



# Sacerdos

Revista de comunión sacerdotal, caridad pastoral y formación permanente.

## • El acontecimiento Guadalupano

†Mons. José Rafael  
Palma

## • Ordenación Diaconal

† Mons. Antonio  
Santarsiero

## • La caridad en la Ley Nueva (la “Oración sacerdotal”)

P. Ignacio Andereggen

## • El derecho a la tutela jurídica en la vida religiosa

P. Johnny Esteban Li Mesias

## • Romano Guardini: Su vida y su camino filosófico-teológico-espiritual y su visión profética del mundo moderno-contemporáneo: el relativismo omnipresente (I Parte)

P. Alfonso López Muñoz, L.C.

## • La *imago Dei* en el hombre en cuanto varón y mujer (I Parte)

P. Francisco Javier Delgado Cervantes, L.C.



P. Alfonso López Muñoz, L.C.  
Director Editorial Revista  
SACERDOS

### Estimados en El Señor, hermanos sacerdotes:

Esperando que hayan pasado una santa y feliz Navidad, y deseándoles una Año Nuevo 2025 lleno de las Bendiciones y Gracias de Dios, Nuestro Señor, les enviamos este nuevo número de nuestra revista Sacerdos, esperando les sea de utilidad en orden a su formación permanente.

En un mundo en que, paradójicamente, se defienden a ultranza los “derechos humanos” al mismo tiempo que se pisotean los mismos en su misma raíz –pensemos, en ese sentido, en esos movimientos anti-culturales y anti-humanos como la ideología de género (“*Gender*”) o la ideología “*Woke*” (mezcla de tantas otras ideologías que tocan tanto el ámbito de supuestos “derechos humanos” en lo social como en lo individual: de las así llamadas “minorías”, de todo lo que engloba la así llamada “Comunidad” LGBT+++”, el feminismo radical en sí, etc...)-, conviene recordar en qué consiste en última instancia la “dignidad humana”, en la cual han de fundarse precisamente los “derechos humanos” auténticos. Es por eso que en el apartado de la dimensión humana les ofrecemos justamente un artículo sobre el tema.

En el rubro de la dimensión específicamente espiritual, en esta ocasión les ofrecemos dos trabajos. El primero trata en profundidad sobre el “Acontecimiento Guadalupano”, el cual nos puede ayudar, tanto a nosotros mismos como en nuestra misión con los fieles encomendados, en nuestro camino hacia la celebración de los 500 años de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac. El segundo versa sobre “la caridad en la Ley Nueva”, vista esta virtud esencial y fundamental del cristianismo desde la perspectiva de la “Oración sacerdotal” de Jesús en la Última Cena; por lo que puede ser de gran provecho para nuestras almas sacerdotales.

En el ámbito más de índole intelectual, presentamos cuatro escritos: el primero es sobre “el derecho a la tutela jurídica en la vida religiosa”, el cual nos puede ayudar a conocer mejor lo que implica el respeto de los derechos del religioso de cara a posibles abusos, en especial el abuso del poder; el segundo habla de cómo en la ‘pantalla grande’ han pululado en los últimos años las películas de “super-héroes”, haciendo ver que en el campo de la fe cristiana también contamos con los “santos”, que son los héroes en el campo espiritual por su vivencia heroica de las virtudes; un tercer escrito consiste en la primera parte de un trabajo sobre la “*imago Dei*” –la ‘imagen de Dios’- en el hombre desde la perspectiva de la “teología del cuerpo” de Karol Wojtyła – Juan Pablo II, doctrina que tanto puede ayudar a concebir tanto el amor humano y divino que encierra el matrimonio cristiano, como la entrega a Dios en virginidad y castidad en la vida consagrada a Dios y en el celibato sacerdotal; finalmente, también incluimos la primera parte de un trabajo sobre Romano Guardini y su visión profética del mundo moderno y contemporáneo, que es el que nos toca hoy evangelizar, cuya nota preponderante es, quizás, el relativismo generalizado.

En el campo de la pastoral en cuanto tal ofrecemos un artículo muy completo sobre la “píldora anticonceptiva”, su génesis, desarrollo y consecuencias antropológicas, sociológicas y espirituales en los últimos decenios.



Y otro trabajo continúa con el tema de la dirección espiritual como “*amoris officium*” –‘oficio de amor’- en la doctrina de san Juan de Ávila, maestro espiritual de sacerdotes y seglares, en este caso con una aplicación muy concreta en sus “consejos para personas de gobierno”.

Como tema de actualidad reproducimos una conferencia sobre la “globalización y desperdicio”, dictada por el observador permanente de la Santa Sede ante la FAO, organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura), así como ante otros organismos de la misma ONU como la PMA (“Programa Mundial de Alimentos”) y la FIDA (“Fondo Internacional de desarrollo agrícola”), el cual versa sobre el hambre en el mundo y sus repercusiones en orden a lograr la paz en el mundo.

Finalmente, como “testimonio”, publicamos una homilía predicada durante una ordenación diaconal, la cual nos puede ayudar a renovarnos en nuestra entrega al recordar ese primer paso dentro del Orden ministerial, el cual un día, más o menos cercano o lejano, diéramos todos nosotros por Gracia de Dios.

Reiterándoles nuestros mejores deseos, juntamente con nuestras oraciones, quedamos de ustedes sus seguros servidores en Jesucristo y Su Iglesia,

**P. Alfonso López Muñoz, L.C.**  
**Centro Sacerdotal Logos**



## DIMENSIÓN HUMANA

<b>El fundamento de la dignidad humana</b> P. Fernando Pascual, L.C.	<b>11</b>
---	-----------



## DIMENSIÓN ESPIRITUAL

<b>El acontecimiento Guadalupano</b> † Mons. José Rafael Palma	<b>13</b>
---	-----------

<b>La caridad en la Ley Nueva (la “Oración sacerdotal”)</b> P. Ignacio Andereggen	<b>30</b>
--	-----------



## DIMENSIÓN INTELECTUAL

<b>El derecho a la tutela jurídica en la vida religiosa</b> P. Johnny Esteban Li Mesias	<b>41</b>
--	-----------

<b>Héroes y Santos</b> P. Raúl Sacristán López	<b>71</b>
---	-----------

<b>La <i>imago Dei</i> en el hombre en cuanto varón y mujer (I Parte)</b> P. Francisco Javier Delgado Cervantes, L.C.	<b>80</b>
--	-----------

<b><i>Romano Guardini: Su vida y su camino filosófico-teológico-espiritual y su visión profética del mundo moderno-contemporáneo: el relativismo omnipresente</i> (I Parte)</b> P. Alfonso López Muñoz, L.C.	<b>105</b>
---	------------





## DIMENSIÓN PASTORAL

**Píldora anticonceptiva** **122**  
P. Fernando Pascual, L.C.

**La dirección espiritual para el Maestro Ávila como auténtico “*amoris officium*”: “ministerio de amor” (12)** **138**  
**Consejos para personas de Gobierno**  
P. Antonio Rivero, L.C.



## ACTUALIDAD

**Globalización y desperdicio: grandes desequilibrios y desafíos socioeconómicos y ambientales para la búsqueda de la paz** **142**  
Mons. Fernando Chica Arellano



## TESTIMONIO

**Ordenación Diaconal** **162**  
† Mons. Antonio Santarsiero

**Director responsable:** P. Alfonso López Muñoz, L.C.

**Consejo editorial:** †S.E. Mons. Rogelio Cabrera López / Arzobispo de Monterrey / †S.E. Mons. Jaime Calderón Calderón / Arzobispo de León, †S.E. Mons. José Rafael Palma Capetillo / † Obispo Auxiliar de Xalapa S.E. Mons. Carlos Enrique Samaniego López / Obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de México, †S.E. Mons. Eduardo Muñoz / Obispo de Autlán, P. Ignacio Andereggen, P. Jaime Rivas, P. Octavio Pérez Ramírez, P. Marcelino Monroy, P. Javier Jaramillo, P. Eduardo Godínez, PP. Fernando Pascual, Antonio Rivero y Alex Yeung, LL.CC.

**Coordinación gráfica:** Lic. Hugo Toro Monjaraz

**Coordinación Editorial:** En Sacerdos velamos porque todo cuanto se escribe en nuestra revista refleje en todo momento la doctrina de la Iglesia Católica sobre cada uno de los temas tratados; sin embargo, la responsabilidad del pensamiento y de las ideas en concreto de cada artículo competen a su respectivo autor.

Si lo que buscas es un espacio de silencio, oración y reflexión, estos son tus: **Ejercicios espirituales para sacerdotes.**

PROGRAMAS NACIONALES

MAYO 2025



**Sacerdote: luz del mundo y sal de la Tierra.**  
"... meditando y orando con San Mateo..."

**FECHA: Del 12 al 16 de mayo 2025**

**Impartidos por:**  
P. Vincent McMahon, L.C.

**Lugar:**  
Centro de Retiros Santa María de la Cascada en Amecameca. Edo. de México.

**Costo:**  
\$5,000.00 en habitación individual.

**Registro:** 13:00 hrs. del lunes

\*Llevar Alba, Estola, Liturgia de las horas y Biblia. Los Ejercicios concluyen hasta después de la comida del viernes.

**Conoce más del P. Vincent McMahon, L.C.**



- Ordenado sacerdote en 1981
- Párroco en Roma por 6 años y en Holanda por 25 años
- También ha ejercido su ministerio sacerdotal en México y en Irlanda
- Licenciado en Filosofía y en Teología
- Director espiritual en el seminario de Amsterdam durante 7 años
- Con amplia experiencia en la predicación de ejercicios espirituales

**INFORMES**

**Gabriela Sordo:** logos@caesc.com  
Cel. 5517.29.86.70

**Síguenos:** Centro Sacerdotal Logos

Acueducto Río Hondo 218, Lomas de Virreyes C.P. 11000, Ciudad de México.

[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)

**Contacto:**

**Gabriela Sordo**

Coordinadora de Programas Nacionales e Internacionales

**Mail:** logos@caesc.com

**Celular** 55.17.29.86.70

Acueducto Río Hondo 218, Lomas de Virreyes C.P. 11000, CdMx.

**Síguenos:**

**f Centro Sacerdotal Logos**

[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)

Si lo que buscas es un espacio de silencio, oración y reflexión, estos son tus: **Ejercicios espirituales para sacerdotes.**

PROGRAMAS NACIONALES  
**OCTUBRE 2025**



**Sacerdote: luz del mundo y sal de la Tierra.**  
"... meditando y orando con San Mateo..."

**FECHA: Del 13 al 17 de octubre de 2025**

**Impartidos por:**  
P. Vincent McMahon, L.C.

**Lugar:**  
Centro de Retiros Santa María de la Cascada en Amecameca. Edo. de México

**Costo:**  
\$5,000.00 en habitación individual.

**Registro:** 13:00 hrs. del lunes

\*Llevar Alba, Estola, Liturgia de las horas y Biblia. Los Ejercicios concluyen hasta después de la comida del viernes.



**Conoce más del P. Vincent McMahon, L.C.**



- Ordenado sacerdote en 1981
- Párroco en Roma por 6 años y en Holanda por 25 años
- También ha ejercido su ministerio sacerdotal en México y en Irlanda
- Licenciado en Filosofía y en Teología
- Director espiritual en el seminario de Amsterdam durante 7 años
- Con amplia experiencia en la predicación de ejercicios espirituales

**Contacto:**

**Gabriela Sordo**

Coordinadora de Programas Nacionales e Internacionales

**Mail:** [logos@caesc.com](mailto:logos@caesc.com)

**Celular** 55.17.29.86.70

Acueducto Río Hondo 218, Lomas de Virreyes C.P. 11000, CdMx.

**Síguenos:**

**f Centro Sacerdotal Logos**

[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)

**INFORMES**

**Gabriela Sordo:** [logos@caesc.com](mailto:logos@caesc.com)  
Cel. 55.17.29.86.70


**Síguenos:** **f** Centro Sacerdotal Logos


Acueducto Río Hondo 218, Lomas de Virreyes C.P. 11000, Ciudad de México.

[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)

• PROGRAMAS INTERNACIONALES

2025






**CURSO DE EXORCISMO Y ORACIÓN DE LIBERACIÓN EN ROMA.**

<b>COSTO:</b>	<b>FECHAS:</b>
575€, sólo curso; con traducción: 925€	Del 12-16 de mayo del 2025

---

**INFORMES**

<b>Gabriela Sordo:</b> logos@caesc.com Cel. 55.17.29.86.70	<b>Síguenos:</b>  Centro Sacerdotal Logos
---	--

Acueducto Río Hondo 218, Lomas de Virreyes C.P. 11000, Ciudad de México.  
[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)

## Contacto:

**Gabriela Sordo**

Coordinadora de Programas Nacionales e Internacionales

**Mail:** logos@caesc.com

**Celular** 55.17.29.86.70

Acueducto Río Hondo 218,  
Lomas de Virreyes C.P. 11000,  
CdMx.

**Síguenos:**

 **Centro Sacerdotal Logos**

[www.centrologos.org](http://www.centrologos.org)



Somos una comunidad académica internacional que lleva a cabo una misión de evangelización de la cultura en plena sintonía con el Santo Padre y el Magisterio de la Iglesia. La **misión** del Ateneo es **formar apóstoles, líderes cristianos, religiosos y laicos, al servicio de la Iglesia para dar testimonio del misterio de Cristo.**



ATENEO PONTIFICIO  
REGINA APOSTOLORUM

#### FACULTADES E INSTITUTOS:

- Facultad de Teología
- Facultad de Filosofía
- Facultad de Bioética

#### MÁS INFORMACIÓN:

<https://www.upra.org/>

PREGUNTA  
POR LA  
**BECA  
APRA**



## PONTIFICIO COLEGIO INTERNACIONAL MARIA MATER ECCLESIAE

Es un centro de formación sacerdotal que nace en Roma como respuesta a las directrices trazadas por su Santidad Juan Pablo II para colaborar con los Obispos en la preparación de futuros formadores de sacerdotes. Está abierto a los seminaristas diocesanos que, a juicio de su Ordinario, puedan en el futuro dedicarse a la delicada y fundamental tarea de formar ministros de la Iglesia de Cristo.

**Inicia proceso de inscripción el 09 de enero al 31 de marzo de 2025** (*se recomienda enviar las solicitudes antes del 31 de enero ya que el trámite de visado es complicado*)

***Inicio de curso 14 de agosto del 2025***

### MÁS INFORMACIÓN:

<https://www.pcimme.org/es/>





# El fundamento de la dignidad humana



P. Fernando Pascual, L.C.  
Doctor en Filosofía  
Licenciado en Teología

Se habla mucho de dignidad humana. No siempre se indican cuáles serían los fundamentos o presupuestos que permitan exponer adecuadamente lo que se refiere a esa dignidad.

La dignidad humana no puede basarse en consensos, que se fraguan en un momento y se destruyen al poco tiempo, ni en votaciones de los sistemas considerados democráticos.

Tampoco puede basarse en las decisiones de gobiernos de tipo autoritario: un tema tan importante no debería elaborarse desde los criterios de quienes asumen un poder excesivo sobre la sociedad.

Tampoco puede construirse desde opiniones subjetivas. Aunque un gran número de personas reconocen su propia dignidad y la de otros seres humanos, han existido y existen miles de personas que niegan la dignidad de sus semejantes.

La dignidad humana surge desde una reflexión seria y completa sobre lo que significa existir como seres humanos, sobre la comprensión del puesto del hombre en el universo, y sobre las relaciones que existen entre el hombre y Dios en cuanto Creador y origen de todo lo creado.

Esa reflexión hace evidente que la dignidad surge desde la condición espiritual que caracteriza al hombre en cuanto hombre, y que diversos filósofos

han identificado, sobre todo, en el alma, sin excluir su rica e irrenunciable relación con el cuerpo.

Esa reflexión se hace más completa en la Revelación cristiana, que desvela cómo el universo tiene un sentido, cómo Dios ha creado a los humanos a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,26-27), y cómo la plenitud se alcanza en Cristo, Hijo del Padre e Hijo de la Virgen María.

Para profundizar en este tema, contamos con un reciente documento de la Iglesia católica, que presenta la importancia de la dignidad humana en un doble acercamiento: cómo comprenderla y fundamentarla, y cuáles sean aquellos ámbitos en los que resulta urgente reconocer y defender a cada ser humano en su dignidad.

Ese documento, una declaración titulada *Dignitas infinita*, fue publicada el 8 de abril de 2024 por el prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la fe. La declaración expone algunos fundamentos sólidos para hablar sobre la dignidad de cada ser humano; es decir, sobre la dignidad de uno mismo y de todos aquellos que comparten el gran misterio de haber sido creados directamente por un Dios que nos ama.

*Dignitas infinita* subraya el origen divino de nuestra dignidad desde su introducción (n. 1), y en la primera sección (nn. 11-13). Esa dignidad, que radica en la misma condición humana, se da en todos, «por





ejemplo, en un niño no nacido, en una persona inconsciente, en un anciano en agonía» (n. 9).

El documento, después de la parte introductoria, se divide en 4 secciones. La primera presenta el camino que ha seguido la humanidad para tomar conciencia de la dignidad que es igual en cada uno. La segunda explica cómo la Iglesia anuncia y promueve la dignidad humana. La tercera evidencia cómo la dignidad humana está a la base de todo derecho humano. Y la última, la cuarta, denuncia diversos atentados y peligros que van contra la dignidad humana.

Un punto clave para comprender la dignidad humana se encuentra en el n. 15 de la primera sección. En ese número podemos leer lo siguiente:

Para aclarar aún más el concepto de dignidad, es importante señalar que la dignidad no es concedida a la persona por otros seres humanos, sobre la base de determinados dones y cualidades, de modo que podría ser eventualmente retirada. Si la dignidad le fuese concedida a la persona por otros seres humanos, entonces se daría de manera condicional y alienable, y el significado mismo de la dignidad (por muy digno de gran respeto que sea) quedaría expuesto al riesgo de ser abolido. En realidad, la dignidad es intrínseca a la persona, no conferida *a posteriori*, previa a todo reconocimiento y no puede perderse. Por consiguiente, todos los seres humanos poseen la misma e intrínseca dignidad, independientemente del hecho de que

sean o no capaces de expresarla adecuadamente.

Reconocer que la dignidad es algo que pertenece a cada uno y que no depende (ni se adquiere ni se pierde) de lo que piensen o digan los demás, solo resulta posible desde una perspectiva de tipo ontológico, en la que tal dignidad tenga un fundamento estable e inamovible. A esa perspectiva (o fundamento) se alude en varios momentos de *Dignitas infinita*, por ejemplo en los números 8, 9, 13, 22, 24.

A la luz de una visión que declare la dignidad intrínseca, ontológicamente fundada en la relación que une a cada ser humano con su Creador, se comprende el deber de ayudar al otro en cualquier situación de vulnerabilidad y la urgencia de condenar los diferentes atentados contra esa dignidad, como se expone a lo largo de la sección cuarta.

En aquellos ámbitos culturales en los que se pierde el horizonte ontológico (metafísico) y se olvida la relación que existe entre el hombre y Dios, se abre la posibilidad de herir al otro en su dignidad. Al revés, cuando se avanza hacia una correcta fundamentación ontológica de la dignidad humana, desde el reconocimiento de nuestra relación intrínseca con Dios, tiene sentido todo esfuerzo orientado a tutelar y defender a cada uno, desde su concepción hasta el momento de su muerte.

(publicado en Ecclesia.  
Revista de cultura católica,  
38 No.3 (2024), 259-261)





# El acontecimiento Guadalupano



† Mons. José Rafael Palma  
Obispo Auxiliar de Xalapa

## 1. LA MADRE DE DIOS

### 1) “Yo soy la madre del verdadero Dios que da la vida”

La Virgen Santísima de Guadalupe –de acuerdo al Nican Mopohua- se presentó como ‘madre de Dios’, una verdad ya muy conocida para todos nosotros, pero sumamente importante sobre todo en los inicios de la fe católica en nuestro pueblo.

La maternidad divina de María significa básicamente que es madre de Dios. La palabra utilizada en griego fue *theotókos*, que significa: La que dio a luz a Dios, la mujer que llevó en su vientre a Dios. Esta afirmación no quiere decir que Dios tiene su origen en María, sino que de María salió una persona que es Dios. Ella dio a luz a alguien que es Dios; hombre verdadero y Dios verdadero.

El origen de Cristo es divino; engendrado del Padre antes de los siglos, desde la eternidad, pero hecho hombre por la encarnación en María. Ella es su madre, y por lo mismo es madre de Dios, puesto que Jesús es Dios. En la Biblia encontramos varias citas que apuntan a esta realidad mariana. El evangelio de Mateo se refiere a la reacción de José ante el embarazo de María (cf Mt 1,20-23), lo cual indica que ese hijo de María viene de Dios y no viene por intervención de varón, puesto que José era el prometido de María y él no tuvo que ver en eso. Al

final Mateo resalta que se está cumpliendo la profecía del Emmanuel, Dios con nosotros; Dios ha llegado; Jesús es Dios; la madre de Jesús es madre de Dios. Lucas relata la anunciación del ángel a María (cf Lc 1,26-38), donde se establece un diálogo entre ella y el ángel, éste le dice que concebirá un hijo que será llamado Hijo del Altísimo (Lc 1,32). Como sabemos, en la Biblia, el nombre significa lo que en realidad es la persona que lo lleva; Lucas está indicando que Jesús es verdaderamente Hijo del Altísimo, el Hijo del único Dios vivo y verdadero; María por lo tanto es la madre del Hijo de Dios. Ella sigue dialogando y preguntando cómo puede ser eso posible, puesto que no conoce varón, no está en relaciones carnales con ningún varón, y el ángel le explica la manera cómo va a suceder, ‘por la acción del Espíritu Santo, que cubrirá a María con su sombra y por eso lo que nacerá de ella será santo y será llamado Hijo de Dios (Lc 1,35). Lo que nace de María es el Hijo de Dios; es Dios mismo. La naturaleza humana del Hijo de Dios viene de María y de nadie más; la naturaleza divina de Jesús viene de Dios y de nadie más, pero la persona de Jesús nace en nuestra historia desde María y ella es plenamente su madre. Ella seguirá siendo eternamente su madre, como Lucas afirma: “*El será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin*” (Lc 1,32-33). El niño al que María dará a luz reinará eternamente, su reino no tendrá fin; es Señor para siempre, porque así lo quiso Dios Padre.



En la época de la Iglesia primitiva, cuando se escribieron los evangelios, ya María tenía una particular relevancia; encontramos un título especial dado a María que representa una reflexión teológica del pueblo creyente y al mismo tiempo una elaboración escrita de parte del evangelista; en boca de Isabel, Lucas pone el hermoso título de María: La madre de mi Señor: ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? (Lc 1,43). Esta expresión nos indica que en aquella época se le llamaba así a María, con respeto y admiración, además con grande alegría de parte de esas personas que pudiesen recibir la visita de María a sus hogares.

El apóstol Pablo en la carta a los Gálatas también indica la maternidad divina de María, aunque de forma indirecta: *“Al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley”* (Gal 4,4). De nuevo se vuelve a resaltar la realidad de la maternidad de una mujer que da a luz al Hijo de Dios. El libro del Apocalipsis también expresa, de manera simbólica pero bastante precisa, la maternidad divina de María: *“Una grande señal apareció en el cielo: una mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz... El dragón se detuvo delante de la mujer que iba a dar a luz, para devorar a su Hijo en cuanto lo diera a luz. La mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro; y su Hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono”* (cf Ap 12). Aquí se nota el drama del Hijo de Dios, el

misterio pascual de Cristo, que nace de una mujer, se enfrenta al antiguo dragón, la serpiente antigua, que trata de matarlo, y al final es arrebatado hasta Dios y reina sobre todas las naciones.

De acuerdo al libro del Apocalipsis, María, la madre de Cristo, también es perseguida por el dragón, pero ella es protegida y llevada al desierto en alas de águila, al final el dragón persigue a los otros hijos de la mujer, refiriéndose a los cristianos, los discípulos de Jesús. Ser madre de Dios no es simplemente un honor o un privilegio; también implica participar de la lucha espiritual y de los ataques del mal contra Dios. Se han encontrado tablillas de barro que indican la oración a María madre de Dios desde tempranas épocas de la Iglesia. Ya en el siglo III encontramos en Egipto la famosa oración *Sub tum praesidium: Bajo tu amparo nos acogemos, santa madre de Dios, no desprecies las súplicas que te hacemos en nuestras necesidades, antes bien libranos de todo peligro ¡Oh virgen gloriosa y bendita!* Lo cual nos indica que había reuniones de oración donde los fieles cristianos rezaban juntos e invocaban la protección de María dándole el título de madre de Dios.

## 2) Declaración doctrinal, concilio de Éfeso (año 431)

Al final se puede resumir la doctrina aprobada de la siguiente manera: Las dos naturalezas, humana y divina, diversas pero cada una perfecta en sus propios atributos, convergen en una verdadera unidad mediante una misteriosa e inefable convergencia y constituyen un solo Cristo, un solo Hijo; y aún en la unión que se forma en Jesús permanecen intactas las diferencias específicas de cada una; la unidad entre las dos ocurren en el mismo útero materno; el Verbo une a sí por hipóstasis la naturaleza humana. Esta unión hipostática no es según la sustancia sino que es una subsistencia; ambas naturalezas subsisten. Así se da el intercambio de atributos y el Verbo encarnado adquiere las características de la naturaleza humana, por lo tanto, puede nacer verdaderamente de una mujer, puede padecer, puede morir en una cruz y luego resucitar, puede ascender al cielo, y por lo tanto puede redimirnos realmente.



El Verbo, generado del Padre, ha nacido de una mujer, no en el sentido de que su naturaleza divina tuvo su origen en el vientre de María, sino que habiendo unido a sí mismo la naturaleza humana por una unión hipostática, nació de una mujer. De esta manera se le puede y debe decir a María *theotókos*, para expresar claramente la realidad de Cristo, para comprenderla mejor, para entender que ese Verbo es realmente Dios, pero al mismo tiempo es realmente hombre, sin confusión ni separación de naturalezas; esa unión se da en el útero de María y de ella por lo tanto nace el mesías, quien es verdadero Dios y verdadero hombre. Ella no es simplemente ‘la que dio a luz a Dios’, como si el Verbo pasase sin involucrarla, sino que ella es realmente la madre del Verbo encarnado, quien se hizo hombre de verdad, pero que ese hombre es Jesús, el hijo de María. El fruto bendito del vientre de María es el Verbo de Dios, la palabra hecha carne, es Dios mismo.

*“Si alguno no confiesa que el Emmanuel es Dios en verdad y que por esta razón la santa virgen es madre de Dios (porque ella engendró carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema”<sup>1</sup>.*

### 3. Aplicaciones

La Virgen de Guadalupe se presenta ante Juan Diego y ante todos nosotros. Quiere dejar en claro quién es, como madre del redentor, pero también se presenta con la maternidad espiritual que tiene para con todos nosotros. Como buena madre y maestra de la Iglesia de todos los tiempos nos sigue señalando y acompañando en el camino que nos conduce a la salvación.

Además, afirma que Dios nos da la vida, ya que, en efecto, Cristo le da sentido a toda existencia humana y de todo el universo y él es el origen y el fin de todo lo creado. Al pie de la letra dice: “Aquel por quien se vive” (en náhuatl, *ipalnemohuani*). Ella es ‘la madre del Dios que da la vida’, ya que nos anima, nos fortalece, nos alimenta y nos impulsa a defender nuestra propia vida



y la de nuestros hermanos.

Santa madre de Dios, ‘puerta del cielo’ siempre abierta, llena nuestro corazón de la gracia y del amor que el Señor infunde en los corazones de todos los que lo conocen, lo sirven y lo aman como tú.

## 2. “UNA CASITA SAGRADA”

### 1. A edificar la Iglesia...

Cuando la Virgen de Guadalupe se aparece por primera vez a Juan Diego, le pide que se construya en ese lugar del Tepeyac, en una cima rústica y pedregosa, una casita sagrada, tal como se cumplió en el primer templo así edificado. Les pide entonces edificar la Iglesia, material y espiritual.

En efecto, nuestra madre santísima nos deja una grande lección para aprender a orar y llenar nuestro corazón de una mayor confianza en Dios. Siempre se dice, con toda razón, que cuando se construye un templo en algún lugar, al mismo tiempo se edifica la comunidad; así sucedió desde aquel tiempo que se fundaba la Iglesia en nuestra patria, como se debe continuar en todo momento entre nosotros.

El apóstol Pablo señala las ventajas de una actitud constructiva, que debemos tener como discípulos misioneros de Cristo, en todo momento: “*El Señor me otorgó el poder para edificar y no para destruir*” (2Cor

<sup>1</sup>LDENZINGER, *Concilio de Éfeso: anatemas de Cirilo*, 252.



13,10). Y también el mismo apóstol de las naciones habla de una actitud positiva (constructiva), necesaria en el trato con todos: *“No salga de la boca de ustedes palabra dañosa, sino la que sea conveniente para edificar según la necesidad y hacer el bien a los que los escuchen”* (Ef 4,29). Así, la Virgen de Guadalupe deja esta enseñanza ‘edificante’ para Juan Diego y para toda familia y comunidad: Hay que edificar una casita de oración..., lo más pronto posible y aprender a orar para crecer en una auténtica esperanza.

## 2. La casa de Dios

La casa de Dios es la casa de oración, es el lugar del encuentro con el Señor que nos recibe, nos conoce, nos ama y nos habla de diversas maneras... En un lugar principal del presbiterio, en cada templo dedicado a su intercesión, se encuentra la Virgen de Guadalupe, quien nos recibe con un amor maternal, nos enseña a confiar en Dios y nos anima a aprender a ser constructores de la justicia, de la paz y de la unidad.

Por eso la casa de Dios es siempre para nosotros la “casa de la Virgen María”. Allí podemos encontrarla y demostrarle nuestro amor y devoción. Como decía sabiamente san Maximiliano María Kolbe: *“No tengan miedo de amar mucho a la virgen santísima, aunque les digan que son exagerados, porque en realidad nunca la vamos a amar más que su mismo Hijo Jesús”*.

En la casa de Dios se proclama la palabra divina, y deseamos como María, la primera discípula, aprender a escuchar el mensaje del Señor y conservarlo en nuestro corazón para ponerlo en práctica oportunamente. La casa de Dios es la “casa de la palabra”. Y la palabra divina tiene siempre un valor y significado grandioso en nuestra vida, ya que queda como una buena semilla sembrada en nuestro corazón.

Finalmente, la casa de Dios es el lugar donde vamos todos al encuentro con el Señor; es nuestra casa, es la “casa del pueblo de Dios”. Por eso hay que construirla, cuidarla, adornarla y visitarla. Todo lo que aportamos y el tiempo que dedicamos a la casa

de Dios será un grande beneficio para cada uno y la comunidad.

La Virgen de Guadalupe habló de edificar una “casita”, en diminutivo, para recordarnos el valor de la oración en cada Iglesia doméstica, en cada familia y en nuestro corazón. No importa tanto el tamaño de un edificio, sino que el corazón esté siempre abierto al amor.

## 3. Importancia de una casa

Contar con el techo de un hogar es algo sumamente elemental para una familia, ya que produce unidad, estabilidad y seguridad. En efecto, una casa es el lugar donde la familia comparte la comida y el lecho, lo cual, aunque cada uno tiene que cumplir sus labores de cada día, sin embargo hay un motivo de unidad, al compartir y disfrutar el ‘calor’ del hogar. Los que trabajan fuera de casa, quienes van a la escuela, los que tienen que salir a cumplir algún deber, saben que han de regresar a casa, lo cual mantiene un sentido de estabilidad, porque es un punto importante de referencia y de encuentro con los familiares y amigos. Finalmente, ordinariamente una casa cuenta con puertas y ventanas, que se cierran y abren y pueden ser cerradas cuando es necesario; el hogar suele considerarse un espacio seguro, donde debe crecer la confianza y el respeto mutuo, fruto del amor.

Cuando María de Guadalupe pidió a Juan Diego hacer una ‘casita’, con esta expresión la virgen santísima subraya el ambiente de familia que debemos







aprender a vivir como Iglesia. Se trata propiamente de una ‘casita sagrada’, un lugar de oración, donde hay un mayor recogimiento, un silencio lleno de Dios, una invitación permanente a saborear los misterios que el Señor nos ha revelado. La virgen María es una mujer de oración, una maestra de la confianza en Dios, un bello ejemplo de esperanza, que nos recuerda la importancia de invocar a Dios en todo momento, pero especialmente en la casa de Dios y sobre todo en las dificultades.

Cuando Cristo vino al mundo quiso convivir un largo tiempo en la casa de Nazareth, donde se vivía en armonía las virtudes ‘domésticas’: oración, trabajo y amor mutuo<sup>2</sup>. Jesús estuvo en esa ‘casita’ –según la tradición por treinta años–, la cual puede ser llamada sin lugar a duda ‘casita de oración’, como también de trabajo y de amor. Mucho tenemos que aprender del hogar de Nazareth, de Jesús, María y José, pero sobre todo del fervor y recogimiento, del grande sentido de respeto a la oración de cada uno, que es fuente del cumplimiento fiel de las responsabilidades diarias.

### Algunas aplicaciones

Se ha cumplido fielmente el mandato de Dios, quien por medio de la virgen de Guadalupe encargó a Juan Diego que se construyera la ‘casita sagrada’. Así se realizó desde el primer momento con el templo del cerrito, como también al edificarse la hermosa antigua



Basílica y la nueva, en forma de casa de campaña para recordarnos que somos peregrinos y caminamos hacia Dios acompañados de nuestra madre santísima.

La ‘casita sagrada’ no sólo es una ermita o una bella basílica, sino que también la virgen de Guadalupe nos pide que nos esforcemos por construir una comunidad, en la cual se convierte toda raza, toda raíz y toda cultura. Ella vino a estregar el amor de su Hijo a todos, no sólo a los indígenas y a los españoles, sino a todo ser humano. De hecho, su rostro mestizo representa la integración de todo ser humano como una verdadera familia de Dios, la cual sabe construir su nuevo hogar.

Sigue vigente el mandato de seguir edificando la Iglesia, de aprender a orar, de saborear cada momento de encuentro con Dios y seguir buscando “*camino de justicia y de paz*”<sup>3</sup>. Siempre debemos ser edificantes, buenos constructores de amor y verdad, convertir nuestro hogar y nuestro propio corazón en una ‘casita sagrada’ como nos lo recordó vivamente santa María de Guadalupe desde el Tepeyac.

Para orar necesitamos un ambiente de silencio lleno de Dios, una actitud de recogimiento con respeto a los demás y aceptando que los demás nos respeten, y un recinto lleno de amor y de paz para propiciar el encuentro con Dios que nos escucha y nos habla.

### 3. “LA MÁS PEQUEÑA...”

#### 1. El saludo

San Juan Diego saluda –ordinariamente con sorpresa y un grande respeto– a la reina del cielo y la llama: *Señora mía, Niña mía, la más pequeña de mis hijas...*, expresiones que merecen cada una nuestra máxima atención; sin embargo, en esta ocasión vamos a fijarnos más en el saludo de “*la más pequeña...*”, porque es una alusión propiamente bíblica, exacta, con un sentido muy completo, que nos mueve a reconocer la inmensa obra de Dios en María.

<sup>2</sup> Cf Papa san PABLO VI, *Alocución en Nazareth, 5 de enero de 1964*.

<sup>3</sup> MISAL ROMANO, *oración inicial fiesta de nuestra señora de Guadalupe*, 12 diciembre.7



En el saludo del arcángel Gabriel a María en Nazareth, la llama “la llena de gracia” (Lc 1,26) (en griego, kejaritoméne), para hacer notar que ella era la elegida del Padre celestial para ser la madre del redentor. El arcángel no necesita decirle su nombre, sino que la saluda de esa manera, la llena de gracia, porque así la hizo Dios y también nosotros la reconocemos colmada de virtudes y bondad.

Algo semejante le ocurrió a Juan Diego, quien no la saluda como ‘María’, ni como madre o maestra, sino como “la más pequeña...”, porque en nada disminuye este epíteto la grandeza de la obra de Dios en ella. Llamar a María pequeña, o la más pequeña, es un atrevimiento –como lo tuvo Juan Diego–, pero es algo muy preciso, porque ella misma proclama su pequeñez ante Dios y demuestra de nuevo la grandeza de su amor y su fidelidad (cf *Magnificat*, Lc 1,46-56).

## 2. La pequeñez...

La santísima Virgen reconoce su pequeñez, que significa su humildad, ya que pertenece a los *anawin*, es decir, a los pobres de Yahwéh, al resto fiel de Israel. Cuando ella reconoce en la anunciación que es “la esclava del Señor” (Lc 1,38), acepta su insignificancia como criatura humana delante de Dios. Se declara ‘esclava’, como máxima expresión de su libertad, ya que Dios siempre nos trata como hijos, aunque nos

reconozcamos esclavos suyos, como María; y significa que no hay dependencia de nada ni de nadie. Para nosotros, la que se declara esclava del Señor es una reina, ya que como ‘llena de gracia’ está coronada de virtudes y su amor la agiganta ante todos y en todo momento.

Jesús señaló que hay que hacerse pequeño para entrar al reino de los cielos. “Le presentaban unos niños para que los tocara; pero los discípulos les reñían. Mas Jesús, al ver esto, se enfadó y les dijo: *‘Dejen que los niños vengan a mí, no se lo impidan ustedes, porque de los que son como éstos es el reino de Dios. Yo les aseguro: El que no reciba el reino de Dios como niño, no entrará en él’*. Y abrazaba a los niños, y los bendecía poniendo las manos sobre ellos” (Mc 10,13-15). De manera, que hacerse pequeño no es sólo una recomendación de Jesús, sino un mandato, es un requisito para entrar al reino de los cielos. Así lo comprendió y vivió nuestra madre del cielo.

## 3. La pequeñez y la grandeza de la obra de Dios

Todas las obras de Dios se manifiestan en signos sencillos, muy conocidos, con los cuales estamos familiarizados de alguna manera; son cosas que usamos diariamente y muchas veces, pero una vez dedicados a Dios nos demuestran la grandeza de la obra de Dios. Así son todos los signos sacramentales, tanto en la forma como en la materia, ya que cada expresión verbal es plenamente comprensible y los signos son algo tomado de la misma naturaleza, creada por el Señor y transformada por el ser humano.

San Francisco de Asís termina una página sobre la Misa con esta exhortación: “*Contemplan, hermanos, la humildad de Dios y abran ante él sus corazones; humíllense también ustedes para que él les exalte. No se reserven para ustedes nada de sí mismos; para que les reciba plenamente aquél que plenamente se entrega por ustedes*”<sup>4</sup>. La humildad de Cristo a la que se refiere san Francisco se da de manera particular

<sup>4</sup> San FRANCISCO de ASÍS, *Carta al capítulo general*, 2.



en su nacimiento, cuando él aparece en la figura de un niño pequeño, inocente e indefenso, que era buscado como el nuevo rey que había nacido. Y sobresale la humildad de Jesús que se ha quedado en un pedacito de pan, pequeño, frágil, conocido por todos –que hasta un niño pequeño se puede llevar a la boca o un mendigo cuenta con él como alimento a veces único–, pero que una vez consagrado se transforma en el manjar espiritual más excelente. Efectivamente, contemplemos la humildad de Jesús, quien quiso darnos ejemplo de pequeñez y grandeza, como son todas las obras que Dios realiza a favor de nosotros.

#### 4. María pequeña, pero reina...

María se reconoce ‘pequeña’ (‘esclava’ y humilde), como la nombra también Juan Diego al saludarla. Sin embargo, ella es la reina de los cielos y tierra, “*se humilla y es enaltecida*” (Mt 23,12). Esta humillación es como la máxima expresión de humildad. María, la ‘más pequeña’, es madre de Cristo rey, es la mayor constructora del reino de los cielos y está coronada de todas las virtudes.

Al respecto, Jesús nos enseña que reinar es amar, servir y dar testimonio permanente. Cristo admitió que fuera invocado como rey, cuando era apenas un niño recién nacido y fue buscado por los magos de oriente, quienes lo adoraron al verlo. ¡Hasta el tetrarca Herodes le tenía miedo, miedo de perder su trono y su corona!... También aceptó que sobre su cabeza se colocara el letrero de “Este es el rey...” en

la crucifixión, cuando su corona era de espinas y en vez de un trono acolchonado tuviera la cruz bañada por su sangre. Así son las obras de Dios: con signos pequeños, con frecuencia comunes y poco notables, pero que siempre contienen la grandeza del amor del Señor. Así sucedió en las apariciones de nuestra madre santísima de Guadalupe.

#### Algunas aplicaciones

“*Si tuvieras fe como un granito de mostaza...*” (Lc 17,6): esto señala que, aunque fuera una fe muy pequeña, o una luz tenue, bastaría para renovar el corazón y toda la realidad. Nuevamente se da a entender que de lo más pequeño pueden salir cosas grandes, como las apariciones del Tepeyac.

También la virgen de Guadalupe le dice a Juan Diego: “*Escucha, hijo mío, el más pequeño, Juanito...*” (Nican Mopohua, 23), invitándolo a vivir más profundamente la humildad y la disponibilidad para cumplir su misión. A través de Juan Diego, Dios nos sigue llamando a asumir la auténtica ‘pequeñez’ de corazón y así aprender a crecer en la fe y en espíritu de servicio como María santísima y san Juan Diego.

### 4. SAN JUAN DIEGO

#### 1. El ejemplo de san Juan Diego

San Juan Diego es el ejemplo de un devoto seglar, discípulo misionero de Jesús, ya que demostró que Cristo era el centro de su vida y que tenía que alimentarse de la sagrada Eucaristía. Además, manifestó su inmenso amor y cercanía hacia la ‘*Madre del verdadero Dios que da la vida*’, a quien él invocó con las piadosas y valiosas expresiones de ‘*Señora y Niña mía*’. Juan Diego se consagró a Dios, bajo la protección de nuestra madre santísima de Guadalupe y se dedicó a servir a la Iglesia, custodiando día y noche el ayate, en el cual Dios imprimió la preciosa imagen de María santísima de Guadalupe.





## 2. Juan Diego reconoce sus limitaciones y ofrece generosamente su servicio

Ante la encomienda de la santísima Virgen de ser su mensajero, Juan Diego reconoce que no merece tal encomienda tan grande. Sus expresiones –de acuerdo al antiguo relato del *Nican Mopohua*<sup>5</sup>–, son una manifestación de su humildad y al mismo tiempo de su disponibilidad para servir, como instrumento de Dios.

Juan Diego dice ante Nuestra Señora de Guadalupe: “Yo soy un hombre común, soy un cordel, soy escalerilla de tablas, soy cola, soy ala...”<sup>6</sup>, con alusión a imágenes que dan a entender la ventaja de esos elementos de uso común, que con frecuencia son útiles y necesarios, por lo cual se conservan para cuando se requiera.

