insatisfecha y profundamente desintegrada.

Un día, estando en compañía de una de estas personas a la que siente mucho cariño, experimenta una visión de Cristo que describe así:

> Cristo se me apareció con el ceño fruncido, haciéndome comprender cuánto lo lamentaba. Lo vi con los ojos del alma, pero con mayor claridad que con los del cuerpo, y su imagen quedó tan grabada en mí que, aunque han pasado veintiséis años desde entonces, me parece que aún la tengo presente. Estaba tan asustado que ya no quería ver a la persona con la que conversaba[14].

Es la primera vez que Santa Teresa entra en contacto con el mundo sobrenatural a través de una visión y, tras este acontecimiento, su espiritualidad se orienta definitiva y decisivamente hacia Cristo; ahora comprende que ella y su vida le pertenecen por completo. Es precisamente esta manifestación de Cristo la que prepara a Santa Teresa para su «segunda conversión» y para las revelaciones que se sucederán casi ininterrumpidamente hasta el final de su vida terrenal.

La segunda conversión de Santa Teresa tuvo lugar en 1554 y, desde ese momento, se entregó por completo al misterio de Cristo sin reservas, experimentando ahora su presencia en lo más íntimo de su ser.

El acontecimiento de su «segunda conversión» lo narra ella misma en el libro de su *Vida*[15]: Santa Teresa se encuentra ante una imagen muy expresiva de Cristo sufriente, se conmueve e intuye en un instante todo lo que Él sufrió por ella y, a partir de ese momento, siente que ha cambiado totalmente; de hecho, escribe:

> Tan grande fue el dolor que sentí al pensar en la ingratitud con la que correspondí a su amor, que sentí que se me iba a romper el corazón. Me arrojé a sus pies llorando y le supliqué que me diera fuerzas para no volver a ofenderlo[16].

Con este acontecimiento eminentemente cristológico concluye la primera fase de la vida de Santa Teresa: constituye el último esla-

---

[14] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 7,6, en *Obras completas*, 100.

[15] Cf. Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 9,1-9, en *Obras completas*, 115-119.

[16] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 9,1, en *Obras completas*, 115.

bón de una cadena de acontecimientos iniciados en los días lejanos de su infancia y juventud.

El paso de la fase ascética a la mística se realiza, pues, para Santa Teresa, mediante un hecho profundamente cristológico: una nueva forma de percepción de la presencia de Cristo. Esta percepción crece gradualmente hasta desembocar en visiones y locuciones. Santa Teresa escribe sobre esto:

> Un día, mientras rezaba en la festividad del glorioso San Pedro, vi, o mejor dicho, sentí, porque ni con los ojos del cuerpo ni con los del alma vi nada, a Jesucristo cerca de mí. Parecía muy cercano y comprendí –al menos así me pareció– que era él mismo quien me hablaba[17].

Esta es una visión intelectual de la humanidad de Cristo, en la que el intelecto percibe inequívocamente la presencia del Señor. Más tarde, Él le mostrará sus manos y su rostro:

> Un día, mientras oraba, el Señor quiso mostrarme sus manos: eran de una belleza extraordinaria […] Después de unos días, también vi su rostro divino y creo que quedé completamente cautivada por él[18].

Finalmente, Cristo se le manifestará totalmente:

> El día de San Pablo, mientras asistía a Misa, se me representó la santísima humanidad de Cristo, en ese aspecto con que suele representarse después de su resurrección, con esa gran belleza y majestad…[19].

Desde 1554 hasta su muerte, las visiones intelectuales e imaginarias de Cristo se alternarán continuamente en la vida de Santa Teresa. Se puede decir que, a partir de estas primeras visiones, disfruta de la presencia de Cristo casi constantemente; de hecho, escribe en el libro de las *Moradas:* «Tener miedo de tal visión (porque tales visiones no pasan rápidamente como las imaginarias, sino que duran muchos días y, a veces, incluso más de un año)»[20].

La culminación de estas visiones cristológicas es el compromiso espiritual[21] que Santa Teresa asumió en 1560. Éste renueva y purifica su persona, imprime indeleblemente la imagen de Cristo en su alma e intensifica la comunión de vida entre ella y el Señor.

---

[17] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 27,2, en *Obras completas*, 244.

[18] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 28,1, en *Obras completas*, 253.

[19] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 28,3, en *Obras completas*, 254.

[20] Santa Teresa de Jesús, Moradas de castillo interior, VI,8,3, en *Obras completas*, 826.

[21] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 29,13, en *Obras completas*, 269.

Se puede afirmar que dentro de su itinerario místico la experiencia de Cristo, tanto de su humanidad como de su divinidad, es constante; de modo que se puede describir el itinerario espiritual de Santa Teresa como esencialmente cristológico.

De la experiencia de Cristo hombre se pasa a la de Cristo Dios y así se llega, siempre a través de Él, a la experiencia de la Trinidad.

Santa Teresa describe el matrimonio espiritual que contrajo en 1572 y el objetivo final de su viaje espiritual de la siguiente manera:

> La primera vez que Dios concede tal gracia, quiere manifestarse al alma mediante una visión imaginaria de su santísima Humanidad, para que sea plenamente consciente de ello y no ignore que recibe tan supremo don […] Parece que esto no es algo nuevo, también porque se había manifestado a esta alma de esta manera en otras ocasiones. Pero esta vez la visión fue tan diferente que la dejó desorientada y asustada; primero por la violencia con la que actuó sobre ella; luego por las palabras que le dirigió; finalmente, porque en lo más profundo de su alma, donde se le presentó, no había tenido otras […] Hay una gran diferencia entre todas las visiones anteriores y las de esta mansión[22].

Hablando pues de la unión que sigue al matrimonio espiritual, Santa Teresa afirma:

> El Señor se aparece en el centro del alma, no mediante una visión imaginaria, sino intelectual –aunque más sutil que las descritas–, como se apareció a los Apóstoles, sin entrar por la puerta, cuando les dijo: «La paz sea con ustedes…». Solo puedo decir que en ese momento el Señor quiere manifestarle la bienaventuranza que reina en el cielo de una manera superior a cualquier otra visión y deleite espiritual. Todo lo que se puede decir es que el alma, es decir, el espíritu de esta alma, se une a Dios, quien, siendo también espíritu, quiere mostrarnos su amor, dando a conocer a algunos el alcance de este amor, para que podamos alabar su grandeza[23].

De lo que acabamos de decir se desprende que la etapa más alta de la vida espiritual, descrita por Santa Teresa, lleva consigo una percepción muy sublime de la Humanidad de Cristo.

La persona del Señor se fue imprimiendo poco a poco en su alma, de tal manera que ya no experimentaba ni percibía, en visiones, el alma, sino a Cristo, constantemente presente en lo más profundo de sí misma.

---

[22] Santa Teresa de Jesús, *Moradas de castillo interior*, VII, 2,1-2, en *Obras completas*, 852-853.

[23] Santa Teresa de Jesús, *Moradas de castillo interior*, VII, 2,3, en *Obras completas*, 853.

La vida de Santa Teresa, por tanto, debe leerse en una perspectiva estrictamente cristológica, teniendo presente que la palabra clave que la guía es Cristo, ya que solo Él la condujo a la unión plena y continua con Dios uno y trino.

2. El amor a Cristo mueve a Santa Teresa

La «relación de amistad»[24] con el Señor no está reservada solo a los momentos de oración propiamente dicha, sino que está destinada a convertirse en la fuente de todas las demás actividades.

Al igual que la vida espiritual con la que se identifica, el camino de la oración es exigente y requiere como fundamento la cruz de Cristo, que establece su amor apasionado por Él. Santa Teresa recorre este camino junto a su Esposo, a quien nunca deja solo en su obra redentora.

La fecundidad apostólica está ligada a esta decisión de estar constantemente unidos a Cristo, convencidos de que solo Dios, en su misericordia, nos da los medios para actuar. Santa Teresa, de hecho, nunca exalta un comportamiento voluntario, aunque desee que el alma responda con energía a las invitaciones que el Señor le dirige[25].

Estas invitaciones son el núcleo del llamado a la santidad, la oración y el servicio que Dios dirige a todos. Para Santa Teresa, son las que ayudan al hombre a entregarse generosamente a las fatigas y sufrimientos con los que demuestra su amor al Señor. Los deseos que inspiran, cultivados con humildad y absoluta confianza en la gracia de Dios, le permitirán, con el tiempo, realizar grandes obras.

Santa Teresa, por tanto, invita a todos los hombres a ponerse al servicio de Cristo, pues son portadores de un futuro divino. La santidad consiste en creer en Él y en conformarse plenamente a su vida. La fecundidad eclesial de cada persona depende de esta resolución, ya sea oculta, como en el caso de los Carmelitas, o manifiesta, como en el caso de quienes han recibido el carisma de ser apóstoles visibles.

El camino espiritual no es pues una especie de conquista, como hacía Pelagio, sino que, por el contrario, integra la experiencia personal de la miseria humana.

Llevando la paradoja más allá, se puede decir que esta experiencia es de algún modo constitutiva de la santidad, en el sentido de

[24] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 8.5, en *Obras completas*, 110.

[25] Cf. Segundo de Jesús, «Doctrina teresiana del amor al prójimo», *Revista de espiritualidad* 22 (1963), 637.

que es una condición esencial para que el flujo de la misericordia divina se derrame en el ser humano.

La vida y la obra de Santa Teresa dan testimonio de esta verdad –expresada habitualmente a través de la antítesis miseria-misericordia–, que de hecho puede considerarse uno de los fundamentos esenciales de su espiritualidad[26].

Toda su experiencia personal convenció a Santa Teresa de la necesidad de que todo pecador sea capaz de reconocer humildemente el abismo de su miseria, para poder acoger verdaderamente los beneficios del Señor.

Además, cuanto más avanza el hombre hacia Dios, más crece en la conciencia de su pobreza; entonces comprende concretamente que sin Dios no puede absolutamente «hacer nada» (*Jn* 15,5).

La espiritualidad teresiana considera el apostolado, ante todo, un don de Dios, en el sentido de que es una respuesta a la caridad que infunde en el corazón del hombre. El apostolado es, por tanto, una obra del poder de Dios en la debilidad humana. En esto, Santa Teresa se acerca mucho a San Pablo, a quien el Señor declaró: «Te basta mi gracia, pues mi poder se perfecciona en la debilidad» (*2Co* 12,9).

El apostolado exige que quien lo ejerce sea espiritualmente pobre y lleve incesantemente los frutos que ve florecer a su alrededor a Aquel que es su única fuente. En este sentido, Santa Teresa considera que un apostolado es verdaderamente místico –es decir, guiado por el Espíritu de Dios– cuando el hombre está sincera e íntimamente convencido de que Dios es su principal artífice y de que casi nada logra por sí mismo: «Si ha hecho alguna buena acción o si Su Majestad le ha concedido algún regalo, todo le parece un sueño y una fantasía»[27].

Para la propia Santa Teresa no hay competencia entre la búsqueda de la unión con Dios y el apostolado; la cuestión es solo de orden y prioridad.

Recargarse en Dios es de primera importancia porque el apóstol necesita estar firmemente enraizado en el amor de Dios y en la virtud, para poder dar en la acción, toda su medida de gracia, sin que esto vaya en detrimento de su vida espiritual.

Dado que la vida espiritual es una interiorización progresiva, cuanto más desciende una persona a su centro más profundo, donde reside el Rey, más recibe luz de Dios y más la irradia a su alrede-

[26] Cf. J. Castellano Cervera, «Amar a Dios amando al prójimo», *Fiamma Teresiana* 22 (1981), 97.

[27] Santa Teresa de Jesús, *Moradas de castillo interior*, VI,1,11, en *Obras completas*, 785.

dor con todo su ser. Es desde la morada central que la magnificencia de la luz divina brilla sobre todos los demás.

En todas sus obras, Santa Teresa insiste largamente en el valor apostólico del amor, porque piensa ante todo en sus hijas, cuyo apostolado principal consiste en amar y en testimoniar –aunque de modo oculto– la insistencia del amor divino hacia los hombres, intercediendo por ellos: tal es el apostolado de la caridad.

Quien ama hasta el extremo siempre es eficaz, porque sus acciones, o incluso simplemente su comportamiento y su presencia, difunden la fragancia intensa y tenaz del amor de Dios. Dondequiera que esté y haga lo que haga, emana constantemente «el buen olor de Cristo» (*2Co* 2,15), para beneficio de muchas personas.

La armonía entre la contemplación y la acción proviene de esta unificación del corazón en el amor, que irradia por doquier y en toda ocasión. El medio privilegiado es, sin duda, la caridad fraterna; el ejercicio humilde, concreto y cotidiano de la caridad, de hecho, permite que el campo del apostolado se extienda infinitamente.

Uno de los aspectos principales de la espiritualidad de Santa Teresa es mostrar no solo cómo la contemplación amorosa conduce al apostolado, sino también cómo el apostolado nutre la contemplación y contribuye al desarrollo de la vida mística.

Esto no implica la supresión de toda distinción entre oración y actividad, porque también para todo hay un tiempo, pero significa que, en la vida activa, que puede parecer externa, lo interior actúa incesantemente.

A través de su experiencia, Santa Teresa comprendió que el progreso en la santidad no depende de una organización bien organizada de la vida espiritual, sino del cumplimiento continuo de la voluntad de Dios. Es en la medida en que la persona busca unirse a Dios que Él mismo le revela su verdadera misión, es decir, la que Él le destina y no la que podría haber concebido por iniciativa propia. Por eso el descanso en Dios nunca es ocioso, porque Él es Amor, movimiento, vida incesante, y permite a quien le ama participar de su vida y de su actividad[28].

Los verdaderos amigos de Dios cooperan al crecimiento del Reino con todo lo que hacen: la oración y las actividades externas. Por eso, Santa Teresa está convencida de que las obras realizadas solo para la gloria de Dios, con espíritu de obediencia y caridad, contribuyen al crecimiento del hombre, incluso en medio del bullicio de la acción.

---

[28] Cf. M. Herráiz García, «Experiencia y teología en S. Teresa», *Teología espiritual 22 (1978), 18.*

Para Santa Teresa, trabajar para el Señor nunca debe hacernos olvidar al Señor del trabajo, porque Él es el maestro de la acción y la oración. La actividad de la caridad en las obras favorece su crecimiento. Siendo la caridad una, el doble movimiento que inspira (hacia Dios y hacia los demás) contribuye a su plenitud.

En las primeras etapas del camino espiritual, Santa Teresa enseña al alma a estar vigilante para no dejar que se apague la chispa de amor que Dios comienza a encender en ella con la práctica de la oración. La persona debe tener cuidado de no agotar sus recursos interiores en compromisos externos que actualmente están más allá de sus posibilidades sobrenaturales[29].

Según Santa Teresa, desde las últimas etapas del camino espiritual, el enriquecimiento mutuo de la caridad entre la contemplación y la acción, y la circulación del amor entre ambos, se realizan en toda su extensión. Entonces, la misma plenitud de amor se derrama tanto en la contemplación como en la acción. Santa Teresa escribe: «Si trabajas en la cocina, date cuenta que el Señor se mueve entre las ollas, ayudándote interna y externamente»[30].

El matrimonio espiritual del alma con el Dios trino permite que el amor crezca a través de los sufrimientos y las alegrías de la acción; escribe Santa Teresa:

> No dejes de responder a Su Majestad, por muy ocupado que estés con asuntos externos o conversando con alguien […] Pero, como la respuesta debe ser interna, es muy fácil dársela mediante un acto de amor o diciendo con San Pablo: «¿Qué quieres, Señor, que haga?». El Señor te enseñará entonces de muchas maneras cómo agradarle[31].

Santa Teresa ilustra la síntesis armoniosa entre contemplación y acción al afirmar que en la cúspide de la vida en plena unión con Dios:

> Marta y María casi siempre se llevan bien, porque el interior influye en el exterior. Las obras exteriores, que nacen de esta raíz, son flores maravillosas y muy fragantes; de hecho, provienen del árbol del amor de Dios y se hacen solo para Él, sin ningún interés personal[32].

---

[29] Cf. P. Maroto, «Oración teresiana. Balance y nuevas perspectivas», *Teresianum* 33 (1982), 246.

[30] Santa Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, 5,8, en *Obras completas*, 1027.

[31] Santa Teresa de Jesús, *Moradas de castillo interior*, VII,3,9, en *Obras completas*, 861.

[32] Santa Teresa de Jesús, *Meditaciones sobre los Cantares*, 7.3, en *Obras completas*, 695.

Por lo tanto, cualquiera que sea la acción externa y los actos internos, la unidad del ser operado por la caridad asegura que la acción nunca se convierta en activismo puramente externo.

Para Santa Teresa, en virtud de la plena unión, es Dios quien guía al hombre en cada operación y al actuar no pierde el contacto con Él; por tanto, un apostolado realizado con espíritu sobrenatural nunca se separa de Dios.

En estas condiciones, cuando el apóstol actúa, su acción está completamente impregnada de su contemplación, y cuando se dedica a la contemplación, ésta se vuelve eminentemente activa, porque está fundada en la oración y en la voluntad de Cristo.

Ésta es pues la fisonomía de Santa Teresa, totalmente entregada a Dios y activa en la contemplación.

Su caridad se desarrolla en todo lugar y en toda circunstancia. La voluntad de Dios es la paz de su alma y la plenitud de todos sus momentos. Ya no desea nada para sí misma, sino solo servir al Señor.

En el origen de todos los deseos y de todas las acciones de Santa Teresa, hay una sola gran pasión: la caridad; y es en la cumbre de la vida espiritual, en la unión con Dios uno y trino, donde ella aparece más como lo que realmente es, es decir, el centro profundo de toda autenticidad humana y cristiana.

Dirigiéndose a sus hermanas religiosas que no realizan apostolado externo, Santa Teresa centra su enseñanza en las «obras de caridad» (*1Ts* 1,3) que pueden y deben vivirse, con la mayor intensidad, incluso dentro del claustro.

Recorriendo todos los escritos de Santa Teresa, se puede trazar una especie de lista de las "obras" que anima a sus hijas. En esta lista se encuentra, sin duda, el apostolado de la oración, pero también el apostolado de la palabra en forma de conversaciones espirituales edificantes, el del buen ejemplo, el del afecto fraterno y, finalmente, de todas las maneras posibles, el de la caridad efectiva.

En el último capítulo de *Las Moradas*, Santa Teresa insiste en la necesaria correlación entre los aspectos interiores y exteriores de las obras que espera de sus hijas. En otras palabras, Santa Teresa les recuerda la indispensable coherencia entre las resoluciones internas y las acciones, entre las palabras y los comportamientos concretos. He aquí su recomendación:

> ¿De qué me serviría permanecer profundamente recogido en la soledad, ocupado en actos virtuosos ante Dios, proponiendo y prometiendo hacer maravillas en su servicio, si luego, al salir de allí,

hiciera, cuando se presentara la oportunidad, exactamente lo contrario de lo que había prometido?[33].

Para Santa Teresa, el amor al prójimo se inscribe en dos círculos concéntricos que se comunican entre sí. El primero, el más amplio, abarca todo el ámbito de la Iglesia y la humanidad. El segundo, de menor extensión, abarca el ámbito apostólico, al alcance inmediato de los carmelitas, es decir, el ejercicio de la caridad fraterna en los monasterios[34].

La necesaria irradiación del círculo más reducido sobre el vasto círculo de la Iglesia y del mundo se sugiere en las últimas páginas del libro de *Las moradas.* Santa Teresa quiere explicar cómo, para inflamar el universo de la caridad, hay que amar hasta el extremo. Ahora bien, este amor sin fronteras solo puede construirse sobre la base de la caridad efectiva de las hermanas entre sí. Es solo esto, de hecho, lo que garantiza la autenticidad de una verdadera solidaridad universal, evitando cualquier ilusión al respecto.

Lo que les resulta imposible a las monjas carmelitas es enseñar o predicar como lo hicieron los apóstoles. Por lo tanto, su deseo de apostolado no debe orientarse hacia tales medios de apostolado externo.

Sin minimizar sus grandes deseos de fecundidad apostólica ni el inestimable valor de su oración en el plano de la comunión de los santos, Santa Teresa orienta a sus hijas hacia la práctica inmediata de la caridad fraterna; escribe al respecto: «Aunque tu oración beneficie al mundo entero, no deberías pensarlo así, sino contentarte con beneficiar a quienes están contigo, a quienes más debes. Así tu obra será mucho mayor»[35].

Para Santa Teresa, por lo tanto, es viviendo el amor del Señor hacia todas las hermanas que la caridad puede llegar a ser, por así decirlo, contagiosa y crecer en el corazón de cada una. De esta manera, las oraciones de las Carmelitas por el prójimo son fructíferas y apostólicas.

Esta práctica concreta de la caridad fraterna extiende, pues, hasta el infinito el campo del apostolado y, al mismo tiempo, le confiere su eficacia intrínseca. Al entregarse completamente a Dios con una vida de unión con Él, los apóstoles ocultos del amor ofrecen al

---

[33] Santa Teresa de Jesús, *Moradas de castillo interior*, VII,4,7, en *Obras completas*, 864.

[34] Fr. Wilhelem, *Dieu dans l'action. La mystique apostolique selon Therese d'Avila*, Editions du Carmel, Venasque 1992, 293.

[35] Santa Teresa de Jesús, *Moradas de castillo interior*, VII,4,14, en *Obras completas*, 869.

Señor un corazón ardiente de caridad para que, de esta manera, a través de ellos, él pueda extender su Reino.

Esta cooperación no exige hazañas extraordinarias, sino una cierta calidad de amor; escribe Santa Teresa: «Porque el Señor considera menos la grandeza de las obras que el amor con que se hacen»[36].

En su texto *Meditaciones sobre los Cantares*, Santa Teresa afirma: «Aunque sean cosas pequeñas, no dejen de hacer todo lo posible por su amor. Su Majestad los recompensará por ello, porque solo le importa el amor con el que lo hagan»[37].

La fuente de toda obra que construye el Reino es la caridad, su fecundidad es la caridad, su recompensa sigue siendo la caridad. Según Santa Teresa, el espíritu apostólico se basa en el amor y nos llama a amar cada vez más; ella escribe sobre ello: «Y que Dios no se detenga tu crecimiento, porque sabes bien que quien no crece, mengua. Creo, de hecho, que es imposible que el amor, donde existe, se contente con ser siempre el mismo»[38].

Lo esencial, por tanto, para Santa Teresa, reside en el crecimiento del amor, incluso cuando las obras no son brillantes ni se manifiestan externamente. Y esto es precisamente la cumbre de la enseñanza teresiana sobre las obras y el servicio; trasciende el ámbito monástico y abarca todos los tiempos, todos los lugares y todas las formas de apostolado.

Conclusión

Para Santa Teresa, orar es realizar un acto entre amigos; de hecho, escribe: «En mi opinión no es más que una amistad»[39].

La oración, además, es el seguimiento de Cristo, que consiste en una imitación radical de este «amigo y capitán» en la terminología teresiana: «Con la presencia de tan buen amigo y con el ejemplo de un capitán tan valiente que fue el primero en exponerse al sufrimiento, todo se puede soportar»[40].

No es de extrañar que esta imitación conduzca inevitablemente a las dos oraciones, a una determinación de vivir la voluntad del Padre, radicalmente disponible para Él; Santa Teresa señala: «Su

---

[36] Santa Teresa de Jesús, *Moradas de castillo interior*, VII,4,15, en *Obras completas*, 869.

[37] Santa Teresa de Jesús, *Meditaciones sobre los Cantares*, 1,6, en *Obras completas*, 647.

[38] Santa Teresa de Jesús, *Moradas de castillo interior*, VII,4,9, en *Obras completas*, 867.

[39] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, en *Obras completas*, 110.

[40] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 22.6, en *Obras completas*, 210.

Majestad puede disponer de ella como si fuera suya, pues el alma ya no se pertenece a sí misma; está toda dada al Señor»[41].

El fin inmediato de este proceso de experiencia de Dios es, para Santa Teresa, el camino infinito de la experiencia mística, como contempladora activa, o como quien concibe la oración como una unión amorosa con Dios que lleva a la acción, resaltando más el aspecto afectivo-pasivo en el cumplimiento de la voluntad divina.

Santa Teresa vive pues una profunda dimensión apostólica que se traduce en la unión total y permanente con el Señor realizada en el matrimonio espiritual, que la guía a la acción; tal es de hecho la meta de las bodas místicas, culmen de su camino espiritual, que da origen a obras, que testimonian a Dios el amor que la persona tiene por Él.

En la espiritualidad teresiana la conclusión es la siguiente: amar consiste únicamente en la mayor determinación de tratar de agradar a Dios en todo[42].

El ardor misionero es una característica fundamental de la espiritualidad de Santa Teresa, como se desprende claramente de lo que ella escribe: «Trabajé continuamente para que las hermanas amaran el bien de las almas y el desarrollo de la Iglesia»[43].

Santa Teresa enseña todavía a los hombres y mujeres de nuestro tiempo que su vocación consiste en dejarse impregnar por Dios para poder, junto con los hermanos, alabar y bendecir al Señor con la propia vida y hacer del tiempo presente un espacio de la Gracia de Dios.

---

[41] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 17,2, en *Obras completas*, 168.

[42] Santa Teresa de Jesús, *Moradas de castillo interior*, IV,1,7, en *Obras completas*, 740.

[43] Santa Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, 1,6, en *Obras completas*, 1008.

Fides, ratio, religio: el fideísmo racionalista y la razón creyente

Marcelo Bravo Pereira, L.C.
Profesor de teología y director del Instituto Superior de Ciencias religiosas del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

1. El racionalismo como fideísmo encubierto

La relación entre fe y razón suscita reacciones diversas, que con frecuencia tienden a polarizarse en dos extremos: el fideísmo y el racionalismo. El fideísmo, incluso cuando se presenta bajo una apariencia de rigor intelectual –como sucede en determinadas expresiones del positivismo cientificista–, desemboca en una adhesión acrítica a supuestos que no pueden ser racionalmente sostenidos. Esta forma de fideísmo presupone que la razón puede operar de manera neutral y autosuficiente, sin apoyarse en ningún asentimiento previo que no proceda de la evidencia. No menos problemático resulta el intento de reducir el ámbito de la verdad a aquello que puede ser explicado exclusivamente por las ciencias empíricas. Aunque pueda parecer paradójico, es conceptualmente legítimo hablar de un «fideísmo racionalista», en el cual la razón reduce la fe a un papel meramente residual en el acceso a la verdad, no porque así lo exija el ejercicio riguroso de la razón, sino por la aceptación previa de supuestos no sometidos a examen crítico, que terminan asumiendo una forma propiamente fideísta.

Desde esta perspectiva, el rechazo de la fe religiosa no implica la superación del creer, sino su desplazamiento hacia otros ámbitos. Esta autolimitación de la razón fue acertadamente denunciada por Benedicto XVI en su célebre discurso de Ratisbona (2006), al advertir que una razón que se encierra en sí misma acaba por empobrecerse. Papa Ratzinger va al corazón de la cuestión cuando afirma:

> En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (carte-

sianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica[1].

Los primeros a ser interpelados aquí son, por lo tanto, los «fieles racionalistas». Lee Strobel, reflexionando sobre su propia conversión al cristianismo y la de Antony Flew, un conocido ateo estadounidense del siglo XX, reconocía que se había alejado del ateísmo porque no sentía tener la fe necesaria para creer en tantos razonamientos complicados y enrevesados para negar la existencia de Dios. Un vídeo suyo circula en las redes sociales desde hace varios años. Antony Flew era para él y para muchos jóvenes ateos un referente, y su conversión causó revuelo. Su paso a la fe fue visto «como si un papa declarara de pronto que Dios no existe»[2]. Cuando tuvo la oportunidad, Strobel le preguntó personalmente a Flew sobre las razones de su «traición fideísta». Entonces él hizo esta «confesión»:

> Me di cuenta de que, para mantener mi ateísmo, tendría que creer que la «nada» produce el «todo», que la «no vida» genera la «vida», que la «casualidad» da origen al «orden», que el «caos» produce «información», que la «inconsciencia» genera la «conciencia» y que lo «irracional» da vida a la «racionalidad». «*And friend, I just did not even have faith to continue to believe*».

El racionalismo concibe la fe como un suicidio de la razón: el efecto puramente emocional de una mente que ha renunciado a pensar. Desde esta perspectiva, las religiones no serían sino ideologías al servicio de la irracionalidad, orientadas hacia fines inconfesables. No es casual, por tanto, que el marxismo –acaso la expresión más coherente del racionalismo moderno– haya combatido siempre la religión: su desmedida confianza en la razón y su exclusión de todo misterio así lo exigían[3]. Negada toda justificación espiritual, la religión no podía ser sino una superestructura al servicio del poder, una prisión del alma: «el opio de los pueblos».

> La miseria religiosa –escribe Marx– es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja

[1] «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones» (12 de septiembre de 2006), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [06/02/2026].

[2] J. Monserrat, «Antony Flew. Del ateísmo al teísmo por la razón científica», *Pensamiento* 69 (2013), 1089. Antony Flew explicó los motivos de su giro copernicano hacia la fe –una fe deísta inicialmente– en su libro *There is a God. How the world's most notorious atheist changed his mind*, publicado en español como *Dios existe. Como cambió de opinión el ateo más famoso del mundo*, Trotta, Madrid 2007.

[3] Cf. J. Daniélou, *Dialogues*, Le Portulan, Paris 1948, 11.

> de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo[4].

El fundamento de la crítica religiosa de Marx es la convicción de que es el hombre quien hace la religión, la cual se reduce a la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y de su dignidad. El Estado y la sociedad producen la religión como una «conciencia tergiversada del mundo». Por ello, la crítica de la religión no es un fin en sí misma, sino que se inscribe en la lucha contra el orden social capitalista establecido. «La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de que este sea realmente feliz»[5].

De modo particular, el cristianismo católico, con su estructura dogmática y sus pretensiones de verdad, se convierte con frecuencia en un objetivo privilegiado de crítica. Así se expresa, por ejemplo, Piergiorgio Odifreddi, matemático y divulgador científico, conocido por su ateísmo militante y su activa oposición pública a la religión:

> Dos instituciones –la Royal Society de Inglaterra y la National Academy of Science en Estados Unidos– han preguntado a sus miembros cuestiones relacionadas con la religión y el 93% de los miembros se declaró ateo o agnóstico, el 7% restante, casi en su totalidad, se declaró judío o protestante. Estas son las dos religiones del «libro» que educan desde niños a leer atentamente lo que está escrito, a confrontar los pasajes que están en contradicción entre sí y que empujan al individuo a discutir y comentar. Hacen lo contrario exacto del catolicismo, que se basa en dogmas: alguien se asoma a la ventana, proclama la verdad y todos deben creer[6].

La crítica expuesta por el matemático italiano no es, sin embargo, original. Ya Celso la había utilizado contra los cristianos de su tiempo. Él ponía en labios de los cristianos esta sentencia: «No inquieras, sino cree»[7]. Toda la historia del pensamiento cristiano desmiente a Celso, que podría ser incluso absuelto, encontrándose en los albores del cristianismo, pero tal vez no a Odifreddi, después de XX siglos de pensamiento cristiano[8]. Un análisis libre de prejuicios

---

[4] K. Marx, *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel (1843)*, en K. Marx, *Llamando a las puertas de la revolución*, Antología editada por Constantino Bértolo, Penguin Clásicos, Edición en formato digital, septiembre de 2017. Cf. H. Gollwitzer, *La critica marxista della religione e la fede cristiana*, Morcelliana, Brescia 1975², 23-28.

[5] *Ibid*.

[6] «La strada per capire il mondo si chiama scienza», intervista a Piergiorgio Odifreddi, in *La voce del popolo*, 2 aprile 2013, 2-3.

[7] Orígenes, *Contra Celso*, I, 9, BAC, Madrid 1955, 46.

[8] Al recorrer las páginas de uno de sus libros más populares –*Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*–, llama la atención no tanto la presencia

cientificistas reconoce la influencia del cristianismo, y en particular del catolicismo, en el progreso de las ciencias y en el desarrollo del pensamiento crítico.

2. De la caricatura al misterio: ciencia, fe y cultura popular

¿Qué significa tener fe? ¿Cómo se relacionan los creyentes con la razón y la ciencia? Un intercambio interesante surgió a partir de varias interacciones que hice con ChatGPT. Quise delinear, con la ayuda de la inteligencia artificial, algunos lugares comunes de la cultura popular en torno a la relación entre fe y razón, tal como aparecen, de forma paradigmática pero también cómica, en boca de Sheldon Cooper, célebre personaje de las *sitcoms The Big Bang Theory* y *Young Sheldon*, de Chuck Lorre, Bill Prady y Steve Molaro. Las enumero brevemente:

1. *La percepción espontánea de una rivalidad entre fe y ciencia*. Más que una tesis elaborada, aparece una intuición cultural muy extendida: ciencia y religión pertenecerían a registros incompatibles. El creyente sería visto como alguien que opta por la fe allí donde el científico se apoya en hechos verificables. El joven Sheldon lo formula con su habitual simplicidad contundente ante el pastor Jeff: «*Science is fact, religion is faith… I prefer facts*».
2. *La religión como explicación provisional frente al avance del saber.* En el imaginario popular, la fe sería un recurso para llenar los vacíos de conocimiento que la ciencia aún no ha colmado. La ironía alcanza su punto más agudo cuando, en *Young Sheldon*, el protagonista funda su propia religión, *Math-ology*, basada en el sistema binario universal, y afirma que «*the only sin of Math-ology is being stupid*». La escena no desarrolla una crítica filosófica; más bien traduce en clave humorística la sospecha cultural de que la religión estaría asociada a la ignorancia, mientras que la matemática quedaría inmune a tal «pecado».

---

de objeciones a la fe cristiana –legítimas en sí mismas–, cuanto el modo en que el autor las formula. Piergiorgio Odifreddi parece apoyarse en una lectura marcadamente literalista y descontextualizada de las fuentes bíblicas y doctrinales, lo que le lleva a identificar como «incoherencias» lo que, en realidad, pertenece a géneros literarios, desarrollos históricos del dogma o distinciones teológicas ampliamente reconocidas. El resultado es una reconstrucción simplificada –cuando no abiertamente caricaturesca– de la posición cristiana, que incurre con frecuencia en una forma reconocible de falacia del *hombre de paja*: se refuta una versión debilitada de la doctrina, construida a partir de lecturas literalistas y descontextualizadas, en lugar de confrontarse con su formulación teológica más elaborada.

3. *La superioridad socialmente atribuida a la racionalidad científica por encima de la credulidad religiosa*. En *The Big Bang Theory*, es significativo el contraste entre la doctora Beverly Hofstadter, madre de Leonard, psiquiatra y neurocientífica, y Mary Cooper, la devota y fundamentalista cristiana bautista de Texas y madre de Sheldon, pues pone en escena un prejuicio reconocible: la racionalidad académica aparece investida de autoridad, mientras la fe se asocia a simplicidad intelectual y al escaso ejercicio del pensamiento crítico. Beverly no oculta su asombro ante el hecho de que un genio como Sheldon proceda de una madre credulona y sin instrucción. Mary responde con humor texano, recordando que un pequeño Jesús de cabeza danzante le confirmó que su hijo sería más inteligente que su «estúpido» padre. La escena es hilarante precisamente porque exagera ambos perfiles: la frialdad cientificista y la religiosidad pintoresca. El público reconoce ahí un contraste cultural que le resulta familiar.
4. *La incredulidad como opción más conveniente y liberadora*. No se argumenta contra Dios; simplemente se normaliza su ausencia. Cuando Missy, su hermana gemela, le pregunta: «*What's it like to not believe in God?*», el joven Sheldon responde con naturalidad: «*It's great. Big fan*». Y ante la cuestión más incisiva –«*Are you ever afraid you're wrong?*»– contesta con una seguridad aplastante: «*About religion? Never*». La religión aparece así como una realidad prescindible, algo cuya ausencia no genera inquietud ni sentimientos negativos.