La primera alusión que hace Juan Diego, al describir su realidad, es que él es un ‘hombre de campo’ (en náhuatl, *tlapaltintli*). En aquel tiempo se distinguían los nobles (*tlazopiltin*) y los plebeyos (*macehual*); y claramente Juan Diego se reconoce como alguien del pueblo, un hombre común, un trabajador del campo, que no tenía mucha preparación cultural ni económica y no había heredado títulos ni cargos.

Juan Diego se identifica como la *cuerda* (*mecapal*), a la que llamamos comúnmente mecate, con la cual se hacen los amarres necesarios, temporales o definitivos; cuando una cuerda deja de servir se guarda o se cuelga para poder utilizarla en otra ocasión.

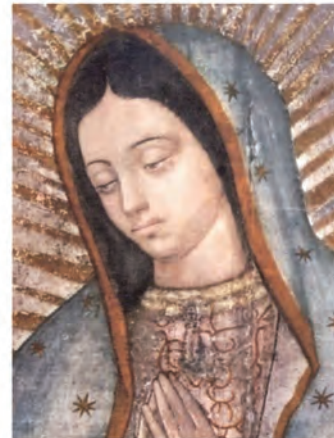
Se presenta como una *escalerilla de tablas* (*parihuela*), que cualquiera puede hacerla y conservarla; incluso los albañiles la usan en sus labores hasta el día de hoy; la ‘parihuela’ es muy útil para limpiar los techos o arreglar cosas que están

en lo alto, como las lámparas; cuando la escalerilla termina de servir se engancha en la pared o se deja en un lugar donde se conserva intacta hasta su nuevo uso.

Otros traducen *parihuela* como canoa (hecha de madera), para trasladarse de un lado al otro del río, pero siempre disponible para el que la necesite.

Se compara también con la *cola* (*cuitlapilli*), que da equilibrio en la naturaleza a los animales, al papalote (papagayo o cometa) y sirve cuando se requiere.

La alusión al *ala del ave* o más exactamente a *la pluma* (*tlapalli*) comúnmente suele tener poca importancia, ya que abundan en la naturaleza debido a la variedad de aves. Pero las plumas han sido utilizadas como adornos que embellecen los penachos y acompañan los trajes en las danzas y en las ofrendas; también las plumas sirven para acomodar en la almohada, o producir calor (en los abrigos o chamarras) y descansar mejor; tanto cuanto nos sirven las aprovechamos. Las plumas tienen de por sí vida propia, porque conservan todo el tiempo



<sup>5</sup> Fue escrito en la lengua náhuatl por Antonio Valeriano, alumno de la escuela de la santa cruz de Tlaltelolco y un colaborador cercano de Fray Bernardino de Sahagún, y publicado en 1649 por Lasso de la Vega.

<sup>6</sup> *Cal ne nicnotlapaltzintli, ca nimecapalli, ca nicacaxtli, ca nicuitlapilli, ca natlapalli, ca nitco ca nimamaloni, como nonenemian como monequetzayan in ompa tinechmihualia*. Porque yo soy un hombre de campo (*tlapaltintli*), soy cordel (*mecapal*), soy escalerilla de tablas (*parihuela*), soy cola (*cuitlapilli*), soy ala (*tlapalli*) (o pluma, y otros traducen como ‘hoja’); yo mismo necesito ser conducido, llevado a cuestras, me envías a un lugar por donde no ando y donde no paro (relata el *Nican Mopohua*).





sus vistosos colores, se mueven fácilmente con el aire y lucen permanentemente su belleza natural.

Otros traducen *tlapalli* como ‘soy hoja’. Las *hojas* en el suelo no tienen importancia, porque son reciclables en la naturaleza; pero hay hojas que son especias para condimentar los alimentos y hay otras que son medicinas naturales con un valor incalculable; cuando se necesitan se buscan con afán hasta encontrarlas y por eso mayormente se conservan para tenerlas a la mano.

Todas estas figuras con las que se identifica Juan Diego son signo evidente de su modestia y su humildad, pero también de su sensatez para aceptar lo útil que puede ser cuando se requiera. En esto consiste la dignidad que Dios nos regala a cada uno: Reconocer lo que somos y tenemos, poco o mucho, y ponerlo a su servicio, tal como lo hizo Juan Diego tan sabiamente.

### 3. La respuesta de Juan Diego a la Virgen de Guadalupe

Consciente de las dificultades e implicaciones de un encargo como el que estaba recibiendo de la Virgen María, podemos decir que Juan Diego ‘se da a rogar’, pero nunca se niega. Él es consciente de las propias limitaciones y, a la vez, siempre disponible. Juan Diego en cierto modo se resiste a la encomienda de la Virgen

Santísima, reconociendo que hay otros mejores, más ‘dignos’, no como él que es un *macehual*, es decir un ser humano común. Sin embargo, ante la insistencia de María de Guadalupe, Juan Diego acepta ser el embajador de la reina del cielo y se compromete a cumplir fielmente la misión que Dios le encomienda a través de “la siempre Virgen María”.

Para Juan Diego, el cumplir una encomienda, sobre todo de parte de Dios y de la Virgen Santísima, poco a poco lo hacía aceptar la fuerza y la gracia que se necesitan para llevarla a cabo. El concepto de que los que pertenecen a la nobleza son los más dignos es un reconocimiento popular, que influye hasta el día de hoy; pero la verdadera dignidad Dios la concede a cada ser humano, sin distinción de raza ni clase social, sino de acuerdo a la elección que él quiere hacer. En efecto, ninguno merece nada, pero Dios nos hace llenarnos de los méritos de la dignidad humana para amar y servir.

Hay una gran diferencia entre la dignidad y el orgullo, aunque a veces se usan indistintamente, porque la primera es la toma de conciencia de lo que somos y podemos llegar a ser; en cambio, el orgullo equivale a una actitud de cerrazón y necedad, que no tiene en cuenta el bien del prójimo y que sólo confía en sus propias fuerzas. Juan Diego aceptó su dignidad de mensajero, que no lo merecía, ya que tal vez había otros mejores y más capacitados que él, pero él fue el elegido de Dios por medio de la Morenita del Tepeyac. ¡Qué ejemplo tan vivo y siempre válido! ¿Cuánto se asemeja a la vocación y misión que cada uno de nosotros desempeñamos en el nombre de Jesús?

### 4. Prioridad del servicio al que está enfermo...

Juan Diego está convencido de la dignidad de toda persona humana, particularmente la que corresponde al que está enfermo o en peligro; por eso se muestra sumamente atento ante su tío Juan Bernardino, que se encontraba gravemente aquejado. Juan Diego, en su calidad espiritual, es capaz de “dejar a Dios por Dios”<sup>7</sup>, ya que ante la súplica de su tío enfermo de recibir

<sup>7</sup> San Vicente de PAUL, Obras IX, 1125.



los auxilios sacramentales, Juan Diego decide ir por la falda del cerro del Tepeyac en busca del sacerdote. Desde luego Juan Diego pensó que después de cumplir con aquel deber urgente podría acudir ante la reina del cielo para llevar a cabo su encomienda.

¡Qué calidad de persona encontramos en Juan Diego! Su respeto a las cosas de Dios y su amor fervoroso y auténtico a la Virgen santísima son incomparables, ya que están por encima de todo y de todos. Sin embargo, la excepción que confirma la regla se da cuando Juan Diego decide ir a llamar al ministro ordenado para ungir y absolver a su tío moribundo, como si fuera una consigna divina de mayor valor y peso que cualquier otra. Esta decisión de Juan Diego demuestra una clara y auténtica opción por la dignidad de la persona humana. Desde luego, la sabiduría de Dios y la valiosa intercesión de María santísima lo acompañan en esta difícil prueba y le ofrecen –como siempre sucede– una mejor solución.

Juan Diego se apura para cumplir un deber de solidaridad para con su tío gravemente enfermo, y cuando encuentra a la virgen de Guadalupe, le dice Juan Diego: “Causaré pena a tu venerado rostro, a tu amado corazón, virgencita mía, que está gravísimo un criadito tuyo, tío mío. Una grande enfermedad en él se ha asentado, por lo que no tardará en morir. Así que ahora tengo que ir urgentemente a tu casita de México, a llamar a alguno de los amados de nuestro Señor, de nuestros sacerdotes, para que tenga la bondad de confesarlo, de prepararlo... Pero, aunque voy a ejecutar esto, apenas termine, de inmediato, regresaré aquí para llevar tu venerable aliento, tu amada palabra, señora, virgencita mía. Por favor, ten la bondad de perdonarme, de tenerme toda paciencia”.

Parecería como un pretexto, una excusa que daba Juan Diego ante la virgen santísima, pero da la oportunidad de que ella le responda, que tuviera confianza en ella, que nada temiera: “¿Acaso no estoy yo aquí que soy tu madre?” (*Nican Mopohua*, 107-123).



## **5. ENFERMEDAD DEL TÍO JUAN BERNARDINO**

### **1. Dios elige a los que él quiere**

La Virgen de Guadalupe escogió a un laico, *Juan Diego Cuauhtlatoatzin*, como su mensajero, y a un consagrado, fray Juan de Zumárraga, como dueño de su mensaje. A san Juan Diego le pidió que recogiera las flores maravillosas sembradas por Dios en el cerro del Tepeyac, y al obispo y fraile franciscano Juan de Zumárraga le pidió que aprobara la construcción de la “casita sagrada” que tanto deseaba. Pero también hay un personaje en esta historia, de lo más importante, el tío anciano de San Juan Diego, Juan Bernardino.

Se menciona la ‘quinta aparición’ de la virgen de Guadalupe, en la casa de Juan Bernardino, pariente de Juan Diego. Juan Bernardino era el tío paterno de Juan Diego, y su ancianidad lo hacía acreedor a trascendentales e importantes signos, ya que en el pueblo indígena el anciano representa la raíz del pueblo, pues es su memoria, su tradición e historia.

Juan Bernardino estaba muy enfermo cuando Juan Diego regresó de sus entrevistas ante el obispo y con la Virgen de Guadalupe, en la noche del domingo 10 de diciembre de 1531; el humilde sobrino, en vez de descansar, estuvo tratando de conseguir un médico para su tío; todo el día siguiente, lunes 11, trató por todos los medios de buscar la salud para su tío anciano; se le estaba muriendo no sólo un pariente



más, sino que estaba agonizando el símbolo máximo de su cultura, se moría su raíz, y con ello se quedaría sin su sabiduría y sin su autoridad, lo que de alguna manera le daba sentido a su propia existencia. Era un verdadero drama.

Pero es el tío Juan Bernardino quien la madrugada de ese día tan importante (12 de diciembre) contempló sorprendido que la Virgen María estaba en su pobre choza, esa mujer encinta, en cuyo vientre portaba a Jesús; una mujer llena de la luz del amor y la ternura que lo llenó con la salud que sólo viene de su fuente, del Dios verdaderísimo por quien se vive, Ella le trajo al Ungido: Cristo el Señor. También el anciano supo cómo sonaba el timbre de su voz, ya que ella se acercó junto a él para manifestarle: “y que bien así se le llamara, bien así se le nombrara: La perfecta virgen santa María de Guadalupe, su amada imagen” (*Nican Mopohua*, 208). Santa María de Guadalupe también eligió al humilde tío indígena de Juan Diego, al anciano enfermo Juan Bernardino, y lo dispuso como el testigo de la salud y el comunicador de su nombre completo.

## 2. El sentido cristiano del sufrimiento humano

El sufrimiento humano es algo más complejo que la enfermedad. La medicina descubre en el sufrimiento una de las realidades humanas con las que más contacto tiene; pero siempre se presentan aspectos que rebasan las aportaciones de la ciencia y la técnica<sup>8</sup>.

Desde el antiguo testamento, encontramos la relación entre sufrimiento y mal. El pecador merece el sufrimiento físico y, si no se corrige, la pena eterna o condenación. Actualmente la Iglesia enseña que hay que librarse del ‘mal moral’, que es el pecado, y encontrar el alivio o remedio del ‘mal físico’, que es la

enfermedad. “*El ser humano sufre a causa del bien que no ha alcanzado*”<sup>9</sup>, es decir, cuando el enfermo o el malvado va perdiendo la capacidad de remediar su situación; pero siempre ha de mirar hacia su curación y salvación.

El respeto al que sufre no es pasividad. Cristo ha enseñado “a hacer el bien con el sufrimiento y hacer el bien a quien sufre”<sup>10</sup>. La compasión por el enfermo, el pobre o el anciano debe llevarnos a actuar con prontitud y comprometernos. Así es el dinamismo de la vida cristiana.

La fe cristiana sostiene que el sufrimiento humano adquiere un valor trascendente que, unido a la pasión y muerte de Cristo en la cruz, libera al ser humano, le auxilia en la reparación de los pecados y lo prepara para gozar de la vida eterna<sup>11</sup>. Hay que reconocer que la muerte, precedida o acompañada a menudo de sufrimientos atroces y prolongados, es un acontecimiento que naturalmente angustia el corazón del ser humano. El dolor físico es ciertamente un elemento inevitable de la condición humana. A



<sup>8</sup> Actualmente se distinguen tres tipos de sufrimiento: a) sufrimiento físico, el cual significa que duele el cuerpo, debido a la enfermedad, al cansancio o al peso de los años; b) sufrimiento moral o espiritual, que equivale al ‘dolor del alma’ derivado, por ejemplo, de la persecución, la pérdida de un ser querido, la nostalgia de la patria, etcétera, que son causas de angustia o desesperación, tristeza y otros sentimientos; y c) el sufrimiento psíquico o mental, que se da ante las preocupaciones –de lo que ya ha pasado o sucederá en el futuro– y por la sensación de no encontrar la pronta y adecuada solución (cf JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, 5).

<sup>9</sup> *Salvifici doloris*, 7.

<sup>10</sup> *Salvifici doloris*, 30.

<sup>11</sup> Cf *La Civiltà Cattolica*, quaderno 3202, 313-329



nivel biológico, constituye un signo cuya utilidad es innegable.

Por lo tanto, debemos cuidar nuestra salud para servir con mayor amor y disponibilidad en las responsabilidades que se nos han encomendado. Todos admiramos a quienes se dedican al cuidado y la atención de los enfermos. Y aprendemos a valorar cada día más la oración por los que sufren, tarea inagotable de la Iglesia, la cual invita, sin cesar, a seguir el camino de la salvación.

Con la sagrada unción de los enfermos y con la oración de los presbíteros, toda la Iglesia entera encomienda a los enfermos al Señor sufriente y glorificado para que los alivie y los salve. Incluso los anima a unirse libremente a la pasión y muerte de Cristo; y contribuir, así, al bien del pueblo de Dios<sup>12</sup>. La oración de sanación es un acto de fe por el cual nos unimos al enfermo y rogamos a Dios por el alivio y consuelo del que sufre. Jesús pide a los enfermos que crean (cf Mc 5,34-36; 9,23), para subrayar la fuerza que Dios imprime en el corazón del que vive de la fe. Así lo reconoce y proclama la Iglesia, como lo hace en el rito del sacramento de la unción de los enfermos,



en la monición introductoria cuando el sacerdote dice: “La oración de la fe salvará al enfermo...”.

“Por último, pido a las comunidades eclesiales en todo el mundo, y particularmente a las que se dedican al servicio de los enfermos, que, con la ayuda de María, *Salus infirmorum*, sigan dando un testimonio eficaz de la solicitud amorosa de Dios, nuestro Padre. Que la santísima Virgen María, nuestra Madre, conforte a los que están enfermos y sostenga a todos los que han consagrado su vida, como buenos samaritanos, a curar las heridas físicas y espirituales de quienes sufren”<sup>13</sup>.

Cuando la virgen santísima de Guadalupe sana al tío Juan Bernardino, el pueblo entero recupera la esperanza.

## **6. FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA**

### **1. Tenía que pedir una prueba**

Los franciscanos fueron de los primeros misioneros que llegaron a América, y especialmente a nuestra patria. Entre ellos se encontraba fray Juan de Zumárraga<sup>14</sup>, quien fue elegido como pastor de la Iglesia de México.

Cuando se presentó ante el obispo, desde luego era difícil de creerle a Juan Diego, quien hablaba de una aparición a él, siendo un hombre común y corriente. Y además pedía la construcción de un templo, sobre un cerro muy pedregoso, cercano a una laguna. Era una petición ‘insensata’, es decir fuera de lugar, y además muy difícil de llevar a cabo.

Por eso fray Juan de Zumárraga le pide a Juan Diego que mejor viniera otro día, para ser escuchado con más calma; pero era la manera de apartarlo de allí y hacer a un lado su ‘extraño’ mensaje. Sin

<sup>12</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 11; cf CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 1499.

<sup>13</sup> Tomado de: BENEDICTO XVI, *Mensaje* para la XV jornada mundial del enfermo, 11 febrero 2007.

<sup>14</sup> Juan de ZUMÁRRAGA, OFM. (1468-1548) fue el primer obispo de la diócesis de México, a donde llegó en 1528, y el segundo de la Nueva España, tras Julián Garcés. Llevó la primera imprenta al nuevo mundo. Fue consagrado obispo el 27 de abril de 1533 y nombrado arzobispo en 1547. Fundó la primera capilla en honor a santa María de Guadalupe.

<sup>15</sup> Actualmente en el Estado de México.





embargo, ante la insistencia de Juan Diego, el obispo Zumárraga le pide al indio de Cuautitlán<sup>15</sup> una prueba, la que fuera, por lo que tal vez pensaba que no se iba a dar alguna.

Juan Diego no sabía qué calidad de prueba iba a llevar al obispo, y se la pidió a la virgen María con cierta dificultad y pena, pero se la habían pedido como un requisito para escucharlo con mayor atención y aceptarlo. Fran Juan de Zumárraga, como lo ha mandado siempre la Iglesia, pidió a Juan Diego una prueba, necesaria para dar fe a las apariciones de la guadalupana.

## 1. Importancia de vivir la fe y sostenerla

Juan Diego es un hombre de fe, quien había recibido todos los sacramentos de iniciación y estaba también casado por la Iglesia. Por lo cual su fe era firme y decidida, y en su modestia y humildad, había cultivado numerosas virtudes. Como es de entender, nunca se imaginó ver a la reina del cielo con sus propios ojos, ni tampoco recibir una encomienda tan importante y trascendente de llevar un mensaje al obispo, a la patria mexicana en fundación y al mundo entero. Sin embargo, movido por la fe, pudo discernir la voluntad de Dios en el mensaje de nuestra señora de Guadalupe desde el Tepeyac.

El indio Juan Diego tenía que llevar una prueba y

solamente la podía conseguir directamente de María santísima. Necesariamente tenía que ser un hombre de fe para poder asumir las responsabilidades que Dios le iba a encomendar por medio de María de Guadalupe.

“*Caminemos en la fe*” –dice el apóstol Pablo (2Cor 5,7) para indicarnos la necesidad de no detenernos, sino perseverar en el camino siempre guiados por la fe, que Dios nos regala.

## 2. Toda prueba purifica y hace crecer la fe

Toda vocación nace de la fe, ya que tiene que ser fruto de la oración y de la mirada de fe a la realidad que nos toca vivir. Por eso es sumamente importante la fe en la vida de todo discípulo misionero de Cristo. Así la encontramos en la actitud de san Juan Diego.

La fe es un regalo de Dios, que es sembrado en nuestros corazones especialmente desde el bautismo. Desde luego, para recibir los sacramentos y seguir dando fruto se requiere una actitud de fe y, al mismo tiempo, la fe se enriquece con estos signos de salvación. Señala sabiamente el Papa Francisco que: “*La fe, en nuestra vida, nos quita del centro y pone a Dios en el lugar principal; la fe nos inunda del amor de Dios y nos da seguridad, fuerza y esperanza. Con la experiencia de la fe, aparentemente parece que no cambia nada, pero en lo más profundo de nosotros mismos cambia todo*”<sup>16</sup>. Así es la fe que profesamos y vivimos, la cual es la base (o requisito) de toda respuesta a Dios. La fe como virtud teologal procede de Dios, quien nos mueve interiormente por su gracia y su bondad. Santo Tomás de Aquino describe la alegría de la fe, diciendo: “*La fe es un gusto anticipado del conocimiento que nos hará bienaventurados en la vida futura*”<sup>17</sup>.

Algunos dicen erróneamente que hay que promover una ‘fe ciega’ en algo o en alguien, lo que significa aceptar algo sin comprobarlo antes; sin embargo, en su sentido propio, la fe –como toda virtud– no puede ser ciega, porque es siempre luz, claridad,

<sup>16</sup> Papa FRANCISCO, *Homilía en Santa Marta*, 25 de julio de 2013.

<sup>17</sup> Tomás de AQUINO, *Compendium Theologiae* 1,2.



es decir, superación total de la oscuridad o sombra. La fe nos lleva a comportarnos como hijos de la luz, porque dejamos que 'la luz de Cristo' (Jn 8,12) brille en nuestro interior y se manifiesta en nuestras obras. Solamente con la luz de la fe podemos responder como seguidores de Cristo y recorrer el camino al que nos llama a servirlo. El Papa Francisco, al referirse a la luz de la fe, señala también su dinamismo: *"La fe, que recibimos de Dios como don sobrenatural, se presenta como luz en el sendero, que orienta nuestro camino en el tiempo; procede del pasado y nos atrae hacia el futuro"*<sup>18</sup>.

La fe es un encuentro con Dios; por eso significa reconocer la presencia y acción de Dios en todo momento y lugar. De parte del ser humano, la fe es mayormente una respuesta inmediata, generosa y perseverante. En el Catecismo de la Iglesia se describe que "la fe es la respuesta del ser humano a Dios, quien se ha revelado a él, dando al mismo tiempo una luz sobreabundante al ser humano que busca el sentido último de su vida... La fe es la virtud teologal por la que creemos en Dios y en todo lo que él nos ha dicho y revelado, y que la santa Iglesia nos propone, porque él es la verdad misma"<sup>19</sup>.

La fe, cuando se somete a pruebas, es purificada, se transforma, madura, crece, se hace más firme y se hace más auténticamente virtud.

## Algunas aplicaciones

A veces, los seres humanos queremos una religión sin pruebas ni sufrimientos ni dificultados. Una religión 'light', de aspirinas y de remedio a todos los problemas. Y si acaso nos sentimos probados de algún modo, entonces enseguida le reclamamos a Dios de que nos ha abandonado o le cuestionamos por qué permite que tales cosas sucedan...



*"Como el oro se purifica con el fuego..."* (Eclo 2,5): aquí hace referencia la Sagrada Escritura al hecho de dejarnos transformar por el Señor, que nunca nos abandona y sobre todo ante las dificultades nos da mayor fortaleza y paz interior. En toda realidad que nos toca afrontar siempre podemos encontrar pruebas y verdaderos peligros. Tenemos que ser modestos para reconocer que no podemos resolver todos los problemas que se presentan; con frecuencia también nos sentimos obligados a tender la mano al prójimo que pasa por dificultades, pero a veces podemos acompañarlos únicamente. La solidaridad es otro nombre de la caridad –decía el Papa san Pablo VI–, pero no podemos disminuir el valor que tiene la oración y el apoyo moral que está en nuestras manos brindar.

Aceptemos con paciencia las pruebas de cada día, dejemos que el Señor nos siga purificando, y con nuestra madre de Guadalupe aprendamos a ser siempre fieles y alegres al servicio del evangelio.

## 7. "...SE DIBUJÓ ANTE LA VISTA DE TODOS"

### 1. El milagro del Tepeyac

*"Se dibujó ante la vista de todos la imagen de nuestra señora de Guadalupe"*. Hubo muchos testigos

<sup>18</sup> Papa FRANCISCO, Encíclica *Lumen fidei*, 4.

<sup>19</sup> CATECISMO de la IGLESIA CATÓLICA, 26.1814.

<sup>20</sup> Ahuehuete (*en latín, taxodium mucronatum*) es una especie arbórea perteneciente a la familia de las cupresáceas. Es nativa de México. Desde tiempos prehispánicos a este árbol se le han atribuido cualidades sagradas; ha sido parte de leyendas y de la historia de distintos lugares de lengua indígena. Es conocido también como: Sabino o ciprés mexicano. En lengua náhuatl, ahuehuete significa 'árbol viejo de agua', pues crece donde hay mucha agua.



del regalo que Dios nos dejó al dibujarse en la tilma de Juan Diego la imagen de la virgen santísima.

La virgen María fue al encuentro de Juan Diego, junto al *ahuehuate*<sup>20</sup> –que actualmente se ubica exactamente detrás de la capilla dedicada a san Juan Diego, donde él vivió–, para cuestionarlo: ¿No estoy yo aquí que soy tu madre?... y pedirle que recogiera las flores (castl) –que era extraño encontrarlas durante el frío invierno–, las cuales fueron bendecidas por las manos de la Inmaculada.

Cuando Juan Diego llevó la prueba, los que cuidaban la puerta de la casa del obispo, trataron de abrirle el manto, pero no tocaron nada. Hasta que llegó a la presencia de fray Juan de Zumárraga y desplegó su tilma, cayeron las flores, y ante la vista de todos los presentes se dibujó la imagen de nuestra madre santísima de Guadalupe, la cual se conserva viva hasta el día de hoy.

## 2. Un hecho incomparable

“*Non fecit taliter omni nationi*” es una frase del salmo 147, que se traduce como: *Con ninguna nación obró así...*, lo cual se refiere al Decálogo que fue confiado a Moisés en el monte Sinaí en reconocimiento de la alianza de Dios con el pueblo elegido.

El Papa Benedicto XIV <sup>21</sup>, el 12 de diciembre de 1754, aplicó esta frase del salmo 147 a las apariciones del Tepeyac. Comúnmente la virgen María se ha aparecido en muchos lugares y se ha descrito cómo era para hacer su cuadro o escultura; en cambio, cuando se apareció la virgen del Tepeyac, Dios mismo dejó una prueba con la preciosa imagen de la madre del redentor. Por eso se afirma –con toda razón– que: “Dios no ha hecho nada igual en otro pueblo”.

El hecho fue que “se dibujó” la imagen de María santísima ante la vista de muchos; ya que no llegó Juan Diego con la tilma ya pintada; la figura de la virgen está plasmada sobre un material rústico, que fue tejido manualmente, que difícilmente acepta cualquier pintura. Además, aunque un ayate ordinariamente no

resiste más de 40 años, pues se va deshaciendo, el manto de Juan Diego ha conservado células vivas del maguey, de las flores, de la tierra y todo lo que en la naturaleza quiso rendir homenaje a la reina de cielos y tierra.

Esa fue la prueba, el grande milagro, el elocuente discurso de veracidad, que no conocía nadie, ni el mismo Juan Diego, y que movió los corazones de todos los testigos, comenzando con fray Juan de Zumárraga. Se ha protegido la tilma de san Juan Diego y ha sufrido hasta un grave atentado (de una bomba); sin embargo se mantiene intacta, iluminando al mundo entero.

Cuando el obispo fray Juan de Zumárraga descubrió este milagro del Tepeyac, él mismo se puso de rodillas y colocó en un lugar especial la imagen que Dios había pintado para su pueblo.

## 3. “Vio y creyó”

En eso consiste profundamente la fe, en ver y creer, porque se ve solamente un signo, para todo lo demás se deja el lugar a Dios, lo más importante, ya que él da la plenitud. Como cuando Pedro y Juan vieron el sepulcro vacío: “vieron y creyeron” (cf Jn 20,8), aunque todavía no se habían encontrado con el resucitado.

Desde que Juan Diego escuchó una música



<sup>21</sup> Papa BENEDICTO XIV fue el 247º pontífice de la Iglesia (1740-1758).





celestial, acompañada del canto de los pájaros, se dio cuenta de algo muy especial (cf *Nican Mopohua*, 12-15). Y encontró a María, la mujer vestida del sol, con los pies sobre la luna, con sus piernas con el dinamismo de la danza o la peregrinación, con el cinturón y lazo en alto como señal de su embarazo y su rostro ligeramente inclinado a la izquierda.

Juan Diego, desde el principio se dio cuenta de que esa doncella que le hablaba y le pedía la construcción de una casita sagrada era la reina del cielo, madre del salvador, la imagen de la Iglesia peregrina.

#### 4. La mirada misericordiosa de María de Guadalupe

Jesús afirmó que: *“Los ojos son las ventanas del alma”* (es una expresión que se atribuye a Cicerón), para referirse a lo que refleja nuestro corazón a través de nuestra mirada.

Se ha señalado, con toda razón, que el rostro de la Virgen de Guadalupe refleja particularmente la misericordia de Dios<sup>22</sup>. Sus ojos están ligeramente abiertos, con una mirada muy femenina y maternal, llena de ternura y amor.

A esta imagen de María, plasmada en la tilma de san Juan Diego, se aplica con exactitud la hermosa expresión de la oración de la *Salve* que dice: *“Vuelve a*

*nosotros esos tus ojos misericordiosos...”*. Repitamos esta oración con fervor, mirando atentamente el rostro de nuestra madre de Guadalupe, quien vivió profundamente la invitación de Cristo de ser misericordiosa como el Padre.

Además, el rostro tan hermoso de la virgen de Guadalupe está ligeramente inclinado hacia la derecha, ya que la costura del ayate se encuentra a un lado de su cara, sin deformarla en nada. Dios siempre hace maravillas, como lo proclama la santísima virgen ante su prima Isabel (Lc 1,49). De nuevo, al contemplar la imagen de nuestra madre de Guadalupe reconocemos la admirable obra que el Señor ha hecho en ella.

#### 5. Otros detalles de la imagen de María de Guadalupe

Hay muchos otros detalles de la tilma de Juan Diego, como las manos juntas de María, la cinta negra con un lazo, el pelo suelto, las piernas en movimiento, etcétera, que merecen siempre nuestra atención.

Las manos juntas de María son una invitación a orar y vivir en la unidad. Sus manos están juntas, pero dejan un espacio en medio de ellas, para que quepan las tuyas o las mías, las de todo el que quiera unirse a ella.

Tiene rodeando su vientre de una cinta negra, amarrada con un lazo delantero. Se descubre de ese modo a una mujer que está esperando un Hijo. Se cumple lo que señala el libro del Apocalipsis: *“Una mujer vestida con el sol, con la luna bajo sus pies, a punto de dar a luz...”* (Apoc 12).

Se muestra con el pelo suelto, incluso con vereda en medio, como un signo evidente de que se trata de una doncella, una virgen, y se cumple el misterio de la virgen-madre que se da únicamente en María.

Bajo la túnica color rosa se notan unas piernas en movimiento, para presentar a la peregrina la cual no se detiene y siempre nos acompaña; otros descubren

<sup>22</sup> Cf Eduardo CHÁVEZ, (historiador e investigador de las apariciones del Tepeyac), *La verdad de Guadalupe*, ISEG, México 2012, 483.495.





que es una mujer danzante, de acuerdo a las buenas costumbres de aquel tiempo entre los indígenas. Hay flores en su túnica rosada, estrellas en su velo verde, y otros detalles, que tienen valiosos significados.

Muchos estudios y descubrimientos se han hecho sobre la imagen de la virgen del Tepeyac, sobre sus ojos, sobre el tipo de pintura, sobre la calidad del ayate, etcétera, y siempre se han dado aportaciones muy valiosas que demuestran una calidad que no tiene una explicación simplemente humana o científica, sino se reconoce una intervención divina.

### Algunas aplicaciones

Decía sabiamente el cardenal Jorge Medina Estevez<sup>23</sup>: *El pueblo mexicano se caracteriza por un grupo numeroso de integrantes de la Adoración Nocturna Mexicana, porque en el centro del país (y del continente americano) se apareció la morenita del Tepeyac y por los mártires que en distintas épocas han dado su vida por Cristo y la verdad.*

Junto con todas las experiencias de fe y devoción que vive nuestro pueblo mexicano, valoramos el inmenso fervor que se demuestra en las fiestas guadalupanas. Se dice que los mexicanos hacernos fiesta de todo. Pero las fiestas guadalupanas tienen

un ambiente y sabor especiales, porque se trata de María santísima, y nos sentimos muy agradecidos por la fuerza de la fe que Dios nos ha regalado desde que nació la Iglesia en nuestra patria.

Muchos aspectos más incluyen el acontecimiento guadalupano, tan significativo y hermoso para nuestra patria y el mundo entero. Con estas reflexiones nos asomamos al grandioso misterio y regalo que Dios mismo quiso dejarnos desde el 12 de diciembre de 1531.

<sup>21</sup> El cardenal Jorge MEDINA ESTEVEZ es de origen chileno; fue Prefecto de la Congregación para los santos; en un discurso en Mérida, Yucatán, en septiembre de 2011, señaló este pensamiento.



# La caridad en la Ley Nueva (la “Oración sacerdotal”)



P. Ignacio Andereggen  
Doctor en Filosofía  
Doctor en Teología Espiritual

Nos referimos ahora a la virtud de la caridad a partir de las Sagradas Escrituras para pasar luego a la reflexión teológica. Todo el Nuevo Testamento está centrado sobre el amor divino, que es aquel que Jesucristo vino a manifestarnos. Se trata en él del conocimiento de este amor, de Dios mismo que es amor y de la vida en el amor como de la operación que surge del amor que poseemos.

El Nuevo Testamento nos ilustra también exteriormente, tanto por medio de ejemplos e imágenes como de palabras exhortativas, a vivir según este amor divino, que incluye todas las virtudes, y muy especialmente la justicia -en el sentido general del término-, que nos hace ejercitar todas las demás virtudes, dándole a cada uno lo suyo y a Dios lo que le es propio.

Encontramos, en primer lugar, en el Evangelio según San Juan, el famoso texto de la oración de Jesús.

Así habló Jesús, y alzando los ojos al cielo, dijo: “Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti. Y que según el poder que le has dado sobre toda carne, dé también vida eterna a todos los que tú le has dado. Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo. Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra

que me encomendaste realizar. Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese. He manifestado tu Nombre a los hombres que tú me has dado tomándolos del mundo. Tuyos eran y tú me los has dado; y han guardado tu Palabra. Ahora ya saben que todo lo que me has dado viene de ti; porque las palabras que tú me diste se las he dado a ellos, y ellos las han aceptado y han reconocido verdaderamente que vengo de ti, y han creído que tú me has enviado. Por ellos ruego; no ruego por el mundo, sino por los que tú me has dado, porque son tuyos; y todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío; y yo he sido glorificado en ellos. Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo, y yo voy a ti. Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros. Cuando estaba yo con ellos, yo cuidaba en tu nombre a los que me habías dado. He velado por ellos y ninguno se ha perdido, salvo el hijo de perdición, para que se cumpliera la Escritura. Pero ahora voy a ti, y digo estas cosas en el mundo para que tengan en sí mismos mi alegría colmada. Yo les he dado tu Palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo. No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno”<sup>1</sup>.

Jesús nos manifiesta en este texto de la manera más clara su divinidad, su igualdad con el Padre, y también



nuestra vocación sobrenatural a esa igualdad con el Padre participada. Se trata esta de una participación de la vida divina, que es la gracia de Dios. Esta vida es vida trinitaria y es, en primer lugar, la vida del Hijo que surge del Padre como Palabra de Dios.

Jesucristo es la Palabra de Dios, como se nos dice claramente al principio del mismo Evangelio según San Juan: “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe”<sup>2</sup>.

Los que estamos insertados en Cristo, por la elección divina y por la gracia, hemos recibido el don de la Palabra, y la Palabra es la presencia del Verbo en nuestras almas:

[...] han guardado tu Palabra. Ahora ya saben que todo lo que me has dado viene de ti; porque las palabras que tú me diste se las he dado a ellos, y ellos las han aceptado y han reconocido verdaderamente que vengo de ti, y han creído que tú me has enviado<sup>3</sup>.

Tener la Palabra de Dios significa, en primer lugar, creer en Jesucristo, y, por ende, tener su presencia interior, pues Él es el Maestro interior, tener la



presencia de aquel que manifiesta quién es Dios, de aquel que es la Palabra sustancial de Dios. En segundo lugar, significa la operación según esta Palabra, saber obrar según esta Palabra; lo que implica, en primer lugar, interpretar el mundo y, en segundo término, obrar conforme a este conocimiento del mundo. Este conocimiento no es solamente teórico, sino que consiste también en guardar la Palabra. Es conformar nuestra vida a la vida de Cristo, no solamente en su humanidad, sino también, y principalmente, en cuanto a su divinidad, ya que el fin de la encarnación es justamente que nuestra vida se configure con la de Cristo, tanto en la humanidad como en la divinidad.

Pero configurarnos a la humanidad de Cristo no implica hacerlo sólo en la naturalidad de su vida, sino también en su gracia, que Él posee en plenitud y nosotros la recibimos de Él. Este estar unidos a Cristo tiene consecuencias en la vida personal y en la vida social, y es acerca de estas consecuencias que queremos meditar en este capítulo.

¿Qué significa esta unión con la palabra de Dios? ¿Qué significa este conocimiento espiritual que tenemos de Dios y que otros no tienen? Los *otros* son los que en el Evangelio de San Juan se designan con la palabra *mundo*, que no sólo ni principalmente significa las cosas creadas por Dios, sino también la vida de los hombres en cuanto desconectada de la vida divina, esto es, la vida de los hombres en cuanto guiada por criterios propios de la inteligencia entenebrecida y de la voluntad debilitada por el pecado.

Nosotros hemos sido sacados del mundo, como nos expresa el Evangelio: esto es idéntico con el hecho de haber recibido la gracia divina. “Estar en el mundo” significa estar separados de la Palabra de Dios y de su gracia, al tiempo que estar “fuera del mundo” significa estar escondidos con Cristo en Dios, como nos explica San Pablo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>Jn 17, 1-15

<sup>2</sup>Jn 1, 1-3

<sup>3</sup>Jn 17, 6-8

<sup>4</sup>Cf. Col 3, 3.



Esta vida según la Palabra es inseparable de la presencia del Espíritu Santo, y por eso el texto que acabamos de leer nos habla de la alegría que tenemos al estar unidos con la Palabra de Dios: “Ahora voy a ti, y digo estas cosas en el mundo para que tengan en sí mismos mi alegría colmada”. Esta alegría en Jesucristo le venía de la presencia del Espíritu Santo, pues en su humanidad la alegría es el fruto pleno de la caridad. Esta produce gozo espiritual, lo cual es signo de la procesión trinitaria del Espíritu Santo. En la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo procede de la Palabra divina y del Padre, ambos, como un solo principio, hacen salir de sí, hacen proceder al Espíritu Santo, el cual es, en el orden de la creación, el que produce en nosotros la gracia, la caridad y sus frutos, que son la alegría, la paz y la misericordia<sup>5</sup>.

“Yo les he dado tu Palabra, y el mundo los ha odiado”, nos dice Jesús, “porque no son del mundo, como yo no soy del mundo. No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno”. Jesucristo insiste sobre esa separación espiritual, esa discreción espiritual que existe entre estos dos modos de ser. Mientras que los hombres, considerados naturalmente, son todos iguales en dignidad, no sucede lo mismo desde el punto de vista de la consideración espiritual, pues sólo pueden tenerla aquellos que están unidos con la Palabra de Dios, que es la que hace interpretar

al mundo o produce el *juicio del mundo*, como nos dice Jesús en el mismo Evangelio de San Juan<sup>6</sup>. El juicio quiere decir una separación, una crisis, un discernimiento. Este último se da fundamentalmente en el interior del corazón, se da en el fondo del alma, al cual puede llegar solamente el Espíritu Santo y los que están unidos a Dios, es decir, los que tienen la Palabra y la presencia del Espíritu Santo. Esto mismo nos dice San Pablo en la Carta a los Corintios:

El hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necedad para él. Y no las puede conocer pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor para instruirle? Pero nosotros tenemos la mente de Cristo<sup>7</sup>.

Por ello, cuanto nos dice Jesucristo en el Evangelio de San Juan puede ser captado solamente de modo espiritual, según esta separación radical que existe entre los que son *del mundo* y los que no lo son.

Nosotros estamos en el mundo pero no somos del mundo, como el mismo Jesucristo estaba en el mundo pero no era del mundo. Él venía de arriba y era de arriba. Esto significa, fundamentalmente, un modo de captar las cosas en lo profundo del espíritu; significa una experiencia espiritual que no puede ser expresada de un modo conceptual, porque los conceptos no sirven para captar las realidades sobrenaturales.

La Revelación y la gracia implican una conexión con Dios que es superior a lo que la inteligencia humana puede comprender. De ahí que ver las realidades de este mundo en profundidad, o sea, en su auténtico significado, solamente se puede hacer cabalmente cuando se tiene la mirada de Dios. Es lo que San Pablo llama tener “la mente de Cristo”<sup>8</sup>; es estar impregnado del Espíritu Santo y, por lo tanto,

<sup>5</sup> Cf. Sth II-II, q. 28-30.

<sup>6</sup> Cf. Jn 12, 31.

<sup>7</sup> 1 Cor 2, 14-16

<sup>8</sup> Cf. I Cor 2, 16.





tener esta experiencia que es sentida en lo más profundo del espíritu. Esta experiencia es parte de la contemplación -que está en la esencia de la vida cristiana-, a la que hay que disponerse, desarrollar y custodiar, bregando por quitar los obstáculos que la impidan.

Los obstáculos de la contemplación son la prolongación de las actitudes mundanas en nuestra alma. Esas actitudes mundanas están claramente descritas en las Sagradas Escrituras, y muy especialmente en San Pablo. Ellas son la sensualidad, el apego a las cosas temporales, el apuro, la solicitud o preocupación por las cosas materiales, etc. Todo esto aleja de la contemplación, pues produce una disposición contraria a la misma.

La contemplación requiere momentos especiales y principales, como son los ejercicios espirituales, pero es necesario guardarla en otros momentos de nuestra vida para que ella conserve su sentido. Esto vale tanto para la vida personal como para la comunitaria, pues ambas se dan juntas.

El Nuevo Testamento, al exhortarnos a vivir según la caridad, tiene presente estas dos dimensiones constante e implícitamente. Aparece en las palabras de Jesús en los Evangelios, como así también en otros escritos neotestamentarios: en las cartas de San Pablo, en los Hechos de los Apóstoles, en testimonios de la vida de los primeros cristianos, etcétera. Por ello Jesús, en la oración sacerdotal que tratamos, pide al Padre no sólo por nuestra santificación personal, sino también por nuestra santificación comunitaria o eclesial, según los distintos niveles en que se vive esa realidad eclesial.

“Santificalos en la verdad: tu Palabra es verdad. Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo. Y por ellos me santifico a mí mismo, para que ellos también sean santificados en la verdad. No ruego sólo por estos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí,



para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí”<sup>9</sup>.

Aquí queda explicitado el verdadero sentido de la vida divina y el sentido de caridad que de él surge. Esa caridad es unión con Dios, así como el Hijo está unido con el Padre. Pero es también unión recíproca entre los que creen en Cristo y, por lo tanto, unión con el mismo Cristo. Esta unión es manifestación de la vida trinitaria, es decir, manifestación de la unión del Padre con el Hijo -que es el Espíritu Santo-, y de la unión que está prolongada en la unión recíproca de los cristianos. Por ello, la vida cristiana no se puede desarrollar de una manera meramente individual, pues estaría contra la esencia misma del mensaje de Cristo, que es comunicación de la vida trinitaria. Es comunicación de la vida interior de Dios, que es vida familiar o social entre estas tres Personas y fundamento de toda vida espiritual. Por lo tanto, esta vida espiritual se desarrolla de la misma manera que la vida trinitaria, pues es su prolongación. Captar esto significa tener esa experiencia que surge de la presencia del Espíritu Santo.