   Sin embargo, la serie introduce varias fisuras en esa autosuficiencia. Tras el primer infarto de su padre, Sheldon acude a la capilla del hospital. Su preocupación por el destino de su papá es evidente. La escena es significativa y cargada de profundidad existencial: el niño que se declara inmune a toda duda religiosa entra en un espacio de oración cuando la fragilidad irrumpe en su mundo ordenado y geométrico. La voz en *off* del Sheldon adulto aclara que en aquella ocasión no rezó a Dios, sino a Pascal. La célebre apuesta de Blaise Pascal sostiene que, ante la imposibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios, resulta más razonable «apostar» por creer, porque si Dios existe la ganancia es infinita y si no existe la pérdida es limitada. Si Pascal tenía razón y Dios existía, podría ayudar a su padre a superar el infarto y volver a casa; y si no, concluye Sheldon, «*well, in this moment, I needed him to be right*».
5. *La fe reducida a experiencia del sentido de culpa.* En otra escena, Sheldon interroga a su amigo Tam Nguyen sobre el catolicis-

mo. Tam enumera rasgos que podrían parecer pintorescos o muy superficialmente comprendidos –comer a Jesús y beber su sangre, el peculiar sombrero puntiagudo del papa o su vehículo, el papamóvil– y explica de forma muy simplificada la confesión de los pecados, señalando que el pecado propio de Sheldon era, sin duda, el orgullo. Sheldon replica un poco confundido: «Your religion is making me feel bad». Y Tam concluye: «*That's how you know it's working*». El sentimiento de culpa hace posible la persistencia de la religión en las conciencias de los hombres.

Sin embargo, en Young Sheldon encontramos una escena particularmente conmovedora que supera la caricatura y obliga a una lectura más equilibrada: las dos *sitcoms* no se burlan de la religión como experiencia humana profunda, sino de las representaciones superficiales o estereotipadas que los hombres elaboran acerca de ella. Tras la muerte de su esposo, Mary Cooper atraviesa una crisis que no es intelectual sino existencial. Mary, angustiada, confiesa a su hijo: «*Faith means believing in something you can't know for sure is real and right now I am struggling with that*». Sheldon, fiel a su lógica, le pregunta: «*So you don't believe in God anymore?*» y, convencido de que él podría resolver el problema, comienza a argumentar apelando a la sorprendente precisión del universo: «*Did you know that if gravity were slightly more powerful the universe would collapse into a ball… It's just that gravity is precisely as strong as it needs to be… what are the odds that would happen all by itself?*». Cuando su madre le pregunta por qué ahora trata de convencerla de que Dios existe, él matiza: «*I don't believe in God, but the precision of the universe at least makes it logical to conclude there's a creator*». Obviamente, el núcleo de la escena no es el argumento cosmológico, sino la diferencia de planos. Mary no padece una dificultad lógica, sino una herida del corazón: ¿cómo seguir confiando cuando Dios parece haber guardado silencio ante la muerte de su esposo? Entonces Sheldon cambia de registro, con un argumento decisivo: «*Well, there are five billion people on this planet and you're the perfect mom for me…, What are the odds of that?*». La fe aparece así en toda su densidad humana, y además sostenida por la teoría científica del «ajuste fino»: no solo como hipótesis sobre el origen del cosmos o como fáciles argumentos consolatorios, sino como acto de confianza en medio del dolor. La lógica puede abrir el horizonte de la plausibilidad; pero la fe, en su sentido existencial, pertenece al ámbito del sentido y del amor.

Toda esta extensa digresión que nos ha llevado a una de las *sitcoms* más populares de los últimos decenios nos permite profundizar en una cuestión decisiva: no es lo mismo ciencia que cientificismo, como tampoco fe y fideísmo son lo mismo. La fe, como

fenómeno humano, ocupa un lugar ineludible en la existencia. Incluso quienes rechazan las creencias religiosas tradicionales no dejan de creer, sino que desplazan hacia otros ámbitos el objeto de su confianza. Muchos, al distanciarse de la fe recibida, no se entregan simplemente a la ciencia –que sigue un método riguroso y consciente de sus propios límites–, sino al cientificismo, que puede entenderse como una deformación fideísta de ella. En efecto, resulta igualmente fideísta la convicción de que la ciencia, a diferencia de la religión, está llamada a ofrecer respuestas exhaustivas a todos los interrogantes del universo y al misterio del ser humano. Otros depositan su esperanza en ideologías políticas, en utopías marxistas, en el progreso tecnológico concebido casi como una forma de redención histórica, o en corrientes pseudorreligiosas que mezclan ciencia-ficción, espiritualidades orientales y ecologismo, prometiendo una futura reconciliación entre la humanidad y el cosmos. Con frecuencia, la adhesión a estos marcos de referencia se realiza con una confianza acrítica que reproduce precisamente aquello que se pretendía superar. Así, paradójicamente, puede encontrarse más fideísmo en ciertos incrédulos que en quienes, desde una fe auténtica, reconocen los límites de la razón sin por ello abdicar de ella.

3. Creer, conocer, amar: la naturaleza múltiple de la fe

En última instancia, hablar de fe y razón significa hablar de la búsqueda de la verdad. Kant se hizo estas dos preguntas fundamentales: «¿Qué puedo conocer?» - «¿Qué puedo esperar?». Yo añadiría «¿En qué puedo creer?». La respuesta es siempre y en todo caso «la verdad».

Para comprender la relación entre fe y razón, es necesario aclarar los contextos en los que se utilizan estos términos, que a menudo son malinterpretados. Parafraseando a Aristóteles, podemos decir: ἡ πίστις λέγεται πολλαχῶς. La fe es un concepto que se expresa de múltiples maneras, y su definición depende del contexto en el que se encuentre. El punto de partida para una reflexión filosófica es, de hecho, aprender a «distinguir para unir», como sugiere el subtítulo de uno de los libros de Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*[9]: distinguir los diversos campos semánticos y existenciales para luego llegar a la esencia de la fe y de su relación con la razón.

Aunque santo Tomás de Aquino se interesa sobre todo de la fe sobrenatural, ofrece también algunas claves para comprender el fundamento humano sobre el que se edifica la virtud teologal de la

[9] En español, *Los grados del saber. Distinguir para unir*, Club de lectores, Buenos Aires 1978.

fe. En el *De veritate*, presenta una definición común y general de la fe, que puede servir como punto de partida: se dice que tenemos fe cuando «creemos aquello que opinamos con vehemencia o desde el testimonio de algún hombre»[10]. Opinar con vehemencia indica que, aunque no se tiene la evidencia de lo que se afirma, esta es bastante alta. Por el contrario, el testimonio funda la verdad en la credibilidad de otro que nos la trasmite. La fe entonces es una forma de conocimiento que se encuentra entre la opinión y la ciencia: es más firme que la opinión, pero menos cierta que la ciencia, ya que no se basa en la evidencia, sino en la «voluntad de creer». La *Suma de teología* enseña que la fe «implica el asentimiento del intelecto a lo que se cree»[11], es decir, cuando el asentimiento no procede de la evidencia propia, sino de una mediación ajena. La fe corresponde a lo que san Agustín definía como un «pensar (*cogitare*) con asentimiento», una «aplicación del entendimiento que conlleva cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión»[12]. No se da en la evidencia, sino en una consideración que la precede, vinculada a la evaluación de la fuente de la que viene la información y de su credibilidad. «La fe –enseña santo Tomás– no entraña investigación de la razón natural que demuestre lo que cree. Implica, sin embargo, indagación sobre los motivos que conducen a los hombres a creer»[13].

La fe se aplica también al ámbito de las relaciones humanas y, por tanto, no se limita al conocimiento teórico. Dicho de otro modo, se cree en algo porque se cree a alguien al que se le reconoce una cierta credibilidad. Como señala A. Dulles, el término inglés *believe* está etimológicamente emparentado con *love*, de modo análogo al latino *credere* (*cordare*)[14]. Creer en alguien significa confiarle el propio corazón: «Es un don del corazón». En una perspectiva análoga, el hinduismo, para la fe, usa la expresión «dar el corazón» (śraddhā, en sánscrito)[15]. La causa última de la fidelidad es el amor. Por eso, «cuando los cristianos dijeron: creo en un solo Dios –afirma con razón Karen Armstrong– no estaban afirmando su creencia

[10] Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 14, a. 2, en *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, tomo 1, Eunsa, Pamplona 2016, 786.

[11] Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, tomo III, II-II, q. 1, a. 4, BAC, Madrid 1990, 48.

[12] Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, tomo III, II-II q. 2, a. 1 c, 60.

[13] Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, II-II, q. 1, a. 4, ad 1um.

[14] A. Dulles, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede Cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 255 e ss.

[15] Cf. R. Panikkar, *Iconos del misterio*, en *Obras completas*, tomo 1, Herder, Barcelona 2015, 47.

en la existencia de una sola divinidad, sino que estaban ofreciendo sus vidas a Dios»[16].

Por lo tanto, la fe tiene que ver, en primer lugar, con el conocimiento, pero no se reduce a él. Se podría incluso decir que se adhiere a las doctrinas no solo por motivos intelectuales, sino también con el corazón. La «profesión de fe» vincula afectivamente al sujeto con una *Weltanschauung*, con una visión global capaz de ofrecer una interpretación de la vida en su totalidad y una jerarquía de valores. Desde esta perspectiva, un cristiano es creyente –se adhiere con fidelidad a la persona y a las enseñanzas de Cristo–, pero también lo es un marxista que profesa su adhesión de fe a doctrinas propuestas por Marx y Engels en *El capital* y en el *Manifiesto del Partido Comunista*. De hecho, no pocas veces, la ideología marxista o el progresismo *woke* son asumidos con un fideísmo que supera en radicalidad al que muchos conceden a la fe en Dios.

4. Fe, dogma y experiencia: las religiones no son todas iguales

Mi punto de partida es, por lo tanto, la consideración racional de la fe, aunque ésta parezca estar más vinculada al ámbito religioso y sentimental. Por este motivo me permito una nueva digresión. Si bien se puede afirmar que cada religión conlleva una creencia y una fe, esta afirmación debe ser matizada. En efecto, se hace necesario distinguir entre el credo religioso, los dogmas y el universo espiritual. Los dogmas son centrales para un cristiano, pero no lo son para un hindú. Aunque existe una pluralidad de doctrinas, en última instancia el hinduismo tiende a concebirlas principalmente como formas simbólicas de representar lo divino, sin exigir un asentimiento intelectual rígido. Según Joseph Ratzinger, en el pasado algunos estudiosos del hinduismo sostenían que las religiones de la India carecían de una noción de ortodoxia comparable a la de las religiones occidentales[17]. Aunque hoy este juicio se formula de manera más matizada, puede reconocerse que esta tradición religiosa no posee un sistema doctrinal de fe que sea estrictamente vinculante en el mismo sentido en que lo son otros modelos religiosos, ya que su pluralidad interna permite una mayor diversidad de interpretaciones y expresiones teológicas. No hay obligación de adherir a sus dogmas y creencias para reconocerse espiritualmente cercano a ese universo religioso. «Se pueden utilizar las técnicas de la India –escribe Herbert– sin tener que abandonar las propias creencias, sean religiosas o de otro tipo. De hecho, no debe imagi-

[16] K. Amstrong, *Fede e modernità*, Lit Edizioni, Roma 2019, 6.

[17] Cf. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2006, 110.

narse que estas prácticas estén indisolublemente unidas a las concepciones particulares de la teología hindú»[18]. Del mismo parecer es Shashi Tharoor, que escribe: «El hinduismo es una fe que permite a cada creyente expandir su imaginación hacia una noción personal de la divinidad como principio creador»[19]. Incluso cuando la fidelidad a estas tradiciones puede alcanzar formas de compromiso extremo, dicha fidelidad no se estructura normalmente en torno a la verificación histórica de un acontecimiento, sino en torno al valor espiritual y cultural que los relatos transmiten.

Por el contrario, las doctrinas cristianas y judías se fundamentan en acontecimientos históricos donde, más allá de la posibilidad de demostrarlos con los métodos de la historiografía, prevalece la convicción de que Dios actúa efectivamente en la historia, lo que otorga a su comprensión de la divinidad una pretensión de verdad que las distingue de otras tradiciones religiosas. Según la aguda percepción de Jan Assmann[20], tanto las religiones como la filosofía han llegado a reconocer la unicidad del principio absoluto: «todos los dioses son uno», ya sea por reflexión o por un «instinto espiritual». Esto es propio del «monoteísmo inclusivo» de las tradiciones religiosas. «Todas las religiones politeístas llevan a la convicción de que todos los dioses son uno», a pesar de las evidentes contradicciones entre ellos. El monoteísmo judío, por el contrario, podría definirse como «exclusivo». «La idea del Dios celoso –escribe Assmann–, que no tolera junto a sí a otros dioses, no es una etapa intermedia, marginal y superada desde hace tiempo en la historia del monoteísmo. Al contrario, aquí tocamos el centro de la concepción monoteísta de Dios». Según Daniélou, es la «escandalosa» imagen de un Dios celoso que se comporta casi como una mujer traicionada la que pone de manifiesto su absoluta unicidad: «no tendrás otros dioses fuera de mí» (cf. *Ex* 20,3). Y lo que vale para el judaísmo, vale aún más para el cristianismo. Detrás del antropomorfismo simbólico recién descrito se manifiesta una profunda verdad: Dios tiene «eros» por su criatura. El amor de Dios –enseña el papa Benedicto XVI– «es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*»[21].

---

[18] En J. Daniélou, «Le yogi et le saint», *Études* 259 (1948), 297.

[19] S. Tharoor, *Why I am a Hindu?*, Hurst, London 2018 (formato Kindle).

[20] Cf. J. Assmann, *Religione totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017, 32-33.

[21] Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 9.

Hay quienes sostienen que, a pesar de su diversidad y de las aparentes incompatibilidades entre las creencias religiosas, todas remiten en el fondo a una experiencia humana común. Si se las contempla con suficiente profundidad, la pluralidad superficial dejaría entrever una estructura «lógica» subyacente. La experiencia de esa unidad de fondo se asemejaría a la de los estereogramas, donde es necesario superar la inmediatez de la superficie visual para que emerja la figura que permanece oculta. Ratzinger describe esta propuesta como la búsqueda de «la identidad oculta de los espacios religiosos, que se diferencian, sí, en los nombres y en las imágenes externas, pero no en los grandes símbolos fundamentales y en lo que con ellos se quiere significar en último término»[22]. Sería una experiencia similar a la diversidad de lenguas: «todas ellas se relacionan con la misma estructura del pensar»[23]. Los dogmas y las creencias serían expresiones que reflejan la diversidad cultural e histórica, causa de división, mientras que las experiencias interiores constituirían un punto de unión. Según Ratzinger, la filosofía moderna de la religión habría encontrado en la experiencia del místico el fundamento de la identidad oculta entre las diversas tradiciones. «Toda religión existente, en cuanto es "auténtica", tiene su punto de partida en aquella forma de experiencia interior de lo divino, tal como fue vivenciada constantemente, y lo sigue siendo, por los místicos de todos los tiempos y de todas las zonas»[24]. Así, habría dos formas de religión: de primera mano (la experiencia del místico) y de segunda mano, es decir, las codificaciones de esta experiencia hechas para transmitir con palabras aquello que no puede ser comprendido con palabras.

Esta explicación es sugestiva y no carece de elementos de verdad, pero, según Ratzinger, no logra captar toda la complejidad del problema. Se trata más bien de una simplificación y una reducción del fenómeno religioso, privilegiando solo un aspecto, precisamente la experiencia mística. En 1948, años antes del texto de Ratzinger, J. Daniélou escribió *Le yogi et le saint*[25] en el cual, después de un análisis atento de las propuestas espirituales del neo-hinduismo, que se abría camino en los círculos culturales occidentales, reconocía la ambigüedad que se oculta en el uso del término «mística» para hablar de dos universos religiosos muy diferentes. «La sabiduría de la India nos aparece radicalmente distinta de la mística cristiana, al punto de que el uso del mismo término para designarlas cela una verdadera ambigüedad». Aunque hablaré más adelante del hin-

[22] J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 23.

[23] J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 24.

[24] J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 24.

[25] J. Daniélou, «Le yogi et le saint», 289-305.

duismo, me permito esbozar aquí las distinciones que Daniélou presenta en su artículo.

- La mística cristiana se diferencia de la mística hindú porque se basa en una concepción diferente de Dios, del alma y de la unión mística. En el hinduismo, el fin último de la mística es la fusión del alma en la unidad primordial, disolviendo la propia individualidad, considerada ilusoria. La realización mística ocurre a través del ascetismo y las técnicas interiores que permiten al alma reconocerse como idéntica a *Brahman*. La mística hindú no está por lo tanto vinculada a creencias religiosas particulares. Es más bien una técnica universal de auto-realización que lleva a una visión de la unidad absoluta. Por el contrario, para la mística cristiana la conciencia de la distinción entre Dios y el alma es el punto de partida fundamental. Dios es un ser personal, y la unión con Él no ocurre por identificación ontológica, sino a través de una relación de amor entre dos personas distintas. En el hinduismo, como en Plotino, la trascendencia se refiere a la unidad respecto a sus múltiples manifestaciones, pero siempre dentro de una misma realidad, que es la sustancia única. Ratzinger diría que, si el cristiano en la unión mística dice «yo soy tuyo», el hindú diría «yo soy tú»[26].
- Además, «La mística cristiana será esencialmente una mística de la gracia». La unión mística cristiana no es fruto de un esfuerzo humano, sino de la libre comunicación de la gracia divina. El cristiano no tiene que «elevarse hasta Dios», sino que Dios se comunica libremente al alma, bajando a su condición precaria: «No será el alma, con un supremo esfuerzo, la que se debe elevar hasta Dios, sino que será Dios quien se comunicará libremente al alma». En cambio, para Daniélou, el hinduismo se presenta como una sabiduría práctica, como una ascética liberadora. La unidad entre el alma y el Absoluto no basta con concebirla, es necesario *realizarla*. La ascética interior es fundamental para el hinduismo.
- El hinduismo resuelve el problema del sufrimiento retirando al hombre del mundo, que es puramente ilusorio, pero también lo sustrae de su propia personalidad, porque esta es en sí misma una limitación, para hacerlo sumergir en la unidad primordial. Esto es incompatible con la mística cristiana. El mundo no es un espejismo, sino que sale de las manos de un Dios que es amor –«aperta enim manu clave

[26] J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*,30.

amoris creaturae prodierunt»[27]–; por lo tanto, en su esencia el mundo es «muy bueno», y la «personalidad» individual no es un límite, sino una imagen destinada a la eternidad en la comunión con Dios.

Como conclusión, cito este interesante párrafo de Daniélou, extraído del mismo artículo:

> La mística hindú es una mística de la unidad impersonal; la mística cristiana es una mística del amor, fundada en la distinción de las personas, donde la unión es la adhesión libre de la voluntad de una a la otra. Por otro lado, esto no es más que el reflejo, en la creación, de la existencia eterna en Dios de una vida de amor que es la comunicación que las Personas divinas se hacen la una a la otra. Es así como, finalmente, el dogma trinitario aparece como la revelación eminente del cristianismo. Es él quien ordena toda su mística: «Dios es Ágape, es decir, Amor». La distinción de las personas, y por lo tanto el amor, forman parte de la estructura del Ser absoluto.

5. Creer para conocer: fe, razón y crisis de la modernidad

Como se ve, fe, creencia, espiritualidad, sentimiento religioso y religión son términos estrechamente relacionados, aunque con frecuencia se confunden entre sí. En una determinada *forma mentis* que se ha desarrollado en Occidente, el elemento común que se les atribuye suele ser su supuesta heterogeneidad respecto de la razón y del conocimiento científico. Desde esta perspectiva marcadamente reductiva, un científico podría profesar una fe en el ámbito privado; sin embargo, entre su fe y su razón se abriría un abismo difícil de salvar, como si pertenecieran a esferas radicalmente heterogéneas. Algo semejante se sugiere en la novela *Vida de Pi* (2001), de Jean Martel: dos historias contrapuestas, una verificable y «aceptable» y otra fantasiosa y «simbólica», atraviesan la narración. No hay posibilidad de llegar a una síntesis «racional» entre ambas versiones. ¿Cuál gusta o convence más? No necesariamente la que es más verdadera desde un punto de vista histórico y verificable, sino la que es más bella desde el punto de vista existencial y simbólico, aunque no pueda ser ni demostrada, ni razonable.

En Occidente, la separación entre fe y razón es una herencia sobre todo de la modernidad. Descartes excluyó la fe de aquellas cosas que pueden ser conocidas con claridad y distinción. Para él, los dogmas poseían un valor de verdad absoluto, pero carecían de toda relación con la razón. Aunque manifestaba, en cuanto creyente católico, una profunda reverencia por la teología y aspiraba a alcan-

[27] S. Tomás de Aquino, *Commentum in secundum librum Sententiarum*, Proeemium. Texto tomado de www.corpusthomisticum.org

zar el cielo, consideraba que las verdades reveladas se encontraban «muy por encima de nuestra inteligencia»[28], lo que de por sí es verdadero. Sin embargo, a juicio de É. Gilson, para Descartes, «la religión permanece para nosotros lo que efectivamente es en sí misma: cuestión de fe, no de conocimiento intelectual o de demostración racional». En esto se asemeja a Lutero, quien casi un siglo antes había escrito: «Differunt philosophia et theologia. Philosophia versatur circa cognoscibilia ratione humana. Theologia versatur circa credibilia, id est quae fide apprehenduntur»[29]. Descartes contribuyó a esa separación entre fe y razón que caracteriza al pensamiento moderno: un pensamiento que terminará por considerar la ciencia como la única vía para adquirir conocimientos relevantes y ciertos, relegando la fe no ya al ámbito de lo sobrenatural, sino al de lo irracional y lo sentimental: «hay quien cree y hay quien sabe –dirá la opinión común moderna–. Hay quien usa la razón y domina el mundo, y hay quien se abandona al sentimiento y a la fe».

Ahora bien, la fe tiene un impacto mucho más vasto en la vida de lo que podría pensarse. «En cada acción hay un acto de fe», afirmó acertadamente Blondel[30]. Las creencias están en la base de toda existencia individual y cultural, hasta el punto de que los cambios culturales suelen corresponder a cambios en las creencias. Las creencias son como las «precomprensiones» (*Vorverständnis*) de las que escribió Hans-Georg Gadamer en Verdad y método: ellas guían nuestro modo de pensar y de ver el mundo, delimitando de antemano lo que consideramos inteligible y verdadero[31]. Ahora bien, esta estructura previa del comprender no se limita al ámbito filosófico o existencial; también opera en el interior de la ciencia misma. En este sentido, el paso de un sistema de creencias a otro podría compararse al cambio de paradigma descrito por Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*[32]. Kuhn cree haber demostrado que la ciencia no progresa de forma lineal, sino a través de crisis y rupturas en las que se abandona un antiguo paradigma en favor de uno nuevo, en un proceso similar a una conversión. También José Ortega y Gasset, en su ensayo *La historia como sistema* (1941)[33] reflexiona sobre el papel central de las creencias en la vida humana: «El hombre tiene que estar en alguna creencia», pues su

[28] R. Descartes, *Discurso del método*, en *Descartes*, Gredos, Madrid 2011, 105.

[29] En Y. Congar, *Lutero - la fede - la riforma,* Morcelliana, Brescia 1984, 48.

[30] Cf. M. Blondel, *L'action,* Quadrige, Paris 1993, IX.

[31] Cf. H.G. Gadamer, *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999[8], 403.

[32] Cf. T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas,* Fondo de cultura económica, México 1971, 45-46.

[33] J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, en *Obras Completas, tomo VI (1941-1946)*, Revista de Occidente, Madrid 1964[6], 11-50.

vida depende de las creencias que lo orientan. Para comprender una cultura –enseña el filósofo español–, es necesario examinar las creencias que están en su base, ya que estas constituyen el «sustrato básico» de nuestra vida. La erradicación de creencias culturales o el paso a otras es un proceso a menudo traumático y total, sin solución de continuidad, que evoca la crisis que ha llevado a muchos a abandonarse a la fe religiosa.

Hoy nos encontramos en una situación paradójica. A pesar de la confianza generalizada en la ciencia, heredada en buena medida del positivismo moderno, por todas partes se perciben las grietas del cientificismo. Muchos se han sentido decepcionados: la ciencia no solo ha sido incapaz de responder a las preguntas existenciales más decisivas, sino que, en no pocas ocasiones, se ha mostrado insuficiente, impotente o incluso vinculada a consecuencias éticamente problemáticas. El protagonismo de ciertos desarrollos científicos en las guerras mundiales y durante la Guerra Fría, así como su relación con cuestiones éticas relativas a la vida humana –manipulación genética, congelación de embriones, eugenesia, etc.–, han puesto de relieve aspectos discutibles, e incluso siniestros, de la empresa científica. Si muchos se preguntaron cómo era posible hablar de Dios después de Auschwitz, otros se interrogaron por la responsabilidad de la ciencia tras los desastres nucleares de Hiroshima y Nagasaki. Más recientemente, la crisis pandémica (2020-2023) puso a dura prueba la confianza en la medicina, en las instituciones sanitarias y en la industria farmacéutica, objeto de acusaciones de colusión y de haberse lucrado de la situación de emergencia. A ello se suma el deterioro ecológico, que ha suscitado nuevas preguntas sobre el impacto de determinados modelos de desarrollo tecnológico. Por todos estos motivos, la ciencia ha sido objeto de críticas en relación con su verdadera contribución al bien integral del ser humano y al futuro del mundo. En el fondo, el problema no es la ciencia, sino el hombre que busca la verdad en lo que hace, o se busca a sí mismo y sus propios intereses. «Lo que no ha fracasado de la física –escribió certeramente José Ortega y Gasset hace ya un siglo– es la física misma. Lo que de ella ha fracasado es la retórica y el marco de petulancia, de añadidos irracionales y arbitrarios suscitados por lo que muchos años atrás llamaban "el terrorismo de laboratorio"»[34].

Ya en el cambio de milenio, R. Panikkar nos advertía:

> Hoy, después de dos guerras mundiales, una guerra fría y tantas guerras atroces ante nuestros ojos, después del fracaso del idealismo y del caos filosófico que le ha seguido, frente a una revolución

[34] J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, 21.

> casi mundial de una generación entera contra otra, nuestra confianza en la razón ha sido profundamente sacudida[35].

La fe es un componente esencial en las relaciones interpersonales. A diferencia de los ángeles, que conocen la realidad volviéndose sobre sí mismos, los seres humanos necesitamos salir de nosotros mismos para conocer, pero no podemos hacerlo solos, a no ser que queramos quedar encerrados en nuestro solipsismo. Los demás nos proporcionan informaciones necesarias para poder vivir y crecer en la aprehensión del mundo y de la realidad. Tiene razón nuevamente Raimon Panikkar cuando escribe:

> La fe es el fundamento y la garantía de las relaciones humanas. Dejarla de lado nos condenaría inevitablemente al solipsismo, destruyendo el último fundamento posible de un camino que conduzca a cualquier trascendencia, empezando por esa trascendencia que permite al hombre «salir» de sí mismo y encontrar a su prójimo sin alienación[36].

6. Verdad, testimonio y credibilidad: los fundamentos epistemológicos de la fe

Es, por tanto, necesario reconocer los contextos en los que se utiliza el término fe para llegar, en la medida de lo posible, a su esencia; identificar cuál es su lugar en la comprensión de la realidad; reconocer cómo la fe ayuda a la razón y cómo puede ejercer una influencia purificadora sobre la misma razón.

Fe y razón tienen sentido en orden a la aprehensión y posesión de la verdad, tanto de la verdad fáctica como, sobre todo, de aquellas verdades trascendentes y trascendentales. Es necesario, por tanto, partir del análisis del conocer humano. Conocer significa aprehender intencionalmente una cosa y reconocerla como tal; es un proceso mediante el cual el intelecto se apropia de la realidad y se forma de ella una representación mental.

Dos son las operaciones fundamentales de nuestro intelecto en el conocimiento de la verdad: la *simplex apprehensio*, para la formación del concepto intelectual, y la *compositio-divisio*, que culmina en el juicio. Se llama *compositio-divisio* porque mediante estas operaciones el intelecto compone los dos miembros de una oración a través de la cópula «es», afirmando la unión, o bien los separa mediante la partícula «no es».

---

[35] R. Pannikar, «Faith: a constitutive human dimension», *India International Centre Quarterly*, Vol. 26/27, Vol. 26, no. 4/Vol. 27, no. 1: Faith (Winter 1999/Spring 2000), 34-47.

[36] R. Pannikar, *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona 207, 204.

«El camaleón es (no es) verde»: esta afirmación/negación será verdadera si, y solo si, al *ens naturae* que llamamos «camaleón» corresponde esa cualidad, es decir, la coloración «verde», y si esta permanece así al menos mientras se formula el juicio. Si el camaleón se vuelve agresivo, quizá adquiera una coloración rojiza. Ante esta nueva experiencia –el camaleón vuelto rojo por la agresividad– deberé formular un nuevo juicio que modifique ligeramente el anterior: «el camaleón que era verde ahora es rojo a causa de la agresividad». Después de una atenta observación del comportamiento de los camaleones, podré finalmente formular un juicio esencial, con valor universal: «el camaleón cambia de color según las circunstancias, verde cuando está tranquilo, rojo cuando se vuelve agresivo». En el primer caso tenemos un juicio fáctico, empírico; en el segundo, estamos formulando juicios sobre propiedades esenciales. Ya estamos en el ámbito de la ciencia cuando llegamos a afirmar con certeza que «pertenece a la esencia camaleónica cambiar de color según las circunstancias».

En todo acto de conocimiento, mediante el juicio afirmamos, simultáneamente y con el mismo acto, tanto que la realidad es tal como la hemos afirmado –obviamente no de modo absoluto y definitivo, sino relativo a lo que logramos percibir y juzgar– como también la adecuación de nuestro intelecto a esa realidad. Este es el lugar propio de la verdad: cuando en el juicio conozco la verdad, me reconozco simultáneamente conocedor de ella, es decir, me descubro «adecuado» («mi juicio es verdadero porque corresponde a la realidad observada»). La afirmación del intelecto sigue a esta adecuación. Esto implica, claro está, la confianza que deposito en mis capacidades naturales para captar la verdad: me fío de mis órganos sensoriales y de mi inteligencia, y también me fío implícitamente de la realidad, que permanece tal como la he percibido y juzgado.

La voluntad no permanece fuera del proceso intelectual. No se debe olvidar que no es el intelecto el que conoce, ni la voluntad la que quiere, sino el sujeto a través de sus facultades superiores («non enim intelligere et velle sunt ipsarum potentiarum, sed suppositi per potentias»[37]).

Antes del conocimiento –un antes no temporal– la voluntad impulsa al intelecto hacia su objeto propio. La voluntad no solo nos hace levantarnos por la mañana y comenzar la aventura de la vida, sino que está presente en cada acto de conocimiento. Así, en cada conocimiento hay un impulso de la voluntad hacia la posesión concreta y existencial de lo que es verdadero, bueno y bello. Si

[37] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 2. Cf. www.corpusthomisticum.org

es cierto que *ignoti nulla cupido*, también es cierto que el deseo de verdad impulsa hacia su búsqueda: como si fuera una especie de exploración a tientas. Es la circularidad de las facultades intelectivas en el hombre, ambas comprometidas en cada momento del proceso vital de fe y razón.

El reconocimiento de la adecuación se llama *consensus* y *assensus*. Para santo Tomás, *assensus* sería un acto principalmente de la inteligencia que reconoce su adecuación frente a la verdad: es la aceptación intelectual de cualquier verdad que «veo» o «comprendo». *Consensus* sería un acto de la voluntad que impulsaría a dar el asentimiento, que aprueba o acepta una verdad, no en virtud de la evidencia, sino precisamente en ausencia de ella. Enseña santo Tomás que en la fe la voluntad elige «asentir a una de las partes de manera determinada y precisa, por algo que es suficiente para mover la voluntad pero no para mover el entendimiento, puesto que parece bueno o conveniente asentir a esta parte»[38].

Cuando se afirma o se niega algo de la realidad que aparece con evidencia empírica, la voluntad se inclina espontáneamente sin casi intervenir. Cuando este juicio veritativo es fruto de una conclusión silogística o argumentativa, la adhesión, o mejor, el consentimiento de la voluntad dependerá de la comprensión del proceso lógico-argumentativo de lo que se presenta al intelecto. El pensamiento –enseña santo Tomás–, entendido como comprensión de los principios, induce al asentimiento[39]. Si la mente reconoce la verdad, la voluntad se inclinará de la misma manera. Las objeciones de Pascal ante las pruebas de la existencia de Dios no serían admisibles si el intelecto pascaliano hubiera seguido el razonamiento y encontrado el *sequitur* argumentativo. Recordemos la crítica de Pascal: las pruebas metafísicas son tan lejanas del razonamiento del hombre, que solo servirían a algunos y solo por unos pocos instantes, «mais une heure après, il craignent de s'étre trompés»[40]. Me convence por un rato, pero a las pocas horas, ya creo que me han engañado.

Cuando el nexo lógico es aprehendido con evidencia, el entendimiento alcanza la certeza. En cambio, allí donde dicho nexo no se percibe, resulta insuficiente o es erróneamente establecido –ya sea porque no se encuentra la conexión, porque se advierte una no-consecuencia lógica, o porque se asiente como verdadera una conclusión falsa– emergen los diversos estados de la mente frente a la verdad: la duda, el error, la opinión, la paradoja y la fe. Sin embargo, la fe tiene características que la distinguen de los otros es-

[38] Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 1c.

[39] Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 1c.

[40] B. Pascal, *Pensées*, 265, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1954, 1089-1090.

tados y la acercan a la certeza. En la duda o en la opinión hay temor de equivocarse, y por tanto la afirmación es, por decirlo de alguna manera, vacilante. En la fe la adecuación depende de otro. La fe es una participación en la certeza ajena, en uno que es creíble. Por lo tanto, en la fe no hay duda.

Existen otros modos de adecuación a la verdad, con mayor o menor grado de certeza, además –y más allá– de la evidencia empírica inmediata o de la demostración a partir de los primeros principios. En primer lugar, se encuentran aquellas verdades de orden científico que, aun siendo empíricas en su fundamento, no son directamente evidentes para nosotros. Son evidentes en sí mismas, pero no *quoad nos*; evidentes, podríamos decir con lenguaje escolástico, *quoad sapientes*, es decir, para quienes poseen la competencia y los instrumentos adecuados para reconocer su evidencia. De ello se sigue que una parte considerable de los conocimientos que reconocemos como verdaderos no es accesible por evidencia empírica inmediata, aunque sí repose sobre pruebas experimentales reales. De hecho, nadie posee evidencias inmediatas de todas y cada una de las conclusiones científicas que considera verdaderas, y esto vale, en rigor, para casi todas las verdades en cualquier orden de cosas. El hombre –sea científico, filósofo, albañil, adulto o niño– está constantemente confiando en otros y aceptando como verdadero aquello que le es transmitido por testimonio ajeno.

Esta situación no es accidental o circunstancial, sino que remite a la limitación estructural del conocimiento humano. Ni siquiera el científico más reconocido ha realizado todos los experimentos correspondientes a su propio campo de especialización. Quien ha llegado a las cumbres del saber lo ha hecho porque se ha subido a los hombros de los gigantes que le han precedido o acompañado, es decir, porque ha confiado en el testimonio y en la información que otros le han proporcionado. En este sentido preciso, el universo científico está poblado por creyentes, por hombres de fe. Juan Pablo II lo explica de esta manera:

> En la vida de un hombre, las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que aquellas que él adquiere mediante la verificación personal. ¿Quién, de hecho, sería capaz de examinar críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre los cuales se fundamenta la vida moderna? ¿Quién podría controlar por sí mismo el flujo de información que recibe día a día desde todas partes del mundo y que, sin embargo, se acepta, en principio, como verdadera? ¿Quién, finalmente, podría rehacer los caminos de experiencia y pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de sabiduría y religiosidad de la humanidad? El hombre, ser que busca la verdad, es por lo tanto también aquel que vive de creencia (*Fides et Ratio*, 31).