<sup>9</sup>Jn 17, 17-23



Así como Cristo tenía presente -en su mente humana y en su mente divina- la presencia del Espíritu Santo, así también los cristianos tenemos la presencia del Espíritu Santo que nos conforma con la mente de Cristo. Ella nos hace captar las cosas de una manera espiritual, lo cual es manifestado en el texto del Evangelio que estamos considerando. En efecto, en él se nos habla de un discernimiento entre el modo de obrar de la mentalidad mundana y el modo de obrar de la mentalidad cristiana. Así, mientras en el mundo hay discordia o separación -no hay verdadera unidad, sino una unidad violenta-, en la vida cristiana hay unidad. Esto es así porque en la vida cristiana hay caridad, que es el reflejo de la unión de las divinas Personas en Dios.

Todo esto es esencial para la misión, y esta es esencial para la vida cristiana, pues ambas son inseparables. En otras palabras, esta caridad por la cual estamos unidos los cristianos es signo de credibilidad, es lo que hace creer a los demás. Por el contrario, la falta de unión hace que los otros se alejen de la fe, de la Palabra y de la presencia del Espíritu Santo. Esto es así precisamente porque, por participar de la vida trinitaria, prolongamos la misión del Hijo y la del Espíritu Santo. En efecto, el padre envía al Hijo al mundo, y el Padre junto con el Hijo envían al Espíritu Santo, lo cual se ve manifestado de múltiples maneras en el Evangelio según San Juan.

Estas misiones del Hijo y del Espíritu Santo son a su vez manifestaciones de la vida de la Santísima Trinidad; son la prolongación en el mundo creado de aquello que existe fuera de ese mundo en la vida de la Santísima Trinidad, en la cual el Hijo surge -es generado eternamente- del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Las misiones del Hijo y del Espíritu son manifestación de las procesiones que existen en Dios.

La vida cristiana se inserta en la vida del Hijo y del Espíritu Santo, y se refiere así al Padre, en el sentido

de que surge del Padre. Esta vida cristiana es a su vez prolongación de estas misiones, y prolongación por lo tanto de las procesiones divinas. Por ende, la vida cristiana implica la caridad en estas dos dimensiones de las cuales hablábamos, y que Jesucristo enseña a través de todo su Evangelio, pues Él nos manda amar a Dios sobre todas las cosas -puesto que es su fuente-, como así también nos exhorta al amor recíproco entre los que reciben la vida de Dios<sup>10</sup>. Todo lo cual supone esa mirada nueva que llamamos *experiencia espiritual*, la cual implica un modo de pensar y sentir nuevos. Esta experiencia está por encima del modo de pensar conceptual que se refiere a las realidades naturales. Así lo manifiesta claramente Nuestro Señor Jesucristo:

“Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté estén también conmigo, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo. Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido y estos han conocido que tú me has enviado. Yo les he dado a conocer tu Nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos”<sup>11</sup>.

Esto significa que la culminación de la vida cristiana se realiza por la presencia del Espíritu Santo, autor de este dinamismo, el cual es por, una parte, cognoscitivo,



<sup>10</sup> Cf. Lc 10, 27.

<sup>11</sup> Jn 17, 24-26



dado que el Espíritu es el que nos da la experiencia espiritual, y, por otra parte, afectivo, pues es el que nos hace tener amor espiritual por la caridad.

El Espíritu Santo es aquel mediante el cual el Hijo es amado por el Padre. Ese amor es también el amor por el cual nosotros nos amamos, pues Jesús nos da a conocer al Padre “para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos”; para que los que hemos nacido de Dios, como decía Jesús a Nicodemo<sup>12</sup>, tengamos su misma vida.

Esa vida es una vida real, distinta a la vida en este mundo. Ambas conviven, pero también entran en conflicto porque la vida mundana tiene principios opuestos e intenta separarse de la vida según el Espíritu. A esto último se refería Jesús cuando hablaba acerca del “odio del mundo” en estos términos: “Yo les he dado tu Palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo. No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno”.

La vida sobrenatural de la gracia y de la caridad implica una separación del mundo, pero no la tranquilidad de estar ya en el Cielo. Por el contrario, implica un trabajo, un proceso en esta vida; implica recibir humanamente la redención de Jesucristo; implica liberarnos de los restos mundanos que poseemos, que son los restos del pecado que habitan en nuestro corazón y en nuestras relaciones sociales,

incluso dentro de la vida cristiana. Todo ello debe ser eliminado, purificado profundamente, porque contiene el odio, principio contrario a la vida divina. Este odio es siempre irracional, y por eso no se puede captar su causa o razón.

El odio surge de la debilidad de aquél que no tiene la vida divina, que es la única que puede restablecer el orden natural de las cosas, y la única que puede elevar a los hombres a una vida nueva, divina, sobrenatural y, por lo tanto, deseable. El odio es una reacción de aquellos que de alguna manera no tienen lo que desean, que perciben que algo les falta y que otros lo tienen. Es la reacción que tenían los judíos que no querían creer en Jesucristo. En efecto, estaban llenos de odio y envidia, pues Jesucristo no sólo anunciaba la Palabra de Dios, sino que además esa Palabra hacia efecto en el interior del corazón del hombre que sigue al Hijo de Dios.

El mundo no puede soportar esto porque exige una dominación violenta de las personas, una reducción a una unidad de manera extrínseca; exige asimismo una imitación de la actitud ajena, pues cada uno tiene que obrar por los otros. Esta es una exigencia violenta, sobre todo al principio. Lo cual se da porque esta adecuación a la vida de los otros se siente como violenta, en cuanto contraria a la naturaleza humana, además de ser contraria a lo que el hombre profundamente desea, esto es, la vida sobrenatural, especialmente en el caso de los cristianos.

El *mundo* del que nos habla Jesucristo en sentido negativo exige una uniformidad. En cambio, la unidad que se tiene por la vida en Cristo es una unidad espiritual, la cual no produce uniformidad sino el pleno desarrollo espiritual en un contexto de profunda armonía o amistad espiritual. Estos son elementos incluso naturales de la vida humana; y la vida humana perfecta no puede desarrollarse sino en la amistad. Por ello, para los filósofos como Aristóteles, la vida humana tenía una dimensión política, que significa una dimensión social. Ciertamente, todas las virtudes son políticas en el sentido que no se refieren



<sup>12</sup> Cf. Jn 3, 1-21





sólo al individuo, sino también a los otros. La justicia, la fortaleza y la templanza son virtudes que están referidas a los demás, incluyendo el perfeccionamiento personal.

Todas esas virtudes se realizaban, para los antiguos -especialmente para Aristóteles-, en la vida política de toda la sociedad, que es perfecta cuando se vive en una cierta amistad. Evidentemente esto resulta imposible de cumplir sin la gracia divina. Por ello, Jesucristo vino a traer la perfección de la vida humana real, que no es solamente sobrenatural sino juntamente natural. Por tanto, los cristianos son envidiables, incluso para los que no son cristianos y para aquellos que no tienen esa vida espiritual, porque tienen el principio de esta amistad, de esta relación social justa, de estas virtudes políticas plenamente establecidas. En los otros, esto se realiza de manera imperfecta o con mezcla de principios contrarios, es decir, de manera dialéctica, conflictiva y contradictoria. Esta es la raíz de este odio del cual habla Jesús en el Evangelio, es decir, un deseo profundo de algo que los cristianos tienen por gracia y no por las propias fuerzas.

Por otra parte, la soberbia de no querer tener estos bienes por regalo de Dios, sino querer alcanzarlos por las propias fuerzas -con todos los errores intelectuales y las deformaciones en la voluntad, todas las injusticias, todas las pasiones desordenadas y la rebeldía de la voluntad que esto

significa-, genera una especie de caos, tanto personal como social.

Esto es lo contrario a la vida evangélica, es su opuesto; es lo que el Señor designa en esta oración sacerdotal con la palabra *mundo*. Este odia especialmente a los que no son suyos, es decir, a los que son de Dios, a los que tienen esta experiencia espiritual, este conocimiento y este afecto en la voluntad espiritual.

En el Nuevo Testamento encontramos el desarrollo de las consecuencias de esta visión evangélica de muchas maneras, ya que son abundantes los textos acerca de esto. Podemos, por ejemplo, recordar la Carta a los Efesios:

Os exhorto, pues, yo, preso por el Señor, a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados, con toda humildad, mansedumbre y paciencia, soportándoos unos a otros por amor, poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz<sup>13</sup>.

Aquí expone San Pablo el desarrollo de esta vida insertada en la vida trinitaria, de la cual nos hablaba el Señor en el Evangelio. Se nombra explícitamente al Espíritu Santo, pues ese amor recíproco del que habla Jesús es vida en el Espíritu, es vida de ese amor con el cual el Padre ama al Hijo. Esa vida en el Espíritu produce efectos espirituales al modo humano, ya que no somos ángeles, por lo que necesitamos expresar esta experiencia espiritual de una manera humana. Eso se hace por medio de las actitudes que enumera aquí San Pablo. Pero nótese que no enumera las virtudes naturales, que están presupuestas (la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza), sino especialmente a las virtudes que son signo especial de esta actitud espiritual. En efecto, las virtudes naturales, de una manera imperfecta, pueden ser tenidas también por los que no poseen la gracia. Que pueden ser tenidas de una manera imperfecta significa que el tenerlas no impide el caos interior, del

<sup>13</sup> Ef 4, 1-3.





cual hablamos más arriba, y el caos exterior, como lo vemos en la vida de todos los días. Ciertamente existe la justicia en la vida cotidiana, pero esta justicia se ve mezclada con injusticia muchas veces, y produce mucho más separación que unidad. Y lo mismo debe decirse acerca de las otras virtudes. Se trata muchas veces de modos de vivir estas virtudes -si es que realmente existen- que, en el mejor de los casos, están mezcladas con actitudes contrarias, las cuales proceden de este odio fundamental contrario a la experiencia espiritual. Es por esto que San Pablo menciona las virtudes que manifiestan muy especialmente esta actitud espiritual: la humildad, la mansedumbre y la paciencia.

Consideremos otra vez el texto de San Pablo:

Os exhorto, pues, yo, preso por el Señor, a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados, con toda humildad, mansedumbre y paciencia, soportándoos unos a otros por amor, poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz.

Esta paz surge y es fruto de la caridad. Por eso decía Santo Tomás que no puede haber paz con aquellos que no tienen la gracia santificante<sup>14</sup>. En efecto, solamente los que tienen la gracia pueden tener la paz; y por intermedio de estos la pueden alcanzar otros.

Esta paz es fruto del Espíritu Santo e implica una real concordia, armonía interior y unión, que es en última instancia una especie de paz espiritual. Poseerla requiere estas virtudes, las cuales sobrepasan a las naturales. De esta manera, existe una humildad natural, aunque es muy difícil de vivir. Sin embargo, aquí nos referimos a aquella que proviene del Espíritu Santo. Lo mismo decimos de la mansedumbre -a la cual nos exhorta permanentemente Cristo en el Evangelio<sup>15</sup>- y de la paciencia, que no es solamente aquella proveniente de la fortaleza natural para



resistir los embates de otros que nos hacen guerra, en el sentido exterior del término, o que hacen una oposición en el orden natural. Por el contrario, aquí se trata de una paciencia mucho más profunda, pues, como dice Jesús en el Evangelio de San Juan, se trata de resistir al Maligno que nos ataca.

El demonio nos ataca directamente y a través de los demás, lo cual requiere una paciencia superior. Pero aquellos que no tienen la gracia están sometidos al poder del demonio y, por ello, producen esta división y este odio que muchas veces alcanzan niveles superiores a lo humano. Para hacer frente a esto es necesaria esta paciencia, que es sobrenatural, y que proviene del Espíritu Santo. Pues como afirma el Apóstol a los Efesios: “Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos”<sup>16</sup>.

Aquí nuevamente San Pablo se refiere al fundamento trinitario, en la vida de Dios, de esta vida cristiana que procuramos ejercitar en este mundo por la gracia. Por esto mismo, encontramos en este párrafo una estructura trinitaria.

“Un solo Cuerpo y un solo Espíritu”: San Pablo comienza por aquello que es más cercano a

<sup>14</sup> Cf. STh II-II, q. 29, a. 3, ad 1.

<sup>15</sup> Cf. Mt 11, 29.

<sup>16</sup> Ef 4, 4-6.



nosotros, es decir, la acción del Espíritu Santo que nos va uniendo.

Y luego: “Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo”. Ese solo Señor es el Señor Jesucristo, en el cual somos bautizados; el Cuerpo de Cristo es la unión de aquellos que están bautizados en Cristo y que están unidos a Él como Cabeza. Ese Cuerpo por el cual estamos unidos con Cristo, procede del Padre, así como el Espíritu Santo y el Hijo eternamente también proceden del Padre.

Por último: “Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos”. Esta es una idea central de San Pablo, que él manifiesta de muchas maneras, como por ejemplo en la Carta a los Colosenses. Toda la vida cristiana surge de la vida trinitaria, y esta surge del Padre; la vida del Hijo surge del Padre y la vida del Espíritu Santo surge del Padre junto con el Hijo. “El es imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas [...]”<sup>17</sup>.

Es decir, las cosas creadas encuentran su origen en la Palabra de Dios, en la cual han sido formadas como un concepto divino, el cual expresa el conocimiento que Dios tiene de sí y de las demás cosas. Puesto que conforme enseña el Apóstol de las Gentes:

[...] en Él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él; él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia<sup>18</sup>.

Jesucristo es Dios, y todas las cosas creadas se insertan en la vida divina a través de Él. Dado que “Él es también la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia: Él es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea Él el primero en todo, pues Dios tuvo a bien hacer residir en Él toda la plenitud [...]”<sup>19</sup>.

Jesucristo, entonces, prolonga su ser en la Trinidad en este mundo por medio de la encarnación. Él es la Cabeza de todas las cosas, muy especialmente es la Cabeza de los ángeles y de los hombres, los cuales forman el Cuerpo de Cristo. Y a través de los ángeles y de los hombres, Cristo es Cabeza de todas las otras cosas que están al servicio de estos últimos.

En este texto el Espíritu Santo es llamado *plenitud*, porque es el que perfecciona el Cuerpo de Cristo, o sea, la unidad de todos aquellos que están unidos a Él y, a través de Él, con el Padre. El Espíritu Santo es el que conforma al Cuerpo de Cristo, es el perfeccionador. Por esto, los Santos Padres y los teólogos utilizaban la analogía del alma: en efecto, el Espíritu Santo es como el alma de la Iglesia, pues es aquel que da la perfección al Cuerpo. Pero no es una perfección en el ser natural, sino que esta perfección espiritual, la cual produce este conocimiento superior al conceptual, es experiencia espiritual que nos hace captar las cosas por connaturalidad.

Aquellos que poseen el Espíritu Santo, como más arriba decíamos a propósito de la Primera Carta a los Corintios, son aquellos que lo juzgan todo sin que nadie les pueda juzgar a ellos, pues los demás no los entienden. Eso es así porque el principio del odio, del que habla Jesús en el Evangelio, no es suficiente



<sup>17</sup> Col 1, 15-16.

<sup>18</sup> Col 1, 16-17.

<sup>19</sup> Col 1, 18-19.



para captar el principio de la unidad. El principio del odio es simplemente negativo; expresa sólo lo que no se es o, incluso, lo que no se quiere ser. Pero no es positivo, pues no expresa el ser de la unidad, la cual es en última instancia un reflejo del ser divino, que es unidad perfecta. Por ello, los que son del mundo no pueden entender a los que están insertados en la vida divina por la experiencia del Espíritu Santo, por la configuración de un solo Cuerpo, que es el Cuerpo de Cristo. Así, “[...] Dios tuvo a bien hacer residir en Él toda la Plenitud, y reconciliar por Él y para él todas las cosas pacificando mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos”<sup>20</sup>.

El es nuestra paz porque en Jesucristo está la presencia de la plenitud, que es el Espíritu Santo, el cual produce esta unidad configurando el Cuerpo de Cristo. Es decir, por medio de Cristo estamos unidos con Dios, y también lo estamos recíprocamente. Esto lo dice San Pablo de manera muy explícita: “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer”<sup>21</sup>. Todas esas divisiones, que crean conflicto en el orden natural deteriorado, corrupto por el pecado, son totalmente superadas por la acción del Espíritu Santo y por la presencia de la Palabra de Dios. En otras palabras, son superadas por el reflejo de la unidad divina y por la presencia del sentido de las cosas, reflejado en la Palabra de Dios, que es Jesucristo, el



cual nos habla a su vez en palabras humanas. Esto produce un cambio radical, una conversión. En tal sentido, nos dice San Pablo:

Y a vosotros, que en otro tiempo fuisteis extraños y enemigos, por vuestros pensamientos y malas obras, os ha reconciliado ahora, por medio de la muerte en su cuerpo de carne, para presentaros santos, inmaculados e irreprochables delante de Él; con tal que permanezcáis sólidamente cimentados en la fe, firmes e inmovibles en la esperanza del Evangelio que oísteis, que ha sido proclamado a toda criatura bajo el cielo y del que yo, Pablo, he llegado a ser ministro<sup>22</sup>.

Antes éramos enemigos, pues el pecado produce enemistad. Es lo contrario de esa unión perfecta que es la amistad, y que se funda en la presencia del Espíritu Santo. Los que antes éramos enemigos ahora hemos sido reconciliados por la paz de Cristo. Esto implica la presencia del Espíritu Santo, la configuración a su Cuerpo, y, por ende, el principio de la unidad divina que está en el Padre.

Antes éramos enemigos o extraños. “Extraños” quiere decir heterogéneos respecto de esta experiencia espiritual, de esta vida divina. Es una cosa distinta o, más aún, experimentable como distinta.

“Os ha reconciliado ahora, por medio de la muerte en su cuerpo de carne, para presentaros santos, inmaculados e irreprochables delante de Él”: vemos aquí cómo San Pablo tiene una muy clara idea de la santidad de la Iglesia. Para él aquellos que no son santos, en la misma medida en que no lo son, no pertenecen a la Iglesia. En efecto, la pertenencia a la Iglesia radicalmente proviene de la presencia del Espíritu Santo y de la configuración con Cristo, que se da por la gracia y por la caridad. Los que no tienen la gracia y la caridad, aunque estén bautizados y

<sup>20</sup> Col 1, 19-20.

<sup>21</sup> Gal 3, 28.

<sup>22</sup> Col 1, 21-23



hayan recibido los demás sacramentos, en realidad no pertenecen a la Iglesia, salvo de manera extraña, imperfecta o muerta.

*Este artículo fue tomado del libro “Experiencia Espiritual. Una introducción a la vida mística”, con el permiso de su autor, P. Ignacio Andereggen.*





# El derecho a la tutela jurídica en la vida religiosa



P. Johnny Esteban Li Mesias  
Doctor en Derecho Canónico

REDC 81 (2024) 9-46, ISSN: 0034-9372  
Revista Española de Derecho Canónico  
Publicación de la Universidad Pontificia de  
Salamanca

## RESUMEN

En el marco de los principios rectores de la revisión del actual CIC se establece expresamente que deben ser reconocidos y tutelados los derechos de cada fiel, dado que la defensa de los derechos es inherente a la dignidad de la persona y, por tanto, imperativa. Sería una falacia declarar derechos que en la práctica no pudiesen ser reclamados ni defendidos; por tanto, es responsabilidad del legislador tutelar el derecho a la defensa de un religioso frente al abuso de potestad de un Superior y oponerse desde el marco jurídico a eventuales actos de abuso en el ejercicio de potestad. Frente a esto, se plantea la interrogante: ¿qué opciones reales tiene el religioso en el ordenamiento jurídico de la Iglesia para conseguir la restitución del daño y reparar una eventual injusticia padecida? En las instancias para ejercer el *ius defensionis* de un religioso, a diferencia del derecho secular, constatamos que, en el instituto religioso, gobernado por sus autoridades, el Superior es juez y parte, lo cual no asegura la imparcialidad. En el marco de lo expuesto anteriormente, una vez agotadas las instancias canónicas, todos los consagrados tienen el derecho a recurrir, por medio de un recurso jerárquico, al Romano Pontífice, quien imparte justicia por medio de los organismos competentes de la Curia Romana.

**Palabras clave:** Abuso de potestad, derecho a la defensa, justicia, obediencia, recursos canónicos.

## ABSTRACT

Within the framework of the guiding principles in the review of the current CIC, it is expressly established that the rights of each faithful must be recognized and protected, given that the defense of rights is inherent to the dignity of the person and thus imperative. It would be a fallacy to declare rights that, in practice, could not be claimed or defended. Therefore, it is the responsibility of the legislator to protect the right of defence of a devotee against the abuse of power of a Superior and to oppose, from the legal framework, possible acts of abuse in the exercise of power. Faced with this, the following research question arises: What real options does the devotee have in the Church legal system to obtain restitution for the damage and repair any injustice committed? In the instances to exercise the *ius defensionis* of a devotee, unlike secular law, we note that, in the religious institute governed by its authorities, the Superior is judge and party, which does not ensure impartiality. Within the framework of the above, once the canonical remedies have been exhausted, all consecrated persons have the right to appeal, through a hierarchical appeal, to the Roman Pontiff, who administers justice through the competent bodies of the Roman Curia.

**Keywords:** Abuse of power, right to defense, justice, obedience, canonical resources.



## INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la humanidad, el ser humano ha buscado siempre vivir con otros en comunidad: «En todos los tiempos y todas las latitudes, núcleos compactos y suficientemente desarrollados para constituir una sociedad civil perfecta, con sus leyes, sus costumbres y con su autoridad correspondiente»<sup>1</sup>. En la opinión de S. Ramírez, esta inclinación nace de la ley natural<sup>2</sup> y de la necesidad intrínseca del hombre de ser, un ser en relación y necesitado de otros. En este sentido, el hombre estaría subordinado al bien común para vivir en comunidad, a la vez que está sometido al orden de los bienes eternos<sup>3</sup>.

Siguiendo esta línea argumentativa, la comunidad puede imponer al individuo determinadas exigencias orientadas al bien común<sup>4</sup>. Los individuos deberán observar las reglas y leyes de la comunidad para asegurar así su desarrollo, su armonía y su supervivencia. Según enseña Santo Tomás de Aquino, las leyes son auténticas y vinculantes, siempre y cuando, respeten sustancialmente la ley natural; lo contrario supondría una corrupción de la ley, la cual no vincularía al individuo<sup>5</sup>.

Todos los individuos, al ser parte de la sociedad, son sujetos de deberes y de derechos y están por tanto sometidos a la ley y tienen derecho a la justicia<sup>6</sup>. Los que gobiernan están también sometidos a la justicia y el bien común. Lo contrario sería un gran



contrasentido. En palabras de Santo Tomás, aquella dignidad de la cual gozan los individuos revestidos de autoridad no significa superioridad en relación a otros, sino mayor contribución y responsabilidad frente al bien común.

Por tanto: «Deben contribuir más al bien general, a causa de su poder o de su habilidad en el mundo, o por otros factores parecidos»<sup>7</sup>.

La sociedad eclesial, en palabras de Juan Pablo II, debe ser un testigo infatigable de una justicia superior a la administrada en el mundo, debe empeñarse incansablemente por ser intérprete de la justicia y de la dignidad de las personas, sosteniendo los derechos fundamentales del hombre<sup>8</sup>. En la Iglesia, el derecho tiene la función de crear una convivencia en comunión, ordenada, sana y jurídica, que,

<sup>1</sup> CS. RAMÍREZ, *Doctrina Política de Santo Tomás*, Madrid: Instituto Social León XIII, 1952, 21.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, 21.

<sup>3</sup> Cf. J. MARITAIN, *La persona humana y el bien común*, Buenos Aires, Club de lectores, 1968, 68: «El bien común no se mantiene en su verdadera naturaleza si no respeta aquello que es superior a él; si no está subordinado, no como puro medio sino como un fin infravalente, al orden de los bienes eternos y a los valores supratemporales de los que depende la vida humana».

<sup>4</sup> Cf. S. Th., II-II, q.58, a.6: «Todo el bien de la parte es ordenable al bien del todo; de donde, si no se ordena a él, parece ser vano e inútil. Pero una acción virtuosa no puede ser inútil. Luego parece que no puede existir ningún acto de cualquier virtud que no pertenezca a la justicia general, la cual ordena al bien común. Y así parece que la justicia general es igual en esencia a toda virtud».

<sup>5</sup> Cf. S. Th., I-II, q.96, a.6: «Como ya vimos, toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta finalidad recibe su poder y condición de ley, y pierde su fuerza vinculante en la medida en que de ella se aparta. Por eso advierte el Jurisconsulto que ni las normas de derecho ni el sentido de la equidad permiten extremar la severidad en la dureza de la interpretación, convirtiendo en perjudicial lo que ha sido saludable- mente instituido para la utilidad común de los hombres».

<sup>6</sup> Cf. T. URDANOZ, *Introducción a la Summa Teológica*, Madrid: BAC, 1956, 246: «La justicia es el hábito virtuoso de la voluntad por la cual somos inclinados con firmeza y constancia a dar a cada uno su derecho».

<sup>7</sup> S. Th., II-II, q.63, a.2.



permitiendo la superación del individualismo, fomente una genuina sociabilidad basada en el respeto al otro, reconociéndole derechos inviolables e inalienables. En medio del mundo, la Iglesia debe resplandecer por su misión propia y específica de ser *Speculum Iustitiae*<sup>9</sup>.

Pablo VI, en relación al mismo tema y dirigiéndose a aquellos que en la Iglesia tienen el servicio de la noble virtud de administrar la justicia, sobre cuyo alto ministerio se refleja la luz de Dios, afirmó que este ministerio confiado a la Iglesia debe ser siempre: «Fiel e irreprochable, bajo este prisma se comprende como él deba huir de la más pequeña mancha de injusticia para conservar tal ministerio en su carácter de pureza cristalina»<sup>10</sup>. Continuando con esta enseñanza magisterial, sobre este asunto Juan Pablo II enseñó que «el gran respeto debido a los derechos de la persona humana que deben ser tutelados con todo empeño y solicitud, debe inducir al juez a la observancia exacta de las normas de procedimiento que constituyen precisamente las garantías de los derechos de las personas»<sup>11</sup>.

A la luz de la irrenunciable obligación que impone el Magisterio en relación a la administración de la justicia, en el más inalienable respeto por la dignidad de la persona y sus derechos, nace la pregunta de si

en el marco de la vida religiosa existe una efectiva tutela jurídica de los derechos frente al eventual abuso de autoridad de un Superior. Sin embargo, sin afectar la obediencia ni el derecho del Superior a decidir y mandar, ante una conducta delictiva de abuso de potestad, los religiosos siguen siendo fieles cristianos y como tales pueden reclamar legítimamente los derechos que tienen en la Iglesia y defenderlos en el fuero eclesiástico competente conforme a las normas del derecho<sup>12</sup>.

De hecho, el derecho canónico tiene mucho que decir sobre la relación entre Superior y súbdito en el contexto eclesial y sobre la forma en que se ejerce



<sup>8</sup> Cf. JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Sacra Rota Romana, 17 de febrero de 1979, n°1. «*Il fatto che i diritti e doveri fondamentali, di cui ogni battezzato è titolare, procedendo dalla rigenerazione in Cristo, precedano e fondino tutte le altre situazioni giuridiche derivanti da ulteriori distinzioni, oltre a conferire loro i caratteri di prevalenza, perpetuità, inalienabilità, irrinunciabilità, fa sì che la loro promozione, difesa e tutela costituisca la finalità primordiale di tutto l'ordinamento canonico*». (D. CITO, La tutela dei diritti fondamentali del fedele nell'ordinamento canonico, in: Atti del XXXV congresso nazionale di diritto canonico (Ariccia 8-11 Settembre 2003), *Studi Giurudici* 64, Libreria Editrice Vaticana, 2004, 179.

<sup>9</sup> Ibid., n°1.

<sup>10</sup> PABLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965, 29-30.

<sup>11</sup> JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Sacra Rota Romana, op. cit., n°2.

<sup>12</sup> Cf. CIC 83, canon 221§ 1: «*Christifidelibus competit ut iura, quibus in Ecclesia gaudent, legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris*». D. CENALMOR, Comentario al canon 221, in: AA. VV.; A. MARZOA RODRÍGUEZ; J. MIRAS; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, vol. II/1: Pamplona: Eunsa, 2002, 145: «El §1 de este canon recoge el derecho de los fieles a invocar y defender legítimamente los derechos que tienen en la Iglesia; es decir, tanto los enumerados en los cc. 208-220, como los demás que les reconozca el CIC, otra ley eclesiástica general, el Derecho particular u otra fuente del ordenamiento».

<sup>13</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Perfectae Caritatis* (28 de octubre 1965), in: AAS 58 (1966), 708-709: «Más los Superiores, que habrán de dar cuenta a Dios de las almas a ellos encomendadas, dóciles a la voluntad divina en el desempeño de su cargo, ejerzan su autoridad en espíritu de servicio para con sus hermanos, de suerte que pongan de manifiesto la caridad con que Dios los ama. Gobiernen a sus súbditos como a hijos de Dios y con respeto a la persona humana».





la potestad. Los Superiores no pueden ser arbitrarios, sino que deben respetar los derechos de sus súbditos reconocidos y regidos por la ley canónica<sup>13</sup>. «Los Superiores han de cumplir su función de ejercer su potestad a tenor del derecho propio y del universal»<sup>14</sup>.

El Superior religioso debe tener siempre presente que gobierna a personas adultas, de fe, consagrados y congregados en torno a Cristo, personas que han abrazado libremente esta opción de vida (cf. c. 573§ 2). Por tanto, debe evitar en el servicio de su gobierno todo sesgo propio de nuestra condición humana, como favoritismos, acepción de personas o actitudes, que desdichan de su misión de gobierno.

### 1. NATURALEZA Y FUNDAMENTOS DE LA TUTELA JURÍDICA (c. 221 §1)

En el marco de los principios rectores en la revisión del nuevo CIC se establece expresamente que deben



ser reconocidos y tutelados los derechos de cada fiel<sup>15</sup>. El primer párrafo del c. 221 dispone que los fieles en la Iglesia tienen el derecho a defenderse y reclamar sus derechos en el fuero eclesiástico competente.

Si bien es cierto que en el Libro II, Título I, se mencionan algunos derechos de los que gozan los fieles, el legislador ha preferido en gran medida no mencionarlos taxativamente, sino más bien de forma general<sup>16</sup>. En la opinión de C. de Diego Lora, esto para evitar: «El temor de que otros derechos de que también goza el fiel pudieran entenderse que quedaran fuera de la protección procesal»<sup>17</sup>.

Frente a la lesión de un derecho, todos los fieles pueden defenderse, ya sea por medio de la reclamación legítima ante la autoridad eclesiástica, como también «*in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris*»<sup>18</sup>, el cual puede ser administrativo o judicial. Todo derecho está protegido a tenor del c. 1491, tanto por una acción procesal como por una excepción. Sin embargo, la tradición canónica y la enseñanza evangélica instan a los fieles a evitar cualquier controversia en el Pueblo de Dios, resolviéndolas pacíficamente sin perjuicio de la justicia<sup>19</sup>.

La Iglesia reconoce a todos los fieles el derecho a la tutela jurídica, siempre y cuando considere que alguno de sus derechos ha sido lesionados o negados. La contraparte debe ser alguien a quien se pueda someter y quede vinculado al fuero eclesiástico o al menos afectado por este y, a su vez, la materia sobre la cual se juzga debe ser competencia de la Iglesia<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> CIC 83, c. 617.

<sup>15</sup> Cf. *Communicationes 1* (1969), 82: «*Et quae in lege naturali vel divina positiva continentur, et quae ex illis congruenter derivantur ob insitam socialem conditionem quam in Ecclesia acquirunt et possident*».

<sup>16</sup> Algunos de los derechos que gozan los fieles establecidos por el legislador se encuentran mencionados en los siguientes cánones, sin excluir otros que también se les reconozcan mediante otra fuente del ordenamiento jurídico (cf. CIC 83, cc. 208-220).

<sup>17</sup> C. DE DIEGO-LORA, La tutela procesal de los derechos en la Iglesia, in: *Ius Canonicum*, 34 (67) 55.

<sup>18</sup> CIC 83, c. 221 §1. Con relación al tema C. de Diego-Lora sostiene la tesis que «Los términos *ad normam iuris*, con que finaliza el texto del c. 221§1, hacen patente que todas esas reclamaciones y defensas que competen a los fieles para que sean tutelados sus derechos en el fuero eclesiástico se han de sujetar en su ejercicio a la forma y al modo de proceder establecido por la ley canónica. No se trata, pues, de reclamaciones y defensas ejercidas al margen del derecho, como pueden serlo una mera protesta oral, escrita, o la solicitud, sin más dirigida a los órganos que en la Iglesia sirven directamente a la función de justicia» (C. DE DIEGO-LORA, op. cit., 56.)

<sup>19</sup> Cf. J. CALVO-ÁLVAREZ, Comentario al canon 1446, in: Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada. A cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Universidad de Navarra Facultad de Derecho Canónico, vol. II: Pamplona, 2018, 905: «El deber cristiano de evitar litigios es una enseñanza y un precepto que no son nuevos, pero que siempre conviene recordar. Se trata de conciliar a los litigantes».





En aras del bien común y tutelando el principio de justicia, la Iglesia tiene el deber irrenunciable de regular el ejercicio de los derechos propios de los fieles preservando el principio moral de responsabilidad personal y social<sup>21</sup>.

En el ámbito canónico, los fieles pueden exigir la tutela de sus derechos, tanto por vía administrativa como judicial. La opción por una de estas formas jurídicas dependerá de la conveniencia o beneficio. En la opinión de algunos canonistas no existen diferencias esenciales entre una y otra vía. Según plantea J. Arrieta:

Solo el *iudicium* canónico permite conocer los asuntos litigiosos de un modo auténticamente procesal; el *processus administrativus* no pasa de ser causa formal de actuación, un procedimiento de mayores o menores garantías para conocer administrativamente unos asuntos litigiosos que por razones de otra índole han sido encomendado a la administración<sup>22</sup>.

Al respecto, C. de Diego-Lora sostiene que una real tutela de los derechos de los fieles y su defensa legítima se dan cuando estos ejercen el derecho de acudir a los Tribunales de justicia en el fuero eclesiástico, y estos últimos actúan bajo la premisa procesal de igualdad entre las partes y de independencia e imparcialidad<sup>23</sup>.

En un proceso canónico en el que los litigantes se enfrentan por intereses incompatibles, aquellos quedan situados: «En posturas de igualdad de partes interesadas en presencia, y bajo la dirección de un órgano competente al que se le atribuye la *potestas iudicialis*»<sup>24</sup>. En la opinión del mismo autor: «La función judicial en concreto se realiza porque antes de que entre en ejercicio, lo cual solo en el proceso ocurre, se ha producido en el mundo jurídico ajeno al mismo, en las relaciones de alteridad que se originan en la vida social, una situación insoluble para un sujeto

<sup>20</sup> Cf. CIC 83, c. 1401: «*Ecclesia iure proprio et exclusivo cognoscit: 1° de causis quae respiciunt res spirituales et spiritualibus adnexas; 2° de violatione legum ecclesiasticarum deque omnibus in quibus inest ratio peccati, quod attinet ad culpae definitionem et poenarum ecclesiasticarum irrogationem*». La redacción del actual canon difiere del antiguo c. 1553 §2 en relación a esta materia, dado que establece: «La justa autonomía del orden temporal marca la frontera del poder jurisdiccional de la Iglesia, de la misma manera que la libertad religiosa limita el ámbito de competencia del ordenamiento jurídico del Estado» (L. GARCÍA MATAMORO, Comentario al canon 1401, in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 835).

<sup>21</sup> Cf. CV II, *Declaración Dignitatis humanae* (7 de diciembre 1965), in: AAS 58 (1966) 934: «En el uso de todas las libertades hay que observar el principio moral de la responsabilidad personal y social: en el ejercicio de sus derechos, cada uno de los hombres y grupos sociales están obligados por la ley moral a tener en cuenta los derechos de los otros, los propios deberes para con los demás y el bien común de todos. Con todos hay que obrar según justicia y humanidad». CIC 83, c. 223 §2: «*Ecclesiasticae auctoritati competit, intuitu boni communis, exercitium iurium, quae christifidelibus sunt propria, moderari*».

<sup>22</sup> J. ARRIETA, Oportunidad de la tutela procesal de los derechos fundamentales, in: AA. VV, *Les Droits fondamentaux du Chretiens dans L' Église et dans la société. Actes du IV Congrès International de Droit Canonique* (Friburgo 6- 11 de octubre de 1981) 480-481.

<sup>23</sup> Cf. C. DE DIEGO-LORA, op. cit., 62: «Cuando los presuntamente afectados por una injusticia no puedan alcanzar la justicia de su situación de un modo espontáneo, pacíficamente y por medios convencionales, habrán de acudir al proceso, en donde la Iglesia les ofrece modos legítimos, sometidos a normas jurídicas, para que la justicia se vea satisfecha. Mantener la injusticia es incompatible con el bien común eclesial».

<sup>24</sup> Id, Estudios de derecho procesal canónico III, La función de justicia en la Iglesia, Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, 355-356.



interesado en la misma, que dicho sujeto califica de injusta».<sup>25</sup>

Cabe considerar, por otra parte, lo que establece el c. 1733§ 1 en cuanto a la resolución conciliadora por medio del diálogo y la justicia de las controversias, suscitadas en el Pueblo de Dios, sin tener que llegar al recurso jerárquico: «Que siempre implica una imposición de una solución a las partes por parte de la autoridad superior, y lo más probable es que no satisfaga a ambas»<sup>26</sup>:

Es muy de desear que, cuando alguien se considere perjudicado por un decreto, se evite el conflicto entre el mismo y el autor del decreto, y que se procure llegar de común acuerdo a una solución equitativa, acudiendo, incluso, a la mediación y al empeño de personas prudentes, de manera que la controversia se eluda o se dirima por un medio idóneo<sup>27</sup>.

La defensa de los derechos es connatural a la dignidad de la persona humana y, por tanto, imperativa. Su fundamento es la justicia en profunda relación con la igualdad. Sería una falacia declarar derechos que en la práctica no pudiesen ser reclamados y defendidos.

Es común entre la opinión de los canonistas que la tutela jurídica efectiva se funda en el derecho natural<sup>28</sup>: «*Iure naturali omnia iura defensione aliqua gaudere debent, secus iura non essent*»<sup>29</sup>. La Iglesia siempre ha declarado y promovido los derechos de los



fieles y el actual CIC fue promulgado como una carta fundamental al respecto:

La Iglesia siempre ha afirmado y promovido los derechos de los fieles, y de hecho en el nuevo Código los ha promulgado siempre como carta fundamental, ofreciendo, en la línea de la deseada reciprocidad entre derechos y deberes inscritos en la dignidad de la persona de *Christifidelis*, las garantías legales apropiadas de protección y de tutela adecuada<sup>30</sup>.

En correspondencia con los principios de revisión del actual CIC, los cuales reconocen y tutelan los derechos de los *Christifidelis*, el actual c. 221 es el fruto de diversos esquemas y fases de redacción a lo largo del proceso codificador. El *Coetus centrali* presentó al Sínodo reunido en Roma diez principios para la revisión del CIC<sup>31</sup>, dos de los cuales hacían referencia a la tutela de los derechos; el sexto principio requería

<sup>25</sup> Id, Poder jurisdiccional y función de justicia en la Iglesia, Pamplona: Universidad de Navarra, 1976, 156.

<sup>26</sup> M. CORTÉS DIÉGUEZ, Comentario al canon 1733, in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 1003. CIC 83, c.1446 §1 «*Christifideles omnes, in primis autem Episcopi, sedulo annitantur ut, salva iustitia, lites in populo Dei, quantum fieri possit, vitentur et pacifice quam primum componantur*».

<sup>27</sup> CIC 83, c. 1733§ 1.

<sup>28</sup> Cf. R. CASTILLO LARA, La difesa dei diritti nell' ordinamento canonico, in: Il diritto a la difesa nell' ordinamento canonico. Atti del XIX congresso canonistico (Gallipoli – settembre 1987), Città del Vaticano 1988, III, 5: «*Si può ritenere una opinione comune tra i canonisti che il diritto alla difesa nell'ambito processuale, si fonda sullo stesso diritto naturale*».

<sup>29</sup> M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*. III, De Processibus, Romae: Marietti, 1948, 98.

<sup>30</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Discorso alla Rota Romana* (26 de febrero de 1983), in: AAS 75 (1983) 556.

<sup>31</sup> Cf. Comm. 1 (1969), 82: «*Documentum, quod circa recognitionem CIC. In Primo Coetus Generali Synodi Episcoporum a die 30 septembris ad diem 4 octobris 1967 discussum est, necnon Relatio et Responsiones Cardinalis Periclis Felici, Relatoris, et Manifestatio sententiae ex parte Patrum Synodaliu*».



que se definiese el significado de derechos y deberes de los fieles y el séptimo requería que se proclamase el principio de tutela jurídica: «*Quaestio eaque gravis in futuro codice solvenza proponitur, videlicet, qua ratione iura personarum definienda tuendaque sint*»<sup>32</sup>.

La primera formulación del derecho a la tutela aparece en el c. 221 del llamado *Textus Prior de la Lex Ecclesiae Fundamentalís. La Relatio* del texto expone la intención de conceder siempre el recurso judicial a los fieles, en determinados casos también el administrativo, pero con preponderancia del judicial. Además, se establece el derecho a ser juzgado por un Tribunal competente y, a su vez, otorgar a la equidad el carácter de criterio interpretativo en la aplicación de las normas jurídicas<sup>33</sup>. Posteriormente, se publicó el llamado *Textus Emendatus* con fecha 25 de julio de 1970<sup>34</sup>. El texto contaba de un preámbulo y noventa y cinco cánones, uno más que el *Textus Prior*<sup>35</sup>. Ambos textos tenían el mismo esquema de redacción y contenidos sustanciales en relación al derecho a la tutela, que ahora se enumera como c. 20, a la vez aparece un nuevo c. 21: «*Nemo puniri potest nisi in casibus ipsa lege definitis atque modo ab eadem determinato*»<sup>36</sup>. En el año 1973 se presentó un nuevo esquema, redactando el c. 21 así: «*Christifidelibus ius est ut poenis canonicis non plectantur, nisi ad normam legis*». En cambio, el c. 22 quedó con la siguiente redacción<sup>37</sup>:

*Cristifidelibus competit ut iura quibus in Ecclesia gaudent legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico, et quidem via iudiciali necnon, in casibus iure definitis, via administrativa, ad normam iuris. 2. Christifidelibus ius est quoque ut, si ad iudicium auctoritate competenti vocentur, iudicentur servantis iuris praescriptis, cum aequitate applicandis.*

El esquema fue enviado a los miembros de la Pontificia Comisión para la Revisión del CIC y del CCEO<sup>38</sup>. En relación al c. 22, uno de los consultores propuso, y fue aprobado, suprimir lo referente a la doble vía de la tutela: «*Et quidem via iudiciali necnon, in casibus iure definitis, via administrativa*»<sup>39</sup>.



<sup>32</sup> Ibid., 82.

<sup>33</sup> Cf. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalís cum relatione*, Civitatis Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, 85: «*Intentum § 2 est quod christifidelibus ius quoque est ut iudicentur a tribunali, secundum iuris praescripta, pro eis competenti, et servantis iuris praescriptis; insuper in applicatione praescriptorum iuris servanda est aequitas*».

<sup>34</sup> Cf. PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalís. Textus emendatus cum relatione de ipso Schemate deque emendationibus receptis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 19.

<sup>35</sup> Cf. D. CENALMOR, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1991, 48: «*El canon 21, recoge el principio nullum crimen, nulla pena sine lege*».

<sup>36</sup> PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalís. Textus emendatus cum relatione de ipso Schemate deque emendationibus receptis, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 19. «Schema Legis Ecclesiae fundamentalís est schema legis positívae, qua quidem id intenditur ut imago praebeatur Ecclesiae, uti his in terris est ordinata, ut eiusdem delineetur structura, uti divinitus definita, traditione autem etiam magis determinata est*» (Comm. 3 (1971), 57).

<sup>37</sup> P. REYES, *La tutela jurídica en el ordenamiento canónico*, in: Cuadernos doctorales 1993 (11): «*El texto de los cánones los hemos obtenido del texto presentado a la discusión en la sesión del 24 al 29 de septiembre de 1976 (cf. Comm. 12 (1980), 40); teniendo en cuenta que en la sesión de 1974 no fueron modificados (cf. Comm. 8 (1976), 78-108). Con los datos de que disponemos no es posible saber si los cambios que se observan en el texto fueron introducidos por el *Coetus parvus* en el esquema de 1973 o por el *Coetus specialis* en la séptima sesión*».

<sup>38</sup> Cf. Comm. 12 (1980), 25.





En relación al c. 21, después de una larga discusión no se modificó<sup>40</sup>. En el año 1981 fue presentado el esquema al Romano Pontífice para su aprobación, si bien no llegó a promulgarse<sup>41</sup>. Como consecuencia de esta decisión de no promulgar la LEF, para evitar las lagunas jurídicas en los esquemas de los *Coetus*, dado que estos se remitían a la LEF, se decidió insertar algunos cánones de este texto en

el CIC<sup>42</sup>. Como consecuencia, el c. 22 aparece sin modificaciones en la nueva redacción como c. 222. El c. 21, ahora c. 221, queda formulado de manera diferente: «*Christifidelibus ius est, ne poenis canonicis nisi ad normam legis plectantur*». La única variación fue el cambio de la expresión «*ut non*» por «*ne*», pero el contenido del canon se mantuvo invariable<sup>43</sup>.

La función del derecho en la Iglesia, junto con ordenar las relaciones humanas y administrar la justicia, debe tender siempre a la *lex suprema* que no es otra que la *salus animarum*<sup>44</sup>, mediante la caridad que es el *vinculum perfectionis*, por medio de la cual se refuerza la comunión a través de una convivencia vivida en unidad, justicia, equidad y orden: «*La legge giusta salvaguarda i diritti spettanti a tutti i christifideles, secundum communem omnium conditionem et propriam cui- susque missionem seu mansionem*»<sup>45</sup>. La transversalidad de la *salus animarum*, fin último de todo el ordenamiento canónico, es la principal diferencia con el derecho secular<sup>46</sup>.



<sup>39</sup> Realizada la votación se aprobó la modificación del c. 22, que quedó redactado de la siguiente forma: «1. *Christifidelibus competit ut iura quibus in Ecclesia gaudent legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris*. 2. *Christifidelibus ius est quoque ut, si ad iudicium auctoritate competenti vocentur, iudicentur servantis iuris praescriptis, cum aequitate applicandis*» (Ibid., 42).

<sup>40</sup> Cf. Ibid., 41.

<sup>41</sup> Cf. D. CENALMOR, op. cit., 103-106.

<sup>42</sup> Cf. Comm. 16 (1984), 91-99.

<sup>43</sup> Cf. P. REYES, op. cit.: «Esta modificación la hemos obtenido comparando el texto del esquema de 1976 según la última versión dada por el *Coetus Mixtus* y el *Shema Novissimum*». El CCEO introdujo el c. 24, que fue redactado de la siguiente manera: «1. *Christifidelibus competit, ut iura, quae in Ecclesia habent, legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris*. 2. *Christifidelibus ius quoque est, ut si ad iudicium ab auctoritate competenti vocentur, iudicentur servantis iuris praescriptis cum aequitate applicandis*. 3. *Christifidelibus ius est, ne poenis canonicis nisi ad normam legis peuniantur*» (cf. Codex Canonum Ecclesiarum, auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatus, in: AAS 82 (1990) 1064).

<sup>44</sup> Cf. P. FEDELE, Discorsi sul diritto canonico, Roma, in: *Studia et documenta iuris canonici* 2 (1973), 30:

«*Il fine dell'ordinamento canonico non è, come negli altri ordinamenti, circoscritto negli angusti limiti della vita umana e della realizzazione dei beni temporali necessari alla medesima. Il diritto della Chiesa, come ha le sue profonde radici in un ordinamento supremo che non conosce limiti di spazio e di tempo... così ha il suo fine supremo in un bene oltremondano che non ha l'eguale, assoluto, immutabile, insostituibile: la salvezza eterna delle anime*». J. HERVADA, El Ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto, Pamplona: EUNSA, 2008, 167: «El ordenamiento canónico se dirige a establecer el orden justo en la Iglesia, ordenando y conduciendo a sus súbditos al bien común; el bien común, a su vez, está subordinado a la *salus animarum*; y en esta misma medida, a ella está subordinado el orden canónico».

<sup>45</sup> P. FELICI, Comunità e dignità della persona, in: Persona e ordinamento nella Chiesa. Atti del II Congresso internazionale di diritto canonico (Milano, 10-16 settembre 1973), Milano: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1975, 11.

<sup>46</sup> Cf. P. PELLEGRINO, *La salus animarum*, in: *Ius Canonum* 44/87 (2004) 141: «*La salus animarum diventa l'elemento che caratterizza in modo essenziale l'ordinamento canonico, non solo differenziandolo radicalmente da ogni altro ordinamento giuridico, ma identificandolo nella sua specifica fisionomia*».





El derecho a la tutela no es un derecho individual, sino un bien comunitario mediante el cual la Iglesia no toma posición por cualquiera de las partes. Más bien, salvaguarda el bien común e impide abusos, tanto por parte de la autoridad eclesial como de otros fieles. Este modo de proceder evita la corrupción del derecho y las conductas antijurídicas<sup>47</sup>, y soluciona las controversias interviniendo de forma moderada y caritativa<sup>48</sup>, restableciendo la justicia, protegiendo el bien común y la comunión entre los fieles<sup>49</sup>. Con el fin de cumplir esta directriz, en la redacción de ambos CIC y CCEO se hizo hincapié tanto en la *Iustitia* como en la *aequitas*: «*In iure condendo Codex non tantum iustitiam sed etiam sapientem aequitatem colat*»<sup>50</sup>.

En opinión de L. Madero: «El derecho a la tutela jurídica y eficaz, imparcial y justa de los propios derechos es un derecho de rango fundamental»<sup>51</sup>. Por tanto, el derecho a la tutela no es otra cosa que la respuesta en justicia a la necesidad de proteger los derechos. En la opinión de C. Mirabelli, en el derecho a la tutela convergen las tres funciones de los derechos fundamentales, a saber: la garantía, la programática y el principio<sup>52</sup>. El c. 221 asegura la tutela de los derechos de los fieles estableciendo además diversas vías jurídicas. El canon en estudio reseña y establece instancias mediante las que la Iglesia garantiza a los fieles para que actúen y defiendan sus derechos, que se extienden a todos los cuerpos jurídicos existentes en la Iglesia como reglamentos, estatutos, constituciones, etc.<sup>53</sup>.

El canon en estudio es un principio que podría denominarse «principio de defensa o protección». En palabras de Juan Pablo II: «*Ius defensionis semper integrum maneat*», principio que debe guiar la actividad judicial en la Iglesia<sup>54</sup>. Un punto central en el contenido del canon es la *aequitas* que se encuentra en la intención del legislador desde la redacción original<sup>55</sup>. El concepto de *aequitas* fue recibido desde la jurisprudencia romana, habiendo recibido diferentes denominaciones a lo largo de la historia<sup>56</sup>.

<sup>47</sup> Cf. J. HERVADA, El ordenamiento canónico, 159: «La desviación del Derecho respecto al bien común o del orden social justo supone su corrupción: *non erit lex, sed legis corruptio*».

<sup>48</sup> Cf. Comm. 1 (1969), 79: «*In legibus Codicis Iuris Canonici elucere debet spiritus caritatis, temperantiae, humanitatis ac moderationis. quae, totidem virtutes supernaturales, nostras leges distinguunt a quocumque iure humano seu profano*».

<sup>49</sup> Cf. A. BLASI, *Il diritto alla difesa come diritto fondamentale nell'ordinamento canonico*, in: *Il diritto ecclesiastico* 98 (1987) 63- 64: «*Per il diritto alla difesa non si può parlare di diritto individuale: lo stato garantisce, con questo principio, delle posizioni che appartengono all'uomo nei confronti degli altri uomini e nei confronti dello stato stesso; la Chiesa invece, usa lo strumento della difesa per impedire abusi delle autorità ecclesiastiche, o di altri fedeli, non per difendere una posizione, bensì per ricostruire l'armonia interrotta dalla nascita della controversia. La soluzione del conflitto assume così la figura di un passo ulteriore verso la salus animarum*».

<sup>50</sup> Ibid., 49.

<sup>51</sup> L. MADERO, Tiempo y proceso. En torno a los derechos fundamentales dentro del proceso matrimonial, in: *Actes du IVe Congrès International de Droit Canonique* (6- 11 de octubre 1981), 583.

<sup>52</sup> Cf. C. MIRABELLI, La protezione giuridica de diritti fondamentali, in: *Actes du IVe Congrès International de Droit Canonique* (6- 11 de octubre 1981), Fribourg: Éditions universitaires, 1981, 417: «*Questo rende evidente come le tre funzioni dei diritti fondamentali, garantista, programmatica e di principio, si implicano reciprocamente*».

<sup>53</sup> Cf. Ibid., 417.

<sup>54</sup> Cf. JUAN PABLO II, Discurso dirigido a la Rota Romana, 26 de enero de 1989. El Papa hace referencia al c. 1598 § 1 en relación a la publicación de las actas. Para profundizar este tema: R. CHACÓN, La publicación de las actuaciones. Intervención de las partes y los abogados, in: *REDC* 68 (2011) 27.

<sup>55</sup> Cf. PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus cum relatione*, op. cit., 15.

<sup>56</sup> Cf. O. BUCCI. *Per una storia dell'equità*, in: *Apollinaris* 63 (1990) 257-287.



La Iglesia, a la luz de la *Lex suprema*, toma esta institución y la perfecciona, transformándola en lo que hoy conocemos como *aequitas* canónica<sup>57</sup>. El ordenamiento canónico se distingue de los demás ordenamientos por su fin espiritual, que no es otro que la salvación de las almas<sup>58</sup>. En relación al derecho del cual gozan los fieles de ser juzgados con *aequitas*, J. Hervada sostiene: «Aunque se habla de un derecho a ser juzgado con equidad, propiamente la equidad es más un deber del juez que un derecho del justiciable, pues el derecho se refiere a la justicia»<sup>59</sup>.

## 2. RECURSOS E INSTANCIAS CANÓNICAS PARA RESTABLECER LA JUSTICIA

La tutela de los derechos fundamentales de los religiosos, quienes son *Christifidelibus*, tiene como base principal una adecuada relación entre el religioso y su Superior jerárquico que permita afirmar el justo equilibrio entre el ejercicio de la potestad conferida y la obligación mediante el voto de obediencia. Si esta no se diera, la Iglesia en su ordenamiento canónico prevé determinados instrumentos (cf. c. 221), exhortando siempre a evitar las controversias por medio de un diálogo fraterno, justo, conciliador con una mirada sobrenatural<sup>60</sup>. El Superior religioso, en el ejercicio de su potestad, debe ser imagen y ejemplo del buen pastor que vino a servir y no a ser servido<sup>61</sup>. Según sostiene J. Hervada:

El ejercicio de la función de gobierno obedece a unos principios y a unas reglas que dimanen de su

naturaleza y de su finalidad. En este sentido, la función de gobierno representa una actividad ordenada, delimitada, que encuentra en esa ordenación su razón de ser y su justificación... El orden en el ejercicio de la función de gobierno implica fundamentalmente tres requisitos: la circunscripción a sus propios límites (delimitación), el recto uso y la pericia. La falta de esos requisitos engendra los vicios correspondientes: extralimitación, abuso e impericia, cada uno de los cuales tiene distintos efectos jurídicos<sup>62</sup>.

A su vez, el religioso debe adherirse con libertad y disponibilidad a los mandatos del Superior, como Cristo a la voluntad del Padre, cooperando así a la *Aedificatio Ecclesiae*<sup>63</sup>, que es la misión fundamental de un buen gobierno en la Iglesia, dado que «si la condición



<sup>57</sup> Cf. PABLO VI, Discurso alla Rota Romana (8 de noviembre de 1973), in: AAS 65 (1973) 112.

<sup>58</sup> Cf. A. BLASI, op. cit., 60: «*La gratia. la tolerantia. l'aequitas. danno la elasticità necessaria all'ordinamento canonico e gli permettono la disapplicazione delle leggi quando queste diventano occasione di peccato*».

<sup>59</sup> J. HERVADA, Comentario al canon 221, in: Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y anotada, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra: Eunsa, 2021, 207.

<sup>60</sup> Cf. CIC 83, c. 1446: «§ 1. *Christifideles omnes, in primis autem Episcopi, sedulo annitantur ut, salva iustitia, lites in populo Dei, quantum fieri possit, vitentur et pacifice quam primum componantur. § 2. Iudex in limine litis, et etiam quolibet alio momento, quotiescumque spem aliquam boni exitus perspicit, partes hortari et adiuvari ne omittat, ut de aequa controversiae solutione quaerenda communi consilio curent, viasque ad hoc propositum idoneas ipsis indicet, gravibus quoque hominibus ad mediationem adhibitis. § 3. Quod si circa privatum partium bonum lis versetur, dispiciat iudex num transactione vel arbitratorum iudicio, ad normam cann. 1713-1716, controversia finem habere utiliter possit*». Con una redacción y contenido similar, tan solo diferenciado por algunos términos particulares el CCEO, c.1103 realiza la misma exhortación a buscar la conciliación y evitar el litigio en medio del Pueblo de Dios. Cf. CIC 17, c. 1925 §1. «La Exhortación genérica de evitar los juicios y arreglar las diferencias por medios pacíficos es una norma tan jurídica como pastoral muy oportuna, pues el proceso, por el enfrentamiento de posiciones que implica, de alguna forma es siempre un mal que ha de evitarse por todos los medios al alcance, y solo debe recurrir a él cuando no hay otro remedio» (L. GARCÍA MATAMORO, op. cit., 861).

<sup>61</sup> Cf. LG, 27.

<sup>62</sup> J. HERVADA, Elementos de derecho constitucional canónico, Pamplona: Eunsa, 2014, 232.



del Pueblo de Dios es la libertad y la dignidad de los hijos de Dios, la función del gobierno ha de partir de esa condición de los fieles, pues gobierna a quienes tienen por condición básica la libertad y la dignidad»<sup>64</sup>.

La obediencia es un bien eclesial mediante el cual el religioso edifica a la Iglesia, y no puede entenderse tan solo como un medio formal para guardar la disciplina y el orden de forma coactiva y exterior o, aún peor, coartar la libertad, sino que más bien está al servicio de la tutela y la defensa de los derechos de los religiosos y los exhorta ardientemente al seguimiento radical y fiel de Cristo<sup>65</sup>. La potestad ejercida en el servicio y



misión del Superior debe desligarse absolutamente de cualquier sesgo de arbitrariedad<sup>66</sup>. En este punto es interesante el aporte de J. Miras que sostiene que un eventual acto arbitrario del Superior no solo provoca acciones injustas por el abuso de potestad, sino que rompen los vínculos teológicos que dan razón a la existencia de esta<sup>67</sup>.

Contrariamente, cuando el Superior, en el pensamiento de D. Cito, ejerce correctamente su potestad, lo realiza en el plano jurídico de la legalidad, discrecionalidad y responsabilidad. H. Pree define la legalidad «como el principio mediante el cual se asegura que el poder permanezca ordenado al fin y misión de la Iglesia, asegurando así a la autoridad la legitimidad en el ejercicio y los límites del poder»<sup>68</sup>. Siguiendo la línea de reflexión anterior, el principio de legalidad está tanto al servicio del religioso como también de la autoridad, dado que garantiza su propia misión al servicio de la Iglesia en el ejercicio de gobierno<sup>69</sup>. En relación a la discrecionalidad, que busca adaptar en situaciones concretas la eficacia de una acción, está basada en la imparcialidad, según la conciencia y la prudencia del Superior, por ejemplo, en el momento de aplicar una pena facultativa<sup>70</sup>: «La principal dificultad que plantea la libertad discrecional consiste en evitar que, en su concreto ejercicio, se

<sup>63</sup> Cf. D. CITO, op. cit., 184: «Gli aspetti de libertà de di disciplina sono reciprocamente correlati. I richiami alla comunione ed alla obbedienza (cf. ad esempio i cann. 209, 212, 218, 223) non hanno lo scopo di limitare gli ambiti di libertà stabiliti in precedenza, ma di sottolineare che la libertà nella Chiesa non potrebbe darsi in assenza dei vincoli de comunione».

<sup>64</sup> J. HERVADA, *Elementos de derecho constitucional canónico*, 231.

<sup>65</sup> Cf. V. DE PAOLIS, *La disciplina ecclesiale al servizio della comunione*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 116 (1991) 15-48.

<sup>66</sup> Cf. A. ANDRADE, Arbitrariedad, in: *Diccionario general de Derecho Canónico*, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 1, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 447: «En el sentido técnico por arbitrariedad se entiende el ejercicio de una potestad no reglada, no sometida a normas jurídicas, de modo que la actuación de la autoridad sigue los derroteros que le dicta su prudente arbitrio».

<sup>67</sup> Cf. J. MIRAS, Sentido ministerial de la potestad de gobierno y tutela jurídica en el derecho administrativo canónico, in: *Fidelium iura* 7 (1997) 38: «Hay que aclarar que arbitrario no es solo lo abusivo, injusto o antijurídico, como querría el sentido peyorativo que suele tener el concepto de arbitrariedad en el lenguaje corriente. En general, en sentido técnico, es arbitrario el uso de la potestad que no está sometido a normas jurídicas. Sería arbitrario en ese sentido el ejercicio a jurídico de la potestad. Por tanto, excluir la arbitrariedad no consiste solo en proscribir y perseguir los eventuales abusos, sino, primariamente, y en sentido netamente positivo, en regular jurídicamente el ejercicio de la potestad».

<sup>68</sup> H. PREE, *Esercizio della potestà e diritti dei fedeli*, in: J. CANOSA (ed.), *I Principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico: la ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano: Giuffrè, 2000, 315-316.

<sup>69</sup> Cf. J. MIRAS, Sentido ministerial de la potestad de gobierno, 39: «El principio de legalidad aparece también trascendido de sentido ministerial en todas sus dimensiones: Está al servicio de los fieles, pero simultáneamente al servicio de los Sagrados Pastores, en la medida en que tiende a facilitar y garantizar la fidelidad a su misión propia en el ejercicio del gobierno; y, en consecuencia, sirve objetivamente al ordenamiento canónico en la edificación del Pueblo de Dios».





configure como una libertad ilimitada, dando lugar a abusos y elecciones injustificadas»<sup>71</sup>. Por último, en cuanto al principio de responsabilidad<sup>72</sup>, en palabras de J. Miras se puede afirmar que «se da cuando la autoridad rectifica las desviaciones habidas en su práctica»<sup>73</sup>. Esto puede provocar daños objetivos a los bienes eclesiales en vista a la *salus animarum* y que deben ser reparados.

Si un Superior abusa de su potestad, daña los derechos subjetivos de sus súbditos, lo que requiere reparación; estaría obligado por justicia a resarcir el daño objetivo<sup>74</sup>. Es de suma importancia hacer hincapié en que, para que se realice un acto de

justicia, el daño causado no debe solo ser reparado a nivel jurídico, sino también si fuese el caso en el ámbito moral, espiritual y humano<sup>75</sup>. Si después de no conseguir resolver entre las partes el motivo de la controversia no se llegase a una conciliación, la parte que ha sido objeto de daño puede defenderse por medio, entre otras vías jurídicas, de un recurso jerárquico.

El Papa Alejandro III, con vistas a la consolidación en la Iglesia de un sistema jurídico de protección contra las decisiones antijurídicas y la lesión del derecho de los fieles, abre paso a la instancia llamada *appellatio extra iudicium o extraiudicialis*, la cual surge formalmente en el año 1171<sup>76</sup>. Esta constaba de tres tipos de apelación: *contra sententiam*, *ante sententiam* y *ante Litis ingresum*<sup>77</sup>. En relación a la *appellatio extraiudicialis* bloqueaba la ejecución del acto administrativo *lite pendiente nihil innovetur*<sup>78</sup>.

Si el recurso era dirigido contra el obispo, se recurría a la autoridad jerárquica superior, que era el Metropolitano, y si se trataba de este, se recurría a la Santa Sede y por medio de la *appellatio* se daba inicio a la causa contenciosa. El objeto del litigio era la vulneración de un derecho por parte de la autoridad eclesiástica<sup>79</sup>. Con el paso del tiempo, particularmente a partir del Concilio de Trento, este instituto pierde su

<sup>70</sup> Cf. CIC 83, c. 1341: «*Ordinarius proceduram iudicalem vel administrativam ad poenas irrogandas vel declarandas tunc tantum promovendam curet, cum perspexerit neque fraterna correctione neque correptione neque aliis pastoralis sollicitudinis viis satis posse scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari*».

<sup>71</sup> B. SERRA, *Discrecionalidad Administrativa*, in: Diccionario general de Derecho Canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 1, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 374.

<sup>72</sup> Cf. CIC 83, c 128: «*Quicumque illegitime actu iuridico, immo quovis alio actu dolo vel culpa posito, alteri damnum infert, obligatione tenetur damnum illatum reparandi*».

<sup>73</sup> J. MIRAS, *Sentido ministerial de la potestad de gobierno*, 68.

<sup>74</sup> Cf. P. GORDON, *La responsabilità dell'amministrazione pubblica ecclesiastica*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 98 (1973) 391.

<sup>75</sup> «En el derecho administrativo el daño se comprende como la violación del derecho subjetivo y de consecuencia es llamado "daño antijurídico"» (Ibid., 391).

<sup>76</sup> Cf. G. DELLAVITE, *Munus pascendi: autorità ed autorevolezza*, *Tesi gregoriana* 76, Roma 2007, 39; M. LÓPEZ ALARCÓN, *El proceso administrativo canónico*, in: *Derecho Canónico II*, Pamplona 1974, 232.

<sup>77</sup> Cf. I. GORDON, *De iustitia administrativa in Ecclesia tempore transacto*, in: *Periodica* 61 (1972) 256-280.

<sup>78</sup> Cf. G. DELLAVITE, *op. cit.*, 41.

<sup>79</sup> Cf. J. TRASERRA, *La tutela de los derechos frente a la administración eclesiástica*, Barcelona: Herder, 1967, 46.

<sup>80</sup> Cf. I. GORDON, *op. cit.*, 268-269: «*Tamen, propter abusum, hic effectus limitatus fuit a diversis Romanis Pontificibus, Praesertim a Benedicto XIV per const. "Ad militantis". 3' martii 1742. Immo, tan frequenter effectus suspensionis appellacionis extraiudicialis prohibitus est, prout scribit los. Noval "ut vix aut ne vix quidem maneret ut regula generalis ius appellandi extraiudicialiter cum praecipuus verae appellacionis effectus sit suspensionis sententiae vel decreti contra quae appellatur. Unde merito Codex appellacionem extraiudicalem abolevit*».





efecto suspensivo con el Papa Benedicto XIV<sup>80</sup>. Fue el Papa Pío X quien, con la reforma de la Curia Romana, por medio de la Constitución apostólica *Sapienti Consilio*<sup>81</sup>, estableció en el c.16 de la *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae*<sup>82</sup>, constituyendo que las Congregaciones romanas son competentes para conocer estos recursos jerárquicos, en relación a los decretos de los obispos y que la Sagrada Rota Romana es absolutamente incompetente<sup>83</sup>. Con esta decisión se marca el fin de la *appellatio extraiudicialis* y aparece el recurso ante las Congregaciones Romanas<sup>84</sup>. Por tanto, se estableció que todo fiel tiene derecho a dirigirse a la Santa Sede<sup>85</sup>.



El Concilio Vaticano II preparó diez postulados por medio del documento *Principia Quae*<sup>86</sup> para dirigir la reforma del Código de Derecho Canónico. Pablo VI encomendó esto al *Coetus centralis consultorum*<sup>87</sup>. En estos principios se buscaba tutelar legalmente el desarrollo de aquellas técnicas jurídicas que permitieran la defensa del derecho de los fieles y reparar los eventuales daños causados por una acción injusta y lesiva<sup>88</sup>. Particularmente importante en relación a la tutela del derecho de los fieles es el

artículo 106 de la Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae Universae*<sup>89</sup>, que incorporó la creación de la *Sectio Altera* en la Signatura Apostólica<sup>90</sup>, cuya tarea era solucionar las diferencias por un acto de potestad administrativa eclesiástica por medio de una apelación o fallo contra el dicasterio competente<sup>91</sup>. El reglamento general de la Curia Romana<sup>92</sup> regula el procedimiento para los recursos jerárquicos. Los artículos 134 y 135 se refieren a los recursos contra los actos administrativos de la Curia. Los artículos

<sup>81</sup> Cf. PÍO X, Constitución apostólica *Sapienti Consilio* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 7-35.

<sup>82</sup> Cf. Id, *Lex Propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 20-35.

<sup>83</sup> Cf. CIC 17, c. 1601: «**Contra Ordinariorum decreta non datur appellatio seu recursus ad Sacram Rotam; sed de eiusmodi recursibus exclusive cognoscunt Sacrae Congregationes**».

<sup>84</sup> Cf. E. LABANDEIRA, Tratado de Derecho Administrativo Canónico, Pamplona: Ediciones Navarra, 1988, 708.

<sup>85</sup> Cf. PÍO X, *Ordo Servandus in Sacris Congregationibus Tribunalis Officiis Romanae Curiae* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 36-58.

<sup>86</sup> Cf. PCCICR, *Principia quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant*, in: *Communicationes* 1(1969), 77-85.

<sup>87</sup> Cf. J.L. GUTIÉRREZ, *Storia della formazione dei principi per la riforma del Codex Iuris Canonici*, in: J. CANOSA (ed.), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico*, Milano 2000, 10-14.

<sup>88</sup> Cf. J. CANOSA, La tutela giurisdizionale nei confronti della Pubblica Amministrazione ecclesiastica, in: J. WROCENSKI; M. STOKLOSA (ed.), *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico*, Varsovia: Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2021, 125-153.

<sup>89</sup> Cf. PABLO VI, Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* (15 de agosto de 1967), in: AAS 59 (1967) 885-928.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*, 921: «106. Per Alteram Sectionem Signatura Apostolica contentiones dirimit ortas ex actupotestatis administrativae ecclesiasticae, et ad eam, ob interpositam appellationem seu recursum adversus decisionem competentis Dicasterii, delatas, quoties contendatur actum ipsum legem aliquam violasse. In his casibus videt sive de admissione recursus sive de illegitimitate actus impugnati».

<sup>91</sup> J. SÁNCHEZ, El recurso jerárquico como vía para lograr la reparación del daño, Universidad Católica de Valencia: 2020, 6. «No obstante hay que señalar que la jurisprudencia administrativa oscila algo a este respecto. En algunas ocasiones la *Selectio Altera* ha admitido su propia competencia sobre los actos discrecionales, si bien limitándose a sus aspectos legales y externos. Pero, en otras ocasiones, ha sostenido que los actos discrecionales, en cuanto tales, no son susceptibles de impugnación» (B. SERRA, op. cit., 375).

<sup>92</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Regolamento Generale della Curia Romana*, in: AAS 91 (1999) 682-683, aprobado mediante rescripto de SECRETARIA DE ESTADO, *Rescriptum ex audientia SSmi.* (15 de abril de 1999), in: AAS 91 (1999) 629.

<sup>93</sup> Cf. J. SÁNCHEZ, op. cit., 6.



136 a 138 se dedican a los actos administrativos de autoridades inferiores<sup>93</sup>.

El actual Código de Derecho Canónico define el recurso jerárquico, según J. Miras, como un recurso administrativo ante la autoridad ejecutiva competente, el cual debe ser resuelto por medio de otro acto administrativo. Se trata de la legítima impugnación de un acto administrativo singular de un Superior jerárquico<sup>94</sup>.

Siguiendo el pensamiento de este autor acerca del tema, se señalarán sucintamente algunos puntos centrales que son parte del recurso jerárquico. Por medio de este, se posibilita, entre otros recursos, el buen gobierno en la Iglesia al revisar las decisiones en el contexto de la vida religiosa de un Superior frente a un súbdito que se considera afectado por alguna razón que sea atendible.

El religioso puede solicitar al Superior que revise la decisión (cf. c. 212§ 2)<sup>95</sup>, como también puede el súbdito impugnar la decisión por medio de una reclamación, regulada según el derecho. Nace así una nueva relación jurídica, llamada contenciosa, entre el autor del acto administrativo y el afectado que pasan a llamarse parte activa y parte pasiva<sup>96</sup>. J. Miras sostiene que «la impugnación puede producirse en vía administrativa, ante una autoridad que conoce y resuelve en virtud de su potestad ejecutiva. En estos

casos se establece una vía jerárquica de revisión de los actos»<sup>97</sup>.

Esta vía que menciona el autor es la que permite al religioso recurrir sucesivamente ante el Superior jerárquico de quien haya resuelto, hasta llegar al dicasterio romano competente, cuya resolución pone fin a la vía administrativa. Posterior a este acto, si el religioso afectado considerara que no se ha hecho justicia, podría impugnar el acto por medio de la vía jurisdiccional. Lo haría ante un tribunal administrativo con competencia exclusiva en esta materia que resuelve en el ejercicio de su potestad<sup>98</sup>.

El religioso, que considerándose perjudicado interpone un recurso, se llama «recurrente»<sup>99</sup> y, en este caso, el Superior, supuesto autor de perjuicio,



<sup>94</sup> Cf. J. MIRAS, Recurso jerárquico, in: Diccionario General de Derecho Canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 1, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 775.

<sup>95</sup> Cf. J. MIRAS; J. CANOSA; E. BAURA, Compendio de derecho administrativo canónico, el recurso jerárquico, Pamplona: Eunsa, 2011, 265.

<sup>96</sup> Cf. Ibid., 275.

<sup>97</sup> Ibid., 776.

<sup>98</sup> Cf. CIC 83, c. 1400 §2: «Attamen controversiae ortae ex actu potestatis administrativae deferri possunt solummodo ad Superiorem vel ad tribunal administrativum».

<sup>99</sup> Cf. CIC 83, c. 1738: «Recurrere semper ius habet advocatum vel procuratorem adhibendi, vitatis inutilibus moris; immo vero patronus ex officio constituatur, si recurrere patrono careat et Superior id necessarium censeat; semper tamen potest Superior iubere ut recurrere ipse compareat ut interrogetur».

<sup>100</sup> Cf. CIC 83, c. 1734 §1: «Antequam quis recursum proponat, debet decreti revocationem vel emendationem scripto ab ipsius auctore petere; qua petitione proposita, etiam suspensio executionis eo ipso petita intellegitur».

<sup>101</sup> Cf. J. MIRAS, Compendio de derecho administrativo canónico, 269: «El recurso jerárquico instaura jurídicamente una controversia (que ya existía de manera no formal, es decir, no institucionalizada en un cause jurídico de solución) entre dos partes con intereses en conflicto, y la somete a la autoridad administrativa competente para que la resuelva en uso de su potestad ejecutiva, imponiendo la solución a las partes mediante decreto. Por tanto, siempre intervienen en el recurso una parte activa, a la que el Código llama recurrente y una parte pasiva llamada resistente, que se le opone y que el Código designa como autor del decreto». Cf. P. VALDRINI, Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs, in: L'Année Canonique 28 (1984)83-89.



sería la parte pasiva o «resistente»<sup>100</sup>. Sin embargo, el Código exhorta a evitar cualquier conflicto intentando llegar antes de interponer el recurso administrativo a una conciliación equitativa entre las partes, incluso utilizando un mediador<sup>101</sup>.

El religioso debe tener la debida capacidad jurídica, la cual es un requisito para interponer el recurso jerárquico<sup>102</sup>. Además, para la presentación del recurso jerárquico debe existir un «motivo justo», excluyendo aquellos sin fundamento en la justicia o el derecho<sup>103</sup>. La actual legislación establece dos pasos previos a la presentación del recurso jerárquico. El primero: es el intento de conciliación de las partes ya mencionado anteriormente, incluso con la intervención



de un mediador entre las partes. El segundo consiste en que la petición de enmienda sea presentada por escrito al Superior que emitió el decreto<sup>104</sup>.

En los institutos religiosos clericales de derecho pontificio, «Los Superiores tienen potestad judicial y competencia para ejercerla en las controversias que se produzcan entre religiosos, casas, provincias o monasterios del mismo instituto»<sup>105</sup>. Así se determina:

A no ser que las constituciones dispongan otra cosa, cuando surge una controversia entre religiosos o casas del mismo instituto religioso clerical de derecho pontificio, el juez de primera instancia es el Superior Provincial o, si se trata de un monasterio autónomo, el Abad local<sup>106</sup>.

Teniendo presente lo desarrollado anteriormente, si no hay conciliación de la controversia con el Superior Provincial, la ley codicial establece una segunda instancia para la cuestión a tenor del c. 1438, 3º: «Para las causas tratadas ante el Superior Provincial, el Tribunal de segunda instancia es el del Superior General; para las causas seguidas ante el Abad local, lo es el Tribunal del Abad superior de la congregación monástica». En la opinión de J. Miras, nos encontramos con la dificultad de que, si bien el Código es específico en detallar las condiciones

<sup>102</sup> En cuanto a la capacidad para interponer un recurso jerárquico, se aplican los cánones de las normas generales (cf. 1476-1479 y 96-99). «La capacidad jurídica es la aptitud jurídica para ser sujeto en un ordenamiento, o en un ámbito determinado de un ordenamiento, es un requisito que el derecho reconoce abstracto, y por tanto no guarda relación con un acto administrativo determinado» (J. MIRAS, Compendio de derecho administrativo canónico, 269).

<sup>103</sup> Cf. CIC 83, c. 1737§ 1: «*Qui se decreto gravatum esse contendit, potest ad Superiorem hierarchicum eius, qui decretum tulit, propter quodlibet iustum motivum recurrere; recursus proponi potest coram ipso decreti auctore, qui eum statim ad competentem Superiorem hierarchicum transmittere debet*». Cf. J. MIRAS, Compendio de derecho administrativo canónico, 275: «A tenor del canon, el interesado puede recurrir por cualquier motivo justo. Se trata de una expresión muy amplia que, en realidad, solo excluye absolutamente los recursos que se presentan sin motivo alguno, o por un motivo que no pueda ser calificado como justo. Cabe señalar que podría fundarse un recurso jerárquico en cualquier motivo que el superior pueda justa y legítimamente tomar en consideración para adoptar una decisión en el marco de las facultades que el derecho le reconoce».

<sup>104</sup> Cf. *Ibid.*, 276.

<sup>105</sup> D. CENALMOR; J. MIRAS, *El Derecho de la Iglesia*, curso básico de Derecho Canónico, Pamplona: Eunsa, 2010, 530.

<sup>106</sup> Cf. CIC 83, c. 1427§ 1.

<sup>107</sup> Cf. CIC 83, c. 57: «§ 1. *Quoties lex iubeat decretum ferri vel ab eo, cuius interest, petitio vel recursus ad decretum obtinendum legitime proponatur, auctoritas competens intra tres menses a recepta petitione vel recursu provideat, nisi alius terminus lege praescribatur. § 2. Hoc termino transacto, si decretum nondum datum fuerit, responsum praesumitur negativum, ad propositionem ulterioris recursus quod attinet. § 3. Responsum negativum praesumptum non eximit competentem auctoritatem ab obligatione decretum ferendi, immo et damnum forte illatum, ad non mam c. 128, reparandi*». Cf. CIC 83, c. 1735.





para interponer un recurso jerárquico administrativo, se ocupa en cambio escasamente del procedimiento para que la autoridad dicte una resolución al recurso.

Por medio del silencio de la autoridad<sup>107</sup>, o bien del paso del tiempo, fuera de lo establecido en el CIC, sin una resolución, se generan no solo situaciones anti- jurídicas al no cumplir las normas codiciales<sup>108</sup>, sino situaciones de abusos y de injusticias frente a un derecho lesionado, que debe ser reparado por una resolución y también por un resarcimiento del daño causado<sup>109</sup>. Esto se podría situar dentro del abuso de potestad del Superior y esta laguna *iuris*, eventualmente, puede causar que el recurso jerárquico sea inefectivo como una herramienta real en la administración de la justicia en el interior de la Iglesia, siendo solo una declaración de buenas intenciones.

Sin duda, el derecho canónico debe todavía progresar hacia la creación de instituciones que impidan claramente que el ejercicio del poder eclesiástico sea arbitrario. Es función del derecho establecer recursos eficaces que permitan a un religioso oponerse, en el marco del derecho, a los actos de abuso de potestad<sup>110</sup>.

El actual c. 601 establece que, por medio de la obediencia, el religioso está sometido a su Superior *Vices Dei* cuando manda según las constituciones. ¿Es posible pensar en que pudiese hacer el Superior una interpretación incorrecta en la *praxis* de las constituciones que dieran lugar a una eventual injusticia?

Por ejemplo, frente a un eventual abuso en el ejercicio de la potestad por parte del Superior Provincial que no ha podido llegar a conciliación entre las partes, el religioso en cuestión deberá presentar un recurso jerárquico al Superior General. Si este, a su vez, no repara el daño causado, ni administra justicia, ¿qué opciones reales tiene el religioso en el ordenamiento jurídico de la Iglesia para conseguir la restitución del daño y reparar la injusticia cometida? En este proceso nos encontramos con la disyuntiva de que quien es juez (el Superior) es también parte de la controversia. Quizás por esta razón, en virtud de un ecuaníme derecho a la defensa y de evitar *ob ius defensionis denegatum*, sería valorable pensar en órganos de justicia diocesanos antes de recurrir a los dicasterios de la Sede Apostólica. Otra instancia que la Iglesia establece para tutelar el *ius defensionis* de

<sup>108</sup> Cf. J. MIRAS, Recurso jerárquico, 282: «La norma codicial establece que frente al recurso jerárquico la autoridad tiene dos posibilidades de reacción: la emisión y notificación de un nuevo decreto o bien la ausencia de respuesta, frente a esta última opción, el interesado puede, a partir del día trigésimo, recurrir a la presentación del recurso jerárquico a la autoridad competente».

<sup>109</sup> Cf. *Ibid.*, 779: «El CIC de 1983 no regula directamente el cauce para reclamar el resarcimiento del daño en la vía jerárquica. El CCEO, en su redacción definitiva, sí incluye el resarcimiento de daños entre las peticiones que cabe hacer en el recurso jerárquico (cf. c. 1000 §3), y establece el criterio para indicar qué autoridades incurren en responsabilidad y en qué medida (cf. c. 1005). En la práctica, el recurrente se verá beneficiado si al plantear el recurso incluye ya entre sus peticiones la relativa al eventual resarcimiento de daños, sin aguardar a la interposición, en su caso, del contencioso-administrativo, ya que de ese modo podrá contar al menos con dos pronunciamientos sobre la cuestión».

<sup>110</sup> Cf. P. VALDRINI, Ejercicio del poder y principio de sumisión, in: *Concilium*, 217 (1988) 436.

<sup>111</sup> Cf. CIC, c. 134: «§ 1. *Nomine Ordinarii in iure intelleguntur, praeter Romanum Pontificem, Episcopi dioecesanii aliique qui, etsi ad interim tantum, praepositi sunt alicui Ecclesiae particulari vel communitati eidem aequiparatae ad normam c. 368, necnon qui in iisdem generali gaudent potestate executiva ordinaria, nempe Vicarii generales et episcopales; itemque, pro suis sodalibus, Superiores maiores clericalium institutorum religiosorum iuris pontificii et clericalium societatum vitae apostolicae iuris pontificii, qui ordinaria saltem potestate executiva pollent*».





un religioso que ha sido vulnerado en sus derechos por un Superior es el proceso penal, bien sea éste sustanciado por vía administrativa o judicial. Los Superiores mayores de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio y de las sociedades clericales de vida apostólica de derecho pontificio son reconocidos como Ordinarios<sup>111</sup>.

Estos tienen la competencia para iniciar un proceso penal básicamente por tres principios: primero, por razón del territorio; segundo, de las personas, esto quiere decir por el estado jurídico al que pertenece el acusado, en este caso un religioso; y tercero, por razón de la materia o naturaleza del delito, dado que este puede ser reservado al Romano Pontífice o a otras entidades por él dispuestas<sup>112</sup>.

En el caso de que el Ordinario opte por el proceso administrativo, debe velar para que su actuar sea imparcial, justo y ecuaníme<sup>113</sup>. A tenor del c. 1342§ 3, por analogía al Superior, se le aplica todo aquello que corresponde en esta instancia al juez:

Lo que en la ley o en el precepto se prescribe sobre el juez respecto a la imposición o declaración de una pena en juicio, se aplica también al Superior que impone o declara una pena mediante decreto extrajudicial, a no ser que conste otra cosa y no se trate de prescripciones que se refieran solo al procedimiento.

Una diferencia de especial relevancia entre el proceso administrativo y el judicial es que en este último el juez está obligado a inhibirse en razón de su imparcialidad. En cambio, en el proceso penal



administrativo no se impone esta posibilidad<sup>114</sup>. Según algunos autores podría delegar a una persona idónea una parte o la totalidad del proceso<sup>115</sup>. Según lo que sostiene L. García Matamoro:

La imparcialidad es una exigencia tan radical en la administración de justicia que, siempre que exista un indicio racional de posible parcialidad, que pueda inclinar el ánimo del juez en favor de las partes, el juez y los demás ministros se hacen sospechosos. La sospecha la elimina la ley mandando *a priori* que se abstengan de intervenir en los casos en los que pudieran tener algún interés, afecto o desafecto con las personas o el objeto del juicio<sup>116</sup>.