Sin embargo, esta fe no es mera credulidad. El asentimiento debe darse únicamente a quien ofrece garantías de credibilidad. De aquí se desprende un elemento fundamental: se cree en algo porque, en el fondo, se cree en alguien. Si observamos con atención, este principio puede aplicarse incluso a la evidencia empírica: confío en mis capacidades para percibir la realidad –creo, en cierto modo, en mí mismo– y afirmo lo que me parece evidente porque confío en mis facultades naturales y en la regularidad de la naturaleza. Sé que, a pesar de mis limitaciones y de mi modesto talento intelectual, soy capaz de captar algunas verdades y reconocerlas como tales. Ahora bien, esta confianza no siempre es inmediata ni indiscutible. René Descartes, por ejemplo, no quiso creer en sus percepciones sensibles: voluntariamente decidió afirmar que los sentidos podían engañarle siempre, precisamente porque en ocasiones lo habían hecho. La actitud mental de Descartes requeriría un análisis más pormenorizado. Por ahora, basta subrayar que el momento propiamente racional radica en la evaluación de las credenciales del testigo. Es plenamente razonable que considere verdadero lo que me enseña mi profesor de física, formado en manuales elaborados por profesores o científicos acreditados; en cambio, resulta mucho menos razonable dar crédito sin más a un *influencer* que se improvisa como médico, científico o nutricionista. «Creer en un testigo no autoritativo es insensatez –escribe acertadamente Franco Amerio–; creer en un testigo autoritativo es sensatez y razonabilidad»[41].

Un ejemplo ilustrativo es el de Sir Brian May: si le concedo credibilidad cuando habla de ciencia, no es por haber sido uno de los grandes guitarristas del siglo. No es porque junto a Freddie Mercury, Roger Taylor y John Deacon, revolucionó la forma de hacer música rock, sino porque obtuvo un doctorado en astrofísica en el *Imperial College London* y ha participado personalmente en grupos de investigación científica. A la inversa, incluso un científico reconocido mundialmente puede carecer de la misma autoridad cuando se pronuncia fuera de su ámbito de competencia. Así ocurrió, por ejemplo, con algunas afirmaciones de Stephen Hawking sobre la supuesta inutilidad de recurrir a un Dios creador, al sostener que la ley de la gravedad bastaría para explicar la existencia del universo. Diversos autores, entre ellos Stanley Jaki (físico e historiador de la ciencia) y John Lennox (matemático de Oxford), cuestionaron con razón este planteamiento, señalando que implicaba extrapolar una autoridad científica a un terreno –el filosófico– que exige otro tipo de competencia. Jaki llegó a afirmar que *A Brief History of Time* era «un fruto hibrido hecho de buena física y mala filosofía»[42], mientras

[41] F. Amerio, *La dottrina della fede*, Ares, Milano 1985, 537.

[42] Cf. S. Jaki, «Big Bang di errori», *Il Sabato*, 15-21 ottobre 1988, 33-34.

que Lennox formuló una advertencia particularmente pertinente: «Nonsense remains nonsense, even when spoken by world-famous scientists».[43]

En definitiva, un testigo es autoritativo cuando sabe de qué habla y tiene la intención de decir la verdad: es decir, cuando es competente y veraz.

Otro orden de verdades son las que conciernen a los conocimientos históricos. Las verdades históricas se refieren a eventos del pasado a los que solo se puede acceder a través de la lectura metodológica de las fuentes documentales. Si quiero comprobar la historicidad de un hecho, debo buscar testigos oculares, fotografías, cartas, actas oficiales, grabaciones, etc., y debo saber «leer dentro» de las fuentes. Cuando Pascal habla de *esprit de finesse*, podría referirse también al arte del discernimiento, es decir, la capacidad de escrutar, comparar los datos, hacer las preguntas apropiadas, para llegar a conclusiones que, obviamente, tendrán algo de relativo y provisional, abiertas a la posibilidad de contradicción y mejora, pero que, de todos modos, ofrecen conocimientos que podemos considerar verdades fundadas. ¿No ocurre algo análogo con el progreso de la ciencia?

Más compleja es la verdad que concierne a la interioridad de las personas. El *esprit de finesse* se afina todavía más. Esta solo puede accederse a través de la palabra. Nos podría surgir inmediatamente la pregunta: ¿cuánto puedo confiar en la palabra del otro? Como nunca antes en la historia, ha proliferado la *palabra*: tenemos una alfabetización casi total en los países occidentales, y tal vez como nunca, se propaga el escepticismo que ya no cree en la palabra dada. La psicología profunda, además, nos ha advertido que no siempre las palabras reflejan el yo más auténtico, sino los roles, personajes y máscaras que nos hemos construido a lo largo de nuestra historia personal. Contrariamente al mito cartesiano de un *cogito* autoevidente –claro y distinto–, somos un misterio para nosotros mismos. *Factus sum mihi magna quaestio*... escribió Agustín. Solo la escucha paciente y sin prejuicios, que invita a la confianza, nos hace capaces de penetrar el corazón del otro: su mundo interior, sus alegrías y esperanzas (cf. *Gaudium et spes*), sus luchas, victorias y derrotas. Paradójicamente, el diálogo a dos también actúa como un espejo que ayuda a ambos a conocerse mejor y a conocer parcialmente la verdad de lo que somos.

Volvemos al punto de partida: ¿qué significa conocer la verdad? ¿Qué espacio tiene la fe en el conocimiento, incluso de aquellas cosas para las cuales afirmamos que no hay necesidad de fe?

---

[43] J.C. Lennox, *God and Stephen Hawking: Whose Design Is It Anyway?*, Lion Hudson, Oxford 2011 (formato electrónico).

7. El acto de creer como acto de conocer: de Tomás de Aquino a Descartes

Lo que desde el inicio ha guiado mi reflexión –y mi convicción de que la fe entra en el proceso de conocimiento como un elemento esencial– es un iluminante texto de santo Tomás de Aquino. En la *quaestio disputata De Veritate*, q. 14, a. 1, citando a los árabes, el Aquinate habla de la *simplex apprehensio*, llámandola *imaginatio per intellectus*, mientras que la segunda operación del intelecto se denomina precisamente *fides*. Santo Tomás no profundiza en este tema, pero es relevante para nosotros que lo haya señalado. El juicio (*fides*) es, en esencia, la comprensión de la adecuación y, simultáneamente, el reconocimiento y la aceptación (*assensus-consensus*) de la conformidad entre el intelecto y la cosa.

El Aquinate, después de explicar los modos en que el intelecto se determina hacia una u otra parte de la contradicción (por evidencia empírica, consideración de los primeros principios, etc.), escribe:

> Ahora bien, hay veces en que el entendimiento no puede ser determinado a una de las partes de la contradicción: ni al instante, por las mismas definiciones de los términos –como en los principios–, ni tampoco por la virtud de los principios –como en las conclusiones de una demostración–. En cambio, es determinado por la voluntad, la cual elige asentir a una de las partes de manera determinada y precisa, por algo que es suficiente para mover la voluntad, pero no para mover el entendimiento, puesto que parece bueno o conveniente asentir a esta parte. Y ésa es la disposición del creyente, como cuando alguien cree las cosas dichas por algún hombre porque le parece adecuado o útil[44].

Santo Tomás afirma que no se da el consentimiento a algo sino cuando se adhiere a ello en tanto que verdadero. Por lo tanto, la fe implica el reconocimiento de una verdad como cierta, no como opinable o dudosa. «El consentimiento no es causado, en efecto, por la cogitación, sino por la voluntad». De lo dicho, entonces, ciencia y fe operan de la misma manera. «El acto de fe consiste esencialmente en el conocimiento» (*actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est eius perfectio quantum ad formam vel speciem, quod patet ex obiecto*)[45]. La diferencia es que «aquello a lo que asiente el entendimiento no mueve el entendimiento por propia virtud sino por la inclinación de la voluntad»[46]. La fe como *consensus* y *assensus* es, por lo tanto, un elemento integrante de nuestro conocer.

---

[44] Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, tomo I, 778.

[45] Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 14, a. 2. ad 10.

[46] Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*. q. 14, a. 2, ad 13.

También Juan Pablo II se coloca en esta línea: «La fe, en efecto, es de algún modo un "ejercicio del pensamiento"» (*Fides et Ratio*, 43).

Podemos tener una confirmación de lo dicho, pero en sentido opuesto: damos por hecho que frente a la evidencia empírica el intelecto adhiere espontáneamente a la verdad presentada y que la voluntad es pasiva o casi inactiva en el momento de la conformidad entre el intelecto y la realidad. Pero no siempre es así. Vivimos en un contexto cultural donde nuevas ideologías han puesto en crisis el valor de la evidencia empírica. No pocas veces se hacen afirmaciones contra toda evidencia científica e incluso contra el sentido común más elemental. Así como la voluntad se adhiere a la verdad, también voluntariamente puede rechazar la verdad percibida como evidente. Por esta razón, las ideologías pueden considerarse en sentido estricto como fideístas, dispuestas a negar toda evidencia. El fideísmo es un fenómeno humano posible precisamente porque la adhesión a la verdad reconocida no es un acto puramente «mecánico» o «automático» sin intervención de la voluntad. El hombre debe «querer» orientarse hacia la verdad. Esta orientación podría incluirse en la opción fundamental con la que el hombre se elige a sí mismo en el mundo. Es, como enseña Juan Pablo II, «la decisión sobre sí mismo y la disposición de su propia vida pro o contra el Bien, pro o contra la Verdad, en última instancia pro o contra Dios» (*Veritatis splendor*, 65).

Dejo de lado, por ahora, las ideologías del presente: el *wokismo,* la ideología de género, el ecologismo, el terraplanismo, etc., que se entregan al fideísmo más irracional. La historia del pensamiento conoce tradiciones y sistemas que han hecho de la duda su punto de partida. Entre ellos destaca la duda metódica de Descartes, particularmente relevante para el tema que nos ocupa.

La duda metódica cartesiana representa un punto de inflexión en la búsqueda de la certeza, aunque otros sistemas partan también de la duda, como, por ejemplo, las diversas doctrinas hindúes, que consideran la realidad como pura apariencia, u otras formas de escepticismo radical o moderado. En el *Discours de la Méthode* (1637) y en las *Meditaciones Metafísicas* (1641), Descartes, en su «pretensión de construir una filosofía asentada de manera autónoma en la razón»[47], adopta una duda radical, poniendo en cuestión todo conocimiento previamente aceptado. Los sentidos pueden engañar, el sueño puede confundirse con la vigilia, incluso la razón podría ser engañada por un hipotético «genio maligno». Sin embargo, este proceso no es un fin en sí mismo, sino que tiene como objetivo identificar un fundamento indudable, que para Descartes es la claridad y distinción. «Y habiendo notado –escribe en el *Discurso del*

[47] C. Flórez Miguel, «Estudio introductorio», en *Descartes*, LXVIII.

método– que en la proposición "yo pienso, luego soy" no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas»[48]. «Pienso, luego existo» (*Cogito, ergo sum*) se convierte en la certeza primera y fuente de todas las demás. El simple acto de dudar implica necesariamente la existencia de un sujeto pensante. Sobre esta base, Descartes reconstruye el saber, confiando en la razón como guía y en la demostración de la existencia de Dios como garante de la verdad.

Ahora bien, afirmar que los sentidos engañan resulta, en sentido estricto, impropio. El lugar de la verdad y del error no se encuentra ni en la *simplex apprehensio* ni en la percepción sensible como tal, sino en el juicio del intelecto, que compone o divide correcta o erróneamente, como he señalado más arriba. El llamado «engaño de los sentidos» suele deberse, más bien, a una insuficiente consideración de los términos del juicio o a otros factores que el mismo Descartes analiza en sus obras; se trata, por tanto, de un error del juicio y no de la percepción.

Los sentidos perciben siempre aquello que deben percibir, según las circunstancias concretas y la funcionalidad propia de los órganos. Incluso en el caso de las ilusiones ópticas o mentales, el cerebro no «ve mal», sino que ve conforme a las condiciones dadas. Lo que aquí conviene poner de relieve es el influjo –legítimo o no– de la voluntad, del *consensus* y, por consiguiente, de la *fides*, en el sentido árabe del término, como vimos con santo Tomás.

Puede decirse que Descartes tiende a sobredimensionar el papel de la voluntad en el juicio: allí donde no se alcanza una evidencia clara y distinta, la voluntad impulsa al asentimiento respecto de aquellas realidades que no son la *res cogitans*. En su sistema, solo las matemáticas ofrecen un ámbito de certezas plenamente autoevidentes, mientras que en los demás campos el asentimiento queda expuesto al riesgo del error.

Los ejemplos que Descartes propone –ilusiones ópticas, sueños, sensaciones extremas– resultan quizá algo ingenuos, y se limitan a mostrar que, en el acto de juzgar sobre la verdad, la voluntad puede impulsarnos a otorgar el asentimiento de manera apresurada, sin contar con los elementos de juicio suficientes. Con todo, estos ejemplos dicen algo significativo sobre la experiencia humana de la verdad y sobre su búsqueda.

Dado que no puedo tener un conocimiento empírico y directo de todo, el acceso ordinario a la verdad exige aprender a confiar en

[48] R. Descartes, *Discurso del método*, en *Descartes*, 124.

aquello que sabemos, aun cuando no dispongamos de una certeza absoluta respecto de cada uno de esos conocimientos. El problema no reside primariamente en los sentidos, sino en el complejo entramado de precomprensiones, juicios heredados, medias verdades y tendencias discordantes que nos habitan y que condicionan el ejercicio del juicio.

A ello se añade que la realidad misma se presenta como mutable: lo único estable parece ser el cambio. En un contexto semejante, no sorprende que las ideologías prosperen también hoy como siempre, solicitando una adhesión fideísta y acrítica. El ritmo frenético de nuestras ciudades y de la vida contemporánea, además, reduce el espacio para la reflexión serena y para el diálogo, favoreciendo formas de asentimiento rápido que prescinden del examen crítico.

El cardenal Giacomo Biffi (1928-2015), célebre arzobispo de Bolonia, solía decir que existían dos categorías de personas: «los creyentes y los crédulos».

> Se ha observado con razón –enseña el cardenal– que el mundo que ha perdido la fe no es que ya no crea en nada; por el contrario, se ve inducido a creer en todo: cree en los horóscopos, que por eso nunca faltan en las páginas de periódicos y revistas; cree en los gestos de buena suerte, en la publicidad, en las cremas de belleza; cree en la existencia de extraterrestres, en el *new age*, en la metempsicosis; cree en las promesas electorales, en los programas políticos, en las catequesis ideológicas que cada día nos son infligidas por la televisión. Cree en todo, precisamente. Por eso, la distinción más adecuada entre los hombres de nuestro tiempo parecería no tanto entre creyentes y no creyentes, cuanto entre creyentes y crédulos[49].

Si la fe es una forma de conocimiento, la credulidad y el fideísmo constituyen una patología de la razón; pero también el escepticismo radical es una forma de enfermedad racional. Peor aún: es una credulidad no reconocida.

8. Conclusión: conocer es, en el fondo, confiar

Hemos visto que santo Tomás distingue entre asentimiento y consentimiento. El asentimiento es un acto del intelecto, mientras que el consentimiento es un acto tanto del intelecto como de la voluntad. Ahora bien, podemos considerar con razón la presencia de la voluntad también en el asentimiento, tanto por la circularidad de las facultades, que siempre actúan juntas, como por el hecho de que, al final, no es la voluntad la que quiere ni el intelecto el

[49] G. Biffi, «Fede, il vantaggio di essere credenti», en *Avvenire* 3-9-2012, https://www.avvenire.it/agora/cultura/fede-il-vantaggio-di-essere-credenti_10384 [08/02/2026].

que conoce, sino el hombre a través de ambas facultades. Además, como acabo de mencionar, la voluntad puede favorecer el asentimiento o dificultarlo. Puedo aceptar los primeros principios o pensar que quizás estoy siendo engañado y que todo es una ilusión, una apariencia.

Entonces, ¿por qué Descartes puede aplicar la duda de manera rigurosamente lógica, mientras que Pascal, frente a las demostraciones de la existencia de Dios, sospecha que podrían ser argumentos engañosos? ¿Por qué tantas personas no se atreven a indagar, a extender los límites de su propio racionalismo para considerar la trascendencia? Creo que al menos existen tres razones:

1. La mediación de los sentidos en el conocimiento intelectual. En cada acto de conocimiento, el hombre depende de la sensibilidad. Esto implica el uso de imágenes y del lenguaje como signos sensibles de los conceptos intelectuales. De este modo, cada persona realiza, en cierto sentido, un «acto de fe» en sus propias capacidades intelectuales: reconozco que lo que percibo corresponde adecuadamente a la realidad. Es confiar en nuestra capacidad de conocer la verdad. Quien niega esta posibilidad, incluso en su negación, encuentra algo cierto o alguna «razón» que lo impulsa hacia la contradicción. Como reconocieron Lee Strobel y Antony Flew, su conversión del ateísmo se basó en darse cuenta de que negar la existencia de Dios exigía más fe que aceptarla. Tendemos naturalmente a reconocer la verdad. Negar esto, negar el valor de nuestras percepciones, nos llevaría a multiplicar los actos de fe.
2. La realidad es mutable. La adecuación a la realidad no se da de una vez por todas por lo que la verdad se va «recalibrando» constantemente. Se necesita confianza en la estabilidad de la realidad detrás del cambio y en la posibilidad de profundizar el conocimiento sin caer cada vez en la incertidumbre. No teniendo un conocimiento comprensivo que abarque la realidad en todas sus determinaciones, también temporales, debemos estar abiertos a nuevos conocimientos que puedan completar o modificar nuestra visión de la realidad.
3. El ser no nos pertenece. La verdad de las cosas no solo está en relación de adecuación con nuestro intelecto. «Tener fe en el ser» significa reconocer que la verdad del ente depende de una Inteligencia que ha participado su ser a las cosas. En una ocasión, mientras conversaba sobre este tema con el filósofo español J.A. Izquierdo Labeaga, mi antiguo profesor de epistemología, éste me dijo: «El hombre debe confiar en

el ser que se le impone porque no es el creador de la realidad. La evidencia, antes de ser luz de la mente, es luz del ente. ¿De dónde viene esa luz sino de Aquél que se oculta tras la luminosidad del ente?». Negar la fuente de inteligibilidad que trasciende a los entes nos expone a arrojar un velo de oscuridad sobre la realidad misma.

El lenguaje del consentimiento matrimonial a la luz de la teología del cuerpo (segunda parte)

José Antonio López Orozco, L.C.
Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana, Maestro en Ciencias de la familia para la consultoría por el Instituto Juan Pablo II, sede Universidad Anáhuac, Licenciado en Teología Dogmática por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Introducción

El presente artículo continúa, como segunda parte, las reflexiones ofrecidas en un artículo precedente[1]. A través de los dos trabajos busco reflexionar sobre las palabras del consentimiento matrimonial a la luz de la teología del cuerpo de San Juan Pablo II. En la primera parte, se expuso la noción de persona según la antropología personalista de Karol Wojtyla, y se inició un análisis de las palabras del consentimiento matrimonial.

En esta segunda parte la atención se centra inicialmente (capítulo primero) en las palabras del consentimiento «como mi esposa», «como mi esposo». El amor esponsal entre el hombre y la mujer es un hito a lo largo de las exposiciones catequéticas, por lo que se vuelve un tema cíclico. En el apartado primero reflexiono sobre el significado de la esponsalidad del cuerpo humano en su masculinidad y feminidad. Este significado determina la naturaleza misma del matrimonio, definido por el *Catecismo de la Iglesia Católica* como «la alianza por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole»[2]. En el apartado segundo ahondo en la sacramentalidad que subyace en las palabras del consentimiento tomando los conceptos sacramentales que Juan Pablo II desarrolla en las catequesis. Particular énfasis hace la teología del cuerpo entre el amor sacramental y la alianza, punto que toco en el apartado tercero, centrando la atención en la analogía del amor como alianza de Dios con su pueblo y el amor y alianza mutua que se hacen los novios

[1] Cf. J.A. López Orozco, «El lenguaje del consentimiento matrimonial a la luz de la teología del cuerpo (primera parte)», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 40 (2026), 203-227.

[2] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1601.

al aceptarse como esposos. Por último, en el cuarto apartado analizo esta parte del consentimiento a la luz de un tema recurrente de la teología del cuerpo referido al matrimonio en la nueva ley de Cristo para el hombre de la concupiscencia, como rescate de la visión originaria del Creador.

Dedico el segundo capítulo a ofrecer una visión sobre la fidelidad prometida por los esposos, donde recíprocamente declaran: «Y prometo serte fiel». ¿Cuáles son los alcances de la fidelidad y sus motivos? Abordo este aspecto en el primer apartado, explorando la exposición de Juan Pablo II, basada en las palabras del Señor a los fariseos sobre la cuestión de la mirada concupiscente. La fidelidad no es solo externa ni parcial, sino interna, absoluta, exclusiva y excluyente. Toco en el segundo apartado un aspecto sumamente grato a Juan Pablo II en la teología del cuerpo: la fidelidad esponsal, icono de la fidelidad de Dios al hombre. Cuando habla del *amor más hermoso* en su libro *Cruzando el umbral de la esperanza*[3], no hace sino exponer que el amor de los esposos muestra en su fidelidad recíproca la aspiración del corazón a la fidelidad al *amor más hermoso* que es el mismo Dios. Termino el capítulo recorriendo en el apartado tercero los desafíos de la fidelidad que habrán de afrontar los novios ante las duras pruebas de la vida en una sociedad que se presenta contraria a los valores de la vida matrimonial y familiar.

En el capítulo tercero abordo el enunciado final del consentimiento matrimonial: «y amarte y respetarte todos los días de mi vida». Ofrezco una visión sobre la vocación al amor en el primer apartado: es tal vez aquí donde se evidencia con mayor fuerza la pasión de Juan Pablo II por el amor humano. Desde su juventud le cautivó el gran misterio del corazón humano: amar y ser amado. En el segundo apartado profundizo en las reflexiones de la teología del cuerpo sobre el *Cantar de los Cantares* y del libro de *Tobías*, como paradigmas del amor. Contenido importante del amor conyugal es la fecundidad, a la que Juan Pablo II dedica el sexto ciclo de sus catequesis, argumento que estudio en el apartado tercero. Por último, toco el tema de la indisolubilidad ligado a la fidelidad en el apartado cuarto.

Termino mi estudio con una conclusión en la que pretendo hacer una reflexión pastoral y práctica, dada la urgente necesidad de ofrecer a los novios cristianos una formación catequética en su itinerario de preparación al matrimonio, y a los esposos una visión rica y completa de su vida conyugal.

---

[3] Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994, 132.

I. Te acepto «como mi esposa», «como mi esposo»

El efecto canónico del consentimiento consiste en que los novios se convierten en esposos en la institución estable del matrimonio, con derechos y obligaciones particulares. El matrimonio entre dos bautizados es un sacramento y, por lo tanto, crea un vínculo indisoluble, de acuerdo con la nueva ley de Cristo: «Así que no son ya más dos, sino una sola carne; por tanto, lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (*Mt* 19,6). Este vínculo durará toda la vida y no podrá ser disuelto por ninguna autoridad humana. El Canon 1056 del *Código de Derecho Canónico* establece que la unidad e indisolubilidad son propiedades esenciales del matrimonio. Solo la muerte de uno de los cónyuges puede disolver el matrimonio sacramental. Ahora bien, ¿cómo explica Juan Pablo II en la teología del cuerpo la particular relación de vida y comunión de personas que se establecerá en los novios que *hic et nunc* se comprometen a recibirse "como mi esposo", "como mi esposa"? ¿Qué significado existencial y qué alcance vital tienen las palabras que pronuncian en el rito? Lo veremos a continuación.

A. Significado esponsal originario del cuerpo

En la teología del cuerpo, por *originario* Juan Pablo II entiende lo expresado en los inicios del *Génesis* y lo que experimenta inmediatamente el sujeto. Esta experiencia viene denominada, como vimos en el primer artículo, autoconciencia. ¿Cómo hizo el creador en su estructura al ser humano? ¿Cómo esa estructura se actualiza *hic et nunc* en los novios? «Yo te acepto a ti *como mi esposa*»; «Yo te acepto a ti *como mi esposo*». Volvamos a la narración del *Génesis*, donde se nos revela *desde el principio*, en los dos textos, elohísta y yahvista, la creación del ser humano en su naturaleza *humana* una y doble, *hombre y mujer*. Encontramos la unidad de la naturaleza en la dualidad de los sexos. El creador imprimió en esta dualidad un significado intencional del uno para el otro. El ser uno para el otro y encontrar su recíproco complemento en la libertad del amor interior y en la entrega como don nos lleva a descubrir el sentido esponsal del cuerpo, configurado en dos sexos complementarios: masculino y femenino.

La revelación nos muestra el significado originario *esponsal* del ser humano en toda la realidad y verdad de su cuerpo y sexo; *estaban desnudos*, relata el *Génesis*, y, además, en plena libertad respecto a cualquier constricción del cuerpo y sexo. Entre ellos se miraban *sin vergüenza*. Iban desnudos porque fueron creados libres con la misma libertad del don. No sentían necesidad de ocultar ni esconder

sus cuerpos a la mirada e intención del otro porque estaban ajenos de toda concupiscencia. Se miraban con la libertad sin amenazas.

Dios hizo libremente a Adán y a Eva. Les dio el don de la existencia como hombre y como mujer. Y con esa misma libertad del don con que fueron creados, los hizo para que a su vez se donaran el uno al otro. Por revelación descubrimos que Dios, al configurarlos sexuados, manifiesta la intencionalidad de sus cuerpos: ser uno complementario del otro. Este es el carácter esponsal del cuerpo humano. El hecho de mirarse sin vergüenza deja entrever la libertad del don con que se entregan. La esponsalidad es una nota característica de su ser creados varón y mujer. Esta diferencia los lleva a reconocerse como personas y a experimentar una recíproca atracción propia de los sexos. La atracción y complementariedad en la diferencia sexual nos manifiesta el significado esponsal del cuerpo[4].

El cuerpo sexuado ha sido creado por Dios con sus características propias para atraerse y completarse mutuamente en la recíproca comunión por el amor. Juan Pablo II lo expresa diciendo: «Se puede decir que, creados por el amor, es decir, dotados en su ser de masculinidad y feminidad, ambos están *desnudos* porque son libres con la misma libertad del don»[5].

El Amor los dotó de una naturaleza humana según un sexo de varón o mujer. Recibieron como don ser personas humanas, según un sexo concreto. Este es el sentido esponsal del cuerpo: haber sido creados por el Amor para completarse y en la diversidad de los sexos, llegar a ser una sola carne. Desde el punto de vista biológico, «Il corpo di una donna è completo in tutti i suoi apparati, tranne uno. E questi rispettivi apparati –gli apparati riproduttivi– funzionano solo in unione l'uno con l'altro»[6]. Según la revelación, ésta es pues, la intención originaria del creador: que el hombre y la mujer tuvieran una relación de comunión esponsal en la entrega libre y recíproca del don de sí mismos. Y es lo que en el consentimiento encontramos detrás de las palabras «como mi esposa», «como mi esposo». Dirá Juan Pablo II:

> El cuerpo humano, con su sexo y su masculinidad y feminidad, contemplado en el misterio mismo de la creación, no solo es manantial de fecundidad y procreación, como en todo el orden natural, sino que contiene *desde el principio* el atributo *esponsal*, es decir, la capacidad de expresar el amor: precisamente ese amor en el que

[4] Cf. Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el amor humano*, Cristiandad, Madrid 2010², Catequesis 16-20. Este texto, base de mi estudio, será citado como *HyM* y la referencia será expuesta con la C. (Catequesis) y el número del párrafo.

[5] *Ibid.*, C. 15, 1.

[6] C. West, *Teologia del corpo per principianti*, Edizioni Porziuncula, Assisi 2016, 56.

> el hombre-persona se convierte en don y –mediante ese don– realiza el sentido mismo de su ser y de su existir[7].

El ser humano tiene sentido solamente cuando se dona a sí mismo, pues hay una relación esencial entre el don de sí y la plenitud de la persona, como enseña la constitución *Gaudium et spes*[8]. El amor esponsal expresado en el «como mi esposa-esposo» del consentimiento matrimonial es una donación, la más originaria y primera de sí mismo al otro. Esta donación recíproca será ratificada y completada en la cópula conyugal, y el conjunto de sus relaciones matrimoniales y familiares posteriores manifestará su entrega mutua en la libertad del amor.

En las siguientes palabras de Juan Pablo II se encuentra un compendio de cuanto acabo de exponer, y una exposición iluminadora del significado de las palabras del consentimiento:

> Siguiendo la línea del «a posteriori histórico», procuramos reconstruir la peculiaridad de la inocencia originaria contenida en la experiencia recíproca del cuerpo y de su significado esponsal, según lo atestigua *Gn* 2,23-25 […] en las raíces de esta experiencia, debe estar la libertad interior del don, unida sobre todo a la inocencia; *la voluntad humana es originariamente inocente* y, de este modo, se *facilita la reciprocidad y el intercambio del don del cuerpo, según la masculinidad y feminidad, como don de la persona.* Consecuentemente, la inocencia atestiguada en *Gn* 2,25, se puede definir como inocencia de la recíproca experiencia del cuerpo. La frase «los dos estaban desnudos, el hombre y la mujer, pero no sentían vergüenza», expresa precisamente esa inocencia en la recíproca «experiencia del cuerpo», inocencia que inspira el intercambio interior del don, que, en la relación recíproca, realiza en concreto el significado esponsal de la masculinidad y feminidad[9].

Cierro este apartado con la síntesis que nos ofrece Blanca Castillo: «Para Juan Pablo II es importante descubrir el significado esponsalicio del cuerpo, que, como se ha visto, tiene estas dos manifestaciones: *ser capaz de expresar el amor* y *la capacidad y la profunda disponibilidad para la afirmación de la persona;* por ello el significado esponsalicio del cuerpo humano se puede comprender solamente en el contexto de la persona»[10].

---

[7] Juan Pablo II, *HyM*, C. 15, 1.

[8] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 24.

[9] Juan Pablo II, *HyM*, C. 17, 2.

[10] B. Castillo, *Prólogo*, en Juan Pablo II, *Varón y mujer, Teología del cuerpo*, Palabra, Madrid 1995.

B. El matrimonio como sacramento

En la C. 104 Juan Pablo II se refiere a la fórmula del consentimiento como *el lenguaje del cuerpo.* «Con estas palabras –dice– los novios contraen matrimonio y al mismo tiempo lo reciben como sacramento, del que ambos son ministros»[11]. Así nos introduce en la dinámica propia del sacramento. Más adelante comenta que las palabras, aunque manifiestan el aspecto jurídico y muestran solamente el signo de la realización del matrimonio, sin embargo no lo consuman. Y añade que solamente cuando el matrimonio se haya consumado, quedará constituido en su plena realidad. Ese *lenguaje del cuerpo*, comenzado con la pronunciación de la fórmula, completará su significado sacramental cuando ambos cuerpos se encuentren en la cópula conyugal, llegando físicamente a ser un solo cuerpo. «Constatar que un matrimonio ha sido contraído jurídicamente pero no consumado (*ratum – non consummatum*), equivale a constatar que no ha sido constituido plenamente como matrimonio»[12]. El signo expresa y realiza la realidad salvífica de la gracia y de la Alianza, y la unión de los cuerpos la completa y la sella. En otras palabras, la hace indisoluble. Después de la consumación del matrimonio, ninguna potestad en la tierra podrá separar a los esposos.

Cuando Juan Pablo II nos habla de la realidad salvífica de la gracia, pretende enfatizar la acción de Dios en el hombre histórico representado en los novios que *hic et nunc* reciben el sacramento. Sabemos por el catecismo que todo sacramento es un signo externo que actúa lo que significa. El sacramento del matrimonio actúa la gracia de hacer de los esposos una sola cosa y de que su unión en la comunión de las personas sea un camino de santificación. Con la teología del cuerpo podemos afirmar que el sacramento de la nueva ley de Cristo pretende recuperar la visión y la intención originaria de la unión de los primeros padres, perdida a causa del pecado. Una de las consecuencias de la desobediencia inicial fue la de perder la gracia originaria, la inocencia originaria, la inmediatez libre y amorosa en su relación, introduciendo en el corazón de ambos la concupiscencia, cuya manifestación, como enseña Juan Pablo II, es la vergüenza, la sospecha y el dominio.

Podemos decir que a causa de la sospecha y del dominio como consecuencias de la pérdida de la gracia otorgada al hombre y la mujer en el primer sacramento, se entorpeció la realidad de su existir en comunión libre y amorosa. Desde entonces el primer sacramento, como enseña Juan Pablo II, esperaba la redención que vino a traerle Jesucristo. En el hombre y la mujer no redimidos está

[11] Juan Pablo II, *HyM*, C. 104, 1.

[12] *Ibid.*, C. 104, 2.

latente el mundo de la venganza, del dominio, de la visión del otro como objeto de satisfacción egoísta. La poesía universal ha expresado esta realidad con tonos crudos. Cómo no recordar las duras palabras que pone Rubén Darío en boca del lobo, al contemplar la maldad del hombre de la concupiscencia, cuando le dice airado al Santo de Asís: «Hembra y macho eran como perro y perra»[13]. O el reproche que hace en redondillas Sor Juana Inés de la Cruz al varón: «Hombres necios que acusáis/ a la mujer, sin razón/ sin ver que sois la ocasión/ de lo mismo que culpáis»[14]. Parafraseando a Thomas Hobbes, podríamos decir del hombre no redimido «Homo mulieri lupus» y viceversa. Éste es el mundo del hombre histórico no redimido. Enseña la teología del cuerpo que Cristo de tal manera se comprometió con la salvación del hombre que Él mismo toma la Iglesia como su esposa y la ama, se entrega por ella, la cuida y sufre por ella. Juan Pablo II muestra cómo Cristo viene a devolver al hombre la santidad matrimonial originaria en su entrega a la Iglesia.

En el camino de esta revelación-realización, san Pablo pone de relieve la continuidad entre la más antigua Alianza, que Dios estableció constituyendo el matrimonio en la obra de la creación, y la Alianza definitiva, en la que Cristo, después de haber amado a la Iglesia y haberse entregado a sí mismo por ella, se une con ella de modo esponsal, es decir, según corresponde a la imagen de los cónyuges[15].

El texto de la carta a los *Efesios* 5,22.33 le sirve a Juan Pablo II para hacer una hermenéutica profunda sobre la revelación de la analogía esponsal de Cristo con la Iglesia y los esposos. De la consideración del misterio grande entre Cristo que se entrega por la Iglesia hasta dar su vida por ella, pasa a aplicar el gran misterio a los esposos. La relación del esposo con la esposa debe aspirar a las mismas cualidades que tuvo la relación de Cristo con su Iglesia. De este modo encontramos que Cristo devuelve al sacramento primordial toda la belleza y esplendor con que el creador lo había dotado. Como enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

> Viniendo Cristo para restablecer el orden inicial de la creación perturbado por el pecado, da la fuerza y la gracia para vivir el matrimonio en la dimensión nueva del Reino de Dios. Siguiendo a Cristo, renunciando a sí mismos, tomando sobre sí sus cruces (cf.

[13] El texto de la poesía lo he obtenido del siguiente libro: *Poetas hispanoamericanos de ayer y hoy. Rubén Darío. Antología poética*, a cargo de E. Sabato, Losada, Buenos Aires 1966, 92.

[14] El texto de la poesía lo he obtenido del siguiente libro: *Poesía de España y América*, a cargo de C. García Prada, Tomo I, Cultura hispánica 1958, 362.

[15] Cf. Juan Pablo II, *HyM*, C. 93, 3.

> *Mt* 8,34), los esposos podrán "comprender" (cf. *Mt* 19,11) el sentido original del matrimonio y vivirlo con la ayuda de Cristo[16].

Desde el análisis del punto de vista sacramental del texto de *Ef* 5,22-33, ¿cuál es el compromiso que se desprende para los esposos? Primeramente pide que exista una reciprocidad en el servicio, aquí llamado sumisión. Escribe Juan Pablo II: «El autor habla de mutua sumisión de los cónyuges, marido y mujer, y de este modo muestra también cómo deben entenderse las palabras que escribe a continuación sobre la sumisión de la mujer al marido»[17]. Ésta consiste en la búsqueda de un servicio y una entrega recíproca y en una sumisión no unilateral, sino recíproca. En el Señor, ambos deben buscar obedecer la Voluntad de Dios que en Cristo los ha constituido esposos, restableciendo la primera unión. El sacramento vendrá a introducir a los novios en la perspectiva de la nueva ley y en el camino de la santidad esponsal, a ejemplo del matrimonio de Tobías y Sara que buscaban unir sus vidas no para satisfacer sus instintos concupiscentes, sino para vivir la comunión en la entrega libre del amor según el primer sacramento de ser una sola carne, como relata el pasaje bíblico «por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y serán los dos una sola carne» (*Gn* 2,24).

Este amor sacramental hecho comunión y relación amorosa, sigue diciendo Juan Pablo II, debe llevar a los maridos a tratar a las mujeres como a sus propios cuerpos, «pues nunca se ha visto a nadie que odie su cuerpo» (*Ef* 5,29). «El amor hace que al mismo tiempo también *el marido esté sometido* a la mujer, y *sometido de este modo al Señor mismo,* así como la mujer al marido. La comunidad o unidad que ambos deben construir por el hecho de haber contraído matrimonio se realiza a través de la recíproca donación que es también una sumisión mutua»[18]. Como escribe Carlo Cafarra,

> Il matrimonio è uno dei modi fondamentali nei quali l'uomo e la donna possono realizzare la loro originaria vocazione alla comunione interpersonale: alla comunione costituita dal reciproco dono di sé. Il "destino" dell'uomo è questa comunione: in essa la persona umana può realizzare sé stessa, può essere veramente sé stessa[19].

En definitiva, la teología del cuerpo pone de manifiesto la relación analógica del cuerpo del Señor que se dona real y místicamente a su Iglesia hasta morir por ella en la cruz, con la donación mutua de los esposos. Al hablar de cuerpo, hablamos de la

---

[16] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1615

[17] Juan Pablo II, *HyM*, C. 89, 3.

[18] *Ibid.*, C. 89, 4.

[19] C. Cafarra, «La verità del matrimonio e della famiglia nel Magistero di Giovanni Paolo II», *Communio (lingua italiana)* 89 (1986), 34-40, 36.

encarnación; por tanto la teología del cuerpo se explica desde la encarnación del Hijo de Dios. Si se niega la encarnación de Cristo, se niega la unión entre la humanidad y la divinidad y se termina por negar la unidad psicofísica del hombre y la unión entre los seres humanos. Si se niega la encarnación, se niega la redención, se niega la nueva Ley y, por ende, se niega toda teología del cuerpo. Al exponer el matrimonio como sacramento, hablamos de teología porque «el matrimonio, para San Pablo es "misterio" con respecto a Cristo y la Iglesia, esto es, manifestación y participación del plan de salvación de Dios escondido desde la eternidad y en la plenitud de los tiempos revelado y realizado en Cristo. Es sacramento de la nueva alianza»[20].

C. Amor esponsal y alianza

El celebrante se dirige a los novios con estas palabras: «Así pues, ya que quieren establecer *la alianza* santa del matrimonio, unan sus manos y expresen su consentimiento delante de Dios y de la Iglesia»[21]. Juan Pablo II dedica explícitamente la Catequesis 95 a profundizar en el amor esponsal a la luz de la alianza en la tradición de los profetas. Lo hace en el contexto bíblico en que plantea sus reflexiones sobre el sacramento del matrimonio según *Ef* 5,22-33. ¿En qué consiste esta alianza santa del matrimonio que hacen los novios según la interpretación de la Teología del cuerpo?

Como bien comenta Ives Semen, estas catequesis son «probablemente las más profundas, las más sublimes y, al mismo tiempo, las más difíciles de toda la teología del cuerpo»[22]. Así pues, intentaré explorar las verdades expuestas por Juan Pablo II, y aplicarlas a los novios en la dimensión de alianza o pacto, cuando las pronuncian en el signo sacramental.

La analogía ampliamente desarrollada en las catequesis previas a la C. 95[23], entre el amor de Cristo a su Iglesia y el amor del esposo a su esposa en el texto paulino de *Ef* 5,22-33, viene a ser como el espejo del amor esponsal de Dios a su pueblo testimoniado por los profetas, sobre todo Isaías (*Is* 54,4-10). «Mediante la comparación de la relación que hay entre Cristo y la Iglesia con la relación esponsal entre los cónyuges, la Carta a los Efesios hace referencia a

[20] M. Paz, «El fundamento de la sacramentalidad del matrimonio», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 25 (2011), 468.

[21] *Ritual breve para el presbítero itinerante*, Obra nacional de la Buena Prensa, México 2016³, 370.

[22] I. Semen, *La espiritualidad conyugal según Juan Pablo II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 178.

[23] Cf. Juan Pablo II, *HyM*, CC. 87-94.

la tradición de los Profetas del Antiguo Testamento»[24]. Refiriéndose al texto de Isaías dice «él (Isaías) nos conduce en *la misma dirección* en la que nos conducirá, después de muchos siglos, el autor de la Carta a los Efesios, quien –basándose en la redención ya cumplida en Cristo– desvelará mucho más plenamente la profundidad del mismo misterio»[25]. Juan Pablo II enfatiza del texto de Isaías *el amor misericordioso* y *gratuito* de Dios-esposo hacia Israel-esposa. Este amor esponsal de Dios a su pueblo es pura gracia: «Acaso sea ésta la más fuerte *declaración de amor* hecha por Dios, unida a un juramento solemne de fidelidad perpetua»[26].La analogía del amor que los novios se están manifestando en las palabras del consentimiento está fuertemente resaltada en este fragmento.

Continúa Juan Pablo II: «en este texto el mismo Dios, en toda su majestad de Creador y Señor de la creación, es explícitamente denominado *esposo* del pueblo elegido. Este *esposo* habla de su gran *afecto*, de que no se *alejará* de Israel-esposa, sino que constituirá un fundamento estable para la *alianza de paz* con él. Así, el motivo de *amor esponsal y del matrimonio* está unido con el motivo de la *alianza*»[27]. Pero será San Pablo en la carta a los *Efesios* quien desvelará plenamente este misterio apenas esbozado en los profetas. En la nueva alianza y bajo una perspectiva cristológica y eclesiológica mostrará que Cristo-esposo amó a su Iglesia-esposa, entregándose por ella hasta la muerte de cruz. Así el novio que está emitiendo el signo sacramental debe amar a su esposa, entregándose plenamente a ella y viceversa.

Recapitulando, el pacto de amor hecho por el hombre histórico encuentra su fundamento último en la alianza de Dios revelada en los profetas y recogida en San Pablo. El ofrecimiento y la aceptación gratuitas de ambos cónyuges tienen su horizonte último en el amor esponsal de Dios por su pueblo y sobre todo, como bien lo expone San Pablo, el amor de Cristo por su Iglesia.

«Yo te acepto a ti como mi esposa-esposo». «Me entrego a ti como tu esposo-esposa». Estas palabras son la expresión de una alianza y un acuerdo mutuo. Hacen un pacto[28] como dos aliados que se comprometen a donarse en un amor esponsal, *como Cristo ama a su Iglesia*. Enseña la teología del cuerpo que el acto conyugal, signo de comunión y donación libre en el amor, expresará esa

[24] *Ibid.*, C. 95, 1.

[25] *Ibid.*, C. 95, 2.

[26] *Ibid.*, C. 95, 3.

[27] *Ibid.*, C. 95, 4.

[28] La Real Academia Española de la lengua define pacto como: «Concierto o tratado entre dos o más partes que se comprometen a cumplir lo estipulado».

alianza y la hará más fuerte. En las catequesis del sexto ciclo, que estudiaremos más adelante en el contexto de amor y fecundidad, Juan Pablo II enseñará que el acto conyugal entre los esposos no debe ejercerse de modo mecánico, rutinario, o como el *desfogue* de un impulso sexual biológico, sino como una acción de la persona, vivida en la plenitud del amor que se dona, como Cristo a la Iglesia; de esa manera expresará el carácter de alianza, como Cristo ama a su Iglesia y se ha entrega ella plenamente. Así alianza, amor conyugal, afectividad, fecundidad serán partes de un todo:

> Esta unión se expresa a través del acto conyugal solo en determinadas circunstancias, pero puede y debe manifestarse continuamente, cada día, a través de diversas «manifestaciones afectivas», que están determinadas por la capacidad de una «desinteresada» emoción del *yo* en relación con la feminidad y –recíprocamente– en la relación a la masculinidad[29] .

La vida entera de los cónyuges expresará la alianza emitida durante la ceremonia del matrimonio en el consentimiento matrimonial. Esta alianza, como hemos visto, tiene su razón de ser en la gracia sacramental que les ha conferido Cristo a través de su iglesia.

D. El matrimonio como sublimación de la concupiscencia, según el corazón redimido

El pecado de nuestros primeros padres narrado en el capítulo 3 del *Génesis* puso fin a la prehistoria teológica. El sacramento primordial se vio manchado y, como consecuencia de esta caída, dio inicio el hombre histórico, del cual forman parte los novios *hic et nunc*. Este concreto ser humano, varón y mujer, está signado por la triple concupiscencia de la que nos habla Juan en su primera carta: «la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida» (*1Jn* 2,13).

Juan Pablo II hace profundos análisis antropológicos y teológicos de esta triple concupiscencia en el segundo ciclo de sus catequesis, particularmente de la 26 a la 47. En el quinto ciclo, vuelve sobre el mismo tema, pero desde una perspectiva sacramental en las Catequesis 97 a 103. Trataré de sintetizar su visión teológica de la redención del corazón por el matrimonio cristiano.

Partiendo del hecho de que el pecado no destruyó el plan original del matrimonio como unión del hombre con la mujer, se hace la pregunta: «¿No podemos quizá deducir que el matrimonio ha permanecido como plataforma de la realización de los eternos planes de Dios, según los cuales el sacramento de la creación había

[29] Juan Pablo II, *HγM*, C. 133, 4.

acercado a los hombres y los había preparado al sacramento de la redención, introduciéndolos en la dimensión de la obra de la salvación?»[30]

Los novios que pronuncian «te acepto como mi esposo-esposa» en el contexto de la celebración del rito del matrimonio, perteneciendo al hombre histórico, llevan en su corazón las huellas de la concupiscencia. Heredero del Adán perdido, él tiende al dominio sobre ella con las manifestaciones propias del corazón de la concupiscencia, y ella, heredera de Eva, tiende al dominio sobre él. Sin embargo, en la nueva economía del corazón redimido por Cristo, la gracia del sacramento les pondrá en el horizonte del plan de la salvación decretado por Dios desde la creación, *desde el principio*. Cristo, en la nueva economía, vino a abrir el matrimonio a la acción salvífica de Dios, a las fuerzas que brotan de la *redención del cuerpo* y que ayudan a superar las consecuencias del pecado y a construir la unidad del hombre y de la mujer según el plan eterno del creador. Así pues, los novios, al pronunciar la fórmula del rito matrimonial, están obligándose recíprocamente a recuperar el proyecto de Dios que *desde el inicio* puso en los *protoplasti* el ser una sola carne y, al hacerlo, reciben la gracia sacramental propia. Juan Pablo II lo expresa así:

> A esa unidad, y a esa comunión de personas, a semejanza de la unión de las Personas divinas (cf. *GS*, 24), están dedicadas las palabras de Cristo que se refieren al matrimonio como sacramento primordial y, al mismo tiempo, confirman ese sacramento basándose en el misterio de la redención. En efecto, la originaria «unidad en el cuerpo» del hombre y de la mujer no deja de realizar la historia del hombre sobre la tierra, aunque haya perdido la limpieza del sacramento, del signo de la salvación, que poseía *al principio*[31].

Los novios han de ser conscientes de que al aceptarse recíprocamente como esposos en la nueva economía de la salvación están adhiriéndose y comprometiéndose a vivir la vida matrimonial de acuerdo con el *ethos* de la redención. Este *ethos* les exigirá vivir su vida conyugal aspirando a la comunión de personas como la Trinidad en unidad perfecta, de modo que la unidad de los cuerpos expresará la unidad de afectos, quereres, intereses y comportamientos. Asimismo, por este *ethos* que arranca desde lo más profundo del corazón, están comprometidos a amarse recíprocamente y con exclusividad. Tal es el alcance de la entrega conyugal mutua, en la que queda excluida de su relación todo acto, y más aún, todo pensamiento o mirada concupiscente hacia cualquier persona; más

[30] *Ibid.*, C. 98, 1.

[31] *Ibid.*, C. 101, 1.

todavía, en la mente de Juan Pablo II, incluso toda mirada concupiscente hacia el propio cónyuge, como ya anotábamos más arriba.

Ésta es la vocación que desde el origen Dios dio al ser humano en el sacramento primordial y que Cristo vino a recuperar en el sacramento de la redención. Podemos resumir lo dicho en las palabras de Juan Pablo II:

A este hombre de la concupiscencia le es dado en el matrimonio *el sacramento* de la redención *como gracia* y signo de la Alianza con Dios, y le *es asignado como ethos.* Y a la vez, y en relación con el matrimonio como sacramento, el sacramento de la redención es asignado como *ethos* a cada hombre, varón y hembra: le es asignado a su «corazón», a su conciencia, a sus miradas y a su comportamiento. El matrimonio –según las palabas de Cristo (cf. *Mt* 19,4)– es sacramento desde el mismo «principio» y, al mismo tiempo, en base a la pecaminosidad «histórica» del hombre, es sacramento que surge del misterio de la «redención del cuerpo»[32].

Voy a concluir haciendo un apunte sobre la inmoralidad del acto contrario al matrimonio que sale de un corazón concupiscente y se opone a cuanto el plan del Creador *desde el principio* quiso para el hombre prehistórico y Cristo redimensionó para el hombre histórico. Desde la ética veterotestamentaria lo calificamos como un pecado contra el sexto y noveno mandamientos y, desde la teología del cuerpo, en cuanto a placer *outside,* desvinculado de la vocación de la persona a amar y donarse, lo consideramos como una desviación del verdadero valor del cuerpo, como desmembrado del don de la persona. Como afirma Miralles: «Se invece è scollegato dal dono della persona, il piacere viene privato dei suoi valori, perché la sua valenza espressiva resta confinata entro l'oggettivazione sensibile dell'individuo: vuol dire che non lo si apprezza veramente»[33].

II. Prometo serte fiel

En esta parte consideraremos dos argumentos especialmente complicados, más hoy que vivimos en una *sociedad líquida*, permeada por valores contrarios a la teología del cuerpo y alejada de todo lo que pueda ser promesa, compromiso y fidelidad. Hemos hablado mucho sobre *los novios hic et nunc*, los novios concretos, que viven su experiencia de la boda y, muchas veces, por falta de una adecuada preparación, se han preocupado más por la preparación externa de la ceremonia, de la fiesta, de los invitados, y han

[32] *Ibid.*, C. 101, 7.

[33] A. Miralles, «La consistenza del matrimonio come realtà umana ed altri argomenti antropologici», *Annales theologici* 9 (2005), 248.

descuidado profundizar en el alcance de las palabras que los vuelven esposos.

Primer argumento: *prometo,* es decir, tomo una decisión seria, consciente, libre que me liga de modo definitivo a ti. Segundo argumento: *serte fiel*, que implica en el lenguaje del cuerpo mantenerme a tu lado de modo único y exclusivo, dándote mi vida entera a ti y clausurando mis afectos y sentimientos propios del amor conyugal a toda otra persona que no seas tú. ¿Qué nos dice Juan Pablo II sobre esta promesa y esta fidelidad y cómo se sostiene desde la teología del cuerpo? ¿Hoy esta fidelidad está al alcance de nuestros jóvenes?

A. Alcances de la fidelidad

La teología del cuerpo nos ha hablado de amor esponsal, comunión, donación recíproca de las personas, libertad, etc. Estos términos confluyen y encuentran su perfección en la fidelidad conyugal que significa una permanencia constante y perenne en la entrega exclusiva, absoluta y única al cónyuge. Es decir, la vocación esponsal de unirse con esta persona con quien el novio o la novia están contrayendo matrimonio será una realización de por vida en la entrega mutua y exclusiva.

La fidelidad recíproca será por tanto la consecuencia espontánea del amor esponsal que los novios están manifestando en el signo sacramental. El dinamismo de esta fidelidad tendrá diversas manifestaciones y abarcará varios aspectos que tienen su raíz en la relación esponsal de ambos contrayentes: fidelidad en el amor mutuo y exclusivo; fidelidad en el ejercicio de la sexualidad de acuerdo al plan originario de Dios, ejercido como donación fecunda al otro y no como satisfacción egocéntrica y de dominio; fidelidad que abre cada relación conyugal a la vida, etc.

Juan Pablo II encuentra la explicación de esta fidelidad esponsal recíproca en el designio originario del Creador en el que dona al varón y a la mujer la capacidad de entregarse en la libertad del don mutuo:

> Se puede decir que, creados por el Amor, es decir, dotados en su ser de masculinidad y feminidad, ambos están «desnudos» porque son *libres con la misma libertad del don.* Esta libertad está precisamente en la base del significado esponsal del cuerpo. El cuerpo humano, con su sexo y su masculinidad y feminidad, contemplado en el misterio mismo de la creación no solo es manantial de fecundidad y de procreación, como en todo el orden natural, sino que contiene desde el «principio» el atributo «esponsal», es decir, *la capacidad de expresar el amor: precisamente ese amor en el que el hombre-persona se*

> *convierte en don* y –mediante este don– realiza el sentido mismo de su ser y existir[34].

Refiriéndonos a la fidelidad matrimonial que los novios están prometiendo es importante subrayar la totalidad y exclusividad de su alcance. Con el lenguaje corporal y la expresión *prometo serte fiel* están ofreciéndose de modo esponsal uno al otro en una entrega plena y absoluta. El «*carne de mi carne*» dicho por Adán al contemplar a Eva, se está realizando realmente en el sentido de una promesa en los novios. En palabras esponsales, el *prometo serte fiel* está dando a entender que tú serás parte de mi carne y yo seré parte de tu carne y no habrá otra carne fuera de ti con la que yo me haga uno. Es decir, se está rechazando todo adulterio y toda forma de vida esponsal con otra persona.

El esponsal *don sincero de sí* que va ligado a la promesa de fidelidad es absoluta y exclusiva donación conyugal mutua: al aceptarte a ti como mi esposa– esposo, estoy donándome solo a ti; y todas las aspiraciones, afectos, anhelos del corazón y del cuerpo serán unificadas en ti a quien me doy y recibo como un don. De este modo entendemos las palabras de Juan Pablo II:

> Si, como hemos constatado, en la raíz de la desnudez está la libertad interior del don –don desinteresado de sí mismos–, precisamente ese don permite a ambos, hombre y mujer, encontrarse recíprocamente, en cuanto que el Creador les ha querido a cada uno de ellos «por sí mismo» (cf. *GS* 24). Así el hombre, en el primer encuentro beatificante, encuentra a la mujer, y ella le encuentra a él. De este modo, él la acoge interiormente a ella; la acoge tal como es querida «por sí misma» por el Creador, como es constituida en el misterio de la imagen de Dios a través de su feminidad; y, recíprocamente, ella le acoge a él del mismo modo, como él es amado «por sí mismo» por el Creador, y por Él constituido mediante su masculinidad. En esto consiste la revelación y el descubrimiento del significado «esponsal» del cuerpo[35].

Ahora bien, si la constitución del hombre y la mujer es tal, ¿por qué es necesaria la promesa de fidelidad? ¿No basta con la buena voluntad de los contrayentes y con la gracia del sacramento para suponer que ambos perdurarán juntos hasta el final? No. Y esto porque los novios pertenecen al hombre histórico, al hombre signado por el pecado original. Juan Pablo II llama a esta realidad del hombre histórico una «multiforme y a la vez presumible antítesis del don» y lo expresa así, contraponiendo al hombre de la prehistoria teológica con el hombre de la historia teológica:

---

[34] Juan Pablo II, *HγM*, C. 15, 1.

[35] *Ibid.*, C. 15, 3.

> La voluntad humana es originariamente inocente y, de este modo, se facilita la reciprocidad y el intercambio del don del cuerpo, según su masculinidad y feminidad, como don de la persona […] Lo contrario de esa «acogida» o «aceptación» del otro ser humano como don sería una privación del don mismo, y, por tanto, una transposición e incluso una reducción del otro a «objeto para mí mismo» (objeto de concupiscencia, de *apropiación indebida*, etc.)[36].

Y los novios que están emitiendo las promesas son dos personas enamoradas y deseosas de vivir su vocación al amor, pero conscientes de su realidad de pertenencia al hombre histórico, signado por la triple concupiscencia.

El compromiso de fidelidad que manifiesta el varón se concreta en la aceptación presente y futura de la mujer que le es dada por Dios y a la que él libremente ha escogido como don y, a su vez, la mujer al donarse se *descubre a sí misma* gracias al hecho de que ha sido aceptada y acogida, y gracias al modo con el que ha sido recibida por el hombre[37]. Esta realidad queda manifiesta en el orden de las promesas, es decir, es el hombre quien pronuncia primero la fórmula sacramental.

La Catequesis 48 sobre la espontaneidad, fruto maduro de la conciencia y de la autoposesión, es un magnífico cierre de este tema. El «eros» y el «ethos» no están contrapuestos en el corazón del ser humano, sino, entendidos en su justo valor, ambos colaboran para un adecuado ejercicio de la relación entre el hombre y la mujer. Para la fidelidad mutua entre los novios que pronuncian el signo sacramental, el equilibrio entre *eros* y *ethos* será un ideal a conquistar hasta llegar a la espontaneidad y naturalidad con que se relacionan entre sí y con que se relacionarán en su vida profesional, social, ciudadana con personas de sexo diferente. El ideal propuesto por la teología del cuerpo es descubrir con mirada pura detrás de cada hombre y cada mujer lo verdadero, bello y bueno que tienen, aprendiendo a dominar con espontaneidad los impulsos afectivos, emotivos y sexuales naturales ordenándolos según el *ethos* de la redención. «Es precisamente a costa del dominio sobre ellos como el hombre alcanza esa *espontaneidad más profunda y madura*, con la que su *corazón*, dominando los instintos, descubre la

[36] *Ibid.*, C. 17, 2-3.

[37] Cf. *Ibid.*, C. 17, 5. Vale la pena citar este texto que refleja riqueza filosófica, teológica y psicológica de la mujer: «Ella se encuentra, por tanto, a sí misma en el propio donarse (a través de un sincero don de sí, *GS*, 24), cuando es aceptada tal como la ha querido el Creador, es decir, *por sí misma*, a través de su humanidad y feminidad; cuando en esta aceptación queda asegurada la entera dignidad del don mediante la ofrenda de lo que ella es en toda la verdad de su humanidad y en toda la realidad de su cuerpo y sexo, de su feminidad, ella llega a la íntima profundidad de su persona y a la plena posesión de sí».

belleza espiritual del signo constituido por el cuerpo humano, en su masculinidad y feminidad»[38] .

La fidelidad va unida a la ascesis de ambos cónyuges porque no dejan de experimentar en sus cuerpos las inclinaciones del hombre viejo. «El *ethos* de la redención contiene en cada ámbito –y directamente en la esfera de la concupiscencia de la carne– el imperativo del dominio de sí, la necesidad de una continencia inmediata y de una templanza habitual»[39].

B. La fidelidad matrimonial, icono de la fidelidad de Dios

En las catequesis de la teología del cuerpo, a lo largo del primer ciclo, se hace referencia a la configuración del hombre a imagen y semejanza de Dios, presentándolo como obra salida de las manos del creador. En el quinto ciclo, comentando el texto de *Ef* 5,22-33, el autor se detiene ampliamente en la hermenéutica esponsal entre Cristo y la Iglesia, introduciendo en la catequesis 95 el pasaje de *Isaías* en el que el profeta desarrolla la imagen esponsal entre Dios y su pueblo elegido.

Es significativo que los escritos de la Sagrada Escritura comienzan con una referencia directa al matrimonio (la creación de los primeros esposos) y acaban con una alusión matrimonial, dedicada a las bodas del cordero. Es decir, la referencia esponsal está presente constantemente. A lo largo de la Biblia, vamos encontrando constantes referencias al matrimonio. Entre otras notas, aunque de manera sobresaliente, los profetas muestran la relación de Dios con su pueblo como una relación esponsal: «Te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia, en derecho, en amor y en compasión; te desposaré conmigo en fidelidad, y conocerás al Señor» (*Os* 2,19-20). «Porque tu esposo es tu Hacedor; el Señor de los ejércitos es su nombre; y tu Redentor, el Santo de Israel; Dios de toda la tierra será llamado» (*Is* 54,5). «Vuelvan, hijos rebeldes, dice el Señor, porque yo soy su esposo; y los tomaré, uno de cada ciudad y dos de cada familia, y los traeré a Sión» (*Jer* 3,14). «Maridos, amen a sus esposas, así como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua con la palabra, a fin de presentarla a sí mismo, una Iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha» (*Ef* 5,25-27). «Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria; porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado. Y a ella se le ha concedido que se vista de lino fino, limpio y resplandeciente;

[38] *Ibid.*, C. 48, 5.

[39] *Ibid.*, C. 49, 4.

porque el lino fino es las acciones justas de los santos. Y el ángel me dijo: Escribe: Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero. Y me dijo: Estas son palabras verdaderas de Dios» (*Ap* 19,7-9).

Particularmente el texto de *Oseas* arriba citado nos deja entrever el amor con que Dios desposa a su pueblo. Este amor será fiel hasta el final, a pesar de las vicisitudes e infidelidades de su pueblo. Dios es fiel siempre, aunque no haya encontrado correspondencia de parte de su amada. Como ya ha quedado dicho, en la Catequesis 95 Juan Pablo II se detiene en el análisis de este amor esponsal bíblico.

Cuando los novios pronuncian con el lenguaje del cuerpo «*prometo serte fiel*», han de tener en el horizonte la fidelidad con que Dios se ha comportado con la humanidad y han de considerar que, en su comunión a imagen de la trinidad, tienen como tarea convertir su relación entera en un icono de la fidelidad de Dios al hombre.

Ciertamente, para los novios es fácil pronunciar las palabras *prometo serte fiel*, bajo el influjo del enamoramiento y de su cortejo de acompañantes como el sentimiento, el afecto, las emociones, etc. Es válido hacerles la pregunta: ¿y cuando las cosas resulten cuesta arriba? ¿Cuando emerjan por parte del otro cónyuge o por parte de uno mismo situaciones no esperadas, enfermedades insospechadas, problemas críticos o incluso una posible infidelidad? ¿Cómo podemos prometer continuar amando al cónyuge si tal vez cambiará en unos años? ¿Cómo reaccionar cuando se pueda sentir que *se acabó el amor*? Encontramos la respuesta en el testimonio del mismo Dios que amó con amor esponsal a su pueblo a pesar de sus infidelidades. Y, siguiendo el texto de San pablo que profundiza Juan Pablo II en el quinto ciclo, Cristo se presenta ante los cónyuges como el esposo fiel que amó a su Iglesia hasta dar su vida por ella:

> La comunidad o unidad que ambos deben construir por el hecho de haber contraído matrimonio se realiza a través de una recíproca donación que es también sumisión mutua. Cristo es fuente y al mismo tiempo modelo de esa sumisión que, por ser recíproca *en el temor de Cristo* confiere a la unión conyugal un carácter profundo y maduro[40].

Por otra parte se ha de ser consciente de que el amor va más allá de las emociones, de los sentimientos o de los afectos propios de un enamoramiento fugaz. El verdadero amor que se profesan los novios con el lenguaje del cuerpo durante el consentimiento considera a la persona en su integralidad. «Riteniamo che il matrimonio non si basa soltanto sui sentimenti, cha vanno e vengono come le onde del mare, ma si sostiene su solide fondamenta: l'affermazione

[40] *Ibid.*, C. 89, 4.

della persona amata, che amiamo in quanto tale e che ha dignità eterna»[41]. Cuando el amor ha madurado y ve a la persona amada como alguien digna de ser amada por sí misma y en sí misma, entonces se está en la seguridad de que el matrimonio está bien anclado en la fidelidad al modo como Cristo ama a su Iglesia y Dios ama a su pueblo. «La promessa di felicità non si basa soltanto sulle forze dei due amanti, ma sull'amore trascendente da cui ambedue bevono»[42]. De este modo, el amor de los esposos se convierte en una imagen de la fidelidad de Dios a su pueblo a toda prueba.

C. Los desafíos de la fidelidad

La emoción y los sentimientos de los novios al pronunciar el *prometo serte fiel* muchas veces les lleva hasta las lágrimas. Es hermoso escuchar estas palabas sinceras y llenas de afecto que brotan desde el lenguaje del cuerpo. Sin embargo, ambos novios deben ser consciente de que la fidelidad no es el golpe de suerte con que un buen día se ganaron la lotería. Además de *la montaña rusa* de los sentimientos y afectos, *la* concupiscencia incubada en el corazón del hombre histórico estará al acecho durante toda la vida matrimonial con su triple exigencia y con las manifestaciones de dominio. La situación del hombre histórico, «desnudo», de la que participan los novios, viene descrita así:

> En todo ello la «desnudez» no tiene solamente un significado literal, no se refiere solamente al cuerpo, no es origen de una vergüenza referida solo al cuerpo. En realidad, a través de «la desnudez» se manifiesta el hombre privado de la participación en el Don, el hombre alienado de aquel Amor que había sido la fuente del don originario, fuente de la plenitud del bien destinado a la criatura. Este hombre, según las fórmulas de la enseñanza teológica de la Iglesia, fue privado de los dones sobrenaturales y preternaturales… […]. La triple concupiscencia no corresponde a la plenitud de aquella imagen, sino precisamente a los daños, a las deficiencias, a las limitaciones que aparecieron con el pecado[43].

Es cierto que este hombre histórico ha sido redimido por la encarnación y la muerte de Jesucristo. Es cierto también, como lo expresa San Pablo, que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (*Rm* 5,20). El hombre actual, redimido, al que pertenecen los novios es un *hombre nuevo*, un hombre que goza de los méritos que Jesucristo le ganó con la redención, es un hombre con un

---

[41] C. Anderson – J.M. Granados, *Chiamati all'amore*, Edizioni Piemme, Milano 2010, 208.

[42] *Ibid.*, 209.

[43] Juan Pablo II, *HyM*, C. 27, 2.

«*corazón redimido*»; en palabras de la antropología teológica es un *hombre justificado*. Pero las consecuencias del pecado original siguen presentes en su interior y por ello vive en una lucha continua, pues «*el hombre de la concupiscencia* ocupó el lugar del *hombre de la inocencia*»[44]. Los novios, pues, saben mientras pronuncian las palabras del consentimiento y serán conscientes durante su vida matrimonial que

> su cuerpo ha dejado de obtener la fuerza del espíritu que lo elevaba al nivel de la imagen de Dios. Su vergüenza originaria lleva en sí los signos de una específica humillación mediada por el cuerpo. Se esconde en ella el germen de esa contradicción que acompañará al hombre *histórico* en todo el camino terrestre, como escribe San Pablo: «pues me complazco en la ley de Dios, según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros, que lucha contra la ley de mi mente» (*Rm* 7,22-23)[45].

Frente a esta situación del hombre histórico descrita ampliamente en el segundo ciclo de catequesis, Cristo presenta la nueva ley. En el signo sacramental los novios manifiestan su adhesión a esta nueva ley, por el camino del hombre nuevo, del hombre del corazón redimido. No será el *dominio sobre el otro*, no será la *triple concupiscencia*, no será la *ruptura de la comunión* quienes dictarán las actitudes y comportamientos de los futuros esposos, sino la ley de Cristo que los invita a la comunión en su propuesta de volver a los orígenes, en su corrección a la permisión de repudio de Moisés, y en la invitación a la pureza del corazón.

¿Cuál es el camino que propone la teología del cuerpo para que la promesa de fidelidad pueda llegar a su plenitud y el plan originario de Dios se rehaga en los jóvenes que *hic et nunc* emiten las promesas matrimoniales? En la Catequesis 33 Juan Pablo II ofrece pautas para que la relación de los futuros esposos llegue a su plenitud según el plan originario y de acuerdo con la nueva ley del Señor. El mismo título que se le ha querido dar es significativo: «La comunión de las personas en la voluntad del don recíproco».

Ante todo, hace una invitación a relacionarse mutuamente no con *una relación de recíproca apropiación*, sino con la relación de *recíproco don*. Escribe: «Si el hombre se relaciona con la mujer considerándola solamente como un objeto del que apropiarse y no como un don, al mismo tiempo se condena a sí mismo a convertirse él, para ella, solamente en objeto de apropiación, y no en don»[46]. Y esta dinámica errónea lleva con facilidad a minar la fidelidad, hasta

[44] *Ibid.*, C. 28, 1.

[45] *Ibid.*, C. 28, 2.

[46] *Ibid.*, C. 33, 1.

romperla definitivamente. Psicológica y espiritualmente las resquebrajaduras en la interrelación dispondrán a ambos cónyuges a la infidelidad. Y la raíz profunda de esta realidad está en que en la apropiación unilateral desaparece la estructura de la comunión entre las personas; ambos seres humanos se hacen casi incapaces de alcanzar la medida interior del corazón, orientada hacia la libertad del don y el significado esponsal del cuerpo intrínseco a él.

En la dinámica de la fidelidad, el varón tiene un papel particularmente importante para el equilibrio y la armonía de la relación, como afirma Juan Pablo II:

> Aunque el mantenimiento del equilibrio del don parece haber sido confiado a ambos, corresponde sobre todo al hombre una especial responsabilidad, como si de él dependiese particularmente que se mantenga o se quebrante el equilibrio e incluso –si se ha roto– que sea eventualmente restablecido[47].

Dios quiere la felicidad en esta vida y la salvación eterna del hombre histórico, que se concreta en los novios que pronuncian *hic et nunc* las palabras del rito. Ellos, al acercarse en la fe y unir sus vidas sacramentalmente para siempre, tienen el firme propósito de perseverar en su matrimonio a pesar de las dificultades que se les presenten día a día. Han de iniciar el camino llenos de confianza porque, sin bien llevan el peso del hombre de la concupiscencia, sin embargo, les acompañará siempre la gracia sacramental y contarán con todos los auxilios espirituales para perseverar. Por otra parte, de la mano de la teología del cuerpo, tendrán presente que:

> Las palabras de Cristo pronunciadas en el sermón de la montaña no son una llamada lanzada en el vacío. No se dirigen a un hombre completamente inmerso en la concupiscencia de la carne, incapaz de buscar otra forma de relaciones recíprocas en el ámbito de la atracción perenne que acompaña la historia del hombre y de la mujer precisamente *desde el principio*. Las palabras de Cristo atestiguan que la *fuerza originaria* (y por tanto también la gracia) *del misterio de la creación se convierte* para cada uno de ellos *en fuerza* (es decir, en gracia) *del misterio de la redención*. Esto se refiere a la misma naturaleza, al mismo substrato de la humanidad de la persona, a los impulsos más profundos del corazón[48].

III. Amarte y respetarte todos los días de mi vida

Tal vez ésta es la parte más bella de la fórmula del lenguaje del cuerpo porque expresa y resume la voluntad de los novios de com-

[47] *Ibid.*, C. 33, 2.

[48] *Ibid.*, C. 46, 5.

prometerse en una donación amorosa que perdurará hasta el fin de la vida. A su vez, toca dos aspectos nucleares de la teología del cuerpo: por una parte, el amor que expresa la naturaleza misma del Creador y su voluntad de que el hombre no estuviera solo, sino acompañado; y por otra, la gravedad del compromiso, es decir, la manifestación de que la unión será indisoluble.

A. La vocación al amor

Como hemos visto en el capítulo anterior, la promesa de la fidelidad hunde sus raíces en la aceptación del amor esponsal recíproco de la persona que se ofrece y se recibe como don y en la realidad de que esta aceptación y donación se hace en la ley del corazón redimido, convirtiéndose así en un sacramento de la Iglesia. Moisés, por la dureza del corazón, había permitido el divorcio y en definitiva la ruptura del amor, «por cualquier causa» (*Mt* 19,3), como puntualizaron los fariseos en su pregunta al Señor. «Pero en el principio no fue así» (*Mt* 19,8). La respuesta del Señor inspira e ilumina toda la teología del cuerpo[49]. Esta promesa de fidelidad total tiene su fulcro en el amor que ambos novios se profesan y quieren consagrar en el rito del matrimonio para llegar a ser una sola cosa en la vida matrimonial.

En esta parte del consentimiento, los novios están prometiéndose amarse recíprocamente. ¿Cómo entiende la teología del cuerpo el amor humano y qué proyección inspira en el horizonte de estos dos amantes dispuestos a sellar su amor con el sacramento?