Aunque en el proceso administrativo es una opción facultativa, parece conveniente que el Ordinario se haga asesorar por jurisperitos que le ayuden a tomar la decisión adecuada, a la luz de los elementos recabados

<sup>112</sup> Cf. J. SANCHIS, L'indagine previa al processo penale (cann. 1717-1719), in: *Ius Ecclesiae* 4 (1992) 551-550.

<sup>113</sup> Cf. C. LÓPEZ, El derecho a la defensa en el proceso penal administrativo, in: *Anuario de Derecho Canónico* 3 (2014) 95.

<sup>114</sup> Cf. CIC 83, c. 1448 §: «§ 1. *Iudex cognoscendam ne suscipiat causam, in qua ratione consanguinitatis vel affinitatis in quolibet gradu lineae rectae et usque ad quartum gradum lineae collateralis, vel ratione tutelae et curatelaе, intimae vitae consuetudinis, magnae simultatis, vel lucri faciendi aut damni vitandi, aliquid ipsius intersit*».

<sup>115</sup> Cf. V. DE PAOLIS; D. CITO, Le sanzioni nella Chiesa, commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI, Roma: Urbaniana University Press, 2008, 246: «*Di fatto il superiore che emette il decreto può risultare direttamente coinvolto nella questione. Anzi sarebbe quanto mai opportuno che il superiore, qualora potesse ingenerarsi il dubbio o il sospetto nei suoi confronti, delegasse una persona idonea a portare avanti il processo almeno nella fase previa della istruttoria e del dibattito. Ma potrebbe includere anche il decreto*».

<sup>116</sup> L. GARCÍA MATAMORO, *Comentario al canon 1448*, op. cit., 862.

<sup>117</sup> Cf. CIC 83, c. 1718 § 3.



en la investigación. Es por ello que el decreto final debe reflejar correctamente la motivación de la decisión<sup>117</sup>. A diferencia del proceso administrativo, en el proceso penal la figura del abogado es obligatoria<sup>118</sup>.

Teniendo en consideración que la mayor parte de los autores prefieren la opción del proceso judicial penal frente a la excepción del proceso administrativo, argumentando que en la primera se salvaguarda mejor el derecho a la defensa, pudiendo llegar así a un conocimiento más acabado de la verdad, determinar el daño causado por el delito y alcanzar la certeza moral para una sentencia justa y ecuánime. Esta fue la opinión de los consultores de la revisión del Código de Derecho Canónico<sup>119</sup>, que la vía administrativa debería estar muy bien motivada por causas justas y seguir siendo excepcional como *extrema ratio*<sup>120</sup>. En opinión de G. Erlebach<sup>121</sup>:

En los aspectos de mayor interés hacen referencia al derecho de defensa en cuanto “derecho de proceso” penal, en el que el derecho a la defensa puede obtener su máxima expresión, ya que, una vez efectuada la investigación previa, corresponde al Ordinario en principio, la decisión de proceder por vía extrajudicial por vía del proceso penal judicial, a menos que se

trate de delitos que comporten una pena que solo pueda imponerse en el fuero judicial.

Frente a las instancias para ejercer el *ius defensionis* de un religioso ante el abuso de potestad del Superior, se han estudiado cada uno de los pasos a seguir, partiendo por el intento de conciliación de la controversia, el recurso jerárquico, una eventual denuncia frente a la autoridad competente que deberá decidir si adoptar el proceso administrativo penal o bien judicial. A diferencia del derecho secular, constatamos que, en el instituto religioso, gobernado



<sup>118</sup> Cf. CIC 83, c. 1723. Las Normas del año 2021 del Motu proprio SST establecen que en el proceso penal administrativo de los *delicta graviora* (art. 20 §7): «El reo debe siempre proveerse de un Abogado o Procurador, el cual debe ser un fiel con el título de doctor o al menos de licenciado en derecho canónico, admitido por la Congregación para la Doctrina de la Fe, por el Ordinario, el Jerarca o el Delegado de estos. En caso contrario, la Autoridad competente nombrará uno de oficio, el cual desempeñará su encargo hasta que el reo haya nombrado otro».

<sup>119</sup> Cf. PCCICR, *Opera Consultorum in apparandis canonum schematibus. Coetus Studiorum de Iure Poenali*, in: *Comm. 9* (1977), 161: «Nonnulli proposuerunt ut poena namquam irrogetur via administrative ideoque ne admittantur causae quae excusent a processu iudiciali instituendo proapplicandis poenis. Consultoris, quamvis non ignorant finem huius propositionis ut maior scilicet iustitia assequatur in applicandis poenis, consent tamen propositionem ipsam esse contra realitatem quae exigit instrumentum agile et expeditum sicut est via administrative. Ceterum redaction canonis talis est ut clare appareat praeferebatia legislatoris pro via iudiciali. Unus consultor vellet redactionem canonis mutare ita ut dispereat illa praeferebatia pro via iudiciali et appareat sive viam iudicalem sive administrativam aequo iure segue posse in applicandis poenis. Haec tamen proposition allis Consultoribus non placet, ideo redaction huius canonis manet prouti est».

<sup>120</sup> Cf. F. DOTTI, *Diritti della difesa e contraddittorio: garanzia di un giusto processo? Spunti per una riflessione comparata del proceso canonico statale*, Tesi Gregoriana 69, Roma, 2005, 215

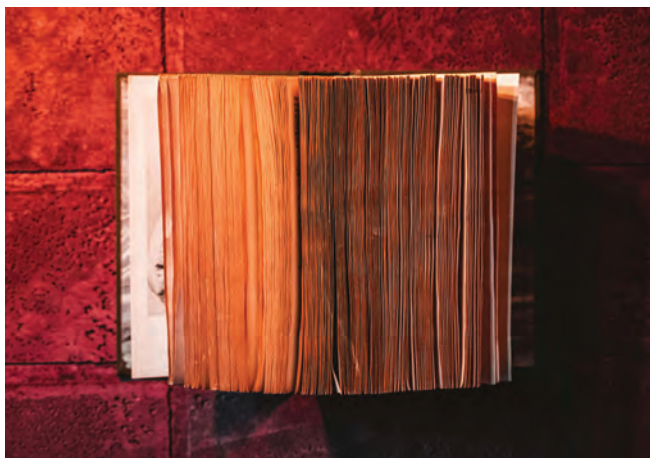
<sup>121</sup> G. ERLEBACH, *Defensa*, in: *Diccionario general de Derecho Canónico*, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 2, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 1002. «In verità nel processo giudiziale si stabilisce il dibattito tra due parti che sono in lite, in modo che la stessa verità giudiziale, come emerge dagli atti... Il giudice è super partes: è colui che semplicemente è chiamato a far emergere la verità e pronunciarsi in favoreggi essa. Siccome poi la giustizia umana è sempre esposta, perché non è sempre facile far emergere la verità, il processo giudiziale, prevede un appello, con la stessa procedura giudiziale, con giudice diversi la cui scelta risponde a criteri di oggettività e di indipendenza... Il processo amministrativo, oltre dialettico tra le parti e non garantisce il pronunciamento sulla verità da parte di un giudice super partes. È per questo che nella tradizione giuridica, anche canonica, la via giudiziale è stata considerata sempre la via regale per l'amministrazione della giustizia» (V. DE PAOLIS, *Le sanzioni nella Chiesa*, 242).



por sus autoridades, el Superior puede ser juez, lo cual no asegura la imparcialidad a la hora de tutelar el *ius defensionis* del religioso. V. De Paolis lo afirma:

*Lo stesso superiore, il quale spesso svolge sia la funzione della parte, il superiore, e quella del giudice. È per questo che nella tradizione giuridica, anche canonica, la via giudiziale è stata considerata sempre la via regale per l' amministrazione della giustizia*<sup>122</sup>.

El Libro II, parte III, del CIC establece las normas comunes a todos los Institutos de Vida Consagrada<sup>123</sup> y, junto a ellas, las normas relativas a las Sociedades de Vida Apostólica<sup>124</sup>. Dentro de la vida consagrada,



las SVA son instituciones con un fin apostólico que llevan una vida fraterna en común, según su carisma y la observancia de sus constituciones. Como establece el c. 731, se asemejan a los IVC y sus miembros pueden o no abrazar los consejos evangélicos, como también determinado por sus propias constituciones abrazar otros vínculos, ya sean votos privados, promesas o juramentos. En cuanto al ejercicio de la potestad que ejercen los Superiores, es eclesial<sup>125</sup>. En las SVA clericales se da una potestad de jurisdicción ordinaria que hace que los Superiores mayores sean Ordinarios<sup>126</sup> y les confiere potestad de jurisdicción en el fuero interno y externo: «En los Institutos religiosos clericales de derecho pontificio tienen, además, potestad eclesiástica de régimen, tanto para el fuero externo como para el interno»<sup>127</sup>.

Aun así, el c. 586§ 1 les reconoce su justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno, y establece que el Ordinario del lugar deberá conservar y defender esta autonomía. Las SVA pueden ser laicales, que no incluyen el ejercicio del orden sagrado<sup>128</sup> o clericales, reconocidas por la autoridad y bajo la dirección de clérigos<sup>129</sup> de derecho diocesano o Pontificio. En el caso de las SVA clericales, esta distinción es importante a la hora de determinar si los Superiores tienen potestad de régimen<sup>130</sup>, tanto en el fuero interno como en el externo.

<sup>122</sup> V. DE PAOLIS; D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa*, op. cit., 242.

<sup>123</sup> Cf. CIC 83, cc. 573- 606.

<sup>124</sup> Cf. CIC 83, cc. 573-746.

<sup>125</sup> Cf. CIC 83, cc. 596- 617- 618.

<sup>126</sup> Cf. CIC 83, c. 134.

<sup>127</sup> Cf. CIC 83, c. 596 §2. «L'organizzazione della società comporta la designazione dei superiori al di sotto del superiore generale: ciò suppone i principi dati del c. 620 che determina chi è il superiore maggiore. Restando non definite dal diritto le potestà di un superiore di casa autonoma in una società che le raggruppi in federazione; la sua situazione può risultare dal c. 613,2. Si potrebbe anche, in analogia con in c.615, affidare una casa autonoma alla vigilanza del vescovo del luogo. La norma del c. 629 è da rilevare: essa significa che una casa o comunità deve avere un superiore. Quanto alle società di diritto diocesano, la loro dipendenza dall'ordinario del luogo deve essere sottolineata; essa sarà definita dalle costituzioni» (J. BEYER, *Il diritto della vita consacrata*, Milano: Ancora, 1989, 536).

<sup>128</sup> Cf. CIC 83, c. 588: «1. *Status vitae consecratae, suapte natura, non est nec clericalis nec laicalis.* § 2. *Institutum clericale illud dicitur quod, ratione finis seu propositi a fundatore intenti vel vi legitimae traditionis, sub moderamine est clericorum, exercitium ordinis sacri assumit, et qua tale ab Ecclesiae auctoritate agnoscitur.* § 3. *Institutum vero laicale illud appellatur quod, ab Ecclesiae auctoritate qua tale agnitum, vi eius naturae, indolis et finis munus habet proprium, a fundatore vel legitima traditione definitum, exercitium ordinis sacri non includens.*»

<sup>129</sup> Cf. CIC 83, c. 589: «*Institutum vitae consecratae dicitur iuris pontificii, si a Sede Apostolica erectum aut per eiusdem formale decretum approbatum est; iuris vero dioecesiani, si ab Episcopo dioecetano erectum, approbationis decretum a Sede Apostolica non est consecutum.*»

<sup>130</sup> Cf. Vid, nota 115





Es importante mencionar que, frente al abuso de potestad de un Superior y la tutela del *ius defensionis*, el CIC no reconoce potestad judicial a las SVA laicales, ni siquiera a aquellos institutos clericales que son de derecho diocesano, ni tampoco a los institutos seculares<sup>131</sup>. Por consiguiente, deberán recurrir al tribunal diocesano competente, por ende, hay una mayor tutela de la imparcialidad en la búsqueda de la justicia y de la certeza moral de la tutela jurídica. En relación a la situación de los monasterios autónomos, «hay algunos que por estar totalmente aislados son autónomos, por así decirlo de forma especial, y son aquellos cuyos Superiores, que son también Superiores mayores, no tienen por encima ningún Superior religioso fuera del Romano Pontífice»<sup>132</sup>. A él deben recurrir eventualmente para tutelar el derecho a la defensa en caso de abuso de potestad del Superior.

En el marco de lo presentado, una vez agotadas las instancias canónicas expuestas anteriormente, todos los consagrados tienen el derecho a recurrir, por medio de un recurso jerárquico «*Supplicare*», al Romano Pontífice<sup>133</sup>, quien imparte justicia por medio de los organismos competentes de la Curia Romana: «Los recursos jerárquicos los recibe el dicasterio competente en la materia, quedando firme lo prescrito en el artículo 21§ 1»<sup>134</sup>. Al respecto, este recurso jerárquico estaba presente en la legislación del Código Pío Benedictino: «No cabe apelación o recurso a la S. Rota contra los decretos de los



Ordinarios, sino que en estos recursos entienden exclusivamente las Sagradas Congregaciones»<sup>135</sup>. La intención del legislador busca dar garantía jurídica en el ordenamiento canónico.

La Constitución *Pastor Bonus* en los art. 105 al 111 estableció todo aquello que es competencia de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica<sup>136</sup>. El Papa Francisco, mediante la Constitución apostólica *Praedicate Evangelium*, reformó las competencias de los organismos de la Curia Romana<sup>137</sup>. Mediante este documento establece las competencias del actual dicasterio para los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica. En el texto legislativo vigente, el art. 124§ 1 es similar en contenido al art.

<sup>131</sup> Cf. CIC 83, cc. 710-730. «Tras una larga evolución doctrinal normativa, el CIC reconoce a todos los institutos religiosos clericales de Derecho Pontificio, sean de estructura centralizada o federativa, una verdadera potestad de jurisdicción sobre sus propios miembros y, por tanto, también la potestad judicial. No se reconoce, en cambio, esa potestad a los institutos religiosos laicales; ni siquiera a los institutos religiosos clericales que son solo de derecho diocesano» (Cf. Z. GROCHOLEWSKI, comentario al canon 1427, comentario exegético al Código de Derecho Canónico in: AA. VV; A. MARZOA RODRÍGUEZ; J. MIRAS; R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, vol. IV/1: Pamplona: Eunsa, 2002, 1426-1427.

<sup>132</sup> L. GARCÍA MATAMORO, Comentario al canon 614, 381-382.

<sup>133</sup> Cf. E. LABANDERA, El recurso jerárquico ante la Curia Romana, in: *Ius Canonicum* 30 (1990) 454.

<sup>134</sup> JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Pastor Bonus* (28 de junio de 1988), in: AAS 80 (1988) 864.

<sup>135</sup> CIC 17, c. 1601.

<sup>136</sup> Cf. JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Pastor Bonus*, 887: «Resuelve todo aquello que, de acuerdo con el derecho, corresponde a la Santa Sede respecto a la vida y la actividad de los institutos y sociedades, especialmente, respecto a la aprobación de las constituciones, el régimen y el apostolado, la aceptación y formación de los miembros, sus derechos y obligaciones, la dispensa de los votos y la expulsión de los miembros, así como la administración de los bienes».

<sup>137</sup> Cf. FRANCISCO, Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* (19 de marzo de 2022).

<sup>138</sup> Cf. CIC 83, c. 50: «*Antequam decretum singulare ferat, auctoritas necessarias notitias et probationes exquirat, atque, quantum fieri potest, eos audiat quorum iura laedi possint*».





108 de la Constitución *Pastor Bonus* y, en general, los artículos relativos a nuestro tema no son modificados sustancialmente.

Es a este dicasterio al que los consagrados deberán recurrir por medio de un recurso jerárquico, en relación a la tutela del *ius defensionis*<sup>139</sup>. El dicasterio tiene, según lo establecido en la norma codicial, tres meses para responder por medio de un decreto. Una vez transcurrido dicho plazo, salvo que la ley establezca otra cuestión, se presume una respuesta negativa a efectos de proposición de un recurso jerárquico<sup>139</sup> a la instancia superior, que en este caso será el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica.



De acuerdo a la reforma de la Constitución *Praedicate Evangelium*,<sup>140</sup> a este Tribunal Supremo le corresponden las siguientes funciones:

§ 1. La Signatura Apostólica, como Tribunal administrativo para la Curia Romana, juzga los recursos contra los actos administrativos singulares, sea que hayan sido realizados o aprobados por los dicasterios y la Secretaría de Estado, siempre que esté en discusión si el acto impugnado ha violado alguna ley, al deliberar o al proceder. § 2. En estos casos, además de juzgar la violación de la ley, la Signatura Apostólica puede juzgar también, siempre que lo pida el que recurre, lo referente a la reparación de los eventuales daños causados por el acto en cuestión. § 3. Juzga también otras controversias administrativas que le remita el Romano Pontífice o las instituciones curiales. Finalmente, juzga los conflictos de competencia que se susciten entre dicasterios y entre estos y la Secretaría de Estado.

La tutela jurídica del derecho de los religiosos en la Iglesia exige que cada instancia no solo garantice la justicia<sup>141</sup>, sino también el resarcimiento si lo hubiese de un eventual daño, que no es tan solo a la persona del religioso como tal, sino a la comunidad y comunión eclesial<sup>142</sup>. Es incuestionable que a lo largo de la

<sup>139</sup> Cf. CIC 83, c. 57: «§ 1. *Quoties lex iubeat decretum ferri vel ab eo, cuius interest, petitio vel recursus ad decretum obtinendum legitime proponatur, auctoritas competens intra tres menses a recepta petitione vel recursu provideat, nisi alius terminus lege praescribatur. § 2. Hoc termino transacto, si decretum nondum datum fuerit, responsum praesumitur negativum, ad propositionem ulterioris recursus quod attinet. § 3. Responsum negativum praesumptum non eximit competentem auctoritatem ab obligatione decretum ferendi, immo et damnum forte illatum, ad normam c. 128, reparandi».*

<sup>140</sup> FRANCISCO, Constitución apostólica *Praedicate Evangelium*, art. 197. «§ 2. *Ipsium Tribunal videt de contentione ortis ex actu potestatis administrativae ecclesiasticae ad eam legitime delatis, de aliis controversiis administrativis quae a Romano Pontifice vel a Romanae Curiae dicasteriis ipsi deferantur, et de conflictu competentiae inter eadem dicasteria*» (Cf. CIC 83, c. 1445§ 2).

<sup>141</sup> Salvaguardando el principio de la tutela jurídica del derecho de los religiosos, recientemente el Papa Francisco, por medio de la Letra apostólica en forma di Motu proprio en los art.1 y 2, modifica el tiempo de diez a treinta días para que un religioso expulsado pueda recurrir a la autoridad competente. Esta modificación se aplica al CIC 83, c. 700 y en caso del c. 501§ 2 CCEO se modifica el tiempo de quince a treinta días (cf. FRANCISCO, Letra Apostólica in forma di Motu proprio, con la quale vengono modificati i termini di ricorso del membro dimesso da un istituto di vita consacrata (2 de abril de 2023).

<sup>142</sup> Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota Romana (26 de enero de 2008): «Así como los procesos canónicos hacen referencia a los aspectos jurídicos de los bienes salvíficos o de otros bienes temporales que sirven a la misión de la Iglesia, la exigencia de unidad en los criterios esenciales de justicia y la necesidad de poder prever racionalmente el sentido de las decisiones judiciares se convierte en un bien eclesial público, de particular importancia para la vida interna del Pueblo de Dios y para su testimonio institucional en el mundo».



historia la Iglesia ha ido adecuando, reorganizando e innovando la legislación canónica, respondiendo a las necesidades y desafíos de los tiempos. Así como en el pasado ha sido pionera y artífice de diversos cambios codiciales en favor de la justicia, comunión y tutela de un buen gobierno de parte de la autoridad.

### 3. ¿EXISTE EN LA IGLESIA UNA TUTELA JURÍDICA EFECTIVA DE LOS DERECHOS DE LOS RELIGIOSOS FRENTE AL ABUSO DE POTESTAD?

Hoy, frente a la realidad eclesial y cambio de paradigma social que estamos viviendo, es imperativo examinar con autocrítica si las instancias eclesiales responsables de tutelar el *ius defensionis* e impartir justicia responden en la *praxis* real y efectivamente a la tarea encomendada por la Iglesia: «El arduo restablecimiento de la justicia está destinado a reconstruir relaciones justas y ordenadas entre los fieles, así como entre ellos y la autoridad eclesiástica»<sup>143</sup>. Por consiguiente, es imperiosa la atenta vigilancia sobre el ejercicio de gobierno en la vida consagrada, como también el discernimiento de la necesidad eclesial de organismos intermedios de justicia, por ejemplo, entre el Superior General de un instituto y los organismos de la Curia Romana competentes, para evitar así que la administración de la justicia se vea ralentizada y desnaturalizada.

En relación a los órganos de la Sede Apostólica competentes en esta materia, el elevado número de causas, las diferencias culturales, el idioma o el cómputo del tiempo dificultan la falta de comprensión de los contextos vitales en donde se producen las situaciones que reclaman justicia y reparación. Esto resta eficacia a los principios dados en la legislación de la Iglesia. Al respecto, el Papa Francisco afirmó:

La sinodalidad en los procesos implica un ejercicio constante de escucha. También en este

ámbito es necesario aprender a *escuchar*, que no es simplemente oír. Es necesario comprender la visión y las razones del otro, casi identificándose con el otro. Como en otros ámbitos de la pastoral, también en la actividad judicial es necesario favorecer la cultura de la escucha, presupuesto de la cultura del encuentro. Por eso son perjudiciales las respuestas estándar a los problemas concretos de las personas individuales. Cada una de ellas, con su experiencia a menudo marcada por el dolor, constituye para el juez eclesiástico la concreta “periferia existencial” de la que debe moverse toda acción pastoral<sup>144</sup>.

Para que exista una tutela jurídica efectiva de los derechos de los religiosos, se debe establecer no solo la observancia inquebrantable de los principios normativos, sino también junto a ello, un sano equilibrio en el ejercicio de la potestad y la vigilancia en aquellos que están llamados a gobernar. Evitando cualquier posibilidad de reproducir la estructura de un Estado absoluto o bien democrático, que ensombrecería la comprensión de la naturaleza de la Iglesia y su fin último que es la *salus animarum*.

La triada obediencia, potestad y derecho a la defensa, de la cual se ocupó profusamente el Magisterio postconciliar, tanto en su dimensión teológica y pastoral como jurídica, interpela a la



<sup>143</sup> BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes de la plenaria del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (4 de febrero de 2011).

<sup>144</sup> FRANCISCO, Discurso dirigido a los Oficiales de la Rota Romana, con motivo de la inauguración del año judicial 2022 (27 de enero de 2022).



Iglesia y a la ciencia canónica invitándolas desde la dimensión doctrinal y la praxis a abordar de forma renovada este tema y a responder así a los actuales desafíos y dificultades a los que se enfrenta la vida consagrada, especialmente en determinadas situaciones que reclaman la restitución de la justicia. El ejercicio de la potestad en la Iglesia es evangélico solo cuando se ejerce cristológicamente. El Superior religioso, como garante de la potestad a él confiada, debe ayudar y acompañar a sus hermanos para que vivan con fidelidad el carisma del fundador usando los medios que la Iglesia le proporciona (cf. c. 670).

El Superior apela al voto de obediencia del súbdito para validar la obligación del cumplimiento de lo mandado. Cuando el ejercicio de esta potestad no se realiza conforme al Derecho, se llevan a cabo conductas antijurídicas, que lesionan los derechos del religioso y dañan gravemente la comunión al interior de la comunidad.

En la reflexión del reciente Sínodo de la Sinodalidad se afirmaba que «Los casos de abuso de distinto género que dañan a las personas consagradas y a



los miembros de las asociaciones laicales, apunta a un problema en el ejercicio de la autoridad y requiere intervenciones decididas y apropiadas»<sup>145</sup>. En esta constante búsqueda el Sínodo ha propuesto que se empleen eficientes formas jurídicas que puedan vigilar, regular y purificar la actual concepción y el ejercicio de la potestad, Así como ser proactivos frente a la tutela de los derechos ante cualquier tipo de abusos, implementando a nivel de derecho organismos de corresponsabilidad, activando también estructuras y procesos que regulen el correcto ejercicio de la potestad y tutelen el derecho de los *Christifideles* frente a la lesión de sus derechos<sup>146</sup>. En el ejercicio de su potestad el Superior debe recordar siempre que es «siervo y no señor».

El Papa Francisco en su discurso a los Oficiales de la Rota Romana, los exhorto a crecer en la cultura de escuchar, de comprender al otro en su visión y razones, crecer como Iglesia en el presupuesto del encuentro y por tanto evitar aquellas respuestas institucionales o estándar que son perjudiciales para responder evangélicamente a los problemas concretos e individuales de las personas que son muchas veces experiencias marcadas por el dolor las cuales constituyen verdaderas «periferias existenciales»<sup>147</sup>.

Ahora bien, la tutela jurídica de los derechos es connatural a la dignidad de la persona humana y, por tanto, imperativa. Su fundamento es la justicia en profunda relación con la igualdad. Sería una falacia declarar derechos que en la práctica no pudiesen ser reclamados y defendidos desde una perspectiva deontológica. La función del derecho en la Iglesia, junto con ordenar las relaciones humanas y administrar la justicia, debe tender siempre a la *lex suprema*, que no es otra que la *salus animarum*.

<sup>145</sup> XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos, Primera sesión (4 al 29 de octubre de 2023), Informe de síntesis, una Iglesia Sinodal en Misión, 24d.

<sup>146</sup> Cf. *Ibid.*, 28

<sup>147</sup> FRANCISCO, Discurso dirigido a los Oficiales de la Rota Romana, con motivo de la inauguración del año judicial 2022 (27 de enero de 2022). «*si deve vedere e forse rivedere anche il modo di esercitare il servizio dell'autorità. Infatti, è necessario vigilare sul pericolo che esso possa degenerare in forme autoritarie, a volte dispotiche, con abusi di coscienza o spirituali che sono terreno propizio anche per abusi sessuali, perché non si rispetta più la persona e i suoi diritti. E inoltre vi è il rischio che l'autorità venga esercitata come privilegio, per chi la detiene o per chi la sostiene, quindi anche come una forma di complicità tra le parti, affinché ognuno faccia quello che vuole, favorendo così paradossalmente una specie di anarchia, che tanto danno comporta per la comunità*» (FRANCISCO, *Udienza ai partecipanti all'Assemblea dell'Unione Superiori Generali* (26 de noviembre de 2022).





El derecho a la tutela no es un derecho individual, sino un bien comunitario, mediante el cual la Iglesia no toma posición por una de las partes, sino más bien salvaguarda el bien común e impide abusos, los cuales son una corrupción del derecho y una conducta antijurídica. Hoy, en nuestro actual ordenamiento jurídico, en la *praxis*, nos encontramos con procedimientos e instancias que deben ser nuevamente revisadas, ya no solo a la luz de las directrices conciliares, sino también a la luz de los hechos vividos en la Iglesia en el último tiempo. En la práctica, se vislumbra de forma difuminada la tutela jurídica del derecho de los religiosos frente a instancias y procedimientos que llevan, no tan solo tiempos que de por sí son extensos, instancias resolutorias que son impersonales y que en ocasiones desconocen el contexto vital en el cual ocurren los hechos, sino que además el religioso que denuncia se encuentra que el denunciado es juez y parte en la controversia. En el caso de un miembro de un instituto clerical de derecho pontificio, la propia institución representada por el Superior provincial, como juez de primera instancia, y el Superior general, como juez de segunda instancia, son quienes deben administrar la justicia y tutelar los derechos de los religiosos.

Sin duda, el ordenamiento canónico prevé un posible recurso jerárquico al competente Dicasterio de la Curia Romana, llegando hasta el Tribunal de la Signatura Apostólica. Desde que comienza la controversia buscando una eventual conciliación con el Superior Provincial, si fuese el caso, hasta un decreto resolutorio del Tribunal de la Signatura Apostólica, ¿cuánto

tiempo puede pasar? ¿De qué forma en pro de la justicia es desafiado el ordenamiento canónico hoy para dar una respuesta pronta y eficaz a un religioso que sufrió la lesión en sus derechos fundamentales? ¿Cuáles son los costos humanos, espirituales, físicos, pastorales y vocacionales frente a la tardía respuesta de quien está llamado a tutelar los derechos de quienes libremente abrazaron la obediencia en el estado de vida religiosa para dar su vida por Cristo al servicio del Pueblo de Dios?

Los desafíos planteados no tienen solo una vía de solución, por el contrario, la propuesta es multifactorial y pretende continuar con el atento estudio, discernimiento y aplicación según sea el caso de instrumentos e instancias que aseguren el derecho a la defensa de un religioso:

- 1) Efectuar una acuciosa definición del perfil del posible Superior teniendo presente sus cualidades humanas, inteligencia emocional, su capacidad de trabajo en equipo y su desempeño en otras tareas a él confiadas.
- 2) Organizar instancias de formación, diálogo y actualización de los Superiores, con relación al ejercicio de la potestad y liderazgo, como sobre la comprensión del voto de obediencia y sus implicaciones canónicas y prácticas.
- 3) Realizar un acompañamiento y una atenta vigilancia, tanto con visitas canónicas como con otras instancias informales, por parte del Superior jerárquico o bien por medio de un representante de su consejo (cf. 628 §1).
- 4) Escuchar con atención y diligencia a los miembros del instituto, previamente a la elección de un Superior, en virtud de la subsidiariedad y activa responsabilidad de todos los religiosos.
- 5) Desarrollar de forma accesible y práctica protocolos internos eficientes y procedimentales ante la denuncia de un religioso.
- 6) Crear organismos pertenecientes a la Conferencia Episcopal de cada país, que, acompañados por las respectivas CONFER,





puedan elaborar un vademécum accesible, con protocolos claros de actuación frente a la denuncia de un religioso. Este organismo de recepción de denuncias y acompañamiento orienta y asesora al religioso canónicamente, brindándole también apoyo espiritual y, si fuese el caso, psicológico, buscando siempre la verdad y la justicia. Es importante hacer hincapié que este organismo externo es de recepción y cauce de denuncias, junto con el acompañamiento del religioso denunciante, en ningún caso disminuye la autoridad personal del Superior ni mucho menos puede inmiscuirse en asuntos internos del gobierno del instituto.

Para enfrentar el abuso de potestad y tutelar el derecho a la defensa, las autoridades jerárquicamente competentes deben actuar con responsabilidad, diligencia, alteridad, claridad y caridad activando protocolos eficaces de actuación. Es importante hacer frente a este flagelo del abuso de potestad en la vida religiosa para salvaguardar la dignidad del religioso en cuanto persona, el cumplimiento irrestricto del derecho universal y propio del instituto, la justicia y equidad, todo esto en vistas a la *salus animarum*. San León Magno afirmaba, «amar a Dios no es otra cosa que amar la justicia».

## CONCLUSIONES

Sin perjuicio de la obediencia ni de la autoridad del legítimo Superior, ante una clara conducta delictual de abuso de potestad (cf. c. 1378 §1), los religiosos siguen siendo fieles cristianos y, como tales, pueden «reclamar legítimamente los derechos que tienen en la Iglesia y defenderlos en el fuero eclesiástico competente conforme a la norma del derecho» (cf. c. 221 §1). Desde el tiempo del monacato en la Iglesia, han existido límites al ejercicio de la potestad de los superiores. A modo de ejemplo, el Papa Gregorio I estableció que no se les podía imponer a los monjes una vida más estricta que aquella que habían aceptado libremente. El límite de la potestad del Abad se encontraba en los derechos inherentes a la naturaleza de la persona humana. En consecuencia, los derechos esenciales, en cuanto a la dignidad de toda persona, y los específicos, en cuanto al estado



religioso, son sin duda marcos de ejecución en el ejercicio de la potestad del Superior.

En el Código de 1917, el término «derecho», para referirse a los religiosos, no era habitualmente usado, sino que más bien se hacía referencia a los «privilegios» (cf. can. 613 §1 CIC 17) y «obligaciones» (cf. can. 625 CIC 17). El título XIII de dicho CIC trataba de las obligaciones y privilegios de los religiosos. Sin duda, faltaba en la legislación canónica una cierta codificación acerca de los derechos de los religiosos, en cuanto personas y en cuanto religiosos. El actual CIC en el Libro II, Capítulo IV, lleva por título «De las obligaciones y derechos de los institutos y de sus miembros» (cf. can. 662-672) queda establecido: «La persona posee derechos inalienables en cuanto hijo de Dios, los cuales deben ser respetados y a los cuales no puede renunciar. Por ende, el ejercicio de la potestad del Superior tiene límites establecidos por el derecho, de forma que si los vulnera estaría incurriendo en un delito» (cf. can. 1378 §1; 1326 §1°, 2°).

La tutela jurídica de los derechos de los religiosos debe garantizar que estos puedan iniciar jurídicamente una acción para reclamar ante la autoridad competente la objetiva lesión de sus derechos y el restablecimiento de la justicia. La autoridad tiene la obligación tanto de impartir justicia como de velar por la justa reparación. La Iglesia, por medio de sus leyes, debe tutelar tanto el ejercicio de la defensa de los derechos como evitar cualquier peligro de indefensión «*ob ius defensionis*» o vulneración de los derechos,



lo cual atentaría directamente contra la dignidad de los religiosos. Si la autoridad, ante posibles abusos de potestad de parte de un Superior, encontrara *fumus commissi delicti* deberá proceder con diligencia, evitando la más mínima probabilidad de pasividad y arbitrariedad.

La dificultad se presenta en el caso de que un religioso miembro de un instituto de derecho pontificio considere que han sido vulnerados sus derechos por parte del Superior provincial, dado que este es juez de primera instancia. El CIC establece recurrir al Superior provincial como juez de primera instancia intentando llegar a una conciliación y evitar así las controversias en el Pueblo de Dios. Es decir, a quien está siendo denunciado, es a quien se debe recurrir. ¿Ofrece esta acción una garantía jurídica de imparcialidad y tutela de los derechos del religioso denunciante? ¿Quién es garante de la justicia e imparcialidad entre estas partes que están en contraposición? El CIC establece que el juez de segunda instancia es el Superior general (cf. c. 1438 §1°, 3°). Nos encontramos aquí con la dificultad de que el instituto sigue siendo juez y parte en la controversia.

En cuanto a esto, se plantea la interrogante: ¿Puede el Superior garantizar como juez, ya sea de 1° o 2° instancia, la debida imparcialidad? El Código exige al juez la correspondiente imparcialidad en el proceso. Estos elementos son esenciales, dado que aseguran la igualdad entre las partes, la imparcialidad e independencia jurídica. Con vistas a una correcta administración de la justicia, es indispensable que el Superior sea ajeno a todo tipo de interés personal o institucional que tenga relación con la controversia. Por este motivo, la figura del Superior como juez frente a una denuncia es cuestionable con relación a los principios mencionados anteriormente. El religioso, de acuerdo a las actuales normas canónicas, no tiene la opción real de recusar en segunda instancia al Superior general como juez, por ejemplo, debido tanto a su relación tanto con el sujeto denunciado como a la posible relación directa o indirecta con el objeto de la controversia. Por tanto, ¿ante quién reclama o recusa el religioso?

Considerando la normativa vigente en esta materia, indudablemente debe ser revisada para proporcionar

las necesarias garantías de una real tutela jurídica. Actualmente, un religioso que denuncia el delito de abuso de potestad se encuentra con que el juez (su Superior) no es garante de una independencia jurídica; al contrario, es probable que su actuar esté interferido por diversos factores humanos o institucionales, afectando al debido proceso y a las debidas garantías jurídicas en conformidad con la ley, que deben traducirse en decisiones justas que aseguren la tutela de los derechos dentro del plazo de un tiempo razonable. La Iglesia, en palabras de Juan Pablo II, debe ser *Speculum Iustitiae*, dado que, como sociedad sobrenatural, debe administrar una justicia superior a la del mundo, posibilitando instancias y procesos que excluyan la más mínima sospecha de injusticia, parcialidad, inacción o incerteza jurídica por parte de sus miembros. A su vez, debe favorecer la revisión y modificación de las normas canónicas que le permitan tutelar el derecho a la defensa, el cual se funda en el derecho natural, en vista de una correcta administración de la justicia, la comunión eclesial y la *salus animarum*.

Por consiguiente, es imprescindible la atenta vigilancia de parte de los Superiores jerárquicos sobre aquellos que ejercen autoridad. Por otra parte, el legislador debe hacerse cargo de la imperiosa necesidad de establecer órganos de justicia externos a los propios institutos, como ocurre en el derecho secular, por ejemplo, los organismos supranacionales (Tribunal de Estrasburgo). En función de lo planteado, es necesario estudiar la creación de organismos de justicia dependientes de las Conferencias Episcopales, apoyados por la Confederación de religiosos de cada país, que constituyan una instancia previa antes de recurrir al competente Dicasterio de la Curia Romana.

En lo que respecta a la autoridad del Superior religioso, esta es delegada de la jerarquía de la Iglesia, no es de institución divina y, por tanto, debe ejercerse en comunión con la Iglesia. La vida consagrada es un don en la Iglesia. Tiene un carácter eclesial más allá de las estructuras del propio instituto; por tanto, el abuso de potestad y la tutela jurídica del derecho de los consagrados no es algo que deba resolverse dentro del propio instituto, sino que, por el contrario, debe resolverse de “cara a la Iglesia”.



La reflexión jurídica y la relectura en la comprensión de la figura del Superior, del ejercicio de la potestad y la concepción de la obediencia han propiciado al interior de la vida consagrada la revisión de sus estructuras y praxis de gobierno. Esto ha permitido prevenir conductas abusivas en el ejercicio de la potestad. Sin duda, la praxis y el acontecer eclesial en estos últimos años nos han indicado la necesidad de revisar nuevamente nuestras estructuras para corregir el distorsionado ejercicio y comprensión de la potestad y reparar así la herida que está causando en la vida consagrada, dado que sería una falacia declarar derechos que en la práctica no pudiesen ser reclamados ni defendidos. Concluyo con las palabras que dirigió Benedicto XVI a los participantes de la plenaria del Tribunal de la Signatura Apostólica en el 4 de febrero de 2011: «El arduo restablecimiento de la justicia está destinado a reconstruir relaciones justas y ordenadas entre los fieles, así como entre ellos y la autoridad eclesiástica».

## REFERENCIAS

ANDRADE, A. C., Arbitrariedad, in: J. OTADUY; A. VIANA; J. SEDANO (dirs.), Diccionario general de derecho canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 1, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 446-449.

ARRIETA, J. I., Oportunidad de la tutela procesal de los derechos fundamentales, in: AA.VV., Les Droits fondamentaux du Chrétiens dans L'Église et dans la société. Actes du IV Congrès International de Droit Canonique (Friburgo 6-11 de octubre de 1981) 480-481.

BENEDICTO XVI, Discurso a la Rota Romana (26 de enero de 2008) [en línea] [ref. 02.02.2024]: [https://www.vatican.va/content/benedic-txvi/es/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080126\\_roman- rota.html](https://www.vatican.va/content/benedic-txvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080126_roman- rota.html)

BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes de la plenaria del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (4 de febrero de 2011) [en línea] [ref. 02.02.2024]: [https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2011/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110204\\_segnavatura-apostolica.html](https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2011/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20110204_segnavatura-apostolica.html).

BLASI, A., Il diritto alla difesa come diritto fondamentale nell'ordinamento canonico, in: Il diritto ecclesiastico, 98 (1987) 57- 64.

BUCCI, O., Per una storia dell' equita', in: Apollinaris, 63 (1990) 258-351.

CALVO, J., Comentario al canon 1446, in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe y anotada. A cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Universidad de Navarra, Facultad de Derecho Canónico, vol. II: Pamplona, 2018, 905- 906.

CANOSA, J., La tutela giurisdizionale nei confronti della Pubblica Amministrazione ecclesiastica, in: J. WROCENSKI; M. STOKLOSA (ed.), La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico, Varsovia: Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2021, 125-153.

CASTILLO, R. J., La difesa dei diritti nell'ordinamento canonico, in: Il diritto a la difesa nell'ordinamento canonico. Atti del XIX congresso canonistico (Gallipoli – settembre 1987), Città del Vaticano: LEV, 1988, 120.

CENALMOR, D., La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo, Pamplona: Universidad de Navarra, 1991, 526.

CENALMOR, D.; MIRAS, J., El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico, Pamplona: Eunsa, 2010, 573.

CITO, D., La tutela dei diritti fondamentali del fedele nell'ordinamento canonico, in: Atti del XXXV congresso nazionale di diritto canonico (Aricea 8-11 Settembre 2003), Studi Giurudici 64, Città del Vaticano: LEV, 2004, 175-190.

CODIGO DE DERECHO CANÓNICO (1917) y legislación complementaria, Catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, texto latino, versión castellana, con jurisprudencia y comentarios, Madrid: BAC, 2019.

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, Edición bilingüe comentada por los profesores de la



Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021.

CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964), in: AAS 57 (1965) 5-75.

Declaración *Dignitatis Humanae* (7 de diciembre 1965), in: AAS 58 (1966) 931-946.

Decreto *Perfectae Caritatis* (28 de octubre 1965), in: AAS 58 (1966) 702-712. CORONATA CONDE, M., *Institutiones Iuris Canonici*, vol. 1, Italia: Taurini, 1928, 656.

CORTÉS DIÉGUEZ, M, L., Comentario el canon 1733, in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 1003-1004.

DE DIEGO LORA, C., La tutela procesal de los derechos en la Iglesia, in: *Ius Canonicum*, XXXIV, 67 (1994) 55- 64.

DE PAOLIS, V., La disciplina ecclesiale al servizio della comunione, in: *Monitor Ecclesiasticus*, 116 (1991) 15-47.

DE PAOLIS, V.; CITO D, Le sanzioni nella Chiesa, commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI, Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008, 390.

DELLAVITE, G., Munus pascendi: autorità ed autorevolezza, [Tesi gregoriana 76], Roma: PUG, 2007, 384.

DOTTI, F., Diritti della difesa e contraddittorio: garanzia di un giusto proceso? Spunti per una riflessione comparata del proceso canonico statale, [Tesi Gregoriana 69], Roma: PUG, 2005, 285.

ERLEBACH, G., Defensa, in: Diccionario general de Derecho Canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 2, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 999-1002.

FEDELE, P., Discorsi sul diritto canonico, vol.1, Roma: Libri cattolici, 1973, 247. FELICI, P., comunità e dignità della persona, in: Persona e ordinamento

nella Chiesa. Atti del II Congresso internazionale di diritto canonico (Milano, 10-16 settembre 1973), Milano: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1975, 7-15.

FRANCISCO, Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* (19 de marzo de 2022) [en línea] [ref. 02.02.2024]: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_constitutions/documents/2022\\_0319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/2022_0319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html).

Discurso a los Oficiales de la Rota Romana con motivo de la inauguración del año judicial 2022 (27 de enero de 2022) [en línea] [ref. 02.02.2024]: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/january/documents/20220127-rotaromana.html>

GARCÍA MATAMORO, L., Comentario al canon 1448, in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 862.