Juan Pablo II fue un enamorado del amor humano y, según nos refiere en *Cruzando el umbral de la esperanza*, su vocación fue dedicarse a difundir el bien, la belleza y la verdad del amor humano:

> Esta vocación al amor es, de modo natural, el elemento más íntimamente unido a los jóvenes. Como sacerdote, me di cuenta muy pronto de esto. Sentía una llamada interior en esa dirección. Hay que preparar a los jóvenes para el matrimonio, hay que enseñarles el amor. El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar! Siendo aún un joven sacerdote aprendí a amar el amor humano. Éste es uno de los temas fundamentales sobre el que centré mi sacerdocio, mi ministerio desde el púlpito, en el confesionario, y también a través de la palabra escrita. Si se ama el amor humano, nace también la viva necesidad de dedicar todas las fuerzas a la búsqueda de un «amor hermoso»[50].

[49] Escribe Juan Pablo II en la C. 22, 6: «penetrando el sencillo contenido de esta respuesta, procuramos, al mismo tiempo, sacar a luz el contexto de ese *principio al* que se refirió Cristo. En él hunde las raíces la teología del cuerpo».

[50] Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, 132.

Tomando los datos de la revelación y partiendo de la experiencia, el amor humano dista mucho de ser o solo platónico e idealista, o puramente material y biológico. El mismo cuerpo sexuado, hombre o mujer, manifiesta las características biológicas, psicológicas y espirituales del amor esponsal. Y de acuerdo a esta realidad sexuada, el amor tendrá sus propias manifestaciones y características, completándose en la libre donación de ambos. El amor de los novios, que *hic et nunc* están pronunciando el signo sacramental, comenzó con una experiencia sensible, inmediata, generalmente por la vista, algunas veces por la voz, otras por el olfato (alguna vez he conocido una pareja cuyo amor comenzó *por el perfume 'que se había puesto la novia'*). En este sentido, hay mucha razón en el refrán popular que dice: *de la vista nace el amor*. Bien reza la máxima filosófica: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Ciertamente, el noviazgo los fue introduciendo paulatinamente en las esferas más profundas del conocimiento mutuo: personalidad, sentimientos, psicología, gustos, espiritualidad, etc. Pero siempre en el ámbito de la corporalidad. Lo expresa bien Escribano Subías: «Para superar tanto todo espiritualismo como todo materialismo, es importante comprender que nunca puede separarse la vocación al amor de la realidad corporal del hombre. La vocación al amor implica toda la persona en su realidad corpóreo-espiritual»[51].

Vamos a la segunda pregunta sobre la proyección del amor prometido mutuamente. En la Catequesis 32, 2 Juan Pablo II expresa que por el pecado «el cuerpo humano en su masculinidad y feminidad ha como perdido la capacidad de expresar este amor en el que el hombre-persona llega a ser don». Por esta razón el corazón del hombre histórico quedó dañado y vulnerable y de modo natural más que ser don para el otro, tiende a ser don solo para sí mismo de modo egocéntrico y está inclinado a la triple concupiscencia y al dominio del otro. Sin embargo, como ya hemos hecho notar, la «*sacramentalidad del principio*» quedó a resguardo. A lo largo de la historia nunca desapareció la institución del matrimonio, aún con sus graves limitaciones como la permisión del divorcio y otras de las que nos da cuenta la historia sagrada y la historia universal. Cristo, hombre-Dios, redime, entre otras, esta situación del hombre histórico y, volviéndose al principio, restaura en la nueva ley el amor conyugal.

Los novios que, aceptando el sacramento de Cristo, se prometen amor, están buscando responder a una vocación al amor y a vivirlo en la libertad del don mutuo. Su proyecto de vida consistirá en vivir el uno para el otro, luchando por superar las inclinaciones que dejó

[51] C. Escribano, «El designio de Dios sobre el matrimonio. Fundamento del Evangelio de la Familia», *Familia* 48 (2014), 120.

en su corazón el pecado de los primeros padres. La ley del amor les llevará a buscar el bien del otro y a la comunión de sus personas en el proyecto de una familia. La donación esponsal mutua les inclinará a completarse recíprocamente y a la fecundidad en los hijos, que verán como culminación de su amor y don de Dios.

> La fecundidad del amor que surge de la entrega de los cónyuges, procura la dilatación del matrimonio en la familia y la bendición de los hijos como fruto del amor de los esposos. Así, en el designio divino, el amor conyugal que se vive en el matrimonio, está ordenado inseparablemente a la unión de los esposos y a la procreación y educación de los hijos[52].

Por último, la teología del cuerpo invita a los novios a la vigilancia porque el corazón es traicionero. Advierte Juan Pablo II:

> Ese *deseo* del que Cristo habla en *Mt* 5,27-28 aparece en el corazón humano de múltiples formas: no siempre es evidente y patente, a veces está escondido, tanto que se hace llamar *amor*, aunque cambie su auténtico perfil y oscurezca la limpidez del don en la relación recíproca de las personas. ¿Quiere decir esto acaso que tenemos el deber de desconfiar del corazón humano? ¡No! Esto quiere decir solamente que debemos mantenerlo bajo control[53].

La actitud de vigilancia es propia de la vida cristiana, como nos enseñó el Señor: «Vigilad y orad, para no caer en la tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es débil» (*Mt* 26,42).

La promesa de amor esponsal conlleva un compromiso de exclusividad. Sin embargo los novios, conscientes del peso del corazón histórico, abierto naturalmente a amar insaciablemente y signado por la inclinación de la triple concupiscencia, han de consagrarse en su amor esponsal a un amor «*enclaustrado*», donde solamente «yo soy para mi amado y mi amado es para mí» (*Ct* 6,3), como comentaremos en el siguiente apartado.

B. El amor descubierto en el Cantar de los Cantares y en el libro de Tobías

Juan Pablo II dedica las cinco últimas catequesis del quinto ciclo a reflexionar sobre los libros del *Cantar de los Cantares* y de *Tobías*, bajo la óptica de la teología del cuerpo. Aunque sea brevemente, expondré una reflexión bajo esta luz sobre el fragmento del signo sacramental que estoy estudiando porque enriquece notablemente su contenido.

«…Y amarte», dice primero el novio a la novia. «…Y amarte», pronuncia luego la novia al novio. El matrimonio rato con el len-

---

[52] *Ibid.*, 123.

[53] Juan Pablo II, *HγM*, C. 32, 3.

«…Y amarte», dice primero el novio a la novia. «…Y amarte», pronuncia luego la novia al novio. El matrimonio rato con el lenguaje del signo se consumará como sacramento completo (consumado) con el lenguaje de la unión conyugal, que en términos de la teología del cuerpo podemos llamar «*lenguaje erótico*». El *Cantar de los Cantares* «reproduce con autenticidad exenta de defectos el rostro humano del *eros*, su dinamismo subjetivo, así como también sus límites y su término»[54]. Juan Pablo II enseña que el dinamismo del amor erótico consiste en una tendencia mutua, en una búsqueda constante plena de nostalgia y del recíproco encuentro que proporcionará a los amantes gozo y quietud, pero los inducirá a una nueva búsqueda que nunca verán plenamente acallada[55].

La aspiración al amado tiene una dimensión interior, en la que *el corazón vela*; vigila permanentemente, como las vírgenes prudentes que están alertas para que el sueño no les robe al amado. El amante, aunque saciado momentáneamente, seguirá buscando pues «en el *Cantar de los Cantares* el *eros* humano revela el rostro del amor siempre en búsqueda *y casi nunca saciado*»[56]. El *lenguaje del cuerpo* tiene sus límites, pues *el amor* se muestra más grande de lo que el *cuerpo* es capaz de expresar. El amor de los esposos encontrará su plenitud y plena satisfacción en la comunión perfecta de sus personas en la Trinidad. Encontramos aquí el llamado a la santidad matrimonial, donde su corazón no se aquietará hasta que descanse en Dios. Como enseñó San Agustín, la oración de los esposos será: «Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»[57]. Esta aspiración profunda nos remite a la unidad originaria entre las criaturas y el creador de la que nos hablan las primeras catequesis.

El *Cantar de los Cantares* revela que el amor es celoso, cualidad que la teología del cuerpo interpreta desde la *elección libre*. Porque yo te elegí a ti para ser mi cónyuge y tú me aceptaste a mí para ser tu cónyuge, quedan cerradas las puertas del corazón a otras opciones *entre las hijas de Jerusalén*. El corazón del amante es celoso del amor del amado. «Los celos –apunta Juan Pablo II– confirman en cierto sentido, *la exclusividad y la individisibilidad del amor:* indican, indirectamente al menos, la irreversibilidad y la profundidad subjetiva de la elección esponsal»[58]. La aspiración de los novios que *hic et nunc* prometen amarse recíprocamente tenderá, según la en-

[54] *Ibid.*, C. 113, 1.

[55] En varias catequesis habla de la "insaciabilidad de la unión", por ejemplo en las Catequesis 15, 19, 20, 29.

[56] Juan Pablo II, *HyM*, C. 113, 3.

[57] San Agustín, *Confesiones*, BAC, Madrid 1979[8], Libro I, cap. 1.

[58] Juan Pablo II, *HyM*, C. 114, 1.

señanza del amor erótico nunca saciado del *Cantar de los Cantares*, a la *perfección* del amor, al *ágape*, con las características que siglos más tarde el Espíritu Santo inspirará a San Pablo: «El amor es paciente, es benigno; el amor no es envidioso, no es jactancioso, no se engríe; no es indecoroso ni busca su interés; no se irrita, no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia, sino que se alegra con la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor no pasa nunca» (*1Cor* 13,4-8). En estas palabras del apóstol se halla el núcleo del amor, que arranca como *eros* pero tiende a convertirse en *ágape*: desde abajo se siente impulsado por una aspiración permanente a buscar las cosas de allá arriba, porque las de aquí abajo no lo sacian completamente.

Los esponsales de Tobías y Sara arrojan a la teología del cuerpo otra luz apenas esbozada en el *Cantar de los Cantares*: «mediante el matrimonio el hombre y la mujer se convierten en hermano y hermana de modo especial. La índole fraterna parece estar radicada en el amor esponsal»[59]. Esta cualidad de amor fraterno purificará a los novios en el ejercicio del amor conyugal, acercándolos más fácilmente a la plenitud de la comunión en la donación y en al amor oblativo.

Si en el *Cantar de los Cantares* predomina el amor *erótico* en su ingenua y pura belleza, el relato de Tobías sobresale por su amor ético; descubrimos en ambos libros la síntesis entre el *eros* y el *ethos.* La teología del cuerpo nos enseña que ambos van de la mano. Ambos vectores del amor han de conjuntarse armónicamente en los novios que manifiestan en el consentimiento matrimonial su decisión de unir sus vidas: el vector del *eros* reflejado en el *Cantar de los Cantares* y el vector del *ethos* expresado en el libro de *Tobías*.

Juan Pablo II resume así este pensamiento:

> Los esposos del *Cantar de los Cantares* declaran recíprocamente, con palabras ardientes, su amor humano. Los nuevos esposos del *Libro de Tobías* piden a Dios saber responder al amor. Ambos comportamientos tienen un puesto en lo que constituye el signo sacramental del matrimonio. Ambos comportamientos contribuyen a la formación de este signo. Ambos comportamientos […] *se convierten en la lengua de la liturgia*[60].

El consentimiento no solamente comprende el amor. Los novios además prometen respetarse mutuamente. En la teología del cuerpo, el tema del respeto entre los esposos viene tratado directamente en las últimas catequesis cuando habla del respeto del orden

[59] *Ibid.*, C. 115, 3.

[60] *Ibid.*, C. 117, 5.

natural y de la ley de Dios en sus relaciones conyugales con vistas a la fecundidad.

Pero toda la doctrina de Juan Pablo II es un himno al respeto entre los dos esposos. Se desprende especialmente en relación con la dignidad de la persona humana y la naturaleza del amor auténtico. El cuerpo sexuado, obra maestra del Creador, tiene un valor personal en sí mismo y es templo del Espíritu Santo. Está configurado para vivir en comunión de personas que se relacionan como fines en sí mismas, y se ofrecen en don de sí mismas. La persona no es un objeto de la que servirse para completar la satisfacción sexual individual, sin trascendencia ninguna, como hemos repetido de muchas maneras. La teología del cuerpo descubre la sacralidad del cuerpo hombre o mujer. De aquí se deriva el respeto con que debe ser tratado, como lugar de la comunión de las personas y de la comunión con Dios.

El respeto que los novios se prometen abarca el abanico completo de sus relaciones: desde el respeto sagrado en la unión conyugal hasta la esfera de los sentimientos, las emociones, los afectos, las inclinaciones y a todo lo que es humano en su integralidad. Juan Pablo II lo expresa así:

> Esto puede realizarse a través de una *profunda comprensión de la dignidad* personal, tanto del *yo* femenino como del masculino, en la convivencia recíproca. Tal comprensión espiritual es el fruto fundamental del don del Espíritu que empuja a la persona a respetar la obra de Dios. De esta comprensión, y por tanto, indirectamente, de este don, obtienen su verdadero significado esponsal todas *las manifestaciones afectivas* que constituyen el entramado del perdurar de la unión conyugal[61].

C. Amor y fecundidad

La teología del cuerpo pretende mostrar la verdad, belleza y bondad del amor humano y de las relaciones de comunión personal entre el hombre y la mujer en su totalidad e integridad. En el sexto ciclo de catequesis, que consta de 16 catequesis, aborda la doctrina que años atrás Pablo VI había expuesto en la encíclica *Humanae vitae* sobre la unión y la fecundidad en la relación conyugal de los esposos. Juan Pablo II cimenta sus argumentos en las reflexiones que ha venido elaborando en las catequesis precedentes.

Pablo VI, siguiendo la doctrina de la Iglesia, confirma que el acto conyugal tiene dos significados: el unitivo y el procreativo[62]. El

[61] *Ibid.*, C. 133, 4.

[62] Dice Pablo VI en la *Humanae vitae*, n. 11: «La Iglesia enseña que cualquier acto matrimonial debe permanecer por sí mismo abierto a la transmisión de la vida». Y

amor humano expuesto en su totalidad e integridad debe abarcar necesariamente estos dos significados so pena de banalizarlo y deformarlo. Este será el cometido de la teología del cuerpo al hablar sobre el amor y su relación intrínseca con la fecundidad.

Para comprender mejor la posición desde la que la teología del cuerpo afronta la relación del amor y la fecundidad con la propuesta de San Pablo VI en la *Humanae vitae,* me he ayudado de la visión de Livio Melina[63].

Juan Pablo II comienza su argumentación desde el lenguaje del cuerpo con el que los novios expresan recíprocamente su promesa de amarse. Este amor para que sea sincero y auténtico debe ser íntegro y verdadero, sobre todo cuando se ejercite en la cópula conyugal.

> Precisamente *en ese momento tan rico de significado* es también particularmente importante que se relea el *lenguaje del cuerpo* en la verdad. Tal lectura se hace condición indispensable para *actuar en la verdad,* o sea, para comportarse *en conformidad con el valor y con la norma moral*[64].

Cuando los novios pronuncian *prometo amarte*, manifiestan que desde la ley natural y la ley revelada están aceptando que sus actos conyugales se ajustarán a la estructura de la comunión de sus personas de modo integral, don de sí al otro, abierto a la transmisión de la vida. Así lo expresa Juan Pablo II:

> La norma de la encíclica *Humanae vitae* atañe a todos los hombres, en cuanto que es una norma de la ley natural y se basa en la conformidad con la razón humana (cuando ésta, se entiende, busca la verdad). Con mayor razón concierne a todos los creyentes miembros de la Iglesia, dado que el carácter razonable de esta norma encuentra indirectamente confirmación y sólido apoyo en el conjunto de la *Teología del cuerpo*[65].

No debemos considerar de poca monta las condiciones sociales y económicas de la vida actual en que vivirán los novios que *hic et nunc* pronuncian la promesa de sincero amor, en orden a la armonía y mutua fidelidad. Frente a la *amenaza* de la explosión demográfica en algunos países, las difíciles situaciones laborales, la pro-

---

añade: «Esta doctrina, muchas veces expuesta por el magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión, que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre *los dos significados del acto conyugal:* el significado unitivo y el significado procreativo».

[63] Cf. L. Melina, «La profecía de *Humanae vitae* y la verdad del amor esponsal», *Alpha Omega* 12 (2009), 343-356.

[64] Juan Pablo II, *HγM*, C. 119, 4.

[65] *Ibid.*, C. 120, 5.

blemática de las ciudades, la banalización del amor y del cuerpo en la cultura del consumo, etc., debe mantenerse en pie la verdad del amor: que todos sus actos conyugales, para que sean auténticos, han de realizarse en el doble significado antes afirmado. Esto nos pone frente a la delicada cuestión de la paternidad y la maternidad responsables. Será siempre decisión de los futuros esposos determinar la apertura a una nueva vida y el acrecentamiento de los hijos, de acuerdo a un mutuo convenio obediente a su conciencia bien formada según la íntima estructura del acto conyugal. «Este principio, referido a la moral conyugal, resulta ser, por tanto, la fidelidad al plan divino, manifestado en la *estructura del acto conyugal* y en la conexión inseparable de los dos significados del acto conyugal»[66].

Es deber de los futuros esposos ejercer una paternidad responsable. Pero, por el principio arriba mencionado, se descarta como inmoral la recurrencia al aborto, a los anticonceptivos y a la esterilización directa. Estas prácticas, aunque puedan estar motivadas por *razones plausibles*, siempre serán contrarias al querer divino respecto a la comunión esponsal, a la libertad del amor y al don de sí. ¿Cómo proceder, pues, para que los futuros esposos puedan, según su conciencia ajustada al plan de Dios, planear una nueva vida? En la línea de la *Humanae vitae*, la teología del cuerpo reafirma la recurrencia al acto conyugal en periodos infecundos de la mujer. En estas circunstancias se actúa moralmente porque el acto se ejerce según el ordenamiento de la naturaleza humana, sin violencia ni intervención disruptiva. La teología del cuerpo lo expresa así:

> Suponiendo que las razones para decidir no procrear sean moralmente rectas, permanece el problema *moral* del modo de actuar en tal caso, y éste se expresa en un acto que […] posee su intrínseca calificación moral positiva o negativa. La primera, positiva, corresponde a la regulación *natural* de la fertilidad; la segunda, negativa, corresponde a la *regulación artificial*[67].

Ciertamente, y aquí entra la pedagogía de la teología del cuerpo[68], el ejercicio del amor conyugal exigirá a los novios el dominio sobre sus impulsos y pulsiones sexuales y afectivas imponiendo la razón y la virtud sobre las inclinaciones naturales; este dominio les llevará a la manifestación más limpia de su entrega mutua. El ejercicio de su sexualidad no se limitará solamente a la esfera biológica, determinista, sino que será gobernado por la recta razón, propia de personas humanas en el don de sí. «El cuerpo humano no es

[66] *Ibid.*, C. 122, 6.

[67] *Ibid.*, C. 123, 3.

[68] Escribe Juan Pablo II: «La teología del cuerpo no es tanto una teoría, cuanto más bien una específica pedagogía del cuerpo» (*Ibid.*, C. 123, 5)

solamente campo de reacciones de carácter sexual, sino que es, al mismo tiempo, el medio de expresión del hombre integral, de la persona, que se revela a sí misma a través del *lenguaje del cuerpo*»[69]. En otras palabras, la persona no debe disponer del propio cuerpo para su propia satisfacción sexual o convertir el cuerpo del cónyuge en objeto de placer egoísta. La estructura del cuerpo humano, como nos ha enseñado la teología del cuerpo, en su masculinidad y feminidad, consiste en su orientación complementaria que se realiza como don de sí recíproco en la comunión de las personas. Y este don recíproco se ejerce de acuerdo con la finalidad ética propia: la unión y la procreación. Livio Melina lo expone del siguiente modo:

> De hecho, cuando la sexualidad humana viene intencionalmente separada de la procreación, pierde también su significado de don integral de sí y de acogida plena de la otra persona: la contracepción inocula, en el acto corpóreo de la recíproca donación entre el hombre y la mujer, el veneno de una mentira, que lo falsifica íntimamente, haciéndolo un donarse sin donarse totalmente, un acoger sin realmente hospedar. Se puede decir con verdad que un acto contraceptivo no es ya un acto conyugal: en su estructura intencional objetiva, no se diferencia de otras formas de actividad sexual destinadas a lograr solo una satisfacción hedonista individual que es incapaz de construir una verdadera comunión personal[70].

La recurrencia a los periodos infértiles puede llamarse también continencia periódica, castidad conyugal, abstención. En las catequesis finales explicará que este comportamiento además de ser un medio honesto y lícito de ejercer la paternidad responsable y programar los nacimientos, se injerta dentro del ámbito de la espiritualidad conyugal. En el contexto de la castidad conyugal, se convierte en un principio que nutre y robustece la vida espiritual de los esposos, orientándolos según la enseñanza paulina hacia el crecimiento del "hombre interior". San Pablo, en *2Cor* 4,16, afirma: «Por tanto, no desmayamos; antes, aunque este nuestro hombre exterior se va desgastando, el interior no obstante se renueva de día en día». Aquí, el *hombre exterior*, en lenguaje de la teología del cuerpo se refiere al hombre histórico, sujeto a la triple concupiscencia y al dominio del otro, mientras que el *hombre interior* hace referencia a la libertad del don y a la comunión de las personas a imagen de la Trinidad, que es renovado por Dios continuamente. El *hombre interior* revela el aspecto espiritual del ser humano, el cual busca ser transformado por la gracia de Dios, liberándose del dominio del pecado. Como afirma Juan Pablo II: «A la luz de los análisis realizados, la continencia integralmente entendida, es más bien *el*

---

[69] Juan Pablo II, *HγM*, C. 124, 2.

[70] L. Melina, «La profecía de *Humanae vitae* y la verdad del amor esponsal», 347.

único camino para liberar al hombre de esas tensiones»[71]. El ejercicio de la continencia conducirá paulatinamente a los esposos a la posesión y señorío de sí mismos, para dirigir las reacciones sensuales y emotivas a la *donación* de sí al otro *yo*, *en base a la posesión* madura del propio *yo* en su subjetividad corpórea y emotiva[72].

Desde la teología del cuerpo, los novios que prometen amarse en la verdad e integridad, descubrirán en su futura vida conyugal y familiar una vital relación entre la práctica de la honesta regulación de la fertilidad, y la vida espiritual. Solamente viviendo según el Espíritu y según el sacramento nuevo, permanecerán en el amor sincero y formarán una comunidad familiar en la verdad y en la autenticidad. Ciertamente, el camino no estará exento de pruebas y dificultades, a veces muy difíciles. Pero deben tener presente que, siendo una pareja histórica signada por la triple concupiscencia, sin embargo podrán gozar en plenitud el proyecto que *desde el principio* Dios quiso para el matrimonio, porque cuentan con los auxilios de la gracia y la bendición del propio sacramento del matrimonio, de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, de la oración, de la espiritualidad conyugal y de la ascesis personal.

D. Todos los días de mi vida

Cuando los novios pronuncian estas últimas palabras, implícitamente afirman que su amor será hasta la muerte.

Desde el sacramento del matrimonio y desde la doctrina cristiana están aceptando la indisolubilidad del matrimonio. Ninguna autoridad en la tierra, ninguna circunstancia, ningún problema, ningún revés en la vida cambiará la realidad que ahora está llevándose a cabo. El consentimiento matrimonial los constituye a los dos, varón y mujer, como «una sola carne», de acuerdo con el querer originario del Creador: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne» (*Gn* 2,24). Jesucristo en la nueva ley corrige la permisión del divorcio que *por la dureza de sus corazones* había otorgado Moisés. Y lo hace queriendo retornar al «principio», como el Creador lo había dispuesto. Las palabras del Señor son claras y precisas. Dirigiéndose a sus inquisidores les dijo: «No habéis leído que el Creador desde el principio los creó varón y hembra y dijo: por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne. Así que ya no son los dos sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido no lo separe el hombre» (*Mt* 19,3 ss.). La indisolubilidad nos viene revelada con la autoridad del Señor

[71] Juan Pablo II, *HγM*, C. 130, 1.

[72] Cf. *Ibid.*, C. 131.

cuando afirma que lo unido por Dios no debe separarlo el hombre. En el consentimiento se efectúa el sacramento que hace de los dos novios una sola carne, sin posibilidad de separación. ¿Cómo se explica desde la teología del cuerpo la indisolubilidad?

Juan Pablo II la propone desde la redención del cuerpo. La Catequesis 100, de hecho, viene titulada «La indisolubilidad del sacramento del matrimonio en el misterio de la *redención del cuerpo*». Retoma conceptos ya desarrollados durante las precedentes catequesis como sacramento de la creación y sacramento primordial, dándoles una nueva dimensión a la luz de la redención de Cristo: «El autor de la carta a los Efesios proclama que ese sacramento primordial se realiza de un modo nuevo en el *sacramento de Cristo y de la Iglesia*»[73], pasando luego a las consecuencias que esto tendrá en los cónyuges cristianos como la sumisión del uno al otro en el temor de Cristo y la proyección de su vida conyugal fundándola sobre el sacramento instituido *al principio* por el creador. Dirá más adelante: «En el gran sacramento de Cristo y la Iglesia los cónyuges cristianos están llamados a modelar su vida y su vocación sobre el fundamento sacramental»[74].

Al final de la catequesis que estamos refiriendo, después de exponer con algún paralelo y breve comentario el texto de *Mt* 19,3-8 y *Lc* 16,8, puntualizará:

> Estas palabras contienen a la vez una respuesta universal, dirigida al hombre *histórico* de todos los tiempos y lugares, ya que son decisivas para el matrimonio y para la indisolubilidad; en efecto, se remiten a lo que es el hombre, varón y hembra, tal y como ha llegado a ser de modo irreversible por el hecho de haber sido creado *a imagen y semejanza de Dios*: el hombre, que no deja de ser así también después del pecado original, aunque éste le haya privado de la inocencia originaria y de la justicia […] *La redención* significa en efecto, como *una nueva creación*, significa *la asunción de todo lo que es creado*: para expresar en la creación la plenitud de la justicia, de equidad y santidad, establecida por Dios, y para expresar esa plenitud sobre todo el hombre, creado como varón y hembra *a imagen de Dios*[75].

La indisolubilidad va de la mano con la fidelidad y el amor sincero de los esposos, por lo que han de vivir en continua vigilancia y oración para que el amor inicial que los enamoró no se enfríe con el paso de los días y pueda perder la primitiva fuerza. Termino estas consideraciones citando las palabras que Juan Pablo II dirige a los esposos en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, que

[73] Cf. *Ibid.*, C. 100, 2.

[74] *Ibid.*, C. 100, 3.

[75] *Ibid.*, C. 100, 7.

de algún modo recogen y sintetizan su pensamiento expuesto en la teología del cuerpo:

> Cristo renueva el designio primitivo que el Creador ha inscrito en el corazón del hombre y de la mujer, y en la celebración del sacramento del matrimonio ofrece un *corazón nuevo*: de este modo los cónyuges no solo pueden superar la *dureza del corazón*, sino que también y principalmente pueden compartir el amor pleno y definitivo de Cristo, nueva y eterna Alianza hecha carne. Así como el Señor Jesús es *testigo fiel*, es el *sí* de las promesas de Dios y consiguientemente la realización suprema de la fidelidad incondicional con la que Dios ama a su pueblo, así también los cónyuges cristianos están llamados a participar realmente en la indisolubilidad irrevocable, que une a Cristo con la Iglesia su esposa, amada por Él hasta el fin[76].

Conclusión

¿Qué puede aportar la teología del cuerpo a los jóvenes que en los tiempos modernos se preparan al sacramento del matrimonio o a los esposos que viven ya su vida esponsal? Más aún, ¿sigue siendo, 45 años después de que Juan Pablo II pronunció las catequesis, una temática que da respuestas a las situaciones de hoy?

La actualidad privilegia como nunca antes el cuerpo. Como dice Federico Badiali «il corpo umano non è mai stato oggetto di tante cure come nel nostro tempo. Soggiorni termali, diete, attività sportive, tatuaggi, interventi di chirurgia estetica appartengono all'esperienza comune di tantissimi nostri contemporanei»[77].

A este elenco podemos añadir dos corrientes antropológicas en boga: la teoría del Gender y el Transhumanismo. Nuestros jóvenes viven inmersos en esta cultura que muchas veces resulta ser contraria a los valores cristianos y humanos. Badioli expone estas dos posiciones:

> Per i *gender studies* il corpo non svolge alcuna funzione nella costruzione dell'identità di genere: tutto dipende dal desiderio del soggetto. Per i transumanisti il corpo è una realtà che il cammino evolutivo deve poco a poco superare. Tanto i *gender studies*, quanto il transumanesimo sembrano attraversati da un non troppo celato dualismo antropologico: ciò che conta, nell'uomo, è la sua psiche: il suo desiderio e la sua intelligenza. Il corpo è solo un ostacolo da

[76] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 20.

[77] F. Badiali, «La teologia del corpo a confronto con la postmodernità», *RTE* 23 (2019), 79.

> cui prendere progressivamente le distanze, in quanto esso non ha nulla da offrire allo sviluppo della persona[78].

Livio Melina comenta, enfatizando la falta de valores y la deficiente educación:

> El contexto de soledad, la falta de puntos de referencia con autoridad, de maestros, de historias narradas, de comunidades vividas, impide la interpretación de las emociones y de los afectos; impide el reconocimiento de un sentido que los califique y oriente. Sin vocabulario, sin gramática, sin maestros no se aprende a leer ni a escribir. Emerge así el problema decisivo para la formación de la persona, la necesidad de un marco de referencia interpretativo de la vivencia emotiva y afectiva, que pueda constituir un contexto de sentido capaz de integrar la experiencia, de hacerla comprensible y constructiva»[79].

A este análisis podemos añadir el decrecimiento de la fe y de la práctica religiosa, el ambiente de un *amor fluido,* la sociedad *líquida,* la expansión del pensamiento relativista y la negación de la razón que se considera incapaz de afirmar verdades ciertas que conduzcan a la bondad y belleza. Esta situación tiene un influjo especial en muchos novios católicos dada su fe raquítica, casi inexistente, quedando mermada en ellos la capacidad para recibir la gracia del sacramento. Como afirma Miralles:

> Se ai cattolici imperfettamente preparati per quanto concerne la fede non fosse concessa la celebrazione religiosa del matrimonio, resterebbe loro preclusa ogni possibilità di sposarsi veramente, e sarebbero privati del diritto naturale a contrarre matrimonio[80].

Ciertamente la teología del cuerpo tuvo respuestas seguras en circunstancias concretas y creó una corriente de pensamiento y acción que alimentó varias generaciones. Pero su actualidad no ha pasado y, frente a los fenómenos actuales citados arriba, podemos afirmar que «almeno dal punto di vista antropologico, tuttavia esse continuano a rappresentare un ricco patrimonio da cui attingere, non semplicemente per ripetere il già detto, ma per progredire nel cammino»[81]. Toca hoy a los estudiosos, pastores, catequistas y agentes de pastoral continuar enriqueciendo y aumentando con su acción y sus enseñanzas la novedosa visión que en su tiempo desveló Juan Pablo II.

---

[78] *Ibid.*, 83.

[79] L. Melina, «La profecía de *Humanae vitae* y la verdad del amor esponsal», 344-345.

[80] A. Miralles, «Fede e sacramento del matrimonio», *Annales theologici* 9 (1995), 56.

[81] F. Badiali, «La teologia del corpo a confronto con la postmodernità», 102.

Quiero ofrecer a modo de conclusión cuatro enseñanzas de la teología del cuerpo aplicables a los novios que pronuncian las palabras del consentimiento matrimonial:

1. La persona humana en su corporalidad masculina o femenina es ante todo un don. De Dios le viene la existencia en la concreción de ser hombre o mujer. La sexualidad le viene ínsita en su naturaleza humana, no por elección, sino por don. Es ser humano varón. O es ser humano mujer. La persona es valiosa en sí y por sí misma porque es consciente de sus acciones, y autoposeyéndose tiene libertad de elegir. Esta autodeterminación la hace responsable y se evidencia en diversas ocasiones, pero sobre todo en el momento de escoger al cónyuge con el que se completará y formará una familia. Ella misma es un don que se manifiesta en doble modo: don de ofrecerse al otro y capacidad de aceptar al otro como don. Esta mutualidad del don crea la comunión de las personas a imagen de la Trinidad. Las palabras del consentimiento matrimonial manifiestan estas verdades cuando mutuamente se dicen «Yo te acepto a ti».

2. La teología del cuerpo acuñó la expresión «significado esponsal del cuerpo». La sexualidad es una realidad innata de la persona, y esta concreción corporal orienta a la persona a la esponsalidad. El cuerpo en su masculinidad o feminidad es completo en su naturaleza, pero incompleto en su realización, cuyo término es la comunión de las personas. Una de estas manifestaciones es la unión conyugal de los esposos, entre otras más, como las manifestaciones de afecto, ternura, cariño y cuidado mutuo. El cuerpo está estructurado para la donación. De otro modo, vive en el desequilibrio de la comunión, en el egoísmo: «A un uomo che pensa sempre più il proprio corpo in maniera autoreferenziale e decide di esso in assoluta autonomia, la teologia –e in particolare l'antropologia teologica– non può non richiamare il significato sponsale del suo corpo, imprescindibile per una sua realizzazione integrale»[82]. Manifiestan esta realidad los novios cuando en el signo sacramental pronuncian: «como mi esposo» «como mi esposa».

3. El matrimonio es un sacramento de la nueva ley de Cristo en que los esposos tendrán como causa ejemplar la esponsalidad de Cristo y de su Iglesia. Los mismos novios son los ministros que con el lenguaje del cuerpo se administran el sacramento. Esto pone de manifiesto el rol central que desempeñan ellos en el rito del matrimonio, del que brota la promesa de fidelidad. A diferencia de los demás sacramentos en los que el sacerdote o el obispo actúan como los ministros autorizados, ellos tienen el papel central. Mediante el acto libre y voluntario de consentimiento, se entregan recíprocamente y forman la unión matrimonial. El sacerdote o diá-

[82] *Ibid.*, 103.

cono no "casa" a la pareja, sino que actúa como representante de la Iglesia y testigo del compromiso de los novios. Su fidelidad queda anclada a la promesa y habrán de empeñarse por mantenerse siempre el uno para el otro, a pesar de los problemas, conflictos o crisis de la vida. A esto se comprometen cuando en el consentimiento dicen «y prometo serte fiel en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad».

4. La vocación del ser humano es el amor. Cuando esta dimensión es vivida por los esposos, experimentan la plenitud como personas, a pesar de las dificultades que puedan surgir en las relaciones humanas. El amor que une a los cónyuges involucra toda su vida y sus relaciones. El amor esponsal, en su manifestación conyugal, debe ser íntegro para cumplir con su vocación, es decir, unitivo y procreativo. El amor va más allá de las manifestaciones conyugales, extendiéndose a toda la vida de los esposos, de modo que la caridad debe reinar en todo momento. Del verdadero amor nace el respeto mutuo, que comienza por el respeto de la ley de Dios en sus relaciones conyugales. El respeto se extiende al aprecio, al trato amable, a la valoración del otro, a la estima sincera en toda circunstancia. Tal realidad enfatiza el compromiso que contraen entre los dos según la nueva ley de Cristo de vivir conyugalmente de modo único y exclusivo el uno para el otro. El lazo con que Dios los está vinculando será indisoluble. A este amor se comprometen cuando en el consentimiento dicen recíprocamente: «y amarte y respetarte todos los días de mi vida».

Sírvanme de colofón las palabras que Juan Pablo II expresó en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n. 53:

> El matrimonio cristiano, como todos los sacramentos […] es en sí mismo un acto litúrgico de glorificación de Dios en Jesucristo y en la Iglesia. Celebrándolo, los cónyuges cristianos profesan su gratitud a Dios por el bien sublime que se les da de poder revivir en su existencia conyugal y familiar el amor mismo de Dios por los hombres y del Señor Jesús por la Iglesia, su esposa.
>
> Y como del sacramento se derivan para los cónyuges el don y el deber de vivir cotidianamente la santificación recibida, del mismo sacramento brotan también la gracia y el compromiso moral de transformar toda su vida en un continuo sacrificio espiritual. También a los esposos y padres cristianos, de modo especial en esas realidades terrenas y temporales que los caracterizan, se aplican las palabras del Concilio: «También los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios» (*Lumen gentium*, n. 34).