Comentario al canon 614: in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid: BAC, 2021, 381-382.

GORDON, I., De iustitia administrativa in Ecclesia tempore transacto, in: *Periodica*, 61 (1972) 251-256.

La responsabilità dell'amministrazione pubblica ecclesiastica, in: *Monitor Ecclesiasticus*, 98 (1973) 384-419.

GUTIÉRREZ, J. L, Storia della formazione dei principi per la riforma del Codex Iuris Canonici, in: J. CANOSA (ed.), I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico, Milano, 2000, 5-29.

HERVADA, J., Elementos de Derecho Constitucional Canónico, Pamplona: Eunsa, 2014, 296.

Comentario al canon 221, in: Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe y anotada, a cargo del





Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra: Eunsa, 2021, 207.

El Ordenamiento canónico. Aspectos centrales de la construcción del concepto, Pamplona: Eunsa, 2008, 289.

JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Pastor Bonus* (28 de junio de 1988), in: AAS 80 (1988) 841-889.

Discurso a la Rota Romana (26 de febrero de 1983), in: AAS 75 (1983) 554-559.

Discurso a la Rota Romana (17 de febrero de 1989), in: AAS 59 (1967) 921.

Discurso a la Rota Romana (26 de enero de 1989), in: AAS 81 (1989) 922-927. LABANDEIRA, E., Tratado de Derecho Administrativo Canónico, Pamplona: Ediciones Navarra, 1988, 536.

El recurso jerárquico ante la Curia Romana, in: *Ius Canonicum*, 30 (1990) 449-465. LÓPEZ, C., El derecho a la defensa en el proceso penal administrativo, in: Anuario de Derecho Canónico, 3 (2014) 73-148.

MADERO, L., Tiempo y proceso. En torno a los derechos fundamentales dentro del proceso matrimonial, in: Actes du IVe Congrès International de Droit Canonique (6- 11 de octubre 1981), E. Corecco (ed), N. Herzog y A. Scola, Friburgo-Milano, 1981, 581-583.

MARITAIN, J., La persona humana y el bien común, Buenos Aires: Club de lectores, 1968, 111.

MIRABELLI, C., La protezione giuridica de diritti fondamentali, in: Actes du IVe Congrès International de Droit Canonique (6- 11 de octubre 1981), Fribourg: Éditions universitaires, 1981, 397-418.

MIRAS, J., Recurso jerárquico, in: Diccionario general de Derecho Canónico, Instituto Martín de Azpilcueta, vol. 6, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 775-779.

Sentido ministerial de la potestad de gobierno y tutela jurídica en el derecho administrativo canónico, in: *Fidelium iura*, 7 (1997) 29-70.

MIRAS, J.; CANOSA, J.; BAURA DE LA PEÑA, E., Compendio de derecho administrativo canónico, Pamplona: Eunsa, 2011, 396.

PABLO VI, Constitución apostólica *Regimini Universae Ecclesiae* (15 de agosto de 1967), in: AAS 59 (1967) 885-928.

Discorso alla Rota Romana (8 de noviembre de 1973), in: AAS 65 (1973) 112. Insegnamenti di Paolo VI, Città del Vaticano: LEV, 1965, 29-30.

PELLEGRINO, P., *La salus animarum*, in: *Ius Canonicum*, 44/87 (2004) 141-151.

PÍO X, Constitución apostólica *Sapienti Consilio* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 7-19.

*Lex Propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae* (29 de junio de 1908), in: AAS1 (1909) 20-35.

*Ordo Servandus in Sacris Congregationibus Tribunalis Officii Romanae Curiae* (29 de junio de 1908), in: AAS 1 (1909) 36-58.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Principia*

*quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant*, in: *Communicationes*, 1 (1969) 77- 85.

*Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis cum relatione*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.

PREE, H., Esercizio della potestà e diritti dei fedeli, in: J. CANOSA (ed.), *I Principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico: la ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano: Giuffrè, 2000, 305-341.

RAMÍREZ, S., *Doctrina Política de Santo Tomás*, Madrid: Instituto Social León XIII, 1952, 84.

REYES, P., La tutela jurídica en el ordenamiento canónico, in: Cuadernos Doctorales, 11 (1993) 351-430.



SÁNCHEZ, J., El recurso jerárquico como vía para lograr la reparación del daño, [Tesina Universidad Católica de Valencia], Valencia 2020, 74.

SÁNCHEZ, J. M., L'ingagine previa al proceso penale (cann. 1717-1719), in: *Ius Ecclesiae*, 4 (1992) 551-550.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma de Teológica, Madrid: BAC, 1994.

SECRETARÍA DE ESTADO, Regolamento Generale della Curia Romana, in: AAS 101 (1999) 630-699.

SERRA, BE., Discrecionalidad administrativa, in: Diccionario general de Derecho Canónico, vol. 3, Navarra: Aranzadi, 2012, col. 373-376.

TRASERRA, J., La tutela de los derechos frente a la administración eclesiástica, Barcelona: Herder, 1967, 193.

URDANOZ, T., Introducción a la Summa Teológica, Madrid: BAC, 1956, 923. VALDRINI, P., Ejercicio del poder y principio de sumisión, in: *Concilium*, 217 (1988) 427-436.

VALDRINI, P., Ejercicio del poder y principio de sumisión, in: *Concilium*, 217 (1988) 427-436.

*El presente trabajo fue publicado por la revista Revista Española de Derecho Canónico, Publicación de la Universidad Pontificia de Salamanca. REDC 81 (2024) 9-46, ISSN: 0034-9372 Agradecemos el permiso concedido a Sacerdos para publicarlo en nuestra revista (Nota del Director).*



# Héroes y santos<sup>1</sup>



D. Raúl Sacristán López  
Profesor Asociado a la Facultad de  
Filosofía de la UESD  
Profesor de Psicología de la  
Religión

Lo que queremos analizar en este artículo es que el auge de las películas de superhéroes a que asistimos en los últimos años responde a una cuestión cultural: los héroes encarnan un ideal de vida humana. Sin embargo, este ideal, como ya criticase Aristóteles, es admirable en ellos, pero inimitable por el resto de la sociedad. Los héroes, antiguos y modernos no son ni siquiera grandes virtuosos en algo, como un pintor, un escritor, un músico, o incluso un médico o un gobernante. Los héroes han llegado a serlo en general de un modo único, maravilloso. Frente a ellos, en la Iglesia, y por ende en la cultura occidental principalmente, nos encontramos con los santos. Los santos no son héroes, aunque encarnan ciertamente un ideal: el ideal cristiano. Pero el ideal cristiano no es el del héroe, ni siquiera el del virtuoso, sino Cristo mismo que se une a cada persona que vive en este mundo. La diferencia, por lo tanto, no es tan solo moral o antropológica, sino que es metafísica, supone una cosmovisión, una comprensión de la realidad distinta. Esta comprensión de la realidad genera, finalmente, sociedades distintas.

## 1. El retorno de los héroes: ideal de humanidad

Parece que los héroes hayan vuelto, si es que alguna vez se habían marchado. Desde hace ya años venimos asistiendo a un aumento de películas sobre superhéroes, que han dado origen a lo que se conoce como el “Universo Marvel”. Son ya una larga lista, y no siempre encajan entre sí, de modo que no se trata de una historia fácilmente transmisible. Los mismos *fans* de estas películas intentan ordenarlas; son numerosas las páginas de internet sobre el tema. En definitiva, el fenómeno “superhéroes” forma parte de nuestra cultura actual.

Quizá una de las grandes hazañas de estos superhéroes haya sido saltar del cómic al cine, pues en verdad que muchos de ellos, como el Capitán América, Superman, Spiderman, Batman, entre otros, eran ya veteranos cuando aparecieron en la gran pantalla. Este proceso de salto se conoce como “transmedialidad”, es decir, el paso de un medio de comunicación a otro<sup>2</sup>. Que los superhéroes hayan logrado dar este salto pone de manifiesto que aquello que reflejan forma parte de la cultura en que aparecen,

<sup>1</sup> El presente trabajo fue publicado en la página de Veritas Amoris Project (<https://veritasamoris.org/es/heroes-y-santos>) el 15 de octubre de 2022. Agradecemos el permiso concedido a Sacerdos para publicarlo en nuestra revista (Nota del Director).

<sup>2</sup> Cf. J. MARTÍN, «Transmedialidad e industria cultural. Del libro de caballerías al Universo Marvel», en S.A. FLORES – R. PÉREZ (coord.), *Nuevos retos y perspectivas de la investigación en literatura, lingüística y traducción*, Dykinson, Madrid 2021, 438-456.



y por eso perviven en ella, cambiando y adaptándose a modas y formas varias.

Si lo pensamos brevemente, los héroes no son algo actual, sino que es un dato que forma parte no solo de la cultura occidental, sino de todas las culturas humanas. En Occidente podríamos señalar como tres grandes períodos heroicos: la antigüedad griega, la Edad Media y la actualidad. Los héroes griegos fueron tanto dioses y semidioses como hombres que realizaron grandes hazañas, que a menudo se mezclan entre ellos, como vemos en *La Ilíada* y *La Odisea* de Homero. En la Edad Media, sobre todo al final de la misma, tuvo lugar la aparición de las novelas de caballería, en las que se narraban las gestas admirables e increíbles de personajes como Arturo, Amadís, Rolando o Tirant. Estos personajes vivían a caballo, nunca mejor dicho, entre la realidad y un mundo no divino sino mágico. Magos, brujas, dragones, duendes y otras criaturas vinieron a sustituir a los pobladores del Olimpo griego. Por último, ha sido desde mediados del siglo XX cuando, primero desde el cómic y luego desde el cine, y ahora ya con las plataformas digitales, ha surgido una tercera generación de héroes. Esta nueva generación se mueve en un ambiente que no es ni divino ni mágico, sino fundamentalmente científico-tecnológico. A excepción de Superman, llegado desde el planeta Krypton, y Thor, deidad nórdica, los demás superhéroes han llegado a serlo por mutaciones, como Spiderman, Lobezno y demás X-men, o por desarrollo tecnológico, como Batman o Ironman.

Son tres grandes ciclos de héroes, separados perfectamente en el tiempo, pero que encarnan aspectos centrales de la cultura occidental. Cada uno de ellos es una encarnación de un ideal de excelencia de humanidad, en todos ellos se encuentra no solo fuerza o audacia, sino también magnanimidad, sentido del deber y de la justicia, lucha contra el mal, a veces personificado también en antihéroes o villanos. Pero hay un dato en la cuestión de su aparición histórica que hemos de tener en cuenta: aparecen en tiempos de cierta decadencia cultural. Así, Grecia fue sucedida por Roma, que no tuvo propiamente grandes héroes, sino que los tomó de los griegos; los caballeros medievales aparecen justo antes de la explosión renacentista; y los superhéroes actuales pertenecen a este final de época, aunque en este caso no sabemos aún qué nos deparará el futuro. Tomando este dato, podríamos concluir que los héroes son intentos culturales de remontar una situación de decadencia, son como una búsqueda de soluciones para un período en el que los habitantes de la sociedad no saben cómo dirigir su vida. Estos héroes son proyecciones, que intentan suscitar en los ciudadanos lo mejor de ellos para luchar contra la situación que atraviesan.

## 2. La crítica de Aristóteles a los héroes

En este sentido que decimos, parece que los héroes cumplen una función socio-cultural. Pero, ¿lo hacen verdaderamente?

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto, ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a





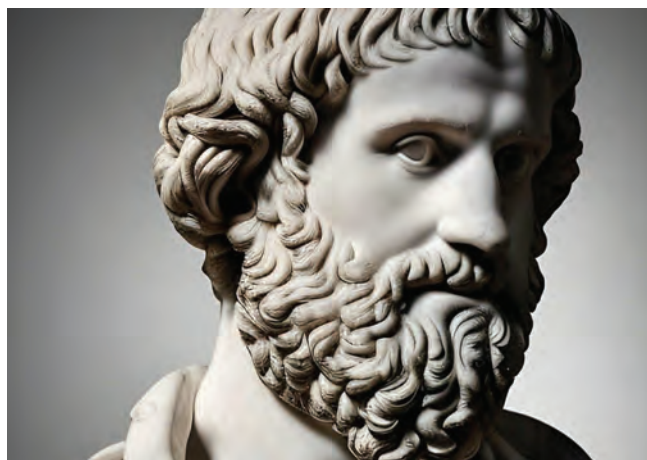
la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso<sup>3</sup>.

Este texto pertenece al final de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles. Que sea el final de esta obra, a la que sigue la *Política*, es en sí mismo ya una enseñanza: Aristóteles va a proponer un modelo de adquisición de la virtud personal que ha de ser desarrollado en la organización y el gobierno de la *polis* en la *Política*.

La primera frase del mismo recoge tres posturas sobre la bondad, entendida aquí como excelencia del hombre. La primera es “por naturaleza”, la segunda “por hábito”, y la tercera “por enseñanza”.

La primera, tal y como el mismo texto explica, es la de los héroes, que «son verdaderamente afortunados por alguna causa divina». Esta excelencia de los héroes es admirable, pero en cuanto escapa de nuestras manos, es inimitable. Luego, si es inimitable y depende de un don externo, a juicio de Aristóteles, y también al nuestro, no sirve para hacer buenos a los demás hombres, por mucho que se puedan beneficiar de la bondad y la excelencia de los héroes. Por lo tanto, la sociedad heroica no es una sociedad buena, en cuanto solo algunos de los ciudadanos serían buenos: el resto, aunque los admirasen, quedarían sumidos en su mediocridad. De modo que la sociedad heroica es una sociedad mediocre.

El segundo modo de llegar a ser buenos es el hábito. Este es el modelo que, como vemos en el desarrollo del párrafo, refleja la propuesta de Aristóteles. La bondad se puede adquirir, no sin dificultad, en la relación maestro-discípulo. Este carácter relacional del desarrollo humano es esencial. Aunque Aristóteles lo resalta, ha sido santo Tomás de Aquino quien ha dado una explicación más perfecta al definir la caridad como una cierta amistad entre Dios y el hombre<sup>4</sup>. Esta



idea de la relación en la virtud fue retomada por A. MacIntyre en su definición de práctica, como término propio que él acuñó para introducir estos aspectos<sup>5</sup>. Su idea ha sido desarrollada también como propuesta para nuestra propia época de cambio<sup>6</sup>. Volveremos sobre esta idea más adelante.

El tercer modo al que Aristóteles alude es la enseñanza, con lo que se refiere a lo que se conoce como intelectualismo ético, de raíz socrático-platónica. Es evidente que el mero hecho de explicar lo que hemos de hacer no resuelve el problema de que lo hagamos bien, tal como dice Medea en la *Metamorfosis* de Ovidio: «video meliora proboque, deteriora sequor», es decir, «veo lo que es mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor»<sup>7</sup>. Y de igual manera se resentía san Pablo cuando exclama: «Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero» (*Rm* 7, 19).

La preocupación de Aristóteles no era que algunos pudieran ser buenos, sino si la bondad era algo al alcance de todos. Su teoría de la virtud como perfección de las facultades humanas pone de relieve que sí hay una excelencia no solo admirable, sino alcanzable.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea* X, 9, 1179 b 21-31.

<sup>4</sup> Sobre la primacía de la caridad entre las virtudes, en perspectiva tomista, cf. D. GRANADA, *El alma de toda virtud, Cantagalli*, Siena 2016.

<sup>5</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001.

<sup>6</sup> Cf. L. GRANADOS, «Las virtudes de la minoría creativa», en L. GRANADOS – I. DE RIBERA, *Minorías creativas. El fermento del cristianismo*, Didaskalos-Monte Carmelo, Burgos 2011, 141-169.

<sup>7</sup> Cf. OVIDIO, *Metamorfosis*. VII.



Aristóteles se pregunta por el tema de la bondad en el ámbito de la pregunta por la felicidad (gr. *eudaimonía*). Para que el hombre llegue a ser feliz, dice el Filósofo, es necesario que ponga en acto todo su ser, según sus facultades. Y así como el caballo corre, o el águila vuela con gran perfección, el hombre alcanza la perfección que le es propia en la contemplación de la verdad y en la convivencia con amigos virtuosos. Aristóteles considera que la facultad más alta del ser humano es su razón, y entiende que esta tiene una doble dimensión, una razón teórica, contemplativa (gr. *theoreo*: ver), y una razón práctica, dirigida a la acción (gr. *poieo*: construir, hacer). Así distingue Aristóteles entre la sabiduría contemplativa, perfección del entendimiento o razón, facultad propia del ser humano frente a los animales, y la amistad de los virtuosos, como perfección de la razón práctica. Aristóteles propone a sus contemporáneos que la perfección del hombre, según su modelo de la virtud, se basa en el hábito de hacer cosas buenas, sin requerir la intervención de los dioses. Este cultivo de los hábitos virtuosos es el fundamento de la *vida buena*, en cuanto vida feliz, completa, plena, que no es solo para el virtuoso, sino para toda la *polis*. De este modo, no son necesarios los héroes para la construcción de una sociedad buena, sino los ciudadanos virtuosos. La virtud, a diferencia de los dones divinos, está al alcance de todos, basta que se determinen a cultivarla, aunque esto suponga un esfuerzo real por orientar nuestra acción al bien.

### 3. Grandes virtuosos en su campo

El tremendo cambio socio-político que tuvo lugar con Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles a la sazón, impidió el desarrollo de las teorías del Filósofo. El paso de las *polis* al imperio supuso que el Estagirita quedase arrinconado, mientras se extendían las propuestas estoicas, como una comprensión y una moral más prácticas y adaptables a la nueva situación de la vasta extensión imperial. No obstante, las teorías aristotélicas quedaron ahí para poder ser retomadas posteriormente.

En verdad la idea de virtud impregnó la cultura occidental, aunque no fuera al modo aristotélico. Es así que hablamos hoy de virtud como un tipo de

excelencia, aunque a veces no de modo integrado, como propusiera Aristóteles, sino para referirnos a personas que han desarrollado una gran perfección en un área determinada. De este modo, nos referimos a virtuosos de instrumentos musicales, a pintores, deportistas, novelistas, actores, e incluso políticos. Somos capaces de reconocer la excelencia. Estos virtuosos son admirados, e incluso es característico de nuestro tiempo que algunos de estos son propuestos como modelos, pero en tanto en cuanto solo son virtuosos en un campo no pueden ser modelos de vida. De hecho, es común encontrarnos con personas muy virtuosas en un campo concreto que llevan vidas muy desordenadas, nada ejemplares. A veces también, precisamente por la falta de virtud, la fama de estas personas les ha llevado incluso hasta el suicidio. Nos interesa resaltar aquí que en el fenómeno de la fama se perpetúa esa búsqueda de la excelencia, y hasta de lo sublime, que nos constata que el hombre está hecho para una grandeza de vida.

Pero de nuevo nos encontramos aquí con el mismo problema de los héroes: los virtuosos son unos pocos, y además, la falta de integración personal, la falta de una vivencia orgánica de las virtudes, no acaba de hacer de ellos personas capaces de una transformación social. Estos genios no son la respuesta que necesitamos.

### 4. Los santos no son héroes ni genios

La irrupción del cristianismo en la historia supuso un cambio en el modelo de la virtud que se iría





desarrollando con el tiempo. Evidentemente, también la Biblia presenta un modelo de perfección humana. Es más, también en las primeras páginas de la Biblia aparece una extraña alusión a los *nefilim* o gigantes (cf. *Gn* 6,1-4), que podría ser una referencia a los héroes o semidioses de culturas vecinas, aunque esta tradición no entró nunca en la literatura bíblica. En la Biblia encontramos varios modelos de perfección humana. En el Antiguo Testamento, el hombre perfecto es el justo, que guarda la Alianza, que sigue la Ley. En el Nuevo, en cambio, la perfección vendrá dada por la vinculación con Jesucristo, ya sea mediante el seguimiento (evangelios sinópticos), la permanencia en Él (san Juan) o su imitación (san Pablo). En todo caso, la perfección del hombre, a diferencia del modelo virtuoso de Aristóteles, se construye en la relación con Dios. Puede parecer entonces que volvemos al modelo heroico griego, en el que los dioses agraciaban a sus favoritos, pero no al resto. Veamos si es así.

Hemos de tomar dos cosas en consideración. La primera es que la Biblia da una explicación concreta de la dificultad para la consecución de la perfección: el pecado. La segunda, la Biblia, tanto el Antiguo Testamento pero sobre todo el Nuevo Testamento, abre esta perfección a todos los hombres.

La cuestión de la introducción del pecado en la reflexión no es baladí. Sin el dato del pecado no se puede explicar por qué el hombre no ha alcanzado una vida personal y una sociedad más perfecta, sino

que, al contrario, se ve constantemente atacado por sí mismo. El problema del mal y de la libertad humana ha llenado páginas y páginas<sup>8</sup>. Si nos fijamos en el modelo de los héroes, tanto los antiguos como los actuales, todos luchan contra enemigos de la sociedad humana. El mal ha aparecido por todas las culturas personificado de formas diversas, como nos muestra la literatura<sup>9</sup>. Pero parece que nunca es derrotado definitivamente.

Frente a esta situación, el cristianismo ofrece una perspectiva totalmente distinta. La primera predicación cristiana es justamente la Resurrección de Cristo, entendida como victoria sobre el pecado y la muerte. Una victoria que es definitiva, si bien no alcanza aún su plenitud. La predicación cristiana atrajo a muchos hombres y mujeres a una vida novedosa cuyo centro era la unión con Cristo.

¿Qué diferencia hay entre la unión con el Señor y el modelo heroico de los dones divinos? ¿Se puede integrar en esta perspectiva la propuesta de la virtud? Son dos preguntas pertinentes que se han de responder de modo conjunto.

Sin entrar a discutir la existencia de los dioses olímpicos y otras invenciones humanas, que no creemos, y que no hace al caso, lo primero que hay que afirmar es el carácter universal de la salvación ofrecida por Dios, ya desde el Antiguo Testamento: «Al final de los días el monte de la Casa del Señor estará asentado en la cima de los montes, y se alzarán por encima de las colinas. Confluirán a él todas las naciones y acudirán pueblos numerosos» (*Is* 2,2-3), y sobre todo en el Nuevo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*1Tim* 2,4-5). Esta universalidad se recalca en el mandato misionero de los Doce en el momento de la Ascensión, donde el mandato de predicar va unido al de bautizar (cf. *Mt* 26,18-20). Justamente este doble aspecto de la predicación y el bautismo es la clave para responder a las preguntas que tenemos delante. Por la predicación cristiana el hombre tiene conocimiento de Dios, la Verdad que Aristóteles ansiaba contemplar, así como también



<sup>8</sup> R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona 2000.

<sup>9</sup> Cf. P. GARCÍA CARCEDO, *Entre brujas y dragones*, Verbum, Madrid 2020.





recibe luz sobre su propio ser. Pero, a diferencia de la contemplación aristotélica, la contemplación cristiana es una contemplación amorosa. Mientras que el dios aristotélico no establecía ningún tipo de relación con los hombres, el Dios cristiano ha establecido una íntima relación con su criatura<sup>10</sup>. Esta relación es el cauce del perfeccionamiento del hombre, el motor del crecimiento virtuoso, y se inicia mediante el bautismo. Por medio del bautismo el creyente recibe las virtudes teologales, que le capacitan para la relación con Dios, y por ende también para perfeccionar sus relaciones con los hombres, dado que las virtudes teologales perfeccionan las cardinales<sup>11</sup>.

Esta concepción tan fuerte de la relación con Dios es lo que ha llevado a los autores cristianos no solo a valorar las virtudes teologales por encima de las cardinales, sino hasta llegar a explicar que sin las teologales las cardinales no alcanzan su plenitud, y que quienes tienen las virtudes teologales son los mejores ciudadanos. Así lo muestra san Agustín: «todos los que poseen la fe verdadera están de acuerdo en que, sin verdadera religión o sin la debida adoración del verdadero Dios, nadie puede tener verdadera virtud, y en que ninguna virtud motivada por la gloria humana puede ser verdadera»<sup>12</sup>.

Esta bondad de la santidad para la vida de la ciudad la encontramos incluso en autores modernos como William James, fundador de la psicología moderna en Estados Unidos. En 1902, en unas conferencias sobre la experiencia religiosa, dice que:

Por lo tanto, de manera general y en conjunto, al margen de los criterios teológicos, nuestro examen de la religión por el sentido común práctico y por el método empírico la deja en su lugar eminente de la historia. A nivel económico, el conjunto de cualidades santas es indispensable para la riqueza del mundo. Los grandes santos son positivos de por sí; los más insignificantes son, como mínimo, heraldos o precursores, y también pueden llegar a ser fermentos de un orden secular mejor<sup>13</sup>.

Esta reflexión de James es muy pertinente hoy día, cuando nuestra cultura pretende hacer desaparecer cualquier referencia a la religión y a los santos. Asimismo, es una referencia a tener en cuenta en lo que se refiere a la labor de los psicólogos hoy. Pero retornemos a nuestro tema de la virtud.

En la misma línea de san Agustín va la enseñanza de santo Tomás sobre la relación entre virtudes teologales, infusas las llama él, y cardinales, “adquiridas” en lenguaje tomista:

Consecuencia clara, por tanto, de todo lo dicho es que solo las virtudes infusas son perfectas, dignas de llamarse virtudes en sentido pleno, porque ordenan bien al hombre al último fin absolutamente tal. En cambio, las demás virtudes, es decir, las adquiridas, son virtudes en parte, no en sentido pleno, pues ordenan bien al hombre respecto del fin último en un género determinado, no respecto del fin absolutamente último<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cf. K. FLANNERY, «Un aristotélico può considerarsi amico di Dio?», en L. MELINA – J. NORIEGA, *Domanda sul bene, domanda su Dio*, PUL, Roma 1999, 131-138.

<sup>11</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1266 y 1812.

<sup>12</sup> S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 5, 19.

<sup>13</sup> W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1993. La obra recoge el ciclo de conferencias Gifford que James dio en la Universidad de Edimburgo en 1902.

<sup>14</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I-II, q. 65, a. 2, resp.





Vemos aquí resueltos los problemas que nos quedaban pendientes en la perspectiva heroica o de los virtuosos. Por una parte, dado que la relación con Dios se ofrece a todos los hombres, no queda reservada de forma elitista para un grupo de magníficos, sino que posibilita que todos colaboren eficazmente, como decía James, en la mejora de la sociedad. Por otra parte, no se niega la bondad de las virtudes cardinales, sino que se las conduce a una perfección aún mayor y de modo integrado, y no como los genios o virtuosos que no muestran una integración virtuosa. La Gracia consigue lo que ni los héroes, ni los caballeros, ni los superhéroes conseguían: la transformación de la sociedad mediante la conversión del corazón de cada hombre. Esta es la tarea que llevan a cabo los santos.

Ciertamente, la Iglesia ha venerado desde siempre a sus santos, aunque es verdad que en ciertas épocas esta veneración ha sido desordenada. Ha habido momentos en los que parecieron venir a suplantar las deidades griegas, y otros en los que parecían ser los caballeros protectores para distintas situaciones de peligro y necesidad. Ahora, tal vez, corremos el riesgo de verlos como los superhéroes cristianos. Estas comparaciones nos permiten reconocer el problema fundamental que hacen surgir estos personajes: la incapacidad del hombre para resolver su vida. Esto es muy importante en el diálogo con la cultura actual y en la catequesis infantil y juvenil. Pero luego es necesario comprender que los santos se caracterizan fundamentalmente por haber vivido una íntima relación con Dios, y es por medio de esta relación que han sido capaces de ofrecer soluciones adecuadas a problemas múltiples. De este modo, la Iglesia reconoce ante todo la acción divina por medio de esta multitud de hombres y mujeres, niños y adultos, que han sido testigos de la fe. Los santos son quienes han llevado a plenitud aquella idea aristotélica de que la amistad de los virtuosos sería la prosperidad de la *polis*. En los santos, la amistad entre Dios y ellos, es el fundamento



de la fecunda floración de su vida, incluso después de su muerte.

Los santos no solo han vivido profundamente las virtudes teologales como centro de su existir, sino que también han brillado por otras virtudes. Entre estas *otras virtudes* se encuentran, obviamente, las virtudes cardinales. Sin embargo, en la vida de los santos no son las cardinales las *otras virtudes* más reconocidas. Existe lo que podríamos llamar un pequeño grupo de virtudes cristianas, en cuanto no aparecen habitualmente en otros elencos de virtudes, y que no obstante ocupan un lugar central entre las virtudes propias de los santos. Nos referimos a la humildad, la obediencia, la paciencia...<sup>15</sup>. Son virtudes que han caracterizado a Jesucristo, y por eso son enseñadas por grandes santos como santo Tomás. En las *Collationes super Credo*, en las que el Aquinate comenta los artículos del Credo apostólico, encontramos, en el comentario al cuarto artículo: «padeció bajo el poder de Poncio Pilato», aquí Tomás dice que «en la Cruz hallamos ejemplo de todas las virtudes», y enumera la caridad, la paciencia, la humildad, la obediencia y el desprecio de las cosas terrenas<sup>16</sup>. Del mismo modo, cuando santa Teresa escribe *Camino de perfección* como manual de oración

<sup>15</sup> Cf. TERTULIANO – SAN CIPRIANO – SAN AGUSTÍN, *La paciencia*, Rialp, Madrid 2018; E. PRZYWARA, *Humildad, paciencia, amor: las tres virtudes cristianas*, Ediciones del Instituto Thomas Falkner, Buenos Aires 2015.

<sup>16</sup> Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In symbolum apostolorum*, a. 4. Se puede encontrar el texto en el oficio de lectura de la fiesta de santo Tomás, el 28 de enero, y la versión completa en español en: *Obras catequéticas*, Ediciones Eunat, Pamplona 1995.



para sus carmelitas descalzas, dedica una primera parte del libro al desprendimiento, la humildad y la obediencia como fundamento de la vida cristiana<sup>17</sup>. Y así podríamos seguir buscando testimonios de otros grandes maestros espirituales. No vamos a entrar aquí en la distinta forma de plantar batalla a la situación concreta que tienen los héroes y los santos. Pero sí citaremos al menos un párrafo del sermón de san John Henry Newman sobre «las armas de los santos», en el que refrenda esta idea que venimos desarrollando:

Quando, al comienzo de su ministerio público, declara el Señor los grandes principios y leyes de su Reino, ¿cómo lo expresa? Lo encontramos en el Sermón de la Montaña: «Tomando la palabra les enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres de espíritu, bienaventurados los que lloran, bienaventurados los mansos, bienaventurados los que son perseguidos a causa de la justicia» (Mt 5,2ss). La pobreza iba a traer a la Iglesia la riqueza de los gentiles; la mansedumbre conquistaría la tierra, y el sufrimiento «encadenaría a los reyes terrenos, y aherrojaría a sus nombres con ataduras de hierro» (Sal 149,8)<sup>18</sup>.

La necesidad actual de desarrollar una adecuada “teología de los santos” es importante también como verdadera tarea evangelizadora, pues ellos, en cuanto son presencia viva de Cristo, son los mejores evangelizadores<sup>19</sup>. Esta teología de los santos integra una concepción antropológica concreta, así como también se ve en ellos una adecuada teología sacramental y moral<sup>20</sup>.

Por suerte hoy día no solo tenemos películas de superhéroes, sino que han ido apareciendo películas y libros sobre santos que nos permiten adentrarnos en el misterio de su relación con Dios y con los hombres,

en la capacidad de respuesta que tuvieron para los problemas de su tiempo, y en la mejora de la vida de quienes convivían con ellos.

### 5. Una cuestión sociológica

A diferencia de los héroes mitológicos, de los caballeros novelescos o de los superhéroes de cómics y películas, los santos son personas reales y no una proyección imaginada de lo que querríamos ser o de cómo resolver problemas. Este realismo de los santos, así como la variedad de lugares, situaciones y condiciones personales en las que han florecido, nos permite afirmar que no son una élite, sino la forma de vida propia de los creyentes, tal como reclamaba el Vaticano II en su llamada universal a la santidad<sup>21</sup>. Esta llamada a la santidad ha sido recordada especialmente por Juan Pablo II en *Veritatis Splendor* y también por el Papa Francisco en *Gaudete et exultate*.

Los santos son así el fermento de una nueva sociedad que sí tiene capacidad de transformar el mundo. La *civilización del amor*, expresión de san Pablo VI, recogida y ampliada por san Juan Pablo II, es este germen de novedad que se abre camino a través de la historia. Los santos han sido partícipes de esas



<sup>17</sup> Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, en ID., Obras completas, Monte Carmelo, Burgos 1988.

<sup>18</sup> S. J.H. NEWMAN, «Las armas de los santos» (sermón 22, 29 de octubre de 1837), en ID., *Sermones parroquiales*, Vol. 6, Encuentro, Madrid 2013, 274-283.

<sup>19</sup> Cf. G. DEL POZO, *Hacia una teología de los santos en J. Ratzinger: Teresa de Lisieux*, Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid 2013; cf. también J.A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *Mártires y santos, en el centro de la historia*, Encuentro, Madrid 2021.

<sup>20</sup> Es importante resaltar la cuestión sacramental en este momento. Al respecto, cf. J. GRANADOS – J.D. LARRÚ (eds.), *La perspectiva sacramental*, Didaskalos, Madrid 2017.

<sup>21</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Lumen Gentium*, cap. V.



“minorías creativas”, término difundido por Benedicto XVI, que van cambiando los corazones de la gente al secundar la acción del Espíritu Santo<sup>22</sup>. Este modelo genera una sociedad conjunta, de comunión amistosa entre todos los ciudadanos. Esta comunicación no tiene parangón en el modelo heroico, pues los héroes forman una élite siempre separada por un abismo infranqueable entre ellos y el resto de la sociedad. Los héroes ayudan a la sociedad, pero parecen estar al margen de ella. De hecho, este aspecto de apartamiento por ser “distintos” o incluso “raros” es una de las características de los héroes. No así los santos, que han generado a su alrededor una vida cotidiana asombrosamente rica. La sociedad heroica deja en manos de un pequeño grupo la salvación de todos, como aquel dicho antiguo: “ojalá ataquen y ganemos”, mientras que la sociedad de los santos es una sociedad de comunión en la que todos están llamados a participar.

Sí: como ya hemos indicado, los héroes nos muestran algo bueno, son proyecciones de excelencias humanas, pero aparte de ser proyecciones inventadas, sin carne ni sangre, su modelo no responde plenamente al deseo de una sociedad buena. La irrupción de Cristo en la historia, la Encarnación, supone un cambio absoluto de perspectiva sobre la sociedad humana, pues desde Cristo la sociedad humana es plenamente teándrica. Esta es la tarea de los creyentes hoy día.

Acabamos nuestra reflexión con unas bellas palabras de san Juan Pablo II en *Veritatis Splendor*:

La nueva evangelización, que propone los fundamentos y contenidos de la moral cristiana, manifiesta su autenticidad y, al mismo tiempo, difunde toda su fuerza misionera cuando se realiza a través del don no solo de la palabra anunciada sino también de la palabra vivida. En particular, es la vida de santidad, que resplandece en tantos miembros del pueblo de Dios frecuentemente humildes y escondidos a los ojos de los hombres, la que constituye el camino más simple y fascinante en el que se nos concede percibir inmediatamente la belleza de la verdad, la fuerza liberadora del amor de Dios, el valor de la fidelidad incondicional a todas las exigencias de la ley del Señor, incluso en las circunstancias más difíciles. Por esto, la Iglesia, en su sabia pedagogía moral, ha invitado siempre a los creyentes a buscar y a encontrar en los santos y santas, y en primer lugar en la Virgen Madre de Dios llena de gracia y toda santa, el modelo, la fuerza y la alegría para vivir una vida según los mandamientos de Dios y las bienaventuranzas del Evangelio<sup>23</sup>.

Palabras clave: Héroes, santos, virtudes, gracia, cultura, cristianismo.



El presente trabajo fue publicado en la página de Veritas Amoris Project (<https://veritasamoris.org/es/heroes-y-santos>) el 15 de octubre de 2022. Agradecemos el permiso concedido a Sacerdos para publicarlo en nuestra revista (Nota del Director).

<sup>22</sup> Cf. L. GRANADOS – I. DE RIBERA, *Minorías creativas. El fermento del cristianismo*.

<sup>23</sup> JUAN PABLO II, carta encíclica *Veritatis Splendor*, n. 107.





# La *imago Dei* en el hombre en cuanto varón y mujer (I parte)



P. Francisco Javier Delgado  
Cervantes, L.C.  
Doctorando en Teología  
Licenciado en filosofía

## I. INTRODUCCIÓN

En un mundo caracterizado por tendencias hacia el individualismo y la fragmentación, la búsqueda de una comprensión profunda y significativa de la naturaleza humana sigue siendo una tarea crucial. La antropología contemporánea a menudo postula la autonomía del individuo como el ámbito primordial o único de su realización. Pero, ¿es esto verdad? ¿no es un reduccionismo que olvida aspectos fundamentales de la existencia humana? En este estudio se explora en profundidad el concepto de la imagen de Dios en el ser humano a la luz de la *Teología del Cuerpo*<sup>1</sup> de San Juan Pablo II. Este enfoque no solamente rescata la dimensión relacional y familiar de la persona, sino que también aporta una perspectiva teológica de gran amplitud y profundidad, arrojando luz sobre la riqueza inherente a la condición humana.

Dentro de la Teología del Cuerpo la *imago Dei* es un tema transversal que se puede analizar diacrónicamente en los primeros tres ciclos de catequesis que corresponden a la así llamada “antropología adecuada”. Esos tres primeros ciclos corresponden con los así llamados estados teológicos del hombre: creación, redención y resurrección.

Desde la perspectiva de la *imago Dei* este esquema nos arroja una visión completa de cómo el hombre “llega a ser” imagen de Dios: primero tenemos la *imago Dei* creada, después la *imago Dei* deformada por el pecado pero restaurada por Cristo y, por último, la *imago Dei* llevada a plenitud y cumplimiento. Ese trabajo diacrónico, por su extensión, se ha dividido en dos partes para su publicación. La primera parte corresponde en este artículo al primer ciclo de catequesis sobre la *imago Dei* creada; dejamos el resto para su posterior publicación.

En esta introducción, se establece primero la relevancia y trascendencia del tema, después se presenta al autor y su obra fundamental, se expone posteriormente un recorrido histórico que contextualiza el concepto de *imago Dei* en la teología, culminando con el Concilio Vaticano II, donde se inserta la figura de Karol Wojtyła, posteriormente conocido como San Juan Pablo II. Finalmente, se expondrá el método que se ha utilizado para este estudio.

### 1. Importancia de este tema

En el contexto teológico y antropológico actual, la investigación sobre la *imago Dei* en el hombre sigue siendo una imperiosa necesidad. Aunque han

<sup>1</sup> La fuente original es GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano, Città Nuova* - Libreria Editrice Vaticana 20036; para la traducción al español he usado la versión JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 20102. Al citar esta obra abreviaré el título de la siguiente manera: *Hombre y mujer...* A continuación, incluiré el número de la Audiencia General según la versión española de Ediciones Cristiandad y, seguido por una coma, el número de párrafo.





transcurrido ya seis décadas desde que las catequesis sobre el amor humano fueron pronunciadas en la Plaza de San Pedro, la crisis de la familia, que se veía crecer en los años posteriores a los acontecimientos de mayo del '68, no ha dejado de profundizarse. Las familias se ven cada vez más fragmentadas y los individuos progresivamente aislados. Las corrientes culturales, que en un inicio abogaban por la libertad de la mujer en el ámbito sociopolítico y cultural, han evolucionado hacia una concepción más profunda de libertad, entendida como autoemancipación<sup>2</sup>. La problemática en cuestión no solo persiste, sino que se ha exacerbado. En este contexto, la propuesta antropológica de San Juan Pablo II no queda anticuada, sino que, por el contrario, al buscar los fundamentos antropológicos últimos del ser varón y mujer, señala claramente el punto de partida del camino de solución. No obstante, esta propuesta requiere evidentemente ser estudiada y leída en continuidad con el magisterio posterior a San Juan Pablo II, que es el del Papa Benedicto XVI y el del Papa Francisco, así como los análisis hechos, por ejemplo, por el sínodo de las familias de 2015.

## 2. Presentación del autor, la obra y el método teológico

El problema antropológico señalado es el que me ha llevado a interesarme por estas catequesis de *Teología del Cuerpo* de San Juan Pablo II en cuanto representan una sólida respuesta del magisterio a las incógnitas presentes. Es importante destacar que San Juan Pablo II es una figura sobresaliente en el ámbito de la teología y el pensamiento católico contemporáneo. Su influencia trasciende su papel como Papa, ya que su legado teológico se fundamenta, además de en una vida de santidad, en un profundo compromiso intelectual y pastoral.



Desde sus días como profesor en la Universidad Jaguelónica de Cracovia y más tarde en la Universidad de Lublin, Karol Wojtyła demostró un profundo entendimiento de la filosofía y la teología, estableciendo las bases para su magisterio posterior. Su servicio pastoral, que incluyó su labor como sacerdote entre los jóvenes universitarios de Cracovia, y su tiempo como obispo de Cracovia y primado de Polonia, le proporcionó una perspectiva privilegiada sobre los desafíos que enfrentaba la Iglesia y la sociedad en tiempos de profundos cambios ideológicos y políticos. Su propia experiencia personal, habiendo crecido en una Polonia oprimida primero por los nazis y después por los soviéticos, forjó en él un firme compromiso con la defensa de la verdad y la dignidad de la persona humana.

He podido conocer, por decirlo así, desde dentro los dos sistemas totalitarios que han marcado trágicamente nuestro siglo: el nazismo de una parte, con los horrores de la guerra y de los campos de concentración, y el comunismo, de otra, con su régimen de opresión y de terror. Es fácil comprender mi sensibilidad por la dignidad

<sup>2</sup> «Si la Iglesia habla de la naturaleza del ser humano como hombre y mujer y pide que se respete este orden de la creación, no se trata de una metafísica superada. Aquí se trata, de hecho, de la fe en el Creador y de la escucha del lenguaje de la creación, cuyo desprecio llevaría a una autodestrucción del hombre y por tanto a una destrucción de la misma obra de Dios. Lo que normalmente se expresa y se comprende con el término «gender» se resuelve en definitiva en la autoemancipación del hombre de lo creado y del Creador. El hombre quiere hacerse por sí solo y disponer siempre y exclusivamente por sí solo de todo lo que le atañe. Pero de este modo vive contra la verdad, vive contra el Espíritu Creador» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana*, 22 de diciembre de 2008, AAS 101 (2009) 48-56, 53).



de toda persona humana y por el respeto de sus derechos, empezando por el derecho a la vida. Es una sensibilidad que se formó en los primeros años de sacerdocio y se ha afianzado con el tiempo. Es fácil entender también mi preocupación por la familia y por la juventud: todo esto ha crecido en mí de forma orgánica gracias a aquellas dramáticas experiencias<sup>3</sup>.

La *Teología del Cuerpo* es una manifestación concreta de su profundo pensamiento teológico y su dedicación a la defensa de la verdad sobre el ser humano. Es sabido que esta serie de catequesis Karol Wojtyla las comenzó a redactar en los años posteriores al Concilio Vaticano II, sin llegarlas a publicar. Su cometido era dar continuidad, desde el punto de vista teológico, a sus reflexiones sobre el amor humano en el campo filosófico, como se puede ver en su obra *Amor y responsabilidad*. Desde la perspectiva teológica, Karol Wojtyla buscó ofrecer una visión integral de la antropología cristiana, que integra la importancia de la corporeidad dual de varón y mujer en la comprensión de la imagen de Dios en el ser humano.

Las catequesis de la Teología del Cuerpo son un tratado amplio, compuesto por 6 ciclos que tocan temas de antropología teológica muy variados: la creación del hombre y el estado de inocencia originaria, el pecado y el estado de naturaleza caída, el misterio de la redención y sus consecuencias en el hombre histórico, el estado del hombre en la resurrección (escatología), y el modo en el que el hombre y la mujer viven todo este misterio en la vocación al matrimonio y en la virginidad por el Reino. El tema de la *imago Dei* es un tema transversal a las catequesis, pero expuesto con mayor claridad en el primer ciclo.

El método teológico de Karol Wojtyla en esta obra surge en el momento de su mayor madurez intelectual. Es un enfoque teológico que, arraigado en una sólida base filosófica realista, se adentra de manera fenomenológica en la experiencia humana en el cuerpo sexuado de varón y mujer, aplicando a esta experiencia una hermenéutica bíblica fundamentada

en el concepto de don. Señalo primero el *realismo* que corresponde a la formación tomista de Juan Pablo: «el primer capítulo del Génesis ha formado un punto indiscutible de referencia y la base sólida para una metafísica e incluso para una antropología y una ética, según la cual “*ens et bonum convertuntur*”»<sup>4</sup>. Sin embargo, la investigación wojtyliana se traslada del ámbito metafísico/objetivo al ámbito subjetivo de la experiencia humana como lugar teológico. Esto le llevó a interesarse ampliamente por la *fenomenología*, no tanto en el campo del conocimiento en general (Husserl), sino sobre todo en el campo ético-antropológico de la percepción de los valores (Scheler).

Por tanto, el foco de atención de los análisis de la *Teología del Cuerpo* es la experiencia humana y, más específicamente, la experiencia humana sexuada en el cuerpo de varón y mujer. Sin embargo, esta experiencia, para poder ser comprendida teológicamente, necesita de una *hermenéutica* adecuada: el contexto de comprensión que Karol Wojtyla a esta realidad de la experiencia humana es la “hermenéutica del don”, lo más característico de su método. Juan Pablo II no hace teología de la experiencia humana *tout court*, sino que, siguiendo un método evangélico (cf. *Mt* 19,8), pone dicha experiencia a la luz del “principio”, a la luz de las “experiencias originarias”, y a la luz de toda la Revelación: usando *Génesis*, *Efesios*, el *Cantar*, *Tobías*, etc. El “principio” es el misterio del



<sup>3</sup> JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, BAC, Madrid 1996, 84.

<sup>4</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 2,5.



amor de la Trinidad que, además de ser principio es también fin y sentido último de toda la creación. Bajo esta perspectiva, la “hermenéutica del don” es la colocación de la experiencia histórica del varón y la mujer en el contexto más amplio y luminoso del misterio de la creación y del misterio de la redención; a la luz del Gran Misterio escondido en Dios desde toda la eternidad, que nos ha sido revelado en Cristo (cf. *Ef 1,9*), por lo que dice San Pablo: «yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia». En síntesis: el método de la *Teología del Cuerpo* es un análisis teológico de la experiencia humana en el cuerpo sexuado de varón y mujer a la luz de la hermenéutica del don.

### 3. Evolución histórica del concepto de *imago Dei*

Uno de los temas centrales de la antropología teológica que cruza transversalmente toda la historia de la teología es la *imago Dei*. El primer capítulo del Génesis se abre con la creación del hombre «a imagen y semejanza» de Dios (*Gn 1,26*) y a partir de este primer dato de la revelación se ha desarrollado una larga historia de reflexión antropológica que busca interpretar el sentido de la *imago*.

El desarrollo histórico de la cuestión es interesantísimo, ya que las interpretaciones<sup>5</sup> han sido



muy variadas desde los inicios del cristianismo. Por ejemplo, se pueden tomar en cuenta las diferencias entre la escuela alejandrina y la escuela antioquena sobre la *imago Dei* en el hombre: para la escuela antioquena, de tradición semítica, la imagen de Dios en el hombre estaba simple y sencillamente en todo el hombre, siguiendo de cerca la composición tricotómica de *1Ts 5,23*, donde San Pablo se refiere al hombre como cuerpo, alma y espíritu, y el modelo de esta antropología es Cristo encarnado. Así dirá San Ireneo: «El Verbo, encarnándose, reveló al hombre lo que era ser creado a imagen de Dios»<sup>6</sup>. Por el contrario, para la escuela alejandrina, con una base de pensamiento platónico, que contrapone en el hombre el alma y el cuerpo y presupone una superioridad del alma, la imagen de Dios en el hombre radicaba en el aspecto racional, por el cual el hombre participa del *Logos*. Claro ejemplo es el pensamiento de Filón alejandrino, cuya interpretación del Génesis condiciona de alguna manera el pensamiento de los padres alejandrinos y da a luz una cristología del *Logos* divino. Filón pone en contraposición los dos relatos de la creación distinguiendo en ellos dos ideas del hombre: el hombre celestial, inmaterial e ideal, creado a imagen y semejanza (*Gn 1,26*), y el hombre plasmado, que es terrenal, individual y físico, compuesto de alma y cuerpo y sujeto a la muerte (*Gn 2,7*). Esta interpretación trasciende en los padres alejandrinos, por ejemplo, principalmente, en Clemente y Orígenes. La escuela alejandrina, de alguna manera, será la que obtenga la preponderancia a nivel teológico en los siguientes siglos del cristianismo. Esto se debe sobre todo a la afinidad con el pensamiento griego que, al ser la base cultural del imperio romano, se consolidó también como base del pensamiento cristiano.

El pensamiento de los padres capadocios, que bebían tanto de la tradición alejandrina, como de la antioquena, desarrollaron el concepto trinitario de persona por el cual se llegó a la comprensión teológica de la diversidad de personas en una única

<sup>5</sup> Cf. C. BETSCHART, *L'immagine filiale di Dio, una antropologia teologica in dialogo con l'esegesi*, Queriniana, Brescia 2022.

<sup>6</sup> IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, V, 16,2.

<sup>7</sup> Este concepto y definición de hombre tiene ya todo lo que después dirá una antropología teológica fundada en el personalismo. En su *Regla*, San Basilio habla sobre la vida en comunidad de los monjes, y utiliza este término para describir la comunión de vida que debe existir entre los miembros de la comunidad monástica.





naturaleza divina. De esta manera, surge con fuerza, sobre todo con San Basilio, el concepto de hombre como *zōon koinōnikon*<sup>7</sup>, viviente/animal comunal. Sin embargo, esta reflexión teológica del hombre de San Basilio quedó como un *hápax* por lo que la influencia del concepto de persona se limitó a dar luz a la teología trinitaria y también al misterio cristológico, pero no llegó a trascender y permear con la misma fuerza la antropología teológica posterior.

Posteriormente, San Agustín presenta otra interpretación, sosteniendo que el ser humano tiene la imagen del Dios Trino «impresa en la naturaleza inmortal del alma» (*De Trinitate*, XIV, 4.6) en las facultades de *memoria*, *intellectus* y *voluntas*, por las cuales es *capax Dei*, es decir, capaz de relacionarse con Dios. En esta misma línea, Santo Tomás de Aquino dirá que en el hombre está la imagen de Dios de dos maneras, una según la naturaleza divina y otra según la trinidad de las personas. Esto lo explica diciendo que la naturaleza espiritual del alma humana corresponde a la naturaleza espiritual de Dios y las facultades espirituales corresponden a la trinidad de personas (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5).

Respecto al modo en que la imagen de Dios está en el cuerpo del ser humano aclara que «la imagen de Dios solo está en relación con la mente. En relación con las otras partes, solo existirá la semejanza *por vestigio*» (*Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6). Y respecto a la imagen de Dios, específicamente, en el varón y la mujer, explica que en *Gn 1,27* se dice que son creados a imagen de Dios «no porque la imagen de Dios se refiera a la distinción de los sexos, sino porque esa imagen es común a los dos sexos, refiriéndose a la mente, en la que no hay distinción de sexo»<sup>8</sup>.

En conclusión, la *imago Dei* para la casi entera tradición reside en el ser espiritual del hombre y no en su cuerpo; en todo caso el cuerpo solo participa de la *imago Dei* por su unión con el alma espiritual, pero no por sí mismo. No se niega que la *imago Dei* radique en el ser personal del hombre, pero tampoco se afirma, simplemente no se considera porque la reflexión antropológica no había llegado a ese desarrollo<sup>9</sup>. Esta postura se conoce como *imago Dei* por analogía psicológica<sup>10</sup>.

En este análisis histórico de interpretaciones de la *imago Dei* es necesario también considerar la influencia del hecho de que Cristo se haya encarnado como un varón. La encarnación de Cristo, el hijo de Dios, con un cuerpo de varón, ha ejercido una influencia significativa en la percepción de esta cuestión según los diversos contextos socioculturales. A este respecto, han surgido diversas posturas. Algunas de ellas han adoptado enfoques androcéntricos, es la *imago Dei* se da solo o principalmente en el varón, relegando a la mujer a una posición secundaria o derivada en cuanto a su ser *imago Dei*. También ha habido posturas que incluyen a la mujer en la *imago Dei*, pero solo desde una *analogía psicológica*; de hecho, esta postura ha sido la más difundida en el tradición cristiana. En el

<sup>8</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5.

<sup>9</sup> Quizás en el desarrollo de este tema sea oportuno considerar la influencia de la definición de persona dada por Boecio. Esa definición, en efecto, ha fundamentado la reflexión sobre el tema de la persona humana, y pienso que encierra el ser personal en una individualidad sustancial que no permite considerar directamente la riqueza de la relacionalidad, dando mayor acento a la individualidad.

<sup>10</sup> Por psicológica se entiende que se refiere al alma humana, y no a la psicología en cuanto ciencia moderna. La analogía psicológica de la *imago Dei* hace referencia, por tanto, a que en el alma humana, y específicamente en sus facultades espirituales de inteligencia, voluntad y memoria, está la imagen de Dios. Para Santo Tomás, llevando a madurez el pensamiento agustiniano, el alma en cuanto es una es imagen del único Dios, y en cuanto tiene estas tres facultades, es imagen del Dios Trino. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5.





último siglo han surgido teorías ginecocéntricas que cuestionan las visiones androcéntricas y promueven posturas de inclusión y reconocimiento de la mujer. En este sentido, se ve necesario salir de la contraposición entre varón y mujer y entrar en un esquema de complementariedad, porque queda claro que la *imago Dei* está condenada a una interpretación errónea cuando se contraponen los sexos o si se adopta una *analogía psicológica* que no tome en cuenta la realidad corpórea de la persona humana. Hace falta una visión que corresponde a la altísima vocación de toda persona humana.

El giro en la interpretación de la *imago Dei* en la teología del siglo XX ha sido un desarrollo significativo en la reflexión teológica. Este cambio se ha producido gracias a la influencia de dos corrientes importantes: la reflexión personalista y la opción por una fundamentación cristológica de la antropología teológica. La corriente personalista ha subrayado la centralidad de la persona humana como un ser único con una dignidad absoluta; en este contexto, la *imago Dei* se entiende como una característica intrínseca de cada individuo, que refleja su ser *capax Dei* y su llamada a ser *templum Dei*. La opción por una fundamentación cristológica de la antropología teológica ha llevado, en cambio, a un enfoque que mira la *imago Dei* a la luz de Cristo, «Imagen visible del Dios invisible» (Col 1,15); en este sentido Cristo es *Imago*, mientras que el hombre es *imago*.

Uno de los hitos relevantes en este desarrollo teológico fue el Concilio Vaticano II y la redacción de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, en particular los números 10-22, que establecieron la línea teológica de fundamentación cristológica de la antropología teológica: una antropología que pone la *imago Dei* en relación con la cristología. Este enfoque influyó en la teología del siglo XX y, en este contexto, se gestan las catequesis de Teología del Cuerpo de San Juan Pablo II. La Teología del Cuerpo es, por tanto, una enseñanza profundamente arraigada en el Vaticano



II y las reflexiones teológicas posteriores. Representa una teología que se sumerge en un diálogo abierto con la modernidad, sin renunciar a la fe cristiana, sino más bien enriqueciéndola.

La tesis que muestra la aportación de Karol Wojtyła a la reflexión teológica al tema de la *imago Dei*, es la siguiente: «El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»<sup>11</sup>. Se busca mostrar que la aportación teológica de la Teología del Cuerpo consiste en la introducción de la dimensión interpersonal, abriendo pistas de interpretación e investigación teológica de la así llamada “analogía familiar”<sup>12</sup>, desde la perspectiva particular de la *communio personarum*. El propósito es mostrar que esta aportación no excluye la analogía psicológica, sino que es un desarrollo y una profundización de esta. Interesa también mostrar que la diferenciación sexual entre varón y mujer es la base antropológica de la comunión de personas sobre la cual se funda lo que Juan Pablo II denomina “significado esponsal del cuerpo” Buscaré también mostrar que la analogía familiar en Juan Pablo II permite una diversidad de perspectivas teológicas, como puede ser la analogía filial, la analogía esponsal y la analogía paterna; todas ellas fundadas sobre una analogía más amplia que

<sup>11</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,3.

<sup>12</sup> Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR. «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (Gen 1,27). *Persona, natura e cultura*. In: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS. *Donna e uomo. L'humanum nella sua interezza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 80-81.



es la analogía del cuerpo. Por tanto, buscaré también específicamente enfatizar el carácter corpóreo de la persona humana y de su experiencia, de manera que quede palpable la realidad de que es en el cuerpo de varón y en el cuerpo de mujer donde la persona humana se manifiesta y realiza en cuanto *imago Dei*.

#### 4. Método y enfoque de estudio

El método de investigación en este estudio es principalmente analítico, focalizado en las catequesis de la *Teología del Cuerpo*. En el proceso de análisis se han identificado y organizado los elementos relacionados con la *imago Dei* que se encuentran dispersos a lo largo de la obra, con el objetivo de llegar a una unidad conceptual correspondiente con el tema elegido. Cualquier síntesis conlleva un componente interpretativo; en este caso, la perspectiva de análisis elegida se ha centrado justamente en la *imago Dei*. Este enfoque ha permitido posteriormente sintetizar las ideas de manera coherente sin distorsionar el pensamiento del autor.

La frase programática que nos permitirá acceder al pensamiento de Karol Wojtyla sobre la *imago Dei* es la siguiente, citada poco antes: «El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»<sup>13</sup>. Esta fórmula postula que la *imago Dei* en el hombre no es algo estático, un dato definido del todo desde el inicio, sino que es algo dinámico, algo que “llega a ser”, ya que existe un proceso por el cual el hombre “se convierte” en imagen de Dios. Existen, por tanto, dos momentos clave: la soledad representa el inicio de este proceso y la comunión es el momento culminante. Estos dos momentos de la *imago Dei* pueden analizarse también siguiendo el esquema diacrónico de los tres estados teológicos del hombre: creación, redención y resurrección. Entramos

ahora en el análisis de la *imago* en el momento de la creación.

## II. EL HOMBRE CREADO A IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

Al inicio de las catequesis<sup>14</sup> sobre el “hombre originario”<sup>15</sup> Juan Pablo II presenta a Jesús discutiendo con los fariseos sobre el tema de la indisolubilidad del matrimonio. El Maestro invita a sus interlocutores a ir al “Principio” para encontrar la respuesta sobre el matrimonio: «Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (*Mt* 19,8). Para Juan Pablo II esta referencia al “Principio” es metodológica: a la luz de las palabras del Maestro no es posible conocer la verdad integral del hombre en cuanto varón y mujer sin esta referencia al “Principio”, al misterio de la creación. Por ello, en su reflexión teológica sobre el matrimonio, recurre como punto de partida al análisis de los dos relatos de creación del *Génesis*.

El primer relato de la Creación (el relato sacerdotal o *elohísta*) dice que «Dios creó al hombre a imagen suya» (*Gn* 1,27). Es interesante ver que el Papa no dedica más que una catequesis a este relato, al que



<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,3.

Con el fin de no caer en contraposiciones desde el inicio, apporto otra frase del Papa que sirve de contrapunto a lo citado en el texto principal de la tesis: «En uno o en otro estado, el ser humano se constituye como imagen y semejanza de Dios». *Ibid.*, 69,4.

<sup>14</sup> Las catequesis de teología del cuerpo sobre el “hombre originario” son las del primer ciclo, que abarca de la 1 a la 23, y fueron pronunciadas del 5 de septiembre de 1979 al 2 de abril de 1980.

<sup>15</sup> Con esta expresión denomina Karol Wojtyla al hombre en el misterio de la creación, es decir, el hombre de *Génesis* 1 y 2 antes del pecado y de la expulsión del paraíso.



podría haber dedicado mucho más. Se intuye que, por el método teológico que ha elegido, que consiste en poner en relación la Revelación con la experiencia humana, buscará iluminar las verdades teológicas del relato sacerdotal con la experiencia del hombre en el origen que se narra y describe sobre todo en el segundo relato. No le interesa tanto analizar las verdades de fe de *Gn 1* con un método deductivo, sino que prefiere un método inductivo y, más precisamente, fenomenológico-existencial.

Dado que el primer relato no describe la experiencia del hombre en la creación, sino que solo narra lo que Dios hace en los siete días, no es un relato que proporcione directamente un material antropológico que pueda ser analizado desde un punto de vista fenomenológico. Por el contrario, sí es posible acercarse fenomenológicamente al segundo relato, dado que la experiencia del *'adam* se manifiesta claramente. El segundo relato (el relato *yahvista*), en contraste con el primero, tiene un carácter más subjetivo y se presta por ello a poder entrar en la experiencia humana en el origen con los métodos anteriormente dichos.



Debemos constatar que todo el texto (del capítulo 2), al formular la verdad sobre el hombre, nos maravilla con su peculiar profundidad, distinta de la del primer capítulo del Génesis. Se puede decir que es una profundidad de naturaleza sobre todo subjetiva, y, por lo tanto, en cierto sentido, psicológica. El capítulo segundo del Génesis constituye, en cierto modo, la más antigua descripción registrada de la auto-comprensión del hombre y, junto con el capítulo tercero, es el primer testimonio de la conciencia humana<sup>16</sup>.

A través de la experiencia, el método wojtyliano accede a la estructura de la persona. Por tanto, el procedimiento que el Papa sigue en estas catequesis sobre el hombre originario es iluminar con la experiencia del hombre, descrita en *Génesis 2*, la realidad indicada en *Génesis 1*: «Creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (*Gn 1,27*)<sup>17</sup>.

En este análisis de la experiencia del hombre originario, Juan Pablo II identifica tres experiencias concretas sobre las que reflexiona detenidamente, son las así llamadas experiencias originarias de soledad, unidad y desnudez. En este capítulo se consideran aquellos aspectos de estas experiencias que permiten llegar a una comprensión de la *imago Dei* en la Teología del Cuerpo.

Antes de entrar en la exposición de cada experiencia presento un breve resumen que sirva a manera de introducción o visión panorámica: la experiencia de *soledad originaria* se relaciona directamente con la dimensión espiritual y trascendente del ser humano; la experiencia de *unidad originaria* con la dimensión personal y relacional de ser para la comunión de personas (*communio personarum*); y la experiencia

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 3,1.

<sup>17</sup> El análisis semántico y gramatical de este versículo sobrepasa el alcance de este artículo porque tampoco Juan Pablo II se detiene a hacerlo en la Teología del Cuerpo; para ello remito a otros estudios, por ejemplo: J. GRANADOS, *Teología de la Creación*, Didaskalos, Madrid 2020.

<sup>18</sup> Una premisa interpretativa: lo que en la antropología filosófica tradicional se estudiaba desde una perspectiva metafísica, explicando la naturaleza del hombre por medio del análisis de sus facultades espirituales (inteligencia y voluntad), Karol Wojtyła lo estudia desde la perspectiva fenomenológica, partiendo del análisis de las experiencias del sujeto: autoconocimiento y autodeterminación. Estas dos experiencias corresponden efectivamente con las dos facultades espirituales; sin embargo, el cambio de nombre corresponde al énfasis que la perspectiva fenomenológica añade al análisis metafísico





de *desnudez originaria* se relaciona con el modo de pureza y libertad con que el hombre vive toda esta realidad en el estado de inocencia originaria.

### 1. Soledad originaria

La soledad del ser humano en el misterio de la creación es la experiencia que tiene el hombre de ser él mismo; es la experiencia de la subjetividad, la experiencia de la interioridad y de la espiritualidad. Por esta dimensión de la subjetividad-espiritualidad el hombre es *imago Dei*, porque Dios es Espíritu. El objetivo de este apartado es exponer el análisis fenomenológico de esta dimensión<sup>18</sup> en el segundo relato (*Gn 2*).

La soledad originaria<sup>19</sup> es esa experiencia por la cual «el hombre creado se encuentra, desde el primer momento de su existencia, frente a Dios como en búsqueda de la propia identidad»<sup>20</sup>. Esta experiencia revela al hombre su *trascendencia*, es decir, le revela que su naturaleza no corresponde en su totalidad al resto de las creaturas del mundo visible, y se experimenta, así mismo, dotado de *autoconciencia*, es decir, capaz de preguntarse a sí mismo por

el sentido de su existencia, que es la base de la *autodeterminación*, la base para la verdadera libertad. A continuación, se explican más detenidamente estos términos<sup>21</sup>.

#### a. Autoconciencia y autoconocimiento

Cuando el hombre es llamado por Dios para poner nombre a los animales de la tierra (*Gn 2,19*), el hombre experimenta que el conocimiento no es simplemente un almacén de información, como los grandes servidores de *metadatos*; experimenta que el conocer no es archivar el mundo exterior (*fenomenon*) en una especie de mundo interior (*noumenon*). Si esto fuera así, el hombre, después de conocer todo el mundo de los seres creados, tendría una experiencia de plenitud y total cumplimiento, porque su capacidad cognoscitiva estaría saciada. Sin embargo, lo que el hombre experimenta, después de poner nombre a todos los seres de la tierra, es la soledad: «no encontró una ayuda semejante a él» (*Gn 2,20*). El hombre no está contento no solo en un sentido emocional, sino también existencial, en cuanto que sigue en búsqueda, sigue mirando hacia afuera sin estar contento: las creaturas no le sirven de muro de contención, no encuentra en ellas su propio contenido.

El conocimiento en Wojtyła es, por tanto, no solo la capacidad de comprensión de lo real, sino que es una especie de trampolín para el conocimiento de sí mismo. La experiencia de *autoconciencia*, es decir, la experiencia que tiene el hombre del estar aquí actuando, consciente de sí mismo, es lo que tradicionalmente se ha llamado conciencia refleja (*reditio completa*). Esa capacidad, que es la base de la subjetividad, es la que da acceso al hombre al *autoconocimiento*. El autoconocimiento se refiere al valor de la persona que, trascendiendo el mero hecho de la autoconciencia, sabe quién es y quién

<sup>19</sup> Es necesario que esta experiencia de la soledad originaria no se confunda con la experiencia histórica de soledad que es una especie de deformación de esta experiencia del origen. Efectivamente la soledad, desde la perspectiva de nuestra condición histórica, es una experiencia con tintes negativos pues, por la ruptura interior causada por el pecado, el hombre es incapaz de estar en paz consigo mismo, sin saber quién es ni cuál es el sentido de su existencia.

<sup>20</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 5,6.

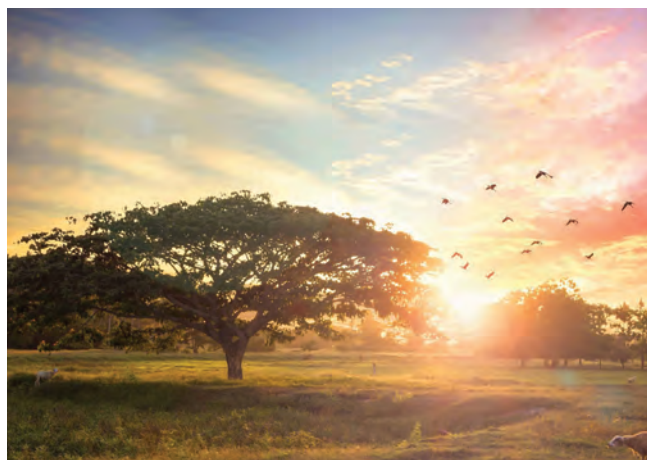
<sup>21</sup> La explicación se hace a partir del contenido de las catequesis, si bien para su comprensión ha sido necesario el estudio de otros escritos antropológicos del autor, específicamente *Persona y acción*, en el que analiza fenomenológicamente la realidad subjetiva de la persona.





está llamada a ser. La autoconciencia, por así decirlo, es algo fáctico, que afirma el hecho de que el sujeto está ahí. El autoconocimiento, por el contrario, es algo axiológico, que apunta al valor personal. Es un tipo de conocimiento en el que el “yo” es objeto de sí mismo.

El hombre, a partir del conocimiento de todo lo que le rodea en el mundo, y a partir de la experiencia de lo que no es él, experimenta la *trascendencia*, que es esa característica «en virtud de la cual el hombre, en cuanto persona, supera al mundo visible»<sup>22</sup>; es decir, el hombre es un ser que, estando en el mundo, no se reduce al mundo<sup>23</sup>, sino que es superior al mundo y puede afirmar de sí mismo: «no soy solo mundo: no soy solo materia, no soy solo sensaciones, no soy solo vida psíquica». Lo contrario es el inmanentismo, que querría decir que el hombre y todo lo que le es propio, se reduce solo a categorías intrahistóricas o materiales; en este sentido, mundanas. El inmanentismo hurta contra la experiencia del hombre en el origen porque, al ser puesto frente a las creaturas en el mundo con la capacidad de conocerlas y darles nombre y, después de haberlas conocido clara y distintamente (lo que significa poseerlas), el hombre se siente solo. Sentirse solo es volverse sobre sí mismo y tomar conciencia de que nada de lo exterior corresponde plenamente a la identidad de sí mismo. Es una experiencia de incompatibilidad existencial, de disconformidad con las creaturas. Esta soledad hace nacer en el hombre una experiencia de carestía y, a partir de ahí, un movimiento de conversión, no en el sentido moral de la palabra, sino en el sentido existencial de vuelta hacia el Creador. El hombre se vuelve al Creador en búsqueda de la respuesta a la pregunta sobre sí mismo. Por eso dice Juan Pablo II que el hombre, al sentirse solo, tiene una experiencia de autoconocimiento negativa, es decir, que conoce más bien lo que no es que lo que es<sup>24</sup>; se conoce capaz de todo y a la vez se reconoce necesitado de todo. El hombre, mientras conoce el mundo, conoce



que no se comprende a sí mismo, que es para sí mismo una *magna quaestio* y, antes de llegar al don del autoconocimiento, conoce inicialmente su trascendencia, es decir, reconoce en sí mismo – dicho con términos filosóficos – una apertura al infinito y, dicho teológicamente, un deseo existencial del don de Dios; se reconocer *capax Dei* y, a la vez, como diría San Agustín, *indigens Deo*<sup>25</sup>.

La constatación de que el hombre «está solo» en medio del mundo visible y, en especial, entre los seres vivientes, tiene un significado negativo en este estudio, en cuanto expresa lo que él «no es». No obstante, la constatación de no poderse identificar esencialmente con el mundo visible de los otros seres vivientes (*animalia*) tiene, al mismo tiempo, un aspecto positivo para este estudio primario: aun cuando esta constatación no es todavía una definición completa, constituye, sin embargo, uno de sus elementos<sup>26</sup>.

La experiencia de trascendencia es, por tanto, una experiencia axiológica, una experiencia de la persona que le señala su propio valor y que le permite comprender que nada de lo que hay en el mundo le corresponde plenamente y puede saciar su corazón; es una experiencia vocacional, en cuanto se ve

<sup>22</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 27,3.

<sup>23</sup> Viene casi natural relacionar estas reflexiones que tienen que ver con el don de la creación, con el don de la redención: Jn 17,11-16 «Ellos están en el mundo, [...] pero no son del mundo».

<sup>24</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 5,5.

<sup>25</sup> AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 1,3.

<sup>26</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 5,5.



llamado desde lo más profundo de su ser a trascender el mundo y no quedarse solo en las dimensiones utilitaristas de la existencia que tocan las capacidades del hacer, poder y tener, pero no tocan la dimensión del ser, que es la dimensión del amar.

Esta experiencia de trascendencia es una “trascendencia encarnada”, es decir, que se funda en la experiencia misma del cuerpo. No es una experiencia solo espiritual, ni tiende tampoco a una espiritualización o desencarnación de la experiencia humana. “Trascendencia” aquí no tiene nada que ver con perspectivas maniqueas que apunten hacia una liberación del cuerpo o que impliquen rechazo del mundo como si fuera algo que estorbaba al autoconocimiento. Por el contrario, la misma experiencia en el cuerpo es el punto de partida para que la persona llegue a comprender su trascendencia y la trascendencia de su propio cuerpo. El hombre experimenta la trascendencia solo en y a través del cuerpo, si bien, a este nivel de análisis, la diferencia sexual no toma aún toda la relevancia significativa que tiene, porque justamente el ‘*adam*’ solitario del origen no comprende aún el sentido de su cuerpo sexuado.

El cuerpo, mediante el cual el hombre participa en el mundo creado visible, lo hace al mismo tiempo consciente de estar «solo». No habría sido capaz de llegar a esa convicción, a la que, en efecto, según leemos, ha llegado (cf. *Gn 2,20*), si su cuerpo no le hubiera ayudado a comprenderlo, mostrando la evidencia. La conciencia de la soledad habría podido quebrarse precisamente a causa del mismo cuerpo. El hombre, ‘*adam*’, habría podido, basándose en la experiencia del propio cuerpo, llegar a la conclusión de ser sustancialmente semejante a los otros seres vivientes (*animalia*). Y, sin embargo, según leemos, no ha llegado a esa conclusión; por el contrario, ha llegado a la persuasión de estar «solo»<sup>27</sup>.

La experiencia de la trascendencia afirma, por tanto, que el hombre no se identifica esencialmente

con los *animalia* del mundo visible, sino que, por el contacto con el mundo visible, «el hombre toma conciencia de la propia superioridad, es decir, de que no puede ser puesto al mismo nivel que ninguna otra especie de seres vivientes sobre la tierra»<sup>28</sup>.

El conocimiento se presenta, por tanto, como la facultad por la cual el hombre, trascendiendo el mundo y trascendiéndose a sí mismo, es capaz de ponerse «frente a Dios como a la búsqueda de la propia entidad; [...] a la búsqueda de la definición de sí mismo. Un contemporáneo diría: en búsqueda de la propia “identidad”»<sup>29</sup>. El hecho de que el hombre sea capaz de reconocerse a sí mismo es lo que provoca en sí mismo la pregunta por su propia identidad –¿quién soy yo?– y su vocación –¿quién estoy llamado a ser?–. En el hombre histórico, después del pecado mortal, es difícil (*bonum arduum*) dar respuesta a estos interrogantes. No vuelan a la par las dos alas de la fe y la razón, porque el pecado ciega la capacidad cognoscitiva del hombre a la dimensión del don de Dios. Por el contrario, en el “Principio”, el hombre participaba en su corazón de «la visión del mismo Creador»<sup>30</sup>. Esta participación era la clave para dar respuesta a sus interrogantes existenciales.

Por tanto, habiendo visto fenomenológicamente esta estructura personal del autoconocimiento



<sup>27</sup> *Ibid.*, 6,3.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 5,4.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 5,5.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 13,1.



queda ahora la pregunta sobre el objeto de este autoconocimiento, es decir, qué es lo que el hombre conoce de sí mismo, del mundo y de Dios. Como respuesta sintética, que se explica a continuación, para Juan Pablo II el objeto de este autoconocimiento en el misterio de la creación es el amor. El amor de Dios es la clave de interpretación de toda la creación, de toda la existencia.

La palabra «creó» contiene en labios de Cristo la misma verdad que encontramos en el Libro del Génesis. El primer relato de la creación repite varias veces esta palabra, desde *Gn* 1,1 («en principio creó Dios el cielo y la tierra») hasta *Gn* 1,27 («Dios creó al hombre a su imagen»). Dios se revela a sí mismo sobre todo como Creador. Cristo se remite a esa revelación fundamental contenida en el libro del Génesis. El concepto de creación tiene allí toda su profundidad, no solamente metafísica sino también plenamente teológica. Creador es aquél que «llama a la existencia de la nada», y que establece el mundo en la existencia y al hombre en el mundo, *porque Él «es amor»* (*1Jn* 4,8). A decir verdad, no encontramos esta palabra amor (Dios es amor) en el relato de la creación; sin embargo, este relato repite a menudo: «Dios vio cuanto había hecho y todo era muy bueno». A través de estas palabras somos llevados a entrever en el amor el

motivo divino de la creación, como el manantial del cual ésta brota: *solamente el amor, en efecto, da comienzo al bien y se complace en el bien* (cf. *1Cor* 13). Por eso la creación, como acción de Dios, no solo significa llamar a la existencia de la nada y establecer la existencia del mundo y del hombre en el mundo, sino que significa también, según la primera narración «*beresit bara*», *donación*; una donación fundamental y «radical», es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada<sup>31</sup>.

La creación es, ante todo y por encima de todo, un don de Dios, porque Dios es Amor y lo único que hace en sí mismo desde toda la eternidad es amar, es decir, donarse. El misterio mismo del Dios trinitario, del Dios amor, es la única clave de interpretación adecuada de la realidad, porque todo viene de esa Fuente y Manantial de Vida. El ser, en su más profundo análisis teológico, y algún día también filosófico, es amor.

El hecho de que Dios presente al hombre todos los seres creados y le dé la capacidad de ponerles nombre, hace que el hombre se sienta y se sepa infinitamente agraciado por su Creador, que es, al mismo tiempo, Creador de todas las cosas. El hombre originario recibió todas las creaturas como don proveniente de la mano de Dios, y su asombro y maravilla ante tanta bondad y belleza entra en su corazón como el vino en un cáliz vacío, pero consagrado, y hace que ese corazón exclame con total libertad: «¿Quién es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que cuides de él? [...] coronándolo de gloria y grandeza; le entregaste las obras de tus manos» (*Sa* 8,5-7).

La experiencia del hombre de ser «cuerpo entre los cuerpos»<sup>32</sup> de este mundo, de ser creatura entre las demás creaturas, le hace descubrir en sí mismo el don de su propia creación y descubrir simultáneamente el don del mundo creado que le rodea. La autoconciencia del hombre originario era, por tanto, una profunda comprensión del don de Dios en sí mismo y del don

<sup>31</sup> *Ibid.*, 13,3.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 6,3.

<sup>33</sup> *Cf.*, *Ibid.*, 13,2.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 13,3.



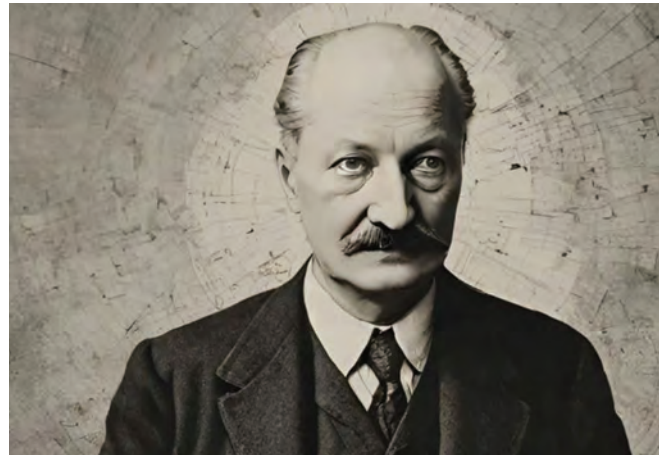


de Dios en todas las cosas. Esta especie de intuición originaria del Amor es a lo que San Juan Pablo II llama la *hermenéutica del don*, que es la clave de comprensión y de interpretación de toda la creación como obra del Amor de Dios<sup>35</sup>. «El amor es el motivo de la creación»<sup>34</sup>.

Por eso, lejos de la concepción de Dios propia de algunos existencialismos del siglo XX (cf. la filosofía del *dasein* de Martin Heidegger), la creación no consiste solo en establecer algo en la existencia. Por el contrario, «la creación es *donación*; una donación fundamental y “radical”, es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada»<sup>35</sup>. Más aún, acotando esta frase del Papa, una donación en la que el don surge del Amor, que se sobrepone a la nada y que antecede a la nada. Por ello, el Amor es el principio del Ser.

La autocomprensión del hombre en el misterio de la creación pasa por la comprensión del ser en cuanto creado y donado al hombre. Si no se comprende que toda la creación tiene un carácter de don, que ha sido creada para ser donada al hombre, no se interpreta adecuadamente la creación, y mucho menos se comprende adecuadamente quién es el hombre. Es decir, si la existencia de los entes se toma solo como un dato *de facto*, sin una intención específica del Autor de tan admirable portento, se pierde la posibilidad de comprensión e interpretación de lo que, de hecho, no es un dato, sino que es un don<sup>36</sup>. Toda esta reflexión le permite al Papa establecer un esquema trinitario muy cercano a los esquemas agustinianos, que podría ser el siguiente: Donante (Dios) – don (creación) – destinatario (hombre<sup>37</sup>).

En el relato de la creación del mundo visible el donar tiene sentido solo respecto al hombre. En toda la obra de la creación solo de él se puede decir que ha sido agraciado por un don: el mundo visible ha sido creado «para él». El relato bíblico



de la creación nos ofrece motivos suficientes para esta comprensión e interpretación: la creación es un don, porque en ella aparece el hombre que, en cuanto «imagen de Dios», es capaz de comprender el sentido mismo del don en la llamada de la nada a la existencia. Y es capaz de responder al Creador con el lenguaje de esta comprensión<sup>38</sup>.

Sin embargo, siendo cierto que, en el misterio de la creación, el hombre experimenta la creación como don, también es verdad que el hombre no llega a experimentarse a sí mismo plenamente como don porque, como dice la Escritura, no encontró una compañía adecuada, es decir, no encontró alguien con quien compartir el don recibido y, sobre todo, alguien a quien donarse con la misma dinámica del don. Desde este punto se volverá a retomar el discurso al abordar la experiencia de unidad originaria.

Para concluir este apartado: la *imago Dei* en la *autoconciencia* se refiere a la capacidad que Dios da al hombre para comprender el sentido del mundo y de su ser en el mundo como don de Dios, con toda la profundidad de visión que le fue dada en esa inocencia originaria propia del misterio de la creación.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 13,3.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, 20,5. El Papa hace referencia al *datum* y *donum* como equivalentes en el misterio de la creación.

<sup>37</sup> El significado sponsal del cuerpo, que se estudia en la unidad originaria, es la autocomprensión del hombre no solo en cuanto destinatario o receptor del don de la creación, sino también como don en sí mismo, llamado a donarse y entrar así en la misma dinámica del don. Por tanto, en este esquema el hombre fundamentalmente no es solo destinatario, sino que también es don.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 13,4.





### b. Autodeterminación

Así como la autoconciencia es un acercamiento desde un punto de vista fenomenológico a la facultad del conocimiento, la autodeterminación es un acercamiento, también desde la perspectiva de la experiencia, a la *facultad de la voluntad*. La conciencia de la propia identidad y de la propia dignidad apunta hacia la experiencia de *autodeterminación*.

La experiencia fundamental que está a la base de la *autodeterminación* es la experiencia del “yo actúo”<sup>39</sup> y, más específicamente, la del “yo quiero”<sup>40</sup>. Es decir, cuando la persona actúa, cuando la persona hace un acto libre, la libertad no es solo ni principalmente un rasgo de la acción humana en cuanto voluntaria, sino que es ante todo una propiedad de la persona que realiza dicha acción y que realizándola se realiza a sí misma en la acción. Por ello, el momento de la autodeterminación es también el momento de la autorrealización, porque es en el acto libre cuando y donde la estructura de la persona se actualiza.

Conviene recordar aquí la distinción entre *actus hominis* y *actus humanus* a la luz del pensamiento de Karol Wojtyła expresado concretamente en *Persona y acción*. Según Wojtyła, cuando el hombre actúa percibimos una estructura de autoconciencia por la cual la persona no solo actúa, sino que es consciente de que actúa y es consciente de sí mismo mientras actúa. La “conciencia de sí” es una realidad presente siempre que el hombre tiene un actuar consciente. Por ello, en el actuar del hombre, en la acción, es en donde el hombre en su totalidad tiene la experiencia total de su ser hombre y de su ser persona en acción. La acción es, por tanto, un momento especial de conocimiento de la persona; la acción humana libre es el camino privilegiado para descubrir el carácter personal del ser humano. Por ello, una actividad humana solo puede ser considerada acción si es consciente, es decir, si la acción procede del “yo”, del núcleo más profundo

de la persona. En este apartado se trae a colación la distinción clásica entre *actus humanus* y *actus hominis* y hace ver que el *actus humanus* es siempre voluntario.

Lo que tienen en común ambas expresiones son dos cosas: una, que algo sucede, que algo está en acto, en sentido aristotélico; y otra, que eso que sucede le sucede al hombre, es decir, que hay un *suppositum* común que da unidad esencial a dicho dinamismo y realiza la función de soporte ontológico de la acción. Lo que tienen de distinto, efectivamente, es la eficacia. La eficacia es esa intervención activa del “yo” que actúa con toda su autoconciencia.

Lo que Wojtyła resalta de esta terminología clásica es que da por supuesto el carácter personal del sujeto, y eso es algo que no puede ni debe darse por supuesto, sino que es necesario descubrir y demostrar que el *actus humanus* es también y sobre todo *actus personae*. En este sentido también influyen los matices semánticos de las palabras usadas porque, aunque pueden referirse a la misma realidad, el término *actus humanus* coloca el discurso más a un nivel ontológico de categorías aristotélicas y, por su parte, el término “acción” es más fenomenológico, que remite más a una filosofía de la conciencia.



<sup>39</sup> «Ser causa significa producir un efecto y mantener su existencia, su devenir y su ser» (K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 82). Por lo tanto, el hombre experimenta que es causa de su actuar, experimenta que «sus acciones son algo que le pertenece, y también, fundamentalmente, como consecuencia de su naturaleza moral, como ámbito de la responsabilidad» (*Ibid.*, 83). El ámbito de la eficacia nos sitúa en los umbrales de la responsabilidad, y por tanto en el ámbito de la vida moral por lo cual se puede decir que «el hombre se “crea” a sí mismo en la acción», lo que quiere decir que el hombre en su acción es, al mismo tiempo, creador y “materia prima”; es eficacia y subjetividad, a la vez.

<sup>40</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 168.