El humanismo integral de Jacques Maritain. Una propuesta educativa

Gonzalo Monzón, L.C.

Licenciado en Filosofía, Teología Dogmática y Ciencias Religiosas en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, *con diversos masters de especialización en varias universidades; director de Lumenia y de Ediciones ART.*

Introducción

La propuesta educativa de Maritain encuentra su fundamentación en los conceptos de humanismo integral y de personalismo comunitario. Maritain presenta el problema pedagógico desde una perspectiva antropológica, teniendo en cuenta la dimensión epistemológica y ética de la vida del hombre, así como el carácter teórico y social de la pedagogía. Es necesario determinar los fines de la educación para poder proponer una educación humanística en sentido universal e integral.

Maritain propone la metáfora de la «encrucijada», la necesidad de tomar una decisión, a través de un discernimiento axiológico, sobre el fin y la metodología de la educación. La encrucijada corresponde a una situación de crisis definida por la oposición entre un planteamiento personalista y otro funcionalista. La conciencia de esta situación lleva a la obligación de escoger entre dos concepciones pedagógicas opuestas: el error de una educación naturalista y culturalista o la opción por una educación humanística e integral.

El filósofo francés intenta conciliar ciencia y sabiduría, la dimensión empírica de las ciencias naturales y humanas con la dimensión ontológica de la metafísica y la teología. Defiende la educación como proceso de humanización mediante la conquista de la libertad; una pedagogía integral filosóficamente fundada que integra la contribución de las ciencias. Maritain denuncia los reduccionismos del cientismo y tecnicismo con una epistemología pedagógica que otorga el lugar central a la filosofía, que racionaliza los procesos educativos a nivel técnico y ético, científico y filosófico, para asegurar una antropología que haga posible la misma educación.

El programa educativo de Maritain se puede sintetizar a partir de los títulos de sus dos obras educativas: *Education at the crossroads* (1943) y *Pour une philosophie de l'éducation* (1959). Por una parte, Maritain entiende la situación histórica del problema educativo

como una encrucijada; por otra, presenta un concepto universal de educación como planteamiento filosófico válido para resolver el problema.

I. Los elementos principales de la propuesta educativa de Maritain

A. Los fines de la educación

Maritain parte de la naturaleza humana para especificar el concepto y el destino de hombre que deben regir el proceso educativo. El hombre pertenece a un medio social y a un tiempo histórico determinados, pero la naturaleza humana es común a todo hombre. Por consiguiente, el primer deber del hombre es llegar a ser lo que es en su estado existencial concreto. La educación es entendida como un desarrollo dinámico mediante el cual un hombre se forma a sí mismo para devenir hombre, como un proceso de formación que conduce al hombre a su plenitud.

En este contexto, Maritain señala siete errores significativos con relación con los fines de la educación. El primer error es el olvido o desconocimiento de los fines. Maritain advierte que la falta o inadecuación de los fines absolutiza los medios separándolos del fin al que están dirigidos y quitándoles su eficacia vital. El segundo error consiste en un planteamiento falso o incompleto de la naturaleza del fin. Maritain recuerda que el fin de la educación es la realización humana; la realidad y el valor de la educación tienen significado humano si se considera al hombre desde la filosofía –en su esencia o naturaleza– y la religión –en su estado existencial de naturaleza humana ante Dios–.

El tercer error es el «pragmatismo». Maritain afirma que la sobreestimación pragmática de la acción humana resulta inadecuada a la misión educativa. La praxis tiende hacia un objetivo que da una dirección y vitalidad, pero la contemplación y perfección plena de la existencia humana escapan a este espíritu pragmático. La teoría pragmática del conocimiento olvida la primacía del objeto para centrarse en la psicología del sujeto. El cuarto error es el «sociologismo», el condicionamiento social como regla suprema y única referencia de la educación. La esencia de la educación consiste en formar al hombre y preparar al ciudadano, no en adaptar al ciudadano a las condiciones de la vida social.

El quinto error corresponde al «intelectualismo», que olvida los valores universales y promueve la especialización científica y técnica. Una educación que aspira a formar en la especialización se

abandona a un proceso de animalización progresiva del espíritu, consecuencia de una filosofía materialista de la vida que deshumaniza al hombre. El sexto error hace referencia al «voluntarismo», que promulga una educación centrada en la voluntad disciplinar, destacando la primacía de la moralidad. Con relación a estos dos errores, Maritain sostiene que la educación perfecciona al hombre en la mutua reciprocidad y crecimiento de la inteligencia y la voluntad, siendo la formación de la voluntad más importante que la del intelecto.

Maritain concluye su reflexión exponiendo algunos aspectos paradójicos de la educación a partir del séptimo y último error, que consiste en pensar que todo puede ser aprendido mediante la enseñanza. Lo más importante en la educación no pertenece a ella. La moral y la prudencia en cuanto poder interior y vital del espíritu, sostenidos por la voluntad, no pueden ser reemplazados por la ciencia. Maritain afirma que la experiencia, la sabiduría, la intuición y el amor no son materias de enseñanza, sino don y libertad. Otra paradoja es la distinción entre «esferas educacionales» y «esferas extraeducacionales». Las primeras competen a las entidades colectivas encargadas de la enseñanza –la familia, la escuela, el Estado y la Iglesia–; las segundas se refieren al campo de la actividad humana –el dolor y el trabajo, la amistad y el amor, los hábitos sociales, la ley, la tradición, el arte y las fiestas religiosas–[1].

B. El dinamismo de la educación

Maritain inicia su exposición atendiendo a la vitalidad interna del alumno y a la actividad del maestro en cuanto agentes que intervienen en la educación. La educación es concebida como un arte en el que el maestro ejerce una causalidad real sobre la vitalidad interna del alumno, colaborando y poniéndose al servicio de la naturaleza humana. En este sentido, el principio vital y activo del conocimiento se halla en cada persona y debe ser respetado por todo educador, cuya tarea es seguir y fortalecer las vías de la naturaleza intelectual y de sus operaciones.

Maritain distingue entre educación «progresiva» y educación «represiva». Una educación progresiva concede el primado al principio interno de actividad, al dinamismo interior de la naturaleza y del espíritu del alumno, aunque no debe olvidar la causalidad real y eficiente de la autoridad moral y la dirección positiva del maestro. En este sentido, la libertad del alumno corresponde a la espontaneidad de una naturaleza humana y racional que se determina por

[1] Cf. J. Maritain, *La educación en este momento crucial*, Club de Lectores, Buenos Aires 1981, 13-41.

el principio interior de la razón. La libertad del alumno debe ser auxiliada y guiada por la autoridad moral del maestro, no abandonada a su propia responsabilidad, como sucede en la educación «anárquica». La educación represiva o «despótica», que considera al maestro como agente principal, pervierte la naturaleza de la obra educativa.

Maritain señala cinco disposiciones fundamentales del educando como agente principal de la educación: el amor a la verdad; el amor al bien y la justicia; la apertura respecto a la existencia; el sentido del trabajo bien hecho; y el sentido de la cooperación. El amor a la verdad, al bien y la justicia, constituye la tendencia primera de la naturaleza intelectual. La apertura a la existencia significa aceptación de la naturaleza recibida y vivida por el ser, con sus riquezas y limitaciones, de tal manera que el comportamiento natural se convierte en «conciencia premoral» que dispone a las virtudes humanas. El sentido del trabajo bien hecho es una inclinación natural a la disciplina de sí mismo que da al trabajo una base esencial de moralidad humana. Finalmente, el sentido de cooperación refleja la tendencia natural del hombre a la vida social y política.

A continuación, Maritain expone las reglas fundamentales de educación a las que el maestro debe prestar atención. La primera regla toca las disposiciones fundamentales que permiten al agente principal progresar en la vida del espíritu. Se trata de una tarea de «liberación» que hace descubrir al educando sus propias capacidades para comprender el sentido del obrar bien. La segunda regla consiste en prestar atención a la profundidad interior de la personalidad y de su dinamismo espiritual preconsciente; en estar atento al interior y a la interiorización de la influencia educativa. La educación trata de liberar las fuentes vitales preconscientes de la actividad del espíritu. La tercera regla fomenta la uniformidad de toda la obra educativa con el objetivo de asegurar y acrecentar la unidad interior del hombre. Maritain subraya la importancia de educar el cuerpo y el espíritu al mismo tiempo; el trabajo manual y el equilibrio psicológico y espiritual; el *homo faber* y el *homo sapiens*. La cuarta y última regla consiste en liberar la inteligencia y el espíritu mediante el señorío de la razón sobre las cosas aprendidas. Maritain defiende que lo enseñado debe ser comprendido activamente para poder ser transformado en vida y fortaleza del espíritu. La liberación del espíritu consiste en la adquisición de la fuerza y la libertad producidas por el conocimiento del objeto y la vivificación de la verdad, no por el ejercicio de las facultades. En otras palabras, la verdad conocida y vitalmente asimilada libera el espíritu mediante la actividad del «yo»[2].

[2] Cf. J. Maritain, *La educación en este momento crucial*, 43-74.

C. La educación integral

Maritain promueve un nuevo humanismo capaz de respetar la integridad del hombre. Un humanismo integral requiere de una educación integral que difunda una civilización personalista y comunitaria fundada sobre los derechos humanos; una educación en grado de poner punto final a la discordia entre las exigencias individuales y sociales, entre el individualismo y el totalitarismo o colectivismo. Por una parte, esta tarea se realiza a través del desarrollo del sentido de libertad y responsabilidad, de los derechos y libertades humanas. Por otra, a través de la santificación de la existencia profana y temporal, de la unión de la inspiración religiosa con la actividad secular del hombre, del trabajo útil con la vida espiritual.

Según Maritain, la primera tarea educativa concierne la actual crisis de la moralidad: la obra de reeducación moral es una necesidad pública. En este sentido, la preparación social es deficiente sin una auténtica formación interior; la autoridad y los principios morales no son respetados si no están fundados en la verdad. La segunda tarea educativa se refiere a las necesidades del Estado y de la comunidad política. La libertad y la autonomía personal tienen su correspondiente relativo en la responsabilidad, los deberes y las obligaciones morales.

Finalmente, Maritain analiza los problemas pedagógicos suscitados por la actual crisis de la civilización: la perversión de la educación basada en la mentalidad de muerte y las exigencias de la educación. La cultura de la muerte es consecuencia de los regímenes totalitarios de la edad contemporánea: la pérdida de la dignidad humana, de la justicia, de la libertad y de la misericordia. La educación debe crear una sana atmósfera psicológica, intelectual y moral para defender la humanidad. Es necesario que la civilización recupere sus principios fundamentales animados por la concepción religiosa cristiana mediante la purificación del cristianismo y la liberación materialista y positivista de la democracia[3].

D. La visión tomista de la educación

Maritain elabora una síntesis de los elementos educativos presentes en el tomismo. En primer lugar, presenta su orientación educativa fundamental en comparación con la «educación progresiva», opuesta al pragmatismo, que valora la espontaneidad vital y los recursos interiores de los alumnos, así como las prácticas y métodos educativos. Los principios filosóficos de la educación tomista se basan en su teoría del conocimiento: el intelecto aprehende la esencia de las cosas por medio de conceptos universales a partir de la ex-

[3] Cf. J. Maritain, *La educación en este momento crucial*, 111-142.

periencia sensible. La teoría empirista desvirtúa la educación porque ignora la naturaleza y las aspiraciones de la razón y las reduce a estímulos y situaciones ambientales. Para el tomismo, la verdad consiste en la conformidad de la mente con la realidad; el intelecto es capaz de conocer el ser, satisface las aspiraciones supremas de la naturaleza intelectual y su sed de liberación.

En segundo lugar, el filósofo francés se ocupa de los fines y valores de la educación. El fin primario de la educación es alcanzar la plena formación como hombre según la naturaleza humana. El hombre evoluciona en la historia, pero su naturaleza, su dignidad y sus derechos, sus aspiraciones como persona y su destino ante Dios, no cambian. Los fines secundarios se adaptan a cada período histórico, mientras que el fin primario permanece inamovible. Maritain defiende una jerarquía de valores en la educación en la que el conocimiento y el amor de las cosas eternas, la caridad y la sabiduría, son el valor supremo de todo proceso educativo, englobando todos los valores infravalentes, supeditados a contemplación del amor.

En tercer lugar, Maritain señala la relación entre la educación y el individuo en cuanto que el agente principal de la educación es el alumno, ejerciendo el maestro una causalidad sobre el espíritu del alumno. Es de capital importancia respetar la actividad natural y espontánea del alumno asegurando una enseñanza y una guía que motive el poder de intuición y de juicio. La educación busca el desarrollo de la intuitividad del espíritu y de sus capacidades espirituales de discernimiento y creación.

En cuarto lugar, el filósofo francés destaca la relación entre escuela y sociedad en la medida en que la sociedad requiere un acuerdo sobre las bases de la vida en común y sobre los principios que permiten la sobrevivencia de la democracia: la dignidad de la persona humana, los derechos del hombre, la igualdad; la libertad, la justicia y el respeto de la ley. Maritain sostiene que esta «carta democrática» tiene un carácter práctico y que no se puede imponer una regla de fe o un conformismo de la razón común como única justificación posible de la misma. La educación tiene como fin secundario la preparación para la vida en sociedad y para un buen comportamiento ciudadano mediante la convicción común o reconocimiento práctico de los principios que fundan la vida en común.

En quinto lugar, Maritain desarrolla la relación entre escuela y religión. La vida moral y las virtudes son lo más importante del fin primario de la educación. La escuela debe participar a la formación moral a través del estudio de las humanidades y de la educación religiosa. Maritain afirma que la vida moral está ligada a la experiencia religiosa, pues el valor obligatorio de la ley moral no está

justificado sin la existencia del Ser y del Bien absoluto. Es necesario, por tanto, consentir la educación religiosa en la escuela, más allá del ambiente familiar y de la comunidad religiosa. Dios tiene derecho a tener un lugar en la escuela[4].

E. La educación cristiana

Maritain presenta la idea cristiana del hombre y su influencia sobre la educación. La cultura cristiana conserva el sano equilibrio del ser humano integral, que integra la percepción sensible y el poder espiritual de la razón en la vida intelectiva, y tiene en cuenta el valor del trabajo manual. Por otra parte, la naturaleza humana es buena en sí misma, pero se encuentra debilitada por el pecado original; necesita la gracia sobrenatural para ser elevada y poder participar de la vida divina.

La educación cristiana concibe el principio vital del alumno como agente principal de la educación, la vitalidad intrínseca de la naturaleza humana abierta a la gracia y a las virtudes sobrenaturales. La filosofía cristiana entiende al hombre como un ser natural y sobrenatural que perfecciona su naturaleza de modo sobrenatural mediante la participación en Cristo. La educación cristiana, por tanto, busca el desarrollo de las energías y virtudes naturales, intelectuales y morales, en unión con las virtudes infusas, confiando más en la gracia que en la debilidad de la naturaleza. En definitiva, tiende a la perfección del amor y la unión con Dios; no separa el amor divino del amor fraterno, sino que concibe la perfección y la salvación personales en dirección al prójimo.

Maritain expone tres puntos esenciales para la educación cristiana, cuyo objetivo es la perfección del hombre y la preparación a una vida cristiana. El primer punto se refiere a la inserción de la cultura cristiana en un programa educativo. El cristianismo puede iluminar cualquier área de la existencia y del destino del hombre, dar valor metafísico y moral al proceso educativo. El segundo punto está relacionado con el desarrollo de la inteligencia cristiana. La educación cristiana debe promover la búsqueda y el amor de la verdad para que cada alumno pueda justificar las convicciones personales de su obrar moral. El tercer punto aborda la fortificación del conocimiento religioso y de la vida espiritual a través de su integración con la vida intelectiva. Maritain hace notar que la enseñanza religiosa debe integrarse en la actividad mental y los intereses intelectuales del estudiante[5].

---

[4] Cf. J. Maritain, *Per una filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2001, 217-264.

[5] Cf. J. Maritain, *Per una filosofia dell'educazione*, 276-299.

II. Los presupuestos filosóficos de la propuesta educativa de Maritain

A. La crítica antimodernista

La crítica antimodernista es un elemento constante en el pensamiento de Maritain, que se autodefine como «antimoderno», en el sentido de que denuncia las verdades modernas en contra del hombre, aunque reconociendo las adquisiciones históricas de esta época en su conjunto. El criterio usado para juzgar e interpretar adecuadamente la Modernidad es el «inmanentismo» o «antropocentrismo»: una visión horizontal del hombre que impide al humanismo ser verdaderamente humanismo. Se trata de la *pars destruens* de la filosofía de Maritain.

Maritain parte de la raíz de todos los males del pensamiento moderno: la concepción del saber intuitivo del intelecto y del saber discursivo de la razón desde un punto de vista psicológico, no ontológico. Para la filosofía escolástica, la inteligencia es capaz de captar la naturaleza inteligible de lo real; para la filosofía moderna, la inteligencia viene considerada solamente en relación con sus procesos cognitivos. De este modo, la razón es puramente discursiva y se aleja de lo real perdiendo toda objetividad. Esta razón reclama una libertad de pensamiento que rechaza toda regla, todo Absoluto, toda idea sobrenatural. La ciencia moderna substituye así la ciencia de Dios y proclama la teología de la salvación mediante la razón. Ante esta situación, Maritain defiende la no contradicción entre ciencia y fe; la fe viene en ayuda de la razón sin interferir en la investigación científica. La razón humana, con las fuerzas de la naturaleza, tiene acceso a la verdad natural, aunque es débil y desordenada en cuanto al fin y a los medios de la búsqueda intelectual.

Para Maritain, es necesario que la filosofía moderna vuelva a la metafísica y a la evidencia intelectual de sus axiomas derivados de la idea del ser –el principio de identidad, de razón, de causalidad y de finalidad–. El ser es el objeto propio de la inteligencia, se trata de una noción trascendental y analógica a la que se llega partiendo de la diversidad de la existencia de las cosas y de la capacidad de la inteligencia para captarla. Hay muchos grados del ser en función de la perfección y de la participación en el ser, que se remiten a una esencia que existe en un Ser infinito. Maritain sostiene que la acción es la consecuencia y la manifestación del ser, puesto que el ser precede al devenir.

Maritain afirma que la modernidad es una causa de la situación agónica de la cristiandad en el mundo moderno. Nuestro autor sostiene que los presupuestos filosóficos de la época moderna llevan

a perder la vida sobrenatural, ya que la razón encuentra su fundamento en sí misma. Se pierde el sentido escatológico al considerar la vida en la tierra como un fin, sustituyendo el reino divino por un reino mundano que elabora su porvenir prescindiendo de Dios[6].

B. El humanismo integral

El programa filosófico de Maritain puede ser sintetizado con el término «humanismo integral»[7]. Nuestro autor llega a este concepto mediante un trabajo de discernimiento sobre la modernidad desde el tomismo como filosofía cristiana que recoge las verdades de la cultura moderna liberándolas de su antropocentrismo. Se trata de un humanismo antimoderno más allá de la Modernidad; es «ultramoderno» porque concilia los logros de la época moderna con las verdades clásicas y produce una síntesis entre premodernidad y modernidad. Se trata de la *pars construens* de la filosofía de Maritain que presenta la integralidad de la persona humana.

El humanismo reconoce el valor central del hombre en el cosmos dando significado al mundo humano y a la formación del mismo hombre. El término latino *humanitas* se refiere al desarrollo del hombre en cuanto educación, progreso de la inteligencia y de la moralidad, del pensar y actuar humanos. Se trata de un movimiento que promueve la formación del hombre a la verdadera humanidad.

En este sentido, el humanismo es un fenómeno que determina la historia de la cultura occidental y supone un criterio para juzgar toda orientación filosófica que se ocupa del hombre. Por otra parte, el humanismo se encuentra a la base de la construcción e interpretación de todo proyecto intramundano del ser humano y su relación con la transcendencia. Finalmente, el humanismo plantea la cuestión metafísica del sentido del ser y del obrar, es decir, la pregunta por la esencia del hombre en cuanto animal racional, inserido en el tiempo y en la historia, en sus relaciones sociales con la comunidad.

En definitiva, Maritain reflexiona sobre el sentido del humanismo desde una perspectiva ontológica que reconoce la dignidad del hombre en su apertura a la dimensión de la alteridad y al horizon-

---

[6] Cf. P. Viotto, *Dizionario delle opere di Jacques Maritain*, Città Nuova, Roma 2003, 53-56.

[7] *Humanisme intégral*, una de las obras más conocidas de Jacques Maritain, publicada en 1936. El volumen contiene una serie de conferencias impartidas por Maritain en la Universidad Internacional de verano de Santander, España, en 1934, y publicadas bajo el título *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad* en 1935. Con algunos agregados, estas conferencias dan forma a *Humanisme intégral*.

te del ser. El humanismo es entendido como una interpretación consciente y responsable de la experiencia consigo mismo, con el mundo y con el otro, con la historia y la sociedad. Por último, el humanismo de Maritain incluye una dimensión ética importante, ya que el hombre tiene la tarea de vivir su propia vida de modo libre y responsable a la luz de su estructura esencial; debe educarse, cultivarse en un tiempo histórico determinado. De ahí, la importante relación entre humanismo y cultura que permea toda la obra de Maritain[8].

C. El humanismo existencial de santo Tomás de Aquino

Maritain parte de la convicción de que la filosofía de santo Tomás es existencial y representa el humanismo cristiano por excelencia. El hombre se encuentra en el centro de la existencia, donde discierne el bien del mal, donde la acción del primer Ser actúa en él, donde se descubre criatura proveniente de la nada y hecha para la felicidad. El principio metafísico del humanismo tomista puede expresarse de esta manera: solamente el Creador, que da la existencia, puede entender lo que hay en el hombre. Desde esta perspectiva, solo un pensamiento centrado sobre la existencia puede explicar el hombre en cuanto tal y en cuanto imagen de Dios.

Para Maritain, el «humanismo existencialista» de santo Tomás tiene un carácter especulativo, práctico y espiritual. A nivel especulativo, adopta el realismo, que sostiene un conocimiento como adecuación del pensamiento a la realidad. La existencia es inteligible gracias a la intuición intelectual del ser. El humanismo de santo Tomás comprende profundamente al hombre a la luz de la primacía de la existencia, porque respeta el orden y la dignidad de la naturaleza.

A nivel práctico, santo Tomás concibe la vida moral en cuanto perfección de la vida humana en la caridad. El hombre tiende a la perfección del amor según su naturaleza; esta tendencia tiene un carácter de obligatoriedad. Se trata de amar las existencias reales, amar a Dios en cuanto acto mismo de existir, perfección absoluta de nuestro ser. Por consiguiente, la perfección de la vida humana en el amor significa una relación entre el hombre y Dios, pues la persona humana se transforma en la participación de Dios. Esta doctrina supone el centro del humanismo integral de santo Tomás porque constituye el sentido y el destino de la vida humana.

A nivel espiritual, santo Tomás afirma que la vida contemplativa es superior a la vida activa porque abre al hombre a la vida divina. Es una contemplación liberadora y deiforme que abarca a todo

[8] Cf. A. Rigobello, *Lessico della persona umana*, Studium, Roma 1986, 15-27.

el hombre en el amor de caridad; una contemplación inspirada por los dones superiores de Dios basada en el amor y la cooperación con Dios, no autosuficiente basada en las fuerzas naturales del hombre. La vida espiritual y perfección humana tienden a este fin: la contemplación por la unión de amor en cuanto gracia y don de Dios destinado a todos los hombres[9].

D. El personalismo comunitario

La personne et le bien commun es la obra de Maritain que mejor describe el «personalismo comunitario». El filósofo francés parte del análisis de la persona humana según santo Tomás para desarrollar la noción de bien común. La reflexión maritainiana se apoya en la distinción de los conceptos de «individualidad» y «personalidad» como claves antropológicas que determinan el modo de relación entre la persona y la sociedad. Esta relación se encuentra a la base de lo que Maritain llama la «paradoja social», el problema de la subordinación o no del hombre a la sociedad. El hombre, en cuanto individuo, está subordinado a la sociedad, pero en cuanto persona, es la sociedad que está al servicio del hombre.

Maritain define tres modelos distintos de relación persona-sociedad: el liberal y el colectivista, ambos rechazados; y el personalista, que constituye la propuesta del filósofo francés. Maritain afirma la primacía de la persona humana sobre el bien común, concibiendo este último como la condición de vida para el desarrollo de la persona. Maritain elabora la noción de «bien común» a partir de tres puntos de la doctrina de santo Tomás: Dios como fin último de la persona; la primacía de la vida contemplativa sobre la activa y la primacía del bien común sobre el individual[10]. Aplica estos principios a la Edad Contemporánea, donde las filosofías materialistas del individualismo y del colectivismo resuelven la relación persona–sociedad en el liberalismo burgués o el estatalismo comunista y nacionalista.

La persona humana está directamente ordenada a Dios como a su fin último; esta ordenación transciende todo bien común creado del universo y de la sociedad política. La persona es superior a la naturaleza y a la sociedad, pues el fin último de la vida humana consiste en la visión beatífica; el intelecto especulativo es superior

[9] Cf. J. Maritain, *Sort de l'homme*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1943, 71-96.

[10] Cf. J.M. Burgos, «La paradoja de la vida social. Un análisis del bien común en Jacques Maritain», en J.H. Gentile (ed.), *La persona humana y el bien común*, Altera Ediciones, Córdoba 2012, 52-53.

al práctico y la vida contemplativa es superior a la política. El bien común, por consiguiente, implica el servicio a la persona humana[11].

La distinción entre «individualidad» y «personalidad» es uno de los elementos más importantes. Distingue entre el polo material y espiritual del hombre. En cuanto individuo, el hombre forma parte de una especie y está sometido a las leyes del universo, al determinismo del mundo físico. En cuanto persona, el hombre depende de la subsistencia del alma espiritual, que es principio de unidad, independencia y libertad. Maritain entiende la personalidad en cuanto interioridad, posibilidad de completarse y de darse libremente. En este sentido, la educación es concebida por el filósofo francés como una canalización de la individualidad hacia su devenir personalidad[12].

Maritain considera el bien común en función del fin último del hombre; el fin último de la vida social está subordinado al fin último superior de la persona humana. Así, la vocación de la persona humana hacia los bienes superiores está dentro de la esencia misma del bien común. Para Maritain, la vida política es «personalista» y «comunitaria» al mismo tiempo, ambas realidades se completan y exigen mutuamente. Es un error plantear el problema de la persona y del bien común como una oposición; se debe entender como relación y subordinación[13].

III. Valoración filosófica

La contribución del humanismo integral de Maritain a la educación desarrolla tres aspectos: la teoría de la educación, el acto educativo concreto y la pedagogía de la escuela. La teoría de la educación promueve el uso de la inteligencia en la búsqueda de la verdad, del significado de los conceptos, de la asimilación del material cultural recibido. El acto educativo defiende primado de la persona como ser que se autorrealiza; la educación busca validar la autonomía personal mediante la colaboración entre educando y educador. La pedagogía de la escuela sostiene el proceso de autoformación activo a partir de la actividad del educando. Esta contribución supone una visión metafísica e intelectualista con una perspectiva paidética que permite establecer un concepto de educación equilibrado entre la teoría y la práctica.

La filosofía educativa de Maritain contiene dos elementos. Por una parte, se trata de una educación con un fuerte carácter huma-

[11] Cf. P. Viotto, *Dizionario delle opere di Jacques Maritain*, 271-272.

[12] Cf. P. Viotto, *Dizionario delle opere di Jacques Maritain*, 272-273.

[13] Cf. J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 2009, 29-53.

nista y personalista; por otra, posee un sentido esencialmente moral. El humanismo personalista del filósofo francés desarrolla una visión integral de la persona, considerada en la integridad de sus facultades y dimensiones, y la coloca al centro de la reflexión educativa y pedagógica. Por lo que se refiere al sentido moral, Maritain destaca la dimensión práctica de la educación, tanto en el saber, como en la finalidad, cosa que la define como una sabiduría práctica o arte moral. El problema educativo viene considerado desde la perspectiva antropológica en cuanto proceso de humanización que comprende toda la persona, su ser existente y su obrar libre.

Para Maritain, la educación se deriva de una visión antropológica cristiana tomista. El proceso educativo se basa en la idea cristiana de hombre como espíritu encarnado: una persona que se auto-posee mediante el ejercicio de su inteligencia y su voluntad, pero que es también social por naturaleza. La educación tiene como fin primario la conquista de la libertad interior y espiritual de la persona individual, su liberación mediante el conocimiento y la sabiduría, la buena libertad y el amor. Por otra parte, posee también un fin secundario en cuanto formación del hombre a una vida dentro de la comunidad, en cuanto desarrollo social de la persona humana mediante el cumplimiento libre de sus obligaciones y responsabilidades. Ambos fines educativos armonizan las exigencias individuales y sociales, pues la educación de la persona y de la comunidad se implican y necesitan mutuamente.

La educación en su extensión integral y moral, personal y comunitaria, tiene en cuenta todas las dimensiones y facultades del hombre. Maritain se refiere al dinamismo y educación de la inteligencia y la voluntad presentes en las tres dimensiones de actividad del hombre: conocer, querer y amar. El ser humano debe alcanzar la autonomía a través de la conquista de su libertad a partir de la verdad del conocimiento de la realidad. De este modo, el hombre puede así integrar con armonía la dimensión afectiva y sentimental. En definitiva, Maritain reivindica a la sociedad postmoderna una concepción completa y equilibrada del hombre mediante la renovación de la metafísica y la moral, así como la apertura a la transcendencia. Maritain propone una educación que viene al encuentro del «prototipo de hombre actual» caracterizado por un pensamiento débil, una voluntad frágil y unos sentimientos sin raíz. Para Maritain, el problema de la educación no es pedagógico, sino antropológico. Es problema de la civilización[14].

[14] Cf. J.J. Álvarez, «Educación y sentimientos en clave moral a la luz de la filosofía de Jacques Maritain: una aplicación actual», *Comunicaciones al V Congreso Internacional de Filosofía de la Educación*, Editorial Dykinson, Madrid 2005, 125-135.

En conclusión, la educación es un proceso histórico de personalización y de responsabilidad. El ideal de una sociedad personalista y comunitaria representa una exigencia de adaptación a las condiciones históricas del momento. En este sentido, la educación no se ocupa solamente de lo existente, sino que tiende y se insiere en un proyecto histórico constantemente actualizado, teniendo la noción de persona como valor fijo en el planteamiento e implementación del ideal educativo.

Conclusión

El problema de la educación, desarrollado sistemáticamente en *Pour une philosophie de l'éducation*, recoge la doctrina educativa de Maritain, ya presente en sus anteriores obras, así como en la exposición de su síntesis de filosofía tomista. La concepción educativa del filósofo francés supone una filosofía de la vida y del hombre, exige una visión antropológica integral y está dirigida a la reconstrucción de la unidad cristiana. Desde esta perspectiva, denuncia la parcialidad de las teorías y los métodos modernos, así como la desnaturalización de los valores cristianos del mundo moderno[15].

Maritain plantea la reflexión sobre el problema educativo desde una doble visión: la conciencia de la persona y de los valores que la hacen un universo absoluto; y la sensibilidad por las circunstancias históricas que exigen ser vividas en el tiempo. En este sentido, la filosofía de la educación maritainiana se desarrolla a partir de la naturaleza y la finalidad de la persona humana en función de las exigencias de la civilización moderna y de su escuela.

[15] Cf. J. Maritain, *Azione e contemplazione*, Borla, Roma 1979, 14-18.

La encíclica *Magnifica humanitas*: un resumen

Fernando Pascual, L.C.
Profesor ordinario de filosofía del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

El 15 de mayo de 2026 el Papa León firmaba su primera encíclica, titulada *Magnifica humanitas*. El texto fue presentado a la prensa y al mundo el 25 de mayo de ese mismo año. Vamos a hacer una presentación de conjunto de este importante documento papal.

1. El prólogo

El prólogo de la encíclica *Magnifica humanitas* (abreviada aquí como MH), contrapone dos modelos de esfuerzo humano: el de la torre de Babel, y el de los judíos en tiempo de Nehemías.

El relato de la torre de Babel nos habla de un esfuerzo humano por construir un mundo mejor dejando de lado a Dios. Así lo describe el Papa:

> Los seres humanos, habiéndose establecido en la llanura de Senaar, deciden construir una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo (*Gn* 11,4). Quieren así asegurarse estabilidad y poder, y sobre todo perpetuarse un nombre, temiendo ser dispersados por la tierra. [...] Sin embargo, el proyecto esconde un profundo engaño: es una obra concebida sin referencia a Dios, sustentada por una uniformidad que elimina la diversidad y que, en lugar de la comunión, elige la homogeneización (MH, n. 7; cf. n. 90)[1].

Conocemos el resultado de ese esfuerzo prometeico basado en el orgullo: un completo fracaso. Los hombres dejan de comprenderse, se pierde la unidad y se avanza hacia la dispersión. La enseñanza es clara: «Babel revela así el límite de toda construcción que, por grandiosa que sea, surge de la absolutización de lo humano y de su pretensión de autosuficiencia, sacrifica la dignidad de las personas en aras de la eficiencia y aspira a alcanzar el cielo sin la bendición de Dios» (MH, n. 7).

En el libro de Nehemías se narra la reconstrucción de Jerusalén con una perspectiva totalmente distinta: todo el esfuerzo surge des-

[1] Los textos en castellano están tomados de www.vatican.va.

de la mirada puesta en Dios. Nehemías reza, observa la situación, habla con el rey. Luego acude a la gente:

> Convoca a las familias, confía a cada una un tramo de muralla para reconstruir, escucha los temores, coordina los esfuerzos y hace frente a las oposiciones. El relato muestra cómo la ciudad renace no gracias a la iniciativa de una sola persona, sino a través de la responsabilidad compartida de todo el pueblo: sacerdotes, artesanos, jefes de familia, mujeres y jóvenes (MH, n. 8).

La gran diferencia respecto de Babel es que ahora Dios ocupa un lugar céntrico, lo cual permite reconstruir los lazos de comunión entre las personas: la armonía surge «cuando cada uno asume su parte y todo el pueblo reconoce que su fuerza viene del Señor» (MH, n. 7; cf. nn. 241-242, en la conclusión, cuando se vuelve a recordar la historia de Nehemías).

A la luz de estos relatos, el Papa León XIV identifica dos paradigmas contrapuestos que surgen desde las elecciones humanas: «Por eso, la primera elección no es entre un sí o un no a la tecnología, sino entre construir Babel o reconstruir Jerusalén: entre un poder que pretende dominar el cielo y un pueblo que, en presencia de Dios, se pone a trabajar unido para levantar de nuevo las murallas de la convivencia fraterna» (MH, n. 9).

Frente a estos paradigmas o alternativas, la encíclica invita a evitar el «síndrome de Babel» y a escoger el «camino de Nehemías» (MH, n. 10; cf. n. 16). Lo hace precisamente ante los desafíos de nuestro tiempo, entre los que ocupa un lugar paradigmático el desarrollo de la así llamada «inteligencia artificial» (IA). Así será posible, como se dice al final de la introducción, detener «la construcción de la enésima Babel», y las fuerzas se unirán «para edificar en el bien, para que la humanidad nunca pierda su propia belleza y el mundo pueda reconocer una vez más, en el corazón del ser humano, el lugar donde Dios desea habitar» (MH, n. 16).

2. Una visión de conjunto de la Doctrina social de la Iglesia

Los capítulos 1 y 2 de MH permiten acceder a una visión de conjunto de la Doctrina social de la Iglesia (DSI). En el primer capítulo se indican algunas ideas generales sobre el sentido de esta doctrina, para luego ofrecer un amplio análisis de las contribuciones más importantes a partir del pontificado de León XIII, con su encíclica *Rerum novarum*. El segundo capítulo, en cambio, ofrece una síntesis de las principales líneas y contenidos de la DSI.

No resulta fácil resumir ambos capítulos, por el hecho de que estamos precisamente ante textos que sintetizan otros documentos.

Notamos, sin embargo, algunos aspectos importantes. El primero consiste en el carácter dinámico de la DSI, que se hace patente precisamente a través de una visión histórica (MH, n. 17). En segundo lugar, se destaca el hecho de que la Iglesia camina con la humanidad; por ello ofrece sus reflexiones ante los diferentes momentos que atraviesan las sociedades, sin que ello implique confundir las realidades terrenas y lo que es propio de la Iglesia (MH, nn. 18-22).

Además, como un tercer punto, el Papa señala la importancia que tiene, en la elaboración de la DSI, la ayuda de las ciencias humanas (MH, n. 23). Ello explica lo específico de esta doctrina, su función propia, «que no pretende sustituir las responsabilidades de la política y de las instituciones, sino que se ofrece como apoyo al discernimiento común, ayudando a reconocer y promover lo que contribuye a la dignidad de las personas, a la vitalidad de las comunidades y al bien de todos» (MH, n. 24).

De ahí surge lo que podríamos llamar, en cuarto lugar, la noción de discernimiento comunitario, entendido como el modo de comunicar la DSI, no como una verdad poseída que luego se impone a otros, sino como un ofrecimiento que se lleva a cabo a través del encuentro, sin desconocer que existan diferentes perspectivas. «[La DSI] nace del encuentro entre la verdad eterna del Evangelio y las preguntas de la historia, se deja interpelar por los signos de los tiempos; se nutre de la contribución de las ciencias, las culturas y las experiencias humanas» (MH, n. 27).

Tras la amplia sección que resume lo que desde León XIII hasta Francisco ha sido elaborado por numerosos documentos de los Papas (MH, nn. 28-44), MH observa, al terminar el capítulo primero, cómo, a pesar de las diferencias y las originalidades de cada Pontífice, se descubren unos hilos conductores que son ya un patrimonio común de la DSI: «la dignidad de la persona, el valor del trabajo, el destino universal de los bienes, la solidaridad y la subsidiariedad, el cuidado de la creación, la centralidad de la paz y la fraternidad» (MH, n. 45).

Precisamente el capítulo segundo sirve como síntesis de la DSI, como indica su título («Fundamentos y principios de la Doctrina social de la Iglesia»). No se trata solo de hacer una reflexión teórica, sino de profundizar en los principios de la DSI para luego extraer aplicaciones que permitan tutelar mejor a los seres humanos en este tiempo de la IA (MH, nn. 46-47).

Resulta necesario tener presente que el capítulo segundo no se limita a resumir la DSI, sino que incluye, al abordar diversos principios y criterios, consideraciones sobre la situación actual. Por poner un ejemplo, al exponer el principio del respeto a las minorías, el documento evidencia que, junto al crecimiento de una mayor con-

ciencia sobre este punto, queda todavía mucho por hacer en lo que se refiere a los derechos de las mujeres (MH, n. 57); o al hablar del destino universal de los bienes, recuerda que «hoy» ese principio incluye también «bienes inmateriales y culturales» (MH, n. 65 y n. 67); o al hablar de la justicia social, subraya su papel en los ambientes creado gracias a la tecnología digital (MH, n. 80).

Tras una exposición sobre la dignidad humana y los derechos fundamentales (MH, nn. 48-58), el Papa recoge cuatro principios fundamentales de la DSI: el principio del bien común (MH, nn. 59-64), el destino universal de los bienes (MH, nn. 65-67), la subsidiariedad (MH, nn. 68-72), la solidaridad (MH, nn. 73-76), la justicia social (MH, nn. 77-81, con especial atención al tema de los migrantes).

El capítulo segundo termina con una reflexión sobre la idea de desarrollo (muy ligada a la de progreso), y con una sugestiva aplicación de los principios de la DSI a la vida interna de quienes formamos parte de esa comunidad que llamamos Iglesia.

3. El progreso tecnológico en *Magnifica humanitas*

El capítulo tercero de MH aborda el tema del progreso tecnológico, de modo especial en el ámbito informático y en lo que se refiere a la así llamada IA. Para ello, el Papa recoge ideas expuestas en el capítulo segundo, y se fija en dos grandes áreas temáticas: una dedicada directamente a la IA (MH, nn. 90-111), y otra orientada hacia la ética, hacia aquello que debemos salvar: la defensa del ser humano ante los nuevos retos (MH, nn. 112-130).

León XIV se plantea la pregunta sobre qué modelo seguimos respecto de la tecnología: el modelo de Babel, que deshumaniza, o el modelo de Nehemías, que trabaja desde una responsabilidad compartida (MH, n. 90, retomando ideas que encontramos en la introducción de la encíclica). La pregunta resulta más acuciante ante un modelo tecnocrático que exalta el desarrollo técnico, que puede quedar bajo el control de poderosos grupos corporativos, con los riesgos que ello implica (MH, nn. 92-96).

Luego, la mirada se dirige al tema de la IA, dejando en claro que el Papa pretende «recordar algunos elementos esenciales para un discernimiento moral y social que proteja el primado de la persona, con el fin de que sea siempre la inteligencia humana, con su conciencia y su libertad, la que guíe las innovaciones técnicas y establezca con responsabilidad su uso y sus límites» (MH, n. 97).

Aunque resulta difícil, como recuerda la encíclica, comprender exactamente cómo funciona y cómo se desarrolla la IA, resulta nece-

sario subrayar que nunca puede ser vista como igual a la inteligencia humana. Entre otros puntos, destaca el hecho de que la IA no tiene una conciencia moral que permita juzgar entre el bien y el mal, y no capta lo que significa «el amor, el trabajo, la amistad y la responsabilidad» (MH, n. 99).

Se reconocen muchos puntos positivos de la IA, pero también algunos riesgos. Uno, por ejemplo, es la simulación de estar dialogando con «alguien», cuando en realidad las respuestas llegan desde programas complejos y siempre impersonales, aunque «manifiesten» empatía o interés hacia quien formula preguntas o reflexiones (MH, n. 100). Otro se refiere a la toma de decisiones, sobre todo en el ámbito de asumir o no asumir a una persona en un determinado trabajo, o ante decisiones que afectan la vida de personas concretas (MH, nn. 102-106).

Aquí se introduce un punto de gran importancia. Es algo sabido y muchas veces analizado que los descubrimientos técnicos pueden ser usados para el bien o para el mal. En cambio, por lo que respecta a la IA, no solo habría que considerar qué uso se va a hacer de ella, sino cómo ha sido programada, pues en ocasiones el instrumento incluye opciones y configuraciones que podrían ser negativas si se parte de una noción errónea de lo que es la persona y de lo que es la sociedad (MH, n. 104). En otras palabras, es posible «discutir el código ético que debe ser usado, sometiéndolo a criterios de justicia social compartida. De lo contrario, quien controla la IA impondrá su propia visión moral, que se convertirá en la infraestructura invisible de los sistemas» (MH, n. 107). Lo ideal, entonces, sería que muchos puedan participar en las decisiones relativas a la IA, y así se evitará que algunos grupos controlen sus enormes potencialidades en beneficio de unos pocos. Este esfuerzo común puede quedar expresado bajo una expresión que León XIV repite con frecuencia: desarmar la IA para que se convierta en acogedora (cf. MH, n. 108-110).

La segunda área temática del capítulo tercero, como dijimos, trata sobre la custodia de lo humano, amenazado ante el riesgo de absolutizar una dimensión (la tecnológica) en detrimento de otras. De modo concreto, hay que proteger la dimensión del cuidado y atención hacia el otro, independientemente de su posible funcionalidad (MH, nn. 112-114).

La encíclica expone un resumen de dos planteamientos que no respetarían lo humano y que han adquirido una creciente importancia: el transhumanismo y el posthumanismo. Conviene recordar que sobre ellos la Comisión Teológica Internacional publicó un documento titulado *Quo vadis, humanitas? Pensar la antropología cristiana ante algunos escenarios futuros de la humanidad*, el 9 febrero 2026, documento que también es citado en MH.

León XIV, tras hacer presente el complejo y diversificado mundo que se recoge bajo corrientes conocidas como transhumanismo y posthumanismo, explica que se caracterizan por rasgos comunes: «la centralidad de la técnica y el sueño de superar los límites de la condición humana» (MH, n. 116). Este tipo de corrientes surgen a partir de una excesiva confianza en la técnica y una pérdida de la idea de límites que deban ser respetados. Ello lleva al peligro, denunciado ya por Pablo VI, de que los progresos puedan ir en contra del mismo ser humano (MH, n. 117).

En cambio, si aceptamos el límite no como obstáculo, sino como parte de nuestra condición humana, podemos convertirlo en inicio de una nueva sabiduría y en apertura para atender a los demás, como se muestra en una lista de ejemplos que el Papa menciona en esta parte de la encíclica (MH, nn. 118-126). Desde una mirada correcta sobre nuestra limitación y nuestra finitud, la humanidad «puede acoger los progresos de la técnica para aliviar los sufrimientos y abrir posibilidades nuevas, siempre que no reniegue de aquello que la hace ser ella misma, es decir, la capacidad de relación y de amor» (MH, n. 126).

Los últimos números de este capítulo se introducen en la perspectiva cristiana. Primero, ayudan a recordar que ya existe la posibilidad de algo «más que humano», cuando nos abrimos al don de Dios, a la gracia, y entonces el hombre queda elevado precisamente desde la acción del Espíritu Santo (MH, nn. 127-128). Luego, recuerda, desde el famoso texto de san Agustín sobre los dos amores que hicieron dos ciudades, que la técnica puede ser usada de modo erróneo, para edificar Babel, o de modo correcto, según el modelo de la reconstrucción de Jerusalén (MH, nn. 129-130), como ya se había indicado en el prólogo de la misma encíclica (MH, nn. 1-16).

4. Educación, trabajo y libertad en el tiempo de la IA

El capítulo cuarto de MH busca iluminar tres grandes ámbitos para proteger lo humano ante los recientes desarrollos tecnológicos, especialmente ante la novedad de la IA. Los ámbitos considerados son: la verdad (en conexión con los temas de la información y de la educación), el trabajo, y la libertad.

La encíclica inicia con unas reflexiones sobre la relación entre verdad y democracia, pues el espacio público se mueve continuamente desde el modo con el cual se accede (o no se accede) a los hechos. Existe el peligro de un cierto desinterés por la verdad, lo cual abre espacio al autoritarismo, cuando en realidad «la búsqueda de la verdad es un elemento esencial para la democracia, que es en sí misma un instrumento de participación en el bien común» (MH, n. 134).

La comunicación, recuerda el Papa, influye mucho en el imaginario colectivo, y puede acercarnos a una mejor comprensión del mundo o a un alejamiento de la verdad. Por eso resulta imprescindible promover una «ecología de la comunicación» (MH, nn. 135-138).

Por lo que se refiere a la educación, la encíclica subraya la importancia de educar en un buen uso de la IA, al mismo tiempo que recuerda, desde estudios recientes, los peligros que surgen cuando se hace un uso precoz de los medios digitales, o cuando estos generan desgana y dispersión, entre otros efectos (MH, nn. 139-142). Frente al peligro de una cierta despersonalización, o incluso de manipulaciones, vale la pena recordar un consejo de Platón, para quien «las cosas más profundas e importantes solo se aprenden tras mucho tiempo y mucho esfuerzo, comprometiéndose en la discusión con los demás para frotar los conceptos y las experiencias como si fueran pedernal, hasta que en nosotros salte la chispa de la comprensión» (MH, n. 140).

El trabajo es el segundo ámbito considerado en este capítulo cuarto (MH, nn. 148-169, uno de los núcleos temáticos más amplios del documento). Inicialmente se recogen algunos aspectos de la Doctrina social de la Iglesia sobre el trabajo y su importancia en la vida del hombre. Luego, tras reconocer beneficios de la tecnología en el mundo laboral, se señalan algunos peligros, por ejemplo desestabilizar, o incluso llevar a un aumento del desempleo (MH, nn. 150-156). A continuación, se esbozan otros temas importantes para el mundo económico (como los índices que se usan para evaluar la productividad, o las finanzas), con la mirada puesta en la búsqueda de cómo promover mejor dignidad humana (MH, nn. 157-164). Entre las muchas aportaciones de estos números, se puede destacar la invitación a intervenir en los cambios tecnológicos para orientarlos hacia el bien de las personas, pues la tecnología, no regulada, lleva a aumentar desequilibrios y no resulta accesible a muchos (MH, nn. 161-164). También tiene gran valor la parte dedicada a la familia y a los jóvenes; la encíclica exhorta a tomar decisiones que faciliten el acceso al trabajo de todos, de modo que las familias tengan lo necesario para su desarrollo, y los jóvenes vayan asumiendo responsabilidades en un acceso posible al mercado laboral (MH, nn. 165-169).

Por último, el capítulo cuarto se fija en un tercer ámbito, el de la salvaguardia de la libertad. La encíclica se centra en algunos peligros en el uso de los medios digitales. El primero es la creación de dependencias que afectan al ser humano en su vulnerabilidad, incluso con programas orientados a explotar esa vulnerabilidad. Frente a ese peligro, resulta «urgente promover un uso de las tecnologías que refuerce la libertad interior: educación en la sobriedad digital, pro-

tección de los menores y lucha contra los modelos que prosperan a costa de la vulnerabilidad» (MH, n. 170).

El segundo peligro aparece ante el control social que algunos pueden ejercerse desde la amplia recopilación de datos, favorecida por algoritmos elaborados con ese fin, para luego crear un nuevo poder que llegaría a controlar decisiones y conciencias (MH, n. 171). A la raíz de estos dos peligros el Papa señala la existencia de «una mentalidad tecnocrática y posthumanista, que tiende a considerar a la persona como un objeto manipulable o un recurso para optimizar» (MH, n. 172).

Además, no solo los «clientes» o consumidores pueden caer en redes que les priven de libertad. La encíclica recuerda a quienes trabajan, casi en situaciones de esclavitud, sea en la parte de elaborar programar, sea en el ensamblaje de dispositivos. Esas personas, algunas muy jóvenes, no pueden ser olvidadas a la hora de considerar los enormes cambios tecnológicos en curso (MH, nn. 173-179). En conexión con este punto (el enorme poder de quienes tienen datos concretos sobre otros) se colocan temas como el demográfico y el sanitario, pues los sistemas electrónicos pueden usarse para tratar a los seres humanos de modos diferentes, según criterios de mercado y no según el respeto y las necesidades que cada uno requiere (MH, n. 178).

Los dos números que cierran este capítulo, con la mirada puesta en la dignidad humana, destacan las dos alternativas ante las que nos encontramos: «si la técnica se convierte en criterio absoluto, la persona corre el riesgo de ser tratada como un dato, un engranaje o una mercancía; si, por el contrario, la técnica se inscribe en un horizonte de sabiduría, puede convertirse en una oportunidad de crecimiento, justicia y fraternidad» (MH, n. 180). Todo ello se convierte en una invitación a vivir una «responsabilidad compartida» en muchos niveles, para evitar los peligros y para que los avances tecnológicos promuevan un «desarrollo humano integral» (MH, n. 182).

5. Entre el poder y el amor

El capítulo quinto está dedicado al tema de la guerra en el contexto del uso de las nuevas tecnologías y de la IA.

Como señala el Papa, la «revolución digital está modificando la gramática de los conflictos. [...] La IA entra en estos procesos como factor de aceleración, en un contexto en el que muchas tecnologías son intrínsecamente ambivalentes: lo que nace para proteger puede convertirse rápidamente en ataque, y la frontera entre protección y agresión tiende a difuminarse. La IA puede potenciar la defensa y la protección de los civiles, pero también puede bajar el umbral del

uso de la fuerza, hacer opacas las responsabilidades y alimentar una cultura en la que el enemigo queda reducido a un dato y la víctima a un daño colateral» (MH, n. 183).

En este tema se evidencia claramente la contraposición de dos perspectivas: la que promueve una cultura del poder, y la que busca instaurar la civilización del amor. Ambas perspectivas quedan reflejadas en las imágenes expuestas en el prólogo: la de la torre de Babel, y la de la reconstrucción de Jerusalén en tiempo del gobernador Nehemías (MH, n. 184).

La encíclica ofrece luego una serie de análisis sobre la situación mundial a partir del final de la Segunda Guerra Mundial. En ese largo periodo conviven esfuerzos por promover la paz y evitar nuevos conflictos, y tendencias que abrazan una «cultura del poder», que llega incluso a «normalizar» la guerra como camino para imponer los intereses de algunos, mientras presenciamos un fuerte rearme de varios países (MH, nn. 188-196).

En esta situación, la IA altera el modo de usar las armas y de percibir sus efectos. Existe el peligro de producir y usar armas dotadas de «autonomía operativa» (MH, nn. 197-198). Como señala *Magnifica humanitas*, «no existe algoritmo que pueda hacer que la guerra sea moralmente aceptable. La IA no libera al conflicto de su intrínseca inhumanidad: solo puede hacerlo más rápido e impersonal, bajando el umbral del recurso a la violencia y transformando la defensa en previsión operativa, con las víctimas reducidas a datos» (MH, n. 198).

Frente a ese peligro, el Papa propone criterios éticos irrenunciables y concretos: la responsabilidad personal, contar con el tiempo necesario para un juicio moral, proteger a los civiles, establecer reglas compartidas, entre otros (MH, nn. 199-200).

A continuación, la encíclica recuerda otros aspectos de la situación en la que vivimos: la crisis del multilateralismo (MH, nn. 201-204), la tendencia a aceptar como útil un supuesto realismo político, que, contrariamente a lo que su nombre indica, huye de la verdad y deja a un lado los límites éticos (MH, nn. 204-209).

Frente a los nuevos peligros, la encíclica invita a trabajar en la construcción de una civilización del amor a partir de un texto de Pablo VI (MH, nn. 186-187 y 210-228). El cristiano reconoce el mal que existe en el mundo, pero sabe ir más allá de ese mal, pues ve la historia de un modo más completo. «No interpretamos el presente como un destino cerrado, sino como un campo abierto a la conversión personal y colectiva. Y creemos en la fuerza del Reino, que se desarrolla a partir de la pequeñez de un grano de mostaza, como

una semilla que, una vez sembrada, brota y crece (cf. *Mc* 4,26-32)» (MH, n. 210).

El compromiso a favor del bien puede parecer desproporcionado, pero resulta fecundo desde la confianza en Dios. Por eso cada uno puede poner su parte y asumir aquella responsabilidad que le corresponde, sabiendo que otros luego seguirán la tarea (MH, nn. 211-213). A continuación, el Papa expone diversos ámbitos para construir la civilización del amor. El primero consiste en desarmar las palabras, superando prejuicios y cuidando el modo de hablar, sin miedo a decir la verdad, y con un deseo de aconsejar y apoyar a quienes necesitan consuelo (MH, n. 214). Otro ámbito se encuentra en la búsqueda de la justicia, requisito necesario para que haya paz (MH, n. 215). Igualmente, hay que saber atender a las víctimas, pues no podemos vivir con indiferencia ante quienes sufren cualquier forma de injusticia (MH, nn. 216-217). Y hay que adoptar una visión realista que no es cinismo ni resignación, sino búsqueda de lo que sea posible llevar a cabo a favor de la paz y de la tutela de los civiles (MH, n. 218).

El ámbito del diálogo también aparece en esta sección. El diálogo se da a nivel interpersonal y a nivel político. En este segundo nivel, hace falta aprender a escuchar, a respetar, a promover una cultura de la negociación, todo ello desde el encuentro con el otro, también con el diferente, el extranjero o el que tiene otra religión (MH, nn. 219-223). Del diálogo surge la defensa de la diplomacia y del multilateralismo, abordado en siguientes números de esta sección (MH, nn. 224-227). La encíclica se fija aquí, nuevamente, en algunos peligros que pueden surgir desde usos equivocados de la IA: «los ataques informáticos, la manipulación de datos y las campañas de influencia orquestadas con la ayuda de la IA pueden desestabilizar países enteros, incluso antes de que se llegue a un enfrentamiento armado abierto» (MH, n. 225). Esos peligros invitan a una mayor atención, al mismo tiempo que se impone la tarea de relanzar organizaciones internacionales, como la ONU, para que puedan promover eficazmente la paz entre los hombres (MH, n. 226).

El capítulo quinto termina con una invitación a confiar en Dios, pues el trabajo por la paz solo puede nutrirse desde la oración. «No nos cansemos de orar por la paz y de comprometernos a hacerla realidad en nuestras relaciones y en la sociedad» (MH, n. 228).

6. Conclusión

La encíclica *Magnifica humanitas* tiene varios párrafos que se ofrecen como conclusión, y en los que brilla con más fuerza la mirada

de fe ante el progreso tecnológico. Frente a un mundo que promueve la conquista, incluso con ideologías seductoras, el Papa contrapone otro proyecto, parecido al de la Virgen María en su *Magnificat*, que se fija en la misericordia de Dios (MH, n. 230).

La conclusión identifica la presencia, en medio de algunas ideas y promesas del transhumanismo y del posthumanismo, del deseo de «una vida más plena, menos expuesta a la fragilidad y al sufrimiento. Pero la Encarnación abre un camino diferente. Mientras las ideologías antiguas y nuevas empujan al hombre a la superación técnica del límite y a elevarse por encima de los demás para afianzar un dominio, el misterio del Hijo de Dios que entra en nuestra condición narra un movimiento opuesto: el Dios vivo que desciende a nuestra historia para liberarnos de toda esclavitud, asume nuestra debilidad y la transforma en lugar de salvación» (MH, n. 232).

De esta manera, la Encarnación permite la cercanía de Dios a tantas personas que se sienten heridas en su dignidad, al mismo tiempo que muestra el camino propio de la humanidad: abrirse a los otros y vivir en comunión (MH, n. 231). Por lo mismo, y desde la fe, el Papa invita a «contemplar en el rostro del Hijo una *magnífica humanidad* que también ilumina la época de la IA. En Cristo comprendemos que el hombre está llamado a ser colaborador en la obra de la creación, y no espectador resignado ante los procesos tecnológicos que limitan su libertad y su responsabilidad» (MH, n. 233).

Luego la encíclica dirige su mirada a la Eucaristía, en la que al unirnos al Señor nos unimos entre nosotros, y evitamos así divisiones que pueden surgir de un mal uso de las tecnologías: «mientras las nuevas redes económicas y tecnológicas pueden generar exclusión, aislamiento y dependencias, la Iglesia, alimentada por la Eucaristía, está llamada a hacer visible otro tipo de medida, custodiando los vínculos, devolviendo la voz a los invisibles y orientando los procesos hacia la dignidad de las personas» (MH, n. 235).

Siguen luego varios números que invitan a la construcción, desde Dios, del bien en nuestro mundo. Para ello, la atención se dirige a cuatro ámbitos: la verdad, la educación, las relaciones, el amor a la justicia y la paz. El Papa León invita a ser «fieles a la verdad», sobre todo respecto de Dios y del ser humano (MH, n. 237). Por lo que se refiere a la educación, los adultos pueden hacer mucho para que los niños y los jóvenes aprendan a usar las nuevas tecnologías de forma «que logren creer que la evolución de las tecnologías no sigue un camino inevitable, sino que puede estar orientada por la responsabilidad personal y colectiva» (MH, n. 238). Las relaciones humanas, por su parte, se amplifican gracias a la cultura digital, pero sigue siendo imprescindible la cercanía física (MH, n. 239). Por último,

la justicia y la paz han de convertirse en fines continuos en el uso de la tecnología, con un sano discernimiento, pues «cada decisión técnica o económica se convierte en un punto de discernimiento espiritual, una ocasión para verificar si los avances de la IA abren espacios de justicia y participación o concentran la riqueza y el poder en manos de unos pocos» (MH, n. 240).

Dos números vuelven a recordar la historia de Nehemías (que encontramos en el prólogo de MH) y la importancia de confiar en Dios al emprender la tarea de levantar lo destruido y proteger lo amenazado, con la mirada puesta en la nueva Jerusalén que recibimos de Dios (MH, nn. 241-242).

Finalmente, el Papa mira a la Virgen María y a su *Magnificat*. Al dar su sí, descubre que todo ha cambiado en ella, aunque externamente no se vean cambios, pues Dios ya ha triunfado. Entonces su canto de esperanza nos invita a descubrir «la obra invisible de Dios», a descubrir las necesidades más apremiantes, y ponernos a trabajar, ante los retos de nuestro tiempo, también con la IA (MH, nn. 243-245).

El Papa León XIV encomienda sus reflexiones a la Virgen, para que avancemos hacia la civilización del amor. Estas son las últimas palabras de la encíclica: «Encomiendo este deseo a la Madre de Cristo, a la mujer del *Magnificat*, para que acompañe nuestros pasos en el presente que cambia y custodie en cada uno de nosotros la confianza en el Evangelio, de modo que podamos testimoniar la belleza de una magnífica humanidad habitada por Dios» (MH, n. 245).

Recensiones – Reseñas

Claudio Ciancio – Vittorio Possenti – Giorgio Rivolta, *Il personalismo italiano. Dal secondo Novecento ad oggi*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2025, 420 pp.

El volumen, firmado por tres miembros del Consejo de Presidencia de la Asociación *Persona al centro*, aparece en la colección promovida por ellos mismos en la editorial Mimesis. El propósito declarado es ampliar y actualizar el panorama de la tradición personalista italiana, incluyendo autores que habitualmente no figuran en las reconstrucciones historiográficas del personalismo en Italia. Con tal fin, la investigación abarca aproximadamente los últimos sesenta años, desde 1965 hasta la actualidad.

Este período está marcado por un contexto cultural de crisis antropológica. Sin embargo, los desafíos que de ella derivan no han dejado de interpelar a la filosofía, llamada a confrontarse con nuevos horizontes: el descubrimiento del ADN y las cuestiones bioéticas relacionadas, la cibernética, la robótica, la informática y la inteligencia artificial; los avances y las derivas de las ciencias humanas y sociales, en tensión entre la constitución de nuevos derechos y la deconstrucción de lo humano; la creciente atención al cuerpo y a la salud. El volumen reseñado se propone, por tanto, contribuir al debate sobre la "cuestión persona", que engloba en su conjunto tales desafíos y de cuya solución pueden o no surgir respuestas en beneficio del ser humano. En la base del trabajo se encuentra la convicción de que la antropología, es decir, la reflexión sobre la persona humana, constituye «la "perspectiva de las perspectivas" para interpretar y gobernar pacíficamente los graves desafíos globales de nuestro tiempo» (p. 12). Una época, en efecto, en la que emergen contradicciones existenciales y sistémicas como quizá nunca antes.

El volumen demuestra así cómo la reflexión sobre la persona, y el personalismo como escuela de pensamiento, viven hoy una etapa llena de significado. La vitalidad del tema no se debe a su novedad, sino a la continuidad con una tradición sólida que recorre todo el siglo XX, aspecto importante y a veces poco considerado debido a la hegemonía cientificista-materialista propia de la contemporaneidad.

El personalismo, por otra parte, no es una corriente unitaria. El volumen aclara qué se entiende por personalismo: «una escuela de pensamiento que se centra en una idea elevada de la persona humana» (p. 11), lo cual puede expresarse en diversas elaboraciones y modalidades. Existen, por tanto, personalismos diferentes, según los problemas, los tiempos y los contextos, pero permanece inalterado el núcleo fundamental del valor irreductible de la persona.

El recorrido que emerge en la obra muestra una base cultural común, atribuible en gran medida al cristianismo católico, por la influencia ejercida por la teología y la filosofía sobre las personas divinas y la idea de persona humana. No obstante, los ensayos del volumen ofrecen un panorama variado y plural. En ellos se observa una doble orientación fundacional de la concepción de la persona. Por una parte, para sostener su valor indestructible e inviolable, se afirma su fundamento en una esencia meta-histórica de carácter ontológico. Por otra, desde una perspectiva historicista o anti-naturalista, se sostiene que la persona se construye antropológica, cultural y socialmente en el tiempo y en el espacio. Son dos líneas muy distintas entre sí, pero ambas acogidas en la colección para que puedan escucharse, conocerse y fecundarse recíprocamente en la búsqueda de la verdad a la que el volumen aspira a contribuir. En efecto, así como la línea ontológica no ignora la influencia de la historia, la historicista no niega la presencia de ciertas invariantes.

De ahí el importante mérito de este trabajo coral: reafirmar el valor insuprimible de la persona humana dando voz a la pluralidad del personalismo y buscando, en esa pluralidad, todo posible enriquecimiento en vista de una comprensión más plena de lo humano, de sus riquezas y de sus fragilidades.

En el conjunto de las contribuciones, y a través de las dos vertientes mencionadas, emergen cuatro conceptos fundamentales que, concebidos de modo diverso según los autores, definen la estructura básica de la conceptualización de la persona humana: ser, relación, función e integralidad. En cuanto al ser de la persona, sobre el cual las posiciones son múltiples, persisten varias paradojas, entre ellas la emblemática afirmación del valor supremo del individuo respecto al género, de modo que la sociedad no es un todo compuesto de partes, sino un todo compuesto de todos. A esta paradoja se vincula la dimensión relacional: aunque el individuo se sitúe por encima del género, la persona resulta inconcebible fuera de la relación comunitaria, en la cual nace, crece, se desarrolla y realiza su vocación. Una singularidad constitutivamente necesitada de la alteridad.

Particularmente controvertida en nuestro tiempo es la cuestión de la funcionalidad de la persona, es decir, en qué medida la presencia o ausencia de determinadas funciones neurofisiológicas y neuropsicológicas compromete la sustancialidad de la persona, su ser o no ser tal. Esta controversia se relaciona con la difundida concepción de la integralidad de la persona, que expresa la imposibilidad de reducir sus diversas dimensiones a una sola o a unas pocas.

En cuanto a los autores tratados, el volumen, tras la introducción de los editores, se divide en tres partes: "autores clásicos", "autores de ayer" y "autores de hoy". La primera sección está dedicada a los pensadores activos en la primera mitad del siglo XX, que no pueden ser dejados de lado, pues constituyen las bases de lo que sucederá después de ellos. Aquí se encuentran estudios dedicados al personalismo de Luigi Stefanini, Felice Balbo, Michele Federico Sciacca, Giorgio La Pira y Luigi Pareyson. La segunda sección se ocupa de autores activos en los últimos sesenta años y ya fallecidos: Italo Mancini,

Maria Adelaide Raschini, Bruno Trentin, Edda Ducci, Ada Lamacchia, Armando Rigobello, Stefano Rodotà, Enrico Berti, Francesco D'Agostino y Giuseppe Goisis. La tercera parte aborda a los autores vivos: Renato Pagotto, Virgilio Melchiorre, Evandro Agazzi, Gaspare Mura, Vittorio Possenti, Angela Ales Bello, Francesco Totaro, Giancarlo Galeazzi, Giuseppe Limone, Emilio Baccarini y Luigi Alici.

De este amplio abanico de prestigiosos autores se desprende la atención a los "nuevos", ya mencionada, y la gran diversidad de enfoques. Los autores vivos han ofrecido su propia autopresentación, mientras que los fallecidos son presentados por reconocidos estudiosos. Entre los profesores que han participado se encuentran: Tommaso Valentini, Anselmo Grotti, Giorgio Rivolta, Flavia Silli, Giovanni Emidio Palaia, Claudio Ciancio, Andrea Aguti, Damiano Bondi, Paolo De Lucia, Giovanni Mari, Cosimo Costa, Michele Indellicato, Calogero Caltagirone, Piergiorgio Donatelli, Antonio Da Re, Laura Palazzani, Alberto Peratoner, Carla Danani y Alberto Carrara.

Los distintos textos no pretenden ofrecer una exposición general del pensamiento de cada autor, sino centrarse en precisar su idea de persona y de personalismo. En esta perspectiva se percibe la amplitud e importancia del proyecto que, manteniendo su objetivo, abarca vastos horizontes teóricos y metodológicos. Se advierten, así, movimientos de apertura a la trascendencia y concepciones meta-históricas de la persona, junto a visiones más atentas a la concreción de la singularidad, sin caer en reduccionismos biologicistas. Como se afirma en la introducción, en la búsqueda de la verdad sobre la persona, decisiva para el futuro de la humanidad, «sería necio que el personalista orientado a la ontología de la persona dejara de lado las concepciones fenomenológicas, espiritualistas y existencialistas del yo. E igualmente necio sería lo contrario, pues dentro de ciertos límites las diversas concepciones se refuerzan mutuamente» (p. 13).

El libro tiene el acierto de concluir, antes del útil índice de nombres, con breves notas biográficas de cada autor participante, un detalle de gran ayuda para los estudiosos o apasionados que están interesados en profundizar en la investigación sobre el personalismo italiano.

En su conjunto, la obra constituye un trabajo de gran valor, no solo en el plano académico, sino también en sentido plenamente humano: una contribución significativa a favor del hombre, de la persona humana, hoy más que nunca amenazada por los reduccionismos técnico-científicos que disuelven lo humano en materia manipulable, y por la voluntad de control que, en la actualidad, dispone de medios técnicos sin precedentes para imponerse en todos los niveles de la sociedad.

Giovanni Malgaroli, L.C.

Alfred Xuereb, *Mis días con Benedicto XVI*, traducción de Rocío Lancho García del original italiano *I miei giorni con Benedetto XVI* (2023), Palabra, Madrid 2024, 375 pp.

Don Alfred Xuereb, sacerdote de Malta, fue llamado en 2007 para servir, como secretario personal, al Papa

Benedicto XVI, y su servicio se prolongó hasta el momento de la renuncia del Papa en 2013. A través de estas páginas Xuereb ofrece un diario personal, sencillo, lleno de afecto, de esos años junto a quien tenía, en la Iglesia, la tarea de servir al Pueblo de Dios como Obispo de Roma y Vicario de Cristo.

El volumen está escrito de un modo sincero, en primera persona, y conjuga momentos importantes del pontificado con hechos, reflexiones, incluso estados de ánimo, de aquellos años de tarea oculta, pero llena de fe y de humanidad, junto al Papa. La abundante presencia de imágenes de calidad permite recorrer el diario de un modo más concreto, vivo, sobre todo gracias a las fotos de Benedicto XVI en diversos momentos de sus actividades públicas y privadas.

El volumen inicia con un prefacio del P. Federico Lombardi, durante años portavoz de la Sala de Prensa del Vaticano, y una nota del periodista Aldo Maria Valli, que evoca el emotivo momento en el que un helicóptero blanco llevó al Papa desde el Vaticano hasta Castel Gandolfo, el último día de su pontificado (28 de febrero de 2013). Sigue luego el *diario*, organizado con «capítulos» que separan cada año, y con las notas y comentarios del P. Alfred Xuereb.

La lectura de estas páginas permite conocer detalles humanos y sencillos del Papa. Aparecen sus gustos musicales, algunos de sus platos favoritos, su simpatía hacia los gatos, sus paseos junto a un lago en los jardines vaticanos mientras reza y luego da de comer a los peces. Aparecen, sobre todo, sus atenciones a los colaboradores, su interés por un familiar enfermo, sus felicitaciones por un cumpleaños, su curiosidad por conocer otras culturas.

El diario permite seguir momentos de mayor importancia del pontificado: una homilía, un documento, un caso difícil, una preocupación que llega hasta el corazón del Papa, un nombramiento episcopal o de un cargo de la curia. Igualmente, se relatan detalles de los viajes, sea en Italia, sea en el extranjero, con su cúmulo de anécdotas y de encuentros de gran valor para confirmar la fe de los hermanos. Xuereb resume, entre anécdota y anécdota, algunas homilías o documentos de modo sencillo y ágil, lo cual permite recordar los años de aquel pontífice humilde y profundamente espiritual, que sabía unir la alta teología con el interés pastoral por las almas.

Entre las muchísimas anécdotas que aparecen a lo largo del diario y que muestran aspectos relevantes del Papa Benedicto, podemos recoger una muy sencilla. Tras una cena ordinaria, el 20 de noviembre de 2010, el Papa sale con sus acompañantes a la terraza. Se pone la gorra (quizá como una simple costumbre) y sus acompañantes observan que hay luna llena. El Papa explica: «La gorra me protegerá de la luna». Don Xuereb aprovecha para comentar que nunca ha comprendido el *Salmo* 120, que dice que ni el sol ni la luna podrán dañarte. Benedicto XVI responde: «Tampoco yo sé decir exactamente el significado de esas palabras». El Autor del diario añade: «Siempre me sorprende la humildad de este Papa teólogo que reconoce sus limitaciones» (p. 239).

Hay un detalle que puede ser de mayor interés para el lector: descubrir cómo Benedicto XVI llamó a su secretario el 5

de febrero de 2013 para anticiparle la noticia de su próxima renuncia (que sería hecha pública en un consistorio de cardenales pocos días después, el 11 de febrero), y lo que esto produjo en quien ahora abre su alma a través de este diario. Así, don Xuereb (como le llamaba el Papa Ratzinger) escribe: «Ahora ya en frío, la noticia recibida ayer me está desgarrando el alma. A medida que tomo conciencia de la decisión de Benedicto, siento ganas de llorar» (p. 338).

El libro se concluye con los últimos días de Benedicto XVI, su salida a Castel Gandolfo, la elección del Papa Francisco, algún recuerdo de monseñor Xuereb de sus viajes desde Asia (cuando ya era nuncio apostólico) al Vaticano con la posibilidad de encontrarse con el Papa emérito, y las impresiones tras la noticia de la muerte de Benedicto.

Estamos ante un libro escrito desde el corazón, que permite reconocer, en medio del misterio de la vocación que rodea a cada Papa, la cotidianidad y la bondad de quien, como sacerdote, teólogo, obispo, cardenal y, finalmente, Santo Padre, dedicó toda su vida a anunciar a Cristo y a servir a la Iglesia.

Fernando Pascual, L.C.

Arturo José Otero García, *Pier Giorgio Frassati. Una vida seglar según las Bienaventuranzas*, edición preparada por Pablo Cervera Barranco, Edibesa, Salamanca 2024, 184 pp.

La santidad cristiana ha quedado descrita por Jesucristo, de modo inigualable, en las Bienaventuranzas. Arturo José Otero García, sacerdote de la diócesis de Alcalá (España) ofrece, en este volumen, diversas reflexiones centradas en la llamada universal a la santidad, sobre todo de los seglares, a la luz de las Bienaventuranzas, y con la mirada puesta en un ejemplo reciente: la vida de Pier Giorgio Frassati.

Tras el prólogo de Pablo Cervera, el Autor explica el sentido de esta obra, que se encuadra en la teología espiritual: reflexionar sobre la *fe vivida*, que coincide con la santidad y que se funda en la llamada de todo ser humano a la santidad (p. 13).

El capítulo primero ofrece un resumen de las enseñanzas más recientes sobre la misión y la santidad de los seglares en la Iglesia y en el mundo. Otero García subraya cómo «la santidad no está fundamentalmente en las cualidades y perfecciones humanas, sino en la apertura al don de Dios, que más resplandece cuanto más pobre y débil es la persona que lo recibe» (p. 29).

El capítulo segundo expone lo que sería el «espíritu de las Bienaventuranzas», con la mirada puesta en Cristo, que las encarna perfectamente, y en su Madre, que las vivió de modo ejemplar.

De ahí se pasa al capítulo tercero, en el que se pueden distinguir dos secciones, una dedicada a presentar, ágilmente, la vida de Pier Giorgio Frassati, con especial atención a sus rasgos espirituales; y otra en la que se desentraña cómo ese joven italiano de la primera mitad del siglo XX vivió cada una de las Bienaventuranzas. Para este capítulo se recurre con frecuencia a cartas del mismo Frassati, a la biografía escrita por su hermana, y a otros textos y documentos. El Autor recuerda, entre otras, una de las frases más famosas de este joven: «vivir sin fe, sin un patrimonio que de-

fender, sin sostener una lucha continua [por] la Verdad no es vivir sino ir tirando» (p. 120).

Al final se incluye la bibliografía, dividida en tres secciones: fuentes del Magisterio, escritos de Pier Giorgio Frassati, y bibliografía secundaria.

Tal vez alguno sienta que esta publicación no es una normal biografía de un católico ejemplar, sino un estudio sobre la santidad (que ocupa un poco más de la mitad de la obra) para luego aplicarla a la vida de Frassati. Por lo mismo, quizá el título podría haber sido diferente, para evitar confusiones; por ejemplo, sería más claro un título como el siguiente: *Un estudio sobre la santidad cristiana: el ejemplo de Pier Giorgio Frassati*.

Fuera de esta observación, la obra tiene un gran interés, sea por la buena síntesis sobre la vocación universal a la santidad, sea por la manera concreta y viva de exponer cómo la santidad quedó plasmada en la vida de Pier Giorgio Frassati, beatificado en 1990 y cuya canonización quedó fijada para el Año Santo de 2025.

Fernando Pascual, L.C.

Enrique Martínez – Lucas P. Prieto, *Tomismo hispano. Ocho siglos de tradición intelectual*, Dykinson - Sindéresis, Madrid 2024, 431 pp.

En el marco de las actividades promovidas en diversos lugares para conmemorar el VIII centenario del nacimiento de santo Tomás de Aquino (1225-2025) y el VII centenario de su canonización (1325-2025), se tuvo en 2023, en Barcelona, el IX Simposio de Estudios Tomísticos organizado por varias instituciones académicas, dedicado al tema del «Tomismo hispano». El presente volumen ofrece el resultado de tal Simposio, que ayuda a conocer mejor lo que diferentes pensadores tomistas españoles han recogido de la herencia dejada por el Aquinate.

La introducción (de Mauro Mantovani, Universidad Pontificia Salesiana de Roma) alude rápidamente a la historia del tomismo, con un interesante elenco de tomistas de los siglos XVI-XVIII (pp. 15-17), y una presentación del tomismo en el siglo XX.

Los restantes trabajos están agrupados en cuatro secciones. La primera analiza el periodo que va desde la muerte de santo Tomás de Aquino hasta el Siglo de Oro. En ella se estudian, entre otros, a pensadores como Diego de Deza, fray Luis de León y Domingo Báñez. En la segunda sección se llega hasta finales del siglo XIX, con el renacimiento del tomismo debido a León XIII, y se da especial relieve a Juan de Santo Tomás y a Zeferino González. La tercera sección, que presenta el tomismo español en el siglo XX, considera a autores como Santiago Ramírez, Manuel Barbado y Manuel García Morente; incluye, además, una interesante comparación entre Carlos Cardona y Leonardo Polo, que permitiría afirmar que Cardona sería tomista mientras que Polo no (pp. 345-347, contribución de José J. Escandell).

La última sección está dedicada a la Escuela Tomista de Barcelona, en la que encontramos a pensadores como Jaume Bofill, Francisco Canals y José María Petit Sullá. Cada trabajo (o contribución) incluye la bibliografía. Al final del volumen no se ofrece un índice

de nombres. En conjunto, esta publicación permite un acercamiento a quienes, a lo largo de los siglos, supieron desarrollar reflexiones filosóficas desde ese gran genio que fue, para la humanidad y para el cristianismo, un dominico que destacó como Doctor Angélico y que pervive, gracias a sus contribuciones, también en nuestro tiempo.

Fernando Pascual, L.C.

François Vayne, *La Vergine della Rivelazione. Il messaggio delle Tre Fontane*, prefazione del card. Christoph Schönborn, traduzione dal francese di Benedetta Coco, Ares, Milano 2024, 158 pp.

Estamos ante una interesante y sorprendente obra, que conjuga la simpatía ante los eventos presentados y sus protagonistas con un sano espíritu de observador que reconoce no solo los aspectos más luminosos, sino también las sombras y las dificultades de unas apariciones recientes.

François Vayne, periodista y escritor, ha trabajado en Lourdes y luego en Roma, lo que le permite una buena perspectiva sobre temas marianos y, en concreto, sobre los eventos iniciados en las afueras de Roma en 1947. Pudo, además, acceder a documentos del Dicasterio para la Doctrina de la Fe sobre el argumento del libro, como indica en su introducción (p. 9). La perspectiva adoptada, desde el inicio de la obra, es de fe: en el pequeño santuario surgido a partir de las apariciones, se percibe cómo la Madre de Dios está presente y derrama las gracias del Espíritu Santo (p. 13).

El volumen está dividido en siete secciones o capítulos. La primera sección presenta el lugar de las apariciones, muy cerca de donde habría sido martirizado san Pablo y que luego se convirtió en la abadía de Tre Fontane («Tres fuentes», en español). Sigue luego (segunda sección) una profecía que recibió monseñor Eugenio Pacelli (antes de ser elegido Papa con el nombre de Pío XII), y una descripción del protagonista de las apariciones, Bruno Cornacchiola, y de su familia (tercera sección). Bruno se alejó desde joven de la fe católica, y alimentó en su alma el odio contra el Papa (al que deseaba asesinar), al mismo tiempo que se adhería a grupos protestantes, hasta ingresar en los adventistas del séptimo día, entre los cuales se convirtió en un misionero entusiasta.

La sección cuarta describe la primera aparición, el 12 de abril de 1947, primero a los hijos, y luego al mismo Bruno Cornacchiola. El texto de lo que allí habría dicho la Virgen, que se presentó como Virgen de la Revelación, queda recogido en unas páginas del apéndice (pp. 117-127). Vayne presenta los hechos en toda su sencillez, con una serie de coincidencias (un tren perdido, un cambio de planes para ir de paseo con los hijos, una pelota que desaparece) que permiten la primera aparición. Uno por uno, los hijos de Bruno se arrodillan a la entrada de una pequeña gruta y repiten: «¡Bella Señora! ¡Bella Señora!». Cuando el padre busca liberarlos de lo que parece un encantamiento, ve a la Virgen que se da a conocer como «Virgen de la Revelación» (solo Bruno la escucha, no los niños), y que luego le dice: «Tú me persigues.

Basta. Vuelve al rebaño y obedece» (p. 46).

La Virgen le dicta un largo mensaje que solo el Papa puede recibir. Al final, hace un saludo con la cabeza, y se retira, desaparece, como si atravesase el fondo de la gruta. Hijos y padre limpian el lugar, en medio de la fuerte emoción apenas experimentada. Luego Bruno escribe en el tufo (o toba) de la pared estas palabras: «Aquí, el 12 de abril de 1947, la Virgen de la Revelación se apareció a mis tres hijos y a mí. Bruno Cornacchiola» (p. 48).

Tras exponer el aluvión de cambios que se producen desde aquel momento en la familia de Bruno (con el regreso de todos, padres e hijos, a la Iglesia católica), el Autor sintetiza, en la sección quinta, el mensaje de la aparición: orar y hacer penitencia para lograr la salvación eterna. Luego, en la sección sexta, presenta la acogida, no sin dificultades, críticas, incluso juicios negativos de algunos funcionarios que trabajan en el Vaticano, de ese mensaje, y cómo se fue difundiendo el culto en aquella sencilla gruta de las afueras de Roma. A los pocos meses, una estatua de la Virgen esculpida según la descripción ofrecida por Bruno (con un característico manto verde) se traslada desde la plaza de San Pedro al lugar de la aparición, con un mensaje firmado por monseñor Montini con la bendición del Papa Pío XII (p. 71). También se resumen los interrogatorios (en parte reproducidos en el apéndice) a la esposa de Bruno y a los hijos. Algunos emiten juicios negativos sobre la salud psíquica del «vidente» (pp. 73-74, 79). Pero en general las autoridades eclesiásticas tomaron una actitud positiva y buscaron promover la atención espiritual a los peregrinos, incluso con el envío de religiosos que velasen por el trabajo pastoral en el pequeño santuario surgido en Tre Fontane. Se incluyen, además, la narración de varios milagros, por ejemplo el del sol que baila en el cielo como en Fátima, lo cual se repitió varias veces: el 12 de abril de 1980, de 1982, de 1986 y de 1987 (pp. 97-99).

También se recorren las diversas obras surgidas desde el apostolado que inicia Bruno Cornacchiola, como testigo de los hechos, y el apoyo que encontró en la Madre Maria Prisca, gracias a la cual surgiría un proyecto de vida religiosa, que se separaría años después de la asociación fundada por Bruno. El grupo fundado por la Madre Prisca se llamaría Misioneras de la Divina Revelación.

La última sección analiza la situación actual del Santuario. Tras evocar la muerte de Bruno (22 de junio de 2001) y la homilía pronunciada por un obispo auxiliar de Roma en su funeral, se recogen los testimonios de diversos eclesiásticos sobre el vidente y sobre las apariciones, y el deseo de Juan Pablo II de construir en el lugar un gran santuario, deseo todavía no realizado. Conviene recordar, como hace el Autor desde el inicio, que tras la aprobación del mismo Juan Pablo II, el santuario se llama, desde 1997, «Santa María del Tercer Milenio en Tre Fontane» (p. 89).

Según hemos anticipado en parte, en el apéndice se recoge lo siguiente: el relato completo, escrito por Bruno el día de la primera aparición, de lo que recuerda de lo dicho por la Virgen; una breve oración a la Virgen de la Revelación; la narración de Bruno sobre los hechos ofrecida el 9 de mayo de 1983; los interrogatorios (inéditos)

a los hijos de Bruno (el 8 de agosto de 1947) y a su esposa, Iolanda Lo Gatto (el 25 de octubre de ese mismo año). Al final hay una breve bibliografía sobre esta aparición.

Como fue indicado al inicio, se trata de una exposición que, sin establecer juicios definitivos sobre los hechos, juicios que son competencia de las autoridades eclesiásticas, se asoma a un hecho difícilmente explicable solo con las acciones humanas, y que, en medio de no pocas dificultades (Bruno tenía recaídas y tuvo que luchar por años contra sus defectos), abre un horizonte de esperanza a la acción salvadora de Dios en la historia, sobre todo gracias a su Madre, que sigue siendo la esclava del Señor y la que nos repite, como Virgen de la Revelación, que hagamos lo que Él nos diga.

Fernando Pascual, L.C.

Paolo Benanti, *La Era Digital. Teoría del cambio de época: persona, familia y sociedad*, traducción de María Soledad Aguilar Domingo del original en italiano *Digital Age. Teoria del cambio d'epoca. Persona, famiglia e società* (2020), Encuentro, Madrid 2024, 165 pp.

Es conocida la fórmula que explica cómo el hombre, que produce instrumentos, luego queda modificado por el uso de lo que él mismo ha producido. En cierto sentido, la fórmula ilustra buena parte de los análisis que ofrece el padre Paolo Benanti, franciscano, profesor de teología moral en la Pontificia Universidad Gregoriana, que ha estudiado durante años temas relativos al mundo digital.

En este volumen ofrece un agudo análisis de los enormes cambios que llevan a modificar al mundo y al mismo ser humano, cambios que inician con el dominio del fuego y llegan a las más recientes novedades tecnológicas (algunas capaces de modificar a los mismos seres vivos). Para ello, organiza sus reflexiones en dos partes, a las que antepone un prólogo a la edición española, una premisa y una introducción. La premisa explica cómo nació y fue elaborado este libro. La introducción hace unas breves y sugestivas reflexiones sobre lo que sea la cultura, que sirven luego para entender mejor el resto de la obra.

La primera parte consta de dos capítulos, y ofrece una teoría sobre el cambio de época. El primer capítulo se centra en lo que algunos llaman «el siglo corto» (de 1914 a 1991). El siglo XX vivió sus primeros años (hasta 1914) bajo la euforia del progreso ante el continuo avance de las ciencias y la técnica, aunque ya desde finales del siglo XIX comenzaron a surgir análisis que cuestionaron los límites de las ciencias, y que se cruzaron con los enormes dramas de dos guerras mundiales en las que fueron usadas, contra los seres humanos, grandes conquistas tecnológicas. Por su parte, el segundo capítulo se fija en lo que es conocida como la era digital, descrita a través de cambios que alteraron los modos de vivir y de pensar de casi todas las personas, lo que ha llevado a elaborar el concepto de «antropoceno» para describir la etapa evolutiva que caracteriza al planeta a causa de las acciones humanas basadas en la técnica, sobre todo desde que empezaron a producirse realidades sintéticas.

Benanti hace una selección de novedades, como la bomba atómica y los viajes espaciales, los cambios en la alimentación (con un enorme aumento del problema de la gente con sobrepeso) y en los medios de comunicación (sobre todo desde el desarrollo de ordenadores y del mundo de Internet). Recuerda, además, la famosa tesis de las tres revoluciones que habrían cambiado la percepción del hombre sobre sí mismo, debidas a Copérnico, Darwin y Freud (pp. 72-73), a las que se podría añadir una cuarta revolución, surgida desde las técnicas de la información y la comunicación (pp. 73-74), que han producido una inmensa disposición de datos, lo que ha llevado a crear el término «dataísmo» (pp. 78-81). El capítulo (y la parte) se cierran con la tesis de que hemos cambiado de época debido al surgimiento de lo sintético y a las continuas novedades informáticas (con la llegada de la inteligencia artificial, cada vez más omnipresente, p. 83).

La segunda parte (cinco capítulos) quiere analizar el cambio en ámbitos que tocan directamente la condición humana, al mismo tiempo que ofrece criterios y pistas para llegar a decisiones que permitan salvar lo propio de nuestra humanidad en temas fundamentales. El capítulo tercero afronta los retos de lo que puede ser llamado «posthumanismo», que surge desde las técnicas que modifican en cierto modo al ser humano, sea en lo más externo, por ejemplo, con tatuajes, sea en su mismo ADN, sea en sus estados mentales (a través de psicofármacos). Una novedad que puede cambiarlo todo ha surgido desde la biología sintética, que se orienta cada vez más a la creación de organismos que nunca antes habían existido (p. 99). En este capítulo el Autor ofrece importantes reflexiones sobre la dignidad humana, que ha sido cuestionada por algunos autores pero que merece ser defendida con argumentos adecuados (pp. 102-106). Tal vez los análisis habrían sido más completos si se hubiera reflexionado también sobre fenómenos como la anticoncepción, la fecundación artificial y el aborto, con sus terribles consecuencias en muchas sociedades.

El cuarto capítulo analiza lo que puede ser considerada como «la invención de los jóvenes». Para ello, se recurre a algunas categorizaciones (*millennials* y *centennials*, entre otros neologismos) para describir a diversas generaciones de jóvenes, con especial atención a los cambios que la tecnología digital habría producido en ellos. Por ejemplo, se señala cómo la tecnología, en una etapa de estrés como lo es la adolescencia, «se convierte en un gran refugio para escapar de la dureza de la vida» (p. 112). El capítulo invita, en la parte final, a promover urgentemente una educación mediática, de forma que las nuevas tecnologías sean usadas de modo adecuado.

Por su parte, el quinto capítulo analiza los cambios que se están produciendo en los modos de concebir la sexualidad y en los comportamientos a nivel personal y familiar, con retos como el del uso, cada vez más frecuente, de la Red para establecer relaciones y conocer a parejas según parámetros identificados por los algoritmos digitales, lo cual lleva, entre otras cosas, a un exceso de idealización de la pareja que corre el peligro, luego, de generar dolorosos desengaños (p. 136). Frente a estos retos, Benanti recuerda que la

familia «es la vocación y la fecundidad de amor de una pareja que hace historia en la vida de las personas» (p. 139).

En los dos últimos capítulos (sexto y séptimo) se presenta lo que podrían considerarse como los nuevos mitos de las masas, que han reelaborado lo que conocemos como cíborg (o cyborg). También se analiza lo que podemos considerar como preguntas nunca antes planteadas, y que merecen buenas respuestas para contribuir al desarrollo de las nuevas generaciones (especialmente la así llamada Generación Omega según el volumen, aunque normalmente se habla de Generación Alpha, al referirse a los nacidos, más o menos, a partir de 2010). Las principales preguntas se refieren a tres relaciones entre la humanidad y su entorno, la humanidad y la tecnología, y la humanidad consigo misma (p. 158). Los últimos párrafos se abren a la esperanza, sea porque la Generación Omega todavía puede ser educada, sea porque los adultos «seguimos al mando y podemos decidir qué mundo dejarles y hacia dónde orientarlos».

El volumen incluye al final la bibliografía. Podemos decir que se trata de una reflexión estimulante, que une análisis sugestivos sobre los enormes cambios de nuestro tiempo, y propuestas para reconocer verdades esenciales sobre lo humano que no podemos perder de vista ante los enormes retos del cambio de época que nos toca vivir.

Fernando Pascual, L.C.

Stefano Cazzato, *Chaïm Perelman. Retorica, etica, politica*, Giuliano Ladolfi Editore, Borgomanero 2024, 88 pp.

El tema de la retórica y sus relaciones con el derecho y la política ha ocupado desde el mundo antiguo un lugar destacado. Chaïm Perelman supo darle un impulso en el siglo XX, y por ello se convirtió en un punto de referencia esencial sobre estos argumentos.

Stefano Cazzato enseña filosofía en Italia y ha publicado varios volúmenes, algunos de ellos premiados en diversos certámenes. En este breve opúsculo intenta realzar aspectos del pensamiento de Perelman que muestren su cercanía a discusiones recientes sobre el derecho y sobre las leyes. Lo hace a través de 10 capítulos, precedidos por una ágil introducción.

El capítulo primero evidencia el modo sorprendente con el que Perelman inicia su famoso *Tratado de la argumentación*: con reflexiones sobre *Alicia en el país de las maravillas* y los extraños diálogos (si así pueden ser llamados) que allí se narran. Ello sirve para recordar cómo en todo recurso al habla se busca comunicar algo a un público, a los oyentes, desde la conciencia de las muchas posibilidades que existen de exponer la misma materia (p. 13). Con el capítulo segundo se destaca la centralidad del oyente, del auditorio. Quien habla estaría llamado a evitar la propaganda (querer «meter» en los oyentes sus propias ideas) para promover una auténtica educación, buscando que cada uno, desde elementos compartidos con el hablante, pueda alcanzar sus propias conclusiones (p. 21). En concreto, para cualquier diálogo bien llevado hace falta un cierto acuerdo so-

bre el significado de términos concretos, por ejemplo lo que signifique «justicia», como había ya señalado Platón (pp. 22-24). Precisamente ese término, lo justo, es el objeto de reflexiones del capítulo tercero, que constata la pluralidad de definiciones dadas sobre lo que sea la justicia, y las continuas discusiones y debates en torno a las mismas (y a las que puedan ser formuladas ulteriormente). Por ello resulta interesante el esfuerzo orientado a buscar un elemento común entre las definiciones escogidas, como se muestra en el capítulo cuarto, si bien existen no pocas dificultades para ello, sobre todo ante la pluralidad de valores y puntos de vista que se pueden adoptar. Frente a las antinomias y el pluralismo que encontramos en tantos argumentos, se hace necesario un camino para afrontar las diferencias con ayuda de argumentaciones, como se expone en el capítulo quinto, hasta llegar a individuar lo que permite un acuerdo y que se convierte, entonces, en el valor de referencia (pp. 40-41).

Cazzato inicia el capítulo sexto señalando cómo en los capítulos anteriores la justicia ha servido de ejemplo sobre el modo de proceder de la razón argumentativa. Perelman mostró la importancia de la argumentación para integrar aspectos de la vida humana que habían quedado no bien recogidos en un filón del mundo moderno que exaltaba un modo de racionalidad y olvidaba otros modos de importancia, acusados de no alcanzar verdades, porque se moverían en el mundo de lo verosímil, que es, en definitiva, el mundo de los hombres y de la historia (pp. 44-46). Estas ideas se profundizan, en el capítulo séptimo volviendo al tema de la justicia, con más atención a la política, que está llamada a emplear razonamientos políticos (argumentaciones) y no estrategias para imponerse sobre otros (cf. especialmente p. 51). Tras un estimulante texto (en la misma p. 51) sobre la belleza y la necesidad de argumentos políticos, sorprende encontrarse con dudas sobre la posibilidad de adquirir méritos desde la libertad (pp. 52-53), dudas que, según mi parecer, irían en contra de una teoría de la argumentación como la que defiende Perelman.

La relación entre deliberación personal y argumentación ocupa las reflexiones del capítulo octavo, con la famosa cuestión de si sea posible una deliberación con uno mismo (algo sobre lo cual ya encontramos ideas en el mismo Platón). Al mismo tiempo, se muestra cómo los debates interiores sirven y ayudan a la hora de pronunciar un discurso ante otros. Con el capítulo noveno la atención se centra de nuevo en los oyentes, con una crítica inicial a la tesis, surgida desde posiciones racionalistas, de quienes sostienen que bastaría con dirigirse a una sola mente, a un «sujeto universal» (en cuanto apto para comprender un razonamiento) para estar hablando a todos, cuando en realidad en cualquier auditorio existe una pluralidad de sujetos que están muy lejos de ser representados en el «sujeto universal» hipotizado por ciertas teorías (pp. 61-63). Esa pluralidad exige atención a la historia y a otros aspectos que hacen de cada oyente una persona concreta y diferente de los demás, por lo cual quienes comunican están llamados a ofrecer argumentaciones no perfectas desde un punto de vista lógico-formal, pero

que aspiren a ser aptas para llegar a la pluralidad de situaciones desde las que piensa el auditorio (pp. 64-65). Ello permite hablar de una «razón viviente» (es el título del capítulo décimo) que, en cierto modo, constituye la herencia dejada por Perelman. Este autor belga (de origen polaco), que mostró las relaciones entre derecho, argumentación y racionalidad retórica (p. 67), dejó tras de sí un buen número de herederos de lo que ha sido conocida como nueva retórica. A partir de ella es posible afirmar que «una argumentación es válida relativamente al contexto y al público para la cual ha sido pensada en cuanto la fuerza de sus razones [...] es siempre local y regional, nunca universal» (p. 69). Ello no implica contraponer, como si fueran incompatibles, verdad y opinión, filosofía orientada a lo absoluto y retórica dedicada a la acción (p. 70, resumiendo un texto del mismo Perelman).

La conclusión inicia, en cierto modo, como el primer capítulo, con una idea sorprendente. Su título, «La función social de la risa» (o la sonrisa) parece provocador, pero sirve para ilustrar unas interesantes ideas del mismo Perelman sobre el uso de la ironía y la risa en discusiones cuando alguien incurre en afirmaciones que irían contra reglas elementales para llevar un diálogo correctamente.

Al final se recoge la bibliografía. Las dos últimas páginas ofrecen una biografía esquemática sobre Perelman. A través de este volumen, breve y bien elaborado, el lector no solo se asoma a las propuestas del famoso estudioso polaco-belga, sino que se introduce en el mundo de la «nueva retórica», que mucho puede ayudar a los hombres de nuestro tiempo a la hora de afrontar tantas cuestiones sobre las que discutimos en busca de puntos de encuentro válidos y realizables.

Fernando Pascual, L.C.

Pedro Mendoza Magallón, *Rogad al dueño de la mies.* Lectio Divina. *Evangelio de Mateo*, Amazon 2025, 180 pp.

Como fruto de años de investigación y de docencia sobre el Nuevo Testamento, el P. Pedro Mendoza Magallón, L.C., publica este volumen que ofrece ejemplos concretos de *lectio divina* sobre diversos pasajes del Evangelio según san Mateo.

En concreto, el prólogo recuerda que se recogen reflexiones centradas en la figura de Cristo a partir del encuentro que con él tuvieron diversos personajes, que van desde los apóstoles hasta la gente común (p. 7). En la introducción se explica el método de la *lectio divina* (pp. 9-18), de un modo sucinto y claro, con sus etapas, lo cual permite comprender la estructura de las diferentes meditaciones. Es oportuno señalar que en el prólogo se había aclarado que los desarrollos son sugerencias, y que toca a cada uno adaptar y «personalizar» los contenidos según su situación concreta (p. 8).

Siguen luego 27 capítulos, cada uno de ellos dedicado a un pasaje del Evangelio según san Mateo, sobre el que se ofrecen ideas para recorrer cinco etapas (o peldaños) según la metodología de la *lectio divina*. Cada capítulo inicia con una imagen y el texto, para luego pasar al comentario meditativo. Se percibe en seguida cómo el Autor

reúne un buen conocimiento de la Biblia (en cuanto profesor de Sagrada Escritura) y una estimulante perspectiva espiritual, al ofrecer sugerencias que permiten pasar desde el pasaje evangélico a la vida concreta del creyente. En concreto, las secciones (o peldaños) dedicadas a la *oratio* y a la *contemplatio* están escritas en forma de diálogo directo con el Señor, de forma que son una ayuda inmediata a la oración personal. Al mismo tiempo, la última sección (*actio*) está redactada en primera persona y esboza propósitos que pueden convertirse en propios por parte de quien realiza la *lectio divina* de cada pasaje evangélico.

Podemos fijarnos en un ejemplo. El capítulo 4 recoge el milagro que cura a un leproso según la narración de *Mateo* 8,2-4 (pp. 37-42). En la *lectio* se explica el contexto cultural (la lepra como enfermedad socialmente estigmatizada), el marco literario (después del Sermón de la Montaña), la explicación de diversos detalles del pasaje. No se trata de conocer curiosidades de la época, sino de entrar en el mensaje: el hecho de que Jesús toque al leproso se convierte en «una señal de inclusión y compasión hacia aquellos marginados por la sociedad» (pp. 38-39). En la *meditatio* se ofrecen preguntas que susciten en el alma el deseo de profundizar en el texto evangélico: «¿Cómo experimento el toque del Señor en mi vida? ¿Le permito tocar aquellas partes de mi vida que están heridas o que me avergüenzan? [...] ¿Cuáles son esas zonas de mi ser que necesitan ser tocadas por el Señor para sanar?» (p. 40). En la *oratio* y la *contemplatio* el alma dialoga con el Señor: «Al contemplarte, Señor, siento una paz profunda al saber que tú me amas tal como soy, con todas mis heridas y fallos» (p. 42). La *actio* permite alcanzar propósitos concretos: «Me comprometo también, apoyado en la gracia del Señor, a dejar de lado mis miedos y resistencias, y abrir mi corazón a su toque sanador» (p. 42).

La selección de textos permite ahondar en el misterio de Cristo y en su misión de amor hacia los hombres (capítulos 1, 18, 20, 27), en sus milagros (capítulos 4, 5, 8, 10-12, 14, 16-17, 24), en la llamada a seguirle para colaborar en su obra salvadora (capítulos 3, 6, 9, 13, 19, 22-23), en algunas de sus enseñanzas (capítulos 2, 7, 15, 21, 25-26). A través de este volumen, el creyente puede hacer un itinerario interior para comprender mejor el gran tesoro de su fe y para ponerse en camino en el seguimiento de un Maestro que anuncia el Reino y nos permite conocer la voluntad del Padre.

Fernando Pascual, L.C.

Índice general del volumen XL (2026)

Editorial - Los primeros 25 años de un siglo y un milenio..... 3

Editorial - Un año de Francisco a León: los signos de la primavera 131

Editorial - Cien años de la Guerra Cristera..... 259

ARTÍCULOS

Marcelo Bravo Pereira, L.C., Jean Daniélou: Cultura y Universidad, de la traición a la oportunidad..... 189

Marcelo Bravo Pereira, L.C., *Fides, ratio, religio*: el fideísmo racionalista y la razón creyente..... 293

Mons. Fernando Chica Arellano, Innovación en los sistemas alimentarios: primero la persona 157

Mauro Gagliardi, La esperanza según santo Tomás 49

David S. Koonce, L.C., 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 XVI 25

José Antonio López Orozco, L.C., El lenguaje del consentimiento matrimonial a la luz de la teología del cuerpo (primera parte) .. 203

José Antonio López Orozco, L.C., El lenguaje del consentimiento matrimonial a la luz de la teología del cuerpo (segunda parte).. 321

Pedro Mendoza Magallón, L.C., El combatiente cristiano, según Pablo 67

Alberto Mestre, L.C., Las virtudes teologales y la vida consagrada.. 133

Gonzalo Monzón, L.C., El humanismo integral de Jacques Maritain. Una propuesta educativa..... 357

José Enrique Oyarzún, L.C., La Evangelización ante la encrucijada cultural: reflexiones desde un mundo en transformación 7

José Enrique Oyarzún, L.C., ¿Tiene la teología un lugar en la universidad contemporánea? 263

Juan Pardo de Santayana Galbis, Más allá del funcionalismo psicológico: claves para una antropología de la madurez desde Luis María Mendizábal, S.I. 95

Jorge María Randle, Un misterio sin resolver. Profundización acerca de las divergencias en el número 99 de la encíclica *Evangelium vitae*..... 229

Angela Tagliafico, La profecía en Madeleine Delbrêl: la música del Espíritu Santo en la vida diaria..... 83

Angela Tagliafico, Santa Teresa de Ávila: un corazón apasionado por Cristo..... 277

NOTAS

Joseph Spence, F.F.m., El Sagrado Corazón de Jesús en san Buenaventura de Bagnoregio. Un estudio a partir de *Dilexit nos* del Papa Francisco 107

Fernando Pascual, L.C., La encíclica *Magnifica humanitas*: un resumen 371

RECENSIONES – RESEÑAS

Roberto Damiano Battaglia, *Ritornare all'origine. Uno sguardo di speranza di fronte alla fine della cristianità* (Fernando Pascual, L.C.) 245

Paolo Benanti, *La Era Digital. Teoría del cambio de época: persona, familia y sociedad* (Fernando Pascual, L.C.) 391

Giorgio Maria Carbone, *Sterilità e fecondazione in vitro. Tra scienza, tecnica e etica* (Fernando Pascual, L.C.) 250

Stefano Cazzato, *Chaïm Perelman. Retorica, etica, politica* (Fernando Pascual, L.C.) 393

Claudio Ciancio – Vittorio Possenti – Giorgio Rivolta, *Il personalismo italiano. Dal secondo Novecento ad oggi* (Giovanni Malgaroli, L.C). 383

Maurizio Fabbri, *Evoluzione e pedagogia. Il senso di educare, istruire, formare* (Fernando Pascual, L.C.)..... 247

Francesco, *Vizi e virtù. La lotta spirituale* (Fernando Pascual, L.C.)... 249

Enrico Larghero – Giuseppe Zeppegno (a cura di), *Fondamenti e percorsi bioetici. Manuale di bioetica,* vol. I (Fernando Pascual, L.C.) 126

Giuseppe Limone (a cura di), *Per un'ontologia del dialogo a confronto con la democrazia* (Fernando Pascual, L.C.)..... 255

Roberto Marchesini, *Il trionfo della gnosi. Una lettura della modernità* (Fernando Pascual, L.C.) 127

Emilio Martínez Albesa (en diálogo con), *Sobre Fratelli tutti, del papa Francisco. Estudios y reflexiones* (Fernando Pascual, L.C.) 120

Enrique Martínez – Lucas P. Prieto, *Tomismo hispano. Ocho siglos de tradición intelectual* (Fernando Pascual, L.C.) 388

Pedro Mendoza Magallón, *Rogad al dueño de la mies.* Lectio Divina. *Evangelio de Mateo* (Fernando Pascual, L.C.) 395

Michael O'Brien, *L'anno sabbatico* (Fernando Pascual, L.C.) 117

Arturo José Otero García, *Pier Giorgio Frassati. Una vida seglar según las Bienaventuranzas* (Fernando Pascual, L.C.) 387

Samuele Pinna, *Chi si aiuta Dio l'aiuta. Brevi riflessioni per la sopravvivenza (cattolica)* (Fernando Pascual, L.C.) 248

Vittorio Possenti, *Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte* (vol. I e II) (Giovanni Malgaroli, L.C.) 239

Fabio Rosini, *El arte del buen combate. La libertad interior y los ocho pensamientos malignos* (Fernando Pascual, L.C.) 123

Alberto Ruiz González, *El beato Mario Borzaga y los mártires de Laos* (Fernando Pascual, L.C.) 122

Anne Schaub-Thomas, *Il grido segreto di un bambino. Maternità surrogata e il diritto di chi nasce* (Fernando Pascual, L.C.) 252

R. Jared Staudt, *Words Made Flesh. The Sacramental Mission of Catholic Education* (László Erffa, L.C.) 113

Ryan N.S. Topping, *Thinking as though God exists. Newman on Evangelizing the 'Nones'* (László Erffa, L.C.) 115

François Vayne, *La Vergine della Rivelazione. Il messaggio delle Tre Fontane* (Fernando Pascual, L.C.) 389

Francisco Vidal, *De brazo en brazo. 25 abrazos del Niño Jesús a los Santos* (Fernando Chica Arellano) 242

Joachim Von Braun – Helen Alford (edited by), *Indigenous Peoples' Knowledge and the Sciences: Combining Knowledge and Science on Vulnerabilities and Solutions for Resilience* (Fernando Chica Arellano) 243

Alfred Xuereb, *Mis días con Benedicto XVI* (Fernando Pascual, L.C.).... 385