La voluntad en cuanto autodeterminación señala el carácter subjetivo de la acción por el cual la persona se percibe a sí misma y se revela como causa y a la vez objeto de su propio actuar. La autodeterminación explica el hecho por el cual el “yo” no es solo causa eficiente de la acción, sino que, a consecuencia de la autoposición, se constituye a sí misma en su mismo objeto.

La *autodeterminación* está descrito en el segundo relato del Génesis en dos momentos: el primer momento es cuando el hombre recibe el mandato del cultivo y trabajo de la tierra (cf. Gn 2,5), y el otro momento es el mandato de no comer del árbol de la ciencia de bien y del mal (cf. Gn 2,16-17). El primer momento es la experiencia de responsabilidad sobre el mundo, una responsabilidad *ad extra*, hacia el mundo creado; y el segundo momento se refiere a la responsabilidad sobre sí mismo, una responsabilidad *ad intra*, sobre sí mismo. En *Persona y acción* Karol Wojtyła, refiriéndose a estos dos aspectos de la acción

humana, hablará de «la transitividad y la intransitividad de la acción humana»<sup>41</sup>.

La experiencia de *transitividad* aparece en Gn 2,5, cuando el hombre recibe el mandato de cultivar y trabajar la tierra, lo cual tiene un correlativo en el primer relato, cuando Dios dice al hombre: «llenad la tierra y dominadla» (Gn 1,28); el hombre recibe de Dios la misión y función<sup>42</sup> de salvaguarda del creado. Por esta experiencia el hombre se siente y se sabe responsable del mundo que le rodea. En el jardín del Edén el hombre no está solo como aquel que pone nombre a las cosas de la tierra, como aquel que las conoce y contempla asépticamente, sino que es responsable de que el jardín, plantado por Dios, florezca y de fruto.

El segundo relato alude de manera explícita al trabajo que el hombre desarrolla para cultivar la tierra. El primer medio fundamental para dominar la tierra se encuentra en el hombre mismo. El hombre puede dominar la tierra porque solo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de «cultivarla» y transformarla según sus propias necesidades («hacia subir de la tierra el agua por los canales para regarla»). Y he aquí que este primer esbozo de una actividad específicamente humana parece formar parte de la definición del hombre, tal como ella surge del análisis del texto yahvista. Por consiguiente, se puede afirmar que este esbozo es intrínseco al significado de la soledad originaria y pertenece a esa dimensión de soledad, a través de la cual el hombre, desde el principio, está en el mundo visible como cuerpo entre los cuerpos y descubre el sentido de la propia corporalidad<sup>43</sup>.



<sup>41</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 226.

<sup>42</sup> Algunos teólogos han dicho que la *imago Dei* radica justamente en esta función de “dominio” del hombre sobre el mundo; es lo que se ha denominado la imagen funcional, basado en la analogía que sostiene que, así como Dios gobierna el mundo, así el hombre está llamado a gobernarlo, a modo de lugarteniente divino. Sería una analogía del actuar humano como imagen del actuar divino. Siendo esto verdad, no es tampoco toda la verdad acerca de la *imago Dei*; sería tomar la parte por el todo. Efectivamente, el texto sagrado se refiere al hombre creado a imagen de Dios y no solo a un aspecto del hombre que participa de la imagen de Dios. La relación causal es más bien a la inversa: dado que el hombre es *imago Dei* su actuar corresponde análogamente al actuar de Dios. La *imago Dei* es condición de posibilidad para que el hombre ejerza sobre el mundo esta función de gobierno o dominio. La *imago Dei* en sentido funcional no puede ser sostenida sin un ser cuya estructura sea capaz de reflexión, discernimiento, libertad y responsabilidad. Para un estudio pormenorizado de esta interpretación funcional de la *imago Dei*, véase el apartado sobre *L'interpretazione funzionale* en C. BETSCHART, *L'immagine filiale di Dio...*, 55-58.

<sup>43</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 6,4.



La experiencia de ser cuerpo entre los cuerpos de este mundo, con una capacidad de modificar el mundo con el trabajo de sus manos, hace al hombre consciente del don de la Creación y de su responsabilidad sobre el mundo. La conciencia de que el mundo es don hace al hombre responsable del progreso del mundo según el designio divino. Ya en el momento de la autoconciencia el hombre había comprendido el carácter *donal* del ser; ahora, en el momento de la autodeterminación, asume la responsabilidad que conlleva recibir ese don para cuidarlo y cultivarlo.

La experiencia de la responsabilidad –dice Juan Pablo II– «sería imposible sin una intuición típicamente humana del significado del propio cuerpo»<sup>44</sup>, porque efectivamente la experiencia de la responsabilidad es fruto de la experiencia del valor de las cosas de este mundo y del valor de sí mismo. Sin la experiencia del valor la persona no se siente responsable de su acción; ni siquiera se sentiría llamada a la acción.

Yendo ahora al aspecto de la *intransitividad* de la acción humana. por el cual la persona es objeto de su misma acción, se puede ver el aspecto del valor moral de la acción que «tiene su fuente y su fundamento en la conciencia moral. [...], que es el juez que decide sobre el valor moral de la acción, sobre el bien o el mal encerrado en ella»<sup>45</sup>. La capacidad de transformación

moral que el hombre tiene de sí mismo aparece claramente delineada cuando el hombre recibe el mandato de Dios que le dice: «De todos los árboles del jardín puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día de que él comieres, ciertamente morirás» (Gn 2,16-17).

Estas palabras pusieron el problema de la muerte en modo condicional: «Cuando tú comieres de él... morirás». El hombre, que había oído estas palabras, debía encontrar la verdad sobre ellas en la misma estructura interior de su propia soledad. En definitiva, dependía de sí mismo, de su decisión y de su libre elección, si con la soledad entraba también en el círculo de la antítesis que le había sido revelada por el Creador, junto al árbol de la ciencia del bien y del mal, y hacía propia la experiencia del morir y de la muerte. Escuchando las palabras de Dios-Yahvé el hombre habría podido entender que el árbol de la ciencia no solo hundía sus raíces en el «jardín del Edén», sino también en su humanidad<sup>46</sup>.

El árbol de la ciencia del bien y del mal está en el centro del jardín como signo de la conciencia moral que está en el centro del corazón humano y le presenta claramente la división entre el bien y el mal y, por tanto, la opción por la vida o la muerte. Es interesante reflexionar que el mandato de cultivar la tierra es un mandato positivo y, por el contrario, el mandato de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal es una prohibición, un mandato negativo. Esto significa claramente que la voluntad divina en la creación es que el hombre viva y no que el hombre muera. La alternativa entre la vida y la muerte que Dios deja en manos del hombre es de hecho la alternativa entre el bien y el mal de sus propias acciones.

Este vínculo entre bien-vida y mal-muerte hace que la ética que se sigue de este relato sea una ética realista, una ética que fundamenta la percepción del valor moral no solo en el aspecto emocional del valor

<sup>44</sup> *Ibid.*, 7,1.

<sup>45</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 237.

<sup>46</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 7,3.

<sup>47</sup> Para la comprensión más profunda de este apartado sugiero la lectura de J.J. PÉREZ-SOBA, *La experiencia moral*, ediciones San Dámaso, Madrid, 2002.





–tesis de Max Scheler criticada por Karol Wojtyła en su tesis doctoral de filosofía–, ni solo en el aspecto deontológico del valor –tesis que Scheler critica a Kant–, que se fundamenta en la experiencia de la responsabilidad. La ética para Wojtyła no es solo ni principalmente un hecho de conciencia, sino que es una experiencia. El método de la fenomenología, que va directamente al dinamismo de la experiencia y busca colocarse en el interior del sujeto, permite acceder a la experiencia moral y no solo a la conciencia moral<sup>47</sup>. La experiencia moral es algo que la persona percibe en sí mismo cuando actúa, es decir, en el momento de la acción. Sin la acción (*ab actu*) y la experiencia la conciencia moral carecería de contenido. Mientras actúa, el hombre es autorresponsable. La conciencia es el lugar donde la experiencia se manifiesta e implica al sujeto. El valor se presenta en la conciencia mientras el sujeto actúa, y se presenta junto con la jerarquía de los valores y los antivalores; esta jerarquía para Wojtyła se ordena a partir del mismo valor personalista de la acción. El valor es, por tanto, una experiencia moral y no solo emocional o deontológica, so pena de caer en una emocionalización o racionalización de la conciencia y de la ética<sup>48</sup>.

El valor se presenta a la voluntad a través del conocimiento. Efectivamente, en el momento de la elección, en cuanto orientación de la voluntad a un valor, se presupone el reconocimiento del objeto elegido en la conciencia no solo como algo válido, sino también como algo verdadero; no solo como algo querido, sino también conocido. Con lo cual, la condición de posibilidad para la elección es justamente el conocimiento del valor: la verdad sobre el bien. En la elección del bien verdadero, que se presenta a la conciencia como valioso, la persona se realiza a sí misma. «Como consecuencia de la autodeterminación la acción alcanza y penetra en el sujeto, en el “yo”, que es su objeto primario y principal»<sup>49</sup>. El “yo”, realizando la acción, se realiza. Esta autorrealización es de carácter moral, es decir, respecto al bien verdadero. La moralidad es por tanto el lugar de la verdadera realización de la persona. La persona se realiza y trasciende en orden a la verdad y al bien.



Todo lo dicho anteriormente permite percibir el vínculo entre la ética y la antropología; más aún, permite fundar la ética en la antropología, la conciencia moral en la experiencia moral. De esta manera, al acercarse al dato revelado de *Génesis* 2 y 3, que expresa –entre otras cosas– la experiencia moral de ‘adam, es posible ver fenomenológicamente la estructura personal de la autodeterminación presente ahí desde el “Principio”. La opción entre el bien y el mal, la vida y la muerte, que es una experiencia humana, está a la base también de toda la antropología bíblica y forma parte integrante de la *imago Dei* en el hombre en cuanto creatura llamada al bien, llamada a la perfección, llamada, en definitiva, a la santidad. En el relato de la creación encuentran así fundamento otras palabras de la Escritura que apuntarán justamente a este núcleo de la experiencia moral diciendo: «Sed santos porque Yo soy Santo» (*Lv* 11,44-45), o en labios de Cristo: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (*Mt* 5,48).

Presupuesta esta estructura de autodeterminación, la pregunta que queda por resolver es cuál es la plenitud de esta estructura en el misterio de la creación. Es decir, ¿cuál es el objeto de la autodeterminación? ¿qué es lo que el hombre alcanza cuando “se realiza”? Como respuesta sintética, vinculada con la respuesta que se dio acerca del autoconocimiento, es posible decir que el hombre, llamado a participar –a través de la conciencia moral– del dinamismo de la creación en cuanto don del amor de Dios, llega a la plenitud de su

<sup>48</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cap. IV.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 175.





propia realización donándose con el mismo amor de Dios, entrando así con toda su voluntad y con toda su persona en el dinamismo mismo del amor divino. La conciencia de la creación como don del amor de Dios suscita en el corazón del hombre una llamada a responder con amor al amor, con donación al don.

Ahora bien, así como en el autoconocimiento existe un límite propio de este momento de soledad, este límite se torna aún más palpable en el caso de la autodeterminación. Dado que la autodonación es el culmen de la autodeterminación, el ser humano experimenta la necesidad de una “ayuda adecuada”, un *partner* con el cual compartir no solo el don de la creación sino sobre todo el don de sí mismo.

Con lo expuesto en este apartado, es posible llegar a la conclusión de que la espiritualidad del ser humano (sus facultades espirituales: inteligencia y voluntad) afirma una verdad fundamental en la comprensión de la persona humana en cuanto *imago Dei*, que es su ser *capax Dei*. La inteligencia y la voluntad, en cuanto autocomprensión y autodeterminación, permiten al hombre entrar en diálogo de amor con su Creador; le capacitan para ser consciente del don de Dios y acogerlo responsablemente. Aunque San Juan Pablo II también sostiene esta verdad, lo hace más como un punto de partida que como una definición última de lo que es el ser humano. Solo a través del don de sí mismo el hombre puede responder plenamente al don de Dios, entrando decididamente en la dinámica del Amor eterno.

En este apartado sobre la soledad originaria, se ha considerado la corporeidad del ser humano de manera genérica e inicial, al afirmar que el individuo es un “cuerpo entre los cuerpos”, un ser en el mundo. Sin embargo, no se ha abordado su condición sexuada, su masculinidad y feminidad. Esto pone de manifiesto que el análisis antropológico no ha alcanzado su

plenitud. De hecho, ninguna explicación antropológica completa puede omitir, sin proporcionar una debida explicación, un aspecto tan concreto del ser humano como su sexualidad, que, como se verá, no se limita a la corporeidad. Efectivamente, los seres humanos no existen de otra manera que no sea en cuanto varones o mujeres<sup>50</sup>. En el próximo apartado se explorará cómo la sexualidad entra de lleno en la definición de la persona humana en cuanto *imago Dei*.

### 1. Unidad originaria

Aunque sea posible concebir al hombre como solitario frente a Dios, sin embargo Dios mismo lo sacó de esa «soledad» cuando dijo: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (*Gn 2,18*). Así pues, la duplicidad varón-mujer propia de la constitución misma de la humanidad y la unidad de los dos que se basa en ella, permanecen «desde el principio», esto es, desde su misma profundidad ontológica, como obra de Dios<sup>51</sup>.

La unidad originaria, que es el prototipo de la comunión de personas entre varón y mujer, la constituye una «doble soledad»<sup>52</sup>, del hombre y la mujer



<sup>50</sup> Actualmente existe una hipótesis antropológica que proyecta utópicamente seres humanos neutros: ni masculinos ni femeninos. No entro en materia, aunque, si bien la ideología de género y la ideología cyborg no se afronten directamente en la Teología del Cuerpo, sí que se ofrecen en ella los fundamentos para afirmar la diversidad y la complementariedad de los sexos como base de la estructura familiar y social, así como la igual dignidad de todo ser humano, varón y mujer.

<sup>51</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 76, 5-6.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 9,2.



respectivamente. Como se ha visto anteriormente, la soledad originaria es una llamada a salir de sí mismos en búsqueda de una “ayuda adecuada”. Esta ayuda adecuada no es algo que el ‘adam solitario sea capaz de proveer para sí mismo con su ingenio o con su fuerza, sino que es, por el contrario, el don de Dios que corona la obra de la creación. Es el don de los dones porque, si ya con toda la creación el hombre era sumamente agraciado, cuando recibe de Dios un ser semejante a sí mismo con el que puede compartir el don y al cual puede donarse, entonces el don es completo porque es don compartido y don recíproco.

Las palabras del libro del Génesis: «no está bien que el hombre esté solo» (2,18) son casi un prelude al relato de la creación de la mujer. Junto a este relato el sentido de la soledad originaria entra a formar parte del significado de la unidad originaria, cuyo punto-clave parecen ser las palabras del Gn 2,24 a las que se remite Cristo en su diálogo con los fariseos: «El hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a la mujer, y los dos serán una sola carne» (Mt 19,5)<sup>53</sup>.



La *unidad originaria* culmina la autocomprensión del hombre que se descubre, en cuanto varón y mujer, llamado al recíproco don de sí. «El conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y la femineidad, que son dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica frente a Dios y al mundo –*como dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, que se complementan recíprocamente*–, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y autodeterminación, y, al mismo tiempo, como *dos conciencias complementarias del significado del cuerpo*»<sup>54</sup>. Masculinidad y femineidad son por tanto una llamada a la mutua complementariedad y un camino privilegiado para la comunión de personas.

El sopor del ‘adam solitario es signo de una nueva creación del hombre en cuanto varón y mujer. Este sopor hace patente el hecho de que, en esta nueva creación, el hombre no hace nada, sino que Dios es el protagonista<sup>55</sup>. Efectivamente, es Dios quien crea a la mujer y se la presenta al hombre como don que viene a sacarle de su soledad.

El hombre (‘adam) cae en aquel «sopor» para despertarse «varón» y «mujer». En efecto, por primera vez en Gn 2,23 nos encontramos con la distinción ‘ish - ‘ishshah. Quizá, por tanto, la *analogía del sueño* indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto una específica vuelta al no-ser (el sueño tiene en sí un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre), o sea, al momento que antecede a la creación, para que desde él, por la iniciativa creadora de Dios, el «hombre» solitario pueda volver a emerger en su doble unidad de varón y mujer<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 8,1.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 10,1.

<sup>55</sup> En la nota 3 de la catequesis 8 el Papa explica que en el Pentateuco el sueño profundo, llamado *tardemah*, indica un momento de pasividad de la acción humana y, por tanto, relevancia y prioridad de la acción divina.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 7,3.

<sup>57</sup> Esta experiencia de unidad en la diversidad sería imposible en un mundo solo masculino o femenino, o en un mundo de robots o de hipotéticos *cyborgs* asexuados.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 8,2.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 8,2.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 8,2.



La *unidad originaria* presupone la diversidad de los sexos<sup>57</sup>. El cuerpo humano es por naturaleza masculino y femenino, si bien, «la corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente»<sup>58</sup>: la sexualidad no se reduce solo al ámbito de la corporeidad, como si fuese un accidente propio del cuerpo, sino que pertenece al ámbito de la persona, es decir, «pertenece a la estructura del sujeto personal»<sup>59</sup>. Masculinidad y femineidad son «dos modos de “ser cuerpo” del mismo ser humano, creado a “imagen de Dios”»<sup>60</sup>

Con la creación del “otro yo” «el círculo de la soledad del hombre-persona se rompe»<sup>61</sup> y surge en el corazón del hombre la experiencia originaria del gozo: «el gozo por el otro ser humano, por el segundo “yo”»<sup>62</sup>. Cuando el varón recibe a la mujer, su expresión: «esta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (*Gn 2,23.*) «es el “canto nupcial” del primer hombre»<sup>63</sup>. El hombre-varón exulta al percibir la presencia de la amada. En esta sencilla definición de mujer como amada (todo en este dinamismo es recíproco y, por tanto, el varón a su vez es el amado) se encierra toda la participación de la visión de Dios sobre la creación. El hombre percibe la presencia de un “tú” con el cual, ahora sí, puede entrar en comunión

según la lógica del don recíproco, según la lógica de la creación. En este sentido, la mujer es percibida y aceptada por el varón (y viceversa) como ayuda adecuada, como un don correspondiente.

Karol Wojtyła no es de los personalistas dialógicos que piensan que el “yo” se constituye por medio del “tú”<sup>64</sup>. Ontológicamente tanto el “tú” como el “yo” preceden a la relación interpersonal que se establece gracias al ser que les ha sido dado.

El momento “yo-tú” es el momento del encuentro. Tiene una gran «importancia para alcanzar una más plena experiencia de sí mismo, del propio “yo”; en un cierto sentido para su verificabilidad “a la luz del otro yo”»<sup>65</sup>. El encuentro con el “otro yo”, el “tú”, actúa como un momento de objetivación del “yo”. El “tú” hace salir al “yo” de sí mismo, resultando en una especie de verificación de la identidad del “yo”. El “otro” requiere que el “yo” lo trate como un “tú”; le exige un acto de autoconciencia de su más profunda identidad, que es ser don.

Por esto, la Teología del Cuerpo no se reduce a la filosofía del encuentro. El encuentro es una categoría inicial que apunta a la relación “yo-tú”. La plenitud está en la dimensión del don recíproco que trasciende el encuentro y lo lleva a su culmen. En este sentido, el “tú” se convierte en la oportunidad de perfeccionamiento del “yo”; una llamada recíproca a salir de sí mismo donándose y, por tanto, afirmándose plenamente como don donado.

El “tú” es otro “yo” distinto a mí. Pensando y diciendo “tú”, yo expreso a la vez una relación que de algún modo se proyecta fuera de mí, pero que al mismo tiempo retorna también a mí. El “tú” no es solo la expresión de una separación, sino también la expresión de una unidad<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 8,3.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 8,4.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 8, nota 4.

<sup>64</sup> La metafísica de Wojtyła es claramente realista, con una sólida base aristotélico tomista, si bien revisada, sobre todo en su antropología, por la fenomenología.

<sup>65</sup> K. WOJTYŁA. «Persona: sujeto y comunidad», en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 20054, 83.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 92.





La relación “yo-tú” que madura en el don recíproco genera una unidad intencional entre los sujetos, que es el “nosotros”. El “nosotros” «remite no solo a muchos sujetos, a muchos “yo” humanos, sino que muestra también la peculiar subjetividad de esta multiplicidad. Es en esto que el nosotros se diferencia del “ellos”»<sup>67</sup>. Los sujetos personales que constituyen el “nosotros” «no dejan de ser un “yo” y un “tú”. Y no cesan tampoco de permanecer en una relación interpersonal “yo-tú”; es más, esta relación, a su modo, alcanza a la relación “nosotros” y se enriquece a través de ella»<sup>68</sup>. El “nosotros” apunta justamente a la unión intencional de las personas, al sentido de comunidad.

San Juan Pablo II adopta del Concilio Vaticano II<sup>69</sup> un término-concepto que indica más precisa y profundamente esta experiencia de unidad originaria: *communio personarum*. El Papa explica: «podría usarse también aquí el término “comunidad”, si no fuera genérico y no tuviera significados tan numerosos. “*Communio*” dice más y con mayor precisión, ya que indica precisamente aquella ayuda que deriva en cierto sentido del hecho mismo de existir como persona “junto” a una persona. En el relato bíblico este hecho se convierte, *eo ipso* –por sí mismo– en existencia de la persona “para” la persona»<sup>70</sup>. El camino de la *communio* se desarrolla desde el “estar con” o el “estar junto a” hacia, y hasta el “ser para”. En la entrega de sí mismo como don la persona se realiza plenamente<sup>71</sup>: la autoteología de la persona es donarse a sí mismo y recibir al otro como don.

Desde un principio el hombre-persona ha sido también creado y llamado a la comunidad: Dios no creó al hombre en solitario, sino que desde el principio “los creó varón y mujer” (*Gn 1,27*), de modo que su unión constituye la forma primitiva de la comunión de personas<sup>72</sup>.

En el misterio de la creación el “tú” que hace salir al “yo” del varón de su soledad es la mujer. La mujer



es para el varón un “tú” que es diverso a él y que, por su feminidad, le pone *en salida*, le descentra de sí mismo. La mujer, siendo diferente al varón, no es una negación del varón, sino una llamada a su afirmación en cuanto don. Por eso la sexualidad es el signo perenne en el cuerpo de la vocación al amor: la llamada a hacerse don y acoger el don del otro.

La unidad originaria se manifiesta y realiza en la realidad del acto conyugal (“*una caro*” *Gn 2,24*). El encuentro “yo-tú”, en este caso preciso, es el encuentro entre un varón y una mujer. La afirmación: «esta sí que es carne de mi carne» (*Gn 2,23*) precede justamente la conclusión a la que llega el autor inspirado diciendo: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (*Gn 2,24*). Sin la diversidad en el cuerpo no sería posible el don recíproco en el cuerpo.

Esa unidad que se realiza a través del cuerpo indica desde el principio no solo el “cuerpo”, sino también la comunión “encarnada” de las personas –*communio personarum*– y exige esta comunión desde el principio. La masculinidad y la feminidad expresan el doble aspecto de la constitución somática del hombre. E indican, además, a través

<sup>69</sup> La cita que toma es la siguiente: «Pero Dios no creó al hombre solo: en efecto, desde el principio los creó hombre y mujer (*Gn 1,27*). Esta asociación constituye la primera forma de comunión entre personas» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 12).

<sup>70</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,2.

<sup>71</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 24.

<sup>72</sup> K. WOJTYLA. La renovación en sus fuentes Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, BAC, Madrid 1982, 91.

<sup>73</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,5.





de las mismas palabras de *Gn* 2,23, la nueva conciencia del sentido del propio cuerpo<sup>73</sup>.

En este sentido, el cuerpo humano y, de manera especial, la sexualidad humana, más que ser una participación en el mundo material o algo que identifique al hombre con el resto de los animales, es, por el contrario, *imago Dei*. El cuerpo humano sexuado es presencia en el mundo de la realidad divina, presencia en el mundo del misterio de Dios amor, lugar de manifestación del don divino. «Esto es el cuerpo: testigo de la creación como un don fundamental y, por lo tanto, testigo del Amor como un manantial del que ha nacido este mismo donar»<sup>74</sup>.

El sexo, en este contexto, constituye el «signo originario de una donación que lleva al hombre, varón y mujer, a tomar conciencia de un don vivido, por así decirlo, de modo originario»<sup>75</sup>; es el signo de la vocación originaria del hombre de “ser para” el otro<sup>76</sup>. El cuerpo humano y su sexualidad no son meramente aspectos biológicos o animales, sino que tienen un profundo significado personal, espiritual y teológico. San Juan Pablo II se refiere a esto como el “significado esponsal del cuerpo”. Este significado esponsal está estrechamente relacionada con la *hermenéutica del don*, que capacita al ser humano para entrar en la dimensión de la sacramentalidad, en la visión divina del cuerpo y de toda la realidad. El cuerpo sexuado de varón y mujer es la plena manifestación de la sacramentalidad en la creación. «Efectivamente, el cuerpo, y solamente éste, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino»<sup>77</sup>. El cuerpo humano ha sido creado para ser signo del misterio escondido en Dios desde la eternidad.

El sacramento del mundo, y el sacramento del hombre en el mundo, proviene de la fuente divina de la santidad, y al mismo tiempo es instituido para la santidad. La inocencia originaria, vinculada a la experiencia del significado esponsal del cuerpo,

es la misma santidad que permite al hombre expresarse profundamente con el propio cuerpo, y esto precisamente mediante el «don sincero» de sí mismo. La conciencia del don condiciona, en este caso, «el sacramento del cuerpo»: el hombre se siente, en su cuerpo, de varón o de mujer, sujeto de santidad<sup>78</sup>.

El último aspecto que aborda Juan Pablo II respecto a la *unidad originaria* es el del significado generador del cuerpo. Este aspecto podría considerarse una conclusión natural de todo lo dicho, ya que se hace evidente que, cuando el ser humano entra en la dinámica del Amor, lo que engendra es vida. El don de Dios en la creación es la vida y, por tanto, al participar en la dimensión del don, la unión entre varón y mujer es fecunda. En efecto, el misterio de la Creación se renueva en cada generación humana. «El relato de la generación de Set subraya este aspecto: “Adán tenía ciento treinta años cuando engendró un hijo a su imagen, según su semejanza” (*Gn* 5,3). Dado que Adán y Eva eran imagen de Dios, Set hereda de los padres esta semejanza para transmitirla a los otros»<sup>79</sup>. Cada generación humana reproduce la *imago Dei*<sup>80</sup>.

Recojo ahora algunas conclusiones de lo dicho sobre la unidad originaria a manera de conclusión y



<sup>74</sup> *Ibid.*, 14,4.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 14,4.

<sup>76</sup> *Cf. Ibid.*, 16.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 97,6.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 19,5.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 21, nota 3.

<sup>80</sup> *Cf. Ibid.*, 21,6.

vínculo con el tema del que se ha partido, que es el de la *imago Dei*.

- En la soledad originaria el *'adam* solitario estaba en una situación incompleta: sin saber plenamente quién es (falta de una plena autocomprensión) y sin conocer plenamente su vocación al amor (incapacidad para una plena autodeterminación). Esta situación pone al hombre frente a Dios en búsqueda del significado de la propia existencia.

- El don de la mujer para el varón y del varón para la mujer abre el camino a la plena comprensión de la *imago Dei* en el hombre, que se realiza en la comunión de personas a través del don de sí. Esta realidad es fuente de gozo para el ser humano.

- La comunión de personas que se realiza entre varón y mujer expresa sacramentalmente la vocación de todo hombre<sup>81</sup> a la sponsalidad, vocación inscrita en su corazón como un deseo de unión con el amado o con la amada,



denominado significado esponsal del cuerpo.

- Del significado esponsal del cuerpo se sigue naturalmente una vitalidad propia de la creación como acto de amor que desemboca en la descendencia como una bendición: el amor es fecundo.

Si se dan por sentadas estas conclusiones y se ha dicho que la *imago Dei* está en el hombre plenamente reflejada en el momento de la comunión, eso requiere que la imagen de Dios se refiera efectivamente a una comunión de personas divinas. Efectivamente, «la función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, la de reproducir el propio prototipo»<sup>82</sup>; por ello el hombre representa más adecuadamente la imagen del Dios-Trinidad en quien creemos y que se nos ha sido revelada por Jesucristo, «no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»<sup>83</sup>.

### III. Conclusión

En la filosofía clásica, desde Platón hasta Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, los pensadores trataron de comprender la naturaleza de Dios como la causa primera y última de todas las cosas. Para Platón, existía un Bien supremo y trascendente que daba el ser y la bondad a todas las cosas. Aristóteles concebía a Dios como el “motor inmóvil”, causa de todas las causas, acto puro. En ambas visiones, Dios permanece como una realidad trascendente e impersonal, alejada de una interacción directa con el ser humano.

En contraste, la revelación judeocristiana introduce una comprensión diferente de Dios: un Dios personal, que no solo crea el mundo, sino que también busca al hombre, le sale al encuentro y quiere establecer

<sup>81</sup> Por la misma masculinidad del varón y femineidad de la mujer es evidente que el matrimonio tiene un valor fundamental, universal y ordinario, mientras que la vida consagrada tiene un valor sobrenatural, particular y excepcional. Esto lo explica Juan Pablo II en las catequesis del celibato por el Reino de los Cielos. De manera que la sponsalidad no se identifica con la conyugalidad, porque la persona humana que recibe la llamada sobrenatural para el celibato por el Reino recibe el carisma para poder vivir ya en esta vida su masculinidad el varón y su femineidad la mujer a la luz del misterio de Cristo esposo y la Iglesia esposa.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 9,3.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 9,3.

<sup>84</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 40, a. 2, co.; *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 2, co: «plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae».



una relación de Alianza con él. Al presentarse Dios como Persona, conlleva paulatinamente a la plenitud de la Revelación de la Trinidad, una comunión de personas en la que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo coexisten en una relación de amor perfecta y eterna de la que proviene toda la creación y específicamente el hombre.

Es contradictorio considerar a la persona como sujeto único; el concepto de persona es un concepto relacional, como diría el doctor angélico: «*personae sunt ipsae relationes subsistentes*»<sup>84</sup>. Por ello, el hombre «es desde el “principio” no solamente imagen, en la cual se refleja la soledad de una persona que rige el mundo. Sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de personas»<sup>85</sup>. Considerar que Dios es Persona permite ver a Dios en cuanto comunión de personas. Dios no es *una* persona, sino una comunión de personas.

La revelación presenta el misterio del Dios-Amor que es total apertura al otro, total donación y receptividad. En este movimiento de *total donación* se ve al Padre frente al Hijo<sup>86</sup>, y en este movimiento de *total receptividad* del don del otro se ve al Hijo correspondiendo al don del Padre<sup>87</sup>, de manera que,

como bien escribió San Agustín: «ves la Trinidad si ves el amor»<sup>88</sup>. Viendo al Amante y al Amado, se ve el Amor, se ve la Trinidad. Por ello, considerar que Dios es Persona es considerar que Dios es Trinidad y que Dios es Amor.

En la encíclica *Mulieris dignitatem* el Santo Padre dice que «cada hombre es imagen de Dios como criatura racional y libre, capaz de conocerlo y amarlo»<sup>89</sup>. En efecto, la *imago Dei* para la casi entera tradición teológica radicaba en el ser espiritual del hombre, es decir en su ser racional y libre. Sin embargo, el Papa afirma también que «el hombre no puede existir “solo” (cf. Gn 2,18); puede existir solamente como “unidad de los dos” y, por consiguiente, en relación con otra persona humana. [...] Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación con el otro “yo”»<sup>90</sup>. Esta perspectiva teológica no es una postura que se contraponga a la tradición, sino un avance: no niega que la *imago Dei* en el hombre radique en su espiritualidad, sino que enfatiza que esta espiritualidad es *para* la relación entre personas, *para* la comunión; es decir, la espiritualidad es condición de posibilidad y fundamento para que el hombre entre en comunión de personas, que es el motivo por el cual fue creado como persona. De manera que la comunión originaria entre varón y mujer es un «preludio de la definitiva autorrevelación de Dios, Uno y Trino: unidad viviente en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»<sup>91</sup>. Es un preludio en cuanto que al inicio de la Sagrada Escritura aparecen el varón y la mujer, en comunión de personas, como signo sacramental del Dios trinitario que Jesucristo revela en la plenitud de los tiempos. Revela que el Dios de Israel, único y verdadero, es una comunión de tres personas: unidad en la Trinidad, unidad en la comunión, unidad en el amor.

Una nota final sobre las vocaciones al amor: en este ciclo, en el que se analizan los tres primeros capítulos del *Génesis*, no se trata el tema de la vocación al

<sup>85</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,3.

<sup>86</sup> «El Padre ama al Hijo y ha entregado todas las cosas en su mano» (Jn 3,35).

<sup>87</sup> «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti...» (Jn 17,1).

<sup>88</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

<sup>89</sup> JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 7.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*



matrimonio y de la virginidad consagrada. Es un tema que aparece solo a partir del hombre histórico y que se esclarece en el escatológico. Efectivamente en el hombre histórico la vocación natural y universal es la del matrimonio, mientras que la virginidad es una vocación especial y particular que requiere un llamado y un carisma sobrenatural. En el hombre escatológico, por el contrario, la virginidad será la vocación universal por la que Dios será todo en todos.

La pregunta interesante, que se deja sin respuesta porque conlleva una investigación más profunda y trabajo de hipótesis teológicas que Juan Pablo II no considera en las catequesis, es la siguiente: si bien el matrimonio se ve claramente delineado como sacramento primordial y la unidad originaria parece que apunta únicamente a ese tipo de unión que es el matrimonio, ¿se prefigura de alguna manera la virginidad por el Reino? ¿Hay algún indicio que señale que la unidad se puede realizar como plenitud del hombre y la mujer fuera del matrimonio, del *una caro*?

Finalmente, queda trazar una conexión que enlace este artículo con el próximo. Este primer artículo sobre la *imago Dei* del hombre creado refleja el momento antropológico del “Principio” que es solo el comienzo de definición de esta imagen. El pecado, que rompe la relación del hombre con Dios y con su prójimo, rompe la unidad originaria y deforma directamente la *imago*. En este momento crítico de la humanidad, Jesucristo entra en la historia y se manifiesta como el redentor del hombre. El próximo artículo se adentrará en cómo

el pecado deforma esta *imago Dei* y, posteriormente, cómo Cristo, la *Imago Dei* por excelencia, es la fuente, el medio y el fin por el cual se produce la restauración de la imagen divina en el hombre. Por último, se estudiará el modo en el que la *imago Dei* alcanza su máxima plenitud y realización en el *escaton*.

A pesar de la perfección original en la creación de Dios, el hombre libremente rechazó el plan amoroso de Dios. Sin embargo, la fidelidad de Dios transforma ese plan amoroso en un plan misericordioso que vuelve a dar al hombre la posibilidad de reencontrar su identidad en el amor de Cristo y ponerse nuevamente en camino hacia la casa del Padre.

Palabras clave: Juan Pablo II, Karol Wojtyła, Teología del Cuerpo, antropología teológica, *Imago Dei*, soledad originaria, unidad originaria, autoconciencia, autodeterminación.

(publicado en *Ecclesia*.  
*Revista de cultura católica*,  
38 No.1 (2024), 105-137)





# Romano Guardini: Su vida y su camino filosófico-teológico-espiritual<sup>1</sup> y su visión profética del mundo moderno-contemporáneo: el relativismo omnipresente (I Parte)



P. Alfonso López Muñoz, L.C.  
Doctor en Filosofía  
Doctorando en Teología

## Introducción

Sobre el tema del relativismo en el mundo contemporáneo, eso que el Papa Benedicto XVI llamó tan acertada como magistralmente “la dictadura del relativismo”, rescatamos aquí la reflexión que al respecto hiciera, hacia el final de su vida, uno de los más grandes filósofos y teólogos católicos del siglo XX, Romano Guardini, quien fuera un sacerdote, pensador y escritor alemán –aunque nacido en Italia-, y que hizo sus estudios y llevó a cabo prácticamente la totalidad de su trabajo académico en Alemania. Mas antes de presentar el pensamiento de Guardini al respecto, conviene echar un breve vistazo a la vida y obra de esta gran figura de excepción del pensamiento católico del siglo pasado, una de las que más han influido en otras de alto relieve como el filósofo neo-tomista Josef Pieper o don Luigi Giussani, fundador de *Comunión y Liberación*; sin embargo, entre los personajes sobre los que ha pesado el legado de Guardini destaca, sin duda, precisamente Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, teólogo sabio y erudito y Vicario de Cristo.

## Perfil biográfico e intelectual de Romano Guardini

Romano Guardini nació en Verona, Italia, en 1885. Sin embargo, ya al año siguiente, en 1886, la familia se

movió a Maguncia, Alemania, por razones del trabajo del padre, diplomático destacado como cónsul general de Italia en aquella ciudad. Sin embargo, Guardini asumiría la nacionalidad alemana hasta 1911. Estudió primero Química en Tubinga (1903), y luego Economía política en Berlín (1904). Después de una profunda crisis religiosa, en 1905 Guardini optó por estudiar teología en Tubinga y en Friburgo de Brisgovia, siendo finalmente ordenado presbítero el 28 de mayo de 1910 en Maguncia. En la universidad de esa misma ciudad enseñó por un tiempo economía política. Se doctoró en teología en la Universidad de Friburgo de Brisgovia con una tesis sobre Buenaventura (*“Die lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre”*), publicada en 1922. En 1914 aparece el ensayo: “Oposición y opuestos polares. Esbozo de un sistema de la teoría de los tipos” (*“Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines systems der Typenlehre”*), que contiene la primera formulación de su antropología filosófica, cuya temática retomará en 1925 en el libro: “La oposición polar. Ensayo para una filosofía del concreto viviente” (*“Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten”*). Esta obra, profundamente original, desarrolla la idea de una tensión “polar”, de una dialéctica de los opuestos que mueve a la existencia humana. La exigencia que

<sup>1</sup> Para la biografía y mapa intelectual de Romano Guardini, nos hemos ayudado de la siguiente fuente: BORGHESI MASSIMO Romano Guardini: “Cristianismo y ‘visión del mundo’”. Disponible en: [http://www.mercaba.org/Guardini/romano\\_guardini\\_cristianismo\\_y.htm](http://www.mercaba.org/Guardini/romano_guardini_cristianismo_y.htm), apartado: Vida y Obra.



se encuentra de fondo en esta obra es la de volver a encontrar al hombre en su concreción, por encima de las simplificaciones y abstracciones kantianas y neo-idealistas que dominaron el pensamiento alemán del siglo XIX. Allí escribe Guardini: “Esto es lo que sucede y lo que importa hoy: la realidad se nos vuelve a hacer visible, después de haber vivido por mucho tiempo de fórmulas: el mundo de las cualidades, de las formas y de los fenómenos; el mundo de las cosas. Y lo que cuenta por encima de todo es que estamos abiertos en todo a las cosas; que las vemos, las sentimos, las aferramos”.

Como bien anota Massimo Borghesi, sin duda el máximo conocedor italiano de Guardini, “esta exigencia no fue sólo de Guardini, sino que también fue propia de su tiempo”. Por su parte Erich Przywara, otro de los grandes pensadores filósofo-teólogos católicos de la misma época, fuertemente influido por san Agustín (al igual que lo fue el mismo Guardini) y santo Tomás de Aquino, así como por la filosofía religiosa de san John Henry Newman y la fenomenología de Edmund Husserl y de Max Scheler- escribiría en “Luchas del presente” (*“Ringgen der Gegenwart”*, 1929) que las tendencias fundamentales del período post-bélico fueron fundamentalmente tres: el regreso de la objetividad contra el subjetivismo y apriorismo kantiano, tal como lo documentaba justamente la escuela fenomenológica de Husserl y Scheler; la reacción contra el individualismo en nombre de la ‘comunidad’; la búsqueda de lo ‘concreto’ contra el racionalismo abstracto de tipo iluminista. Estos tres

factores incidieron, además, para que se llevase a cabo un replanteamiento de la experiencia religiosa y de la misma imagen eclesial. En efecto, la primera postguerra marcó en Alemania la crisis del protestantismo liberal, donde surgió la reacción de un Karl Barth –uno de los máximos exponentes de la teología protestante de corte existencial- y, paralelamente, el renacimiento de un movimiento católico que no florecía desde los tiempos de la así llamada entonces “*Kulturkampf*”, es decir, ‘la batalla por la cultura’. En lado católico, en el plano intelectual, destacaron precisamente Przywara y Scheler, juntamente con Theodor Haecker, Peter Wust, Karl Adam, Reinhold Schneider, Carl Muth –con su revista ‘*Hochland*’- y Guardini; en efecto, todos ellos constituyeron las figuras más representativas de este renacimiento, mismo que tuvo una relación parcial con el surgimiento del ‘Movimiento de la Juventud’ (*“Jugendbewegung”*), donde la rebelión hacia los ideales pasados y las exigencias de significados y valores y el anhelo neo-romántico hacia la naturaleza se confundían entre sí de manera muchas veces indistinta. La destrucción de la guerra no fue sólo material, sino también, y principalmente moral. Se necesitaba, por ende, en el caso de los jóvenes, plantear una gran obra educativa. Es a esta tarea a la que se encaminó, con entusiasmo y determinación, Guardini, como bien anota el profesor Borghesi.

En efecto, el enfoque fenomenológico de la obra de Guardini, sobre todo por lo que se refiere a su filosofía de la religión, así como a su antropología religiosa, es evidente, por lo que podemos concluir que no sólo su *approach* sea análogo al de un Husserl o un Scheler, sino que la corriente iniciada y proseguida por estos respectivamente tuvo una influencia no menor en Guardini. Y quizás el mismo Wust –casi contemporáneo de Guardini por lo que respecta a su nacimiento (1884), aunque muerto mucho antes que aquél (1940)-, ‘convertido’ por así decirlo del neokantismo a un sano realismo, y muy en particular a un *existencialismo religioso*, tuvo también alguna influencia en Guardini; baste recordar sus reflexiones de Wust sobre la fe y la piedad.

Romano Guardini se incorporó en 1918, después de la Primera Guerra Mundial, a las tareas del Movimiento de Juventud –del cual se convirtió muy pronto en uno



de sus más importantes líderes hasta 1920<sup>2</sup>; de hecho, podemos afirmar con el padre Alfonso López Quintás que los jóvenes fueron siempre para él una verdadera prioridad<sup>3</sup>- y del Movimiento litúrgico, mismos que inspirarán sus mejores obras, nacidas estas en un clima de gran inquietud y zozobra espiritual. En ese sentido, podemos ver en ambos campos –tanto la formación de la juventud como el ámbito sagrado de la liturgia- como dos grandes ámbitos prioritarios de toda su reflexión filosófica y teológica, conservando siempre unos puntos firmes, más allá de los vaivenes de la historia y de las ideologías. Guardini se convirtió así, en cuanto sacerdote y como filósofo y teólogo, en uno de los líderes de movimientos tanto intelectuales como espirituales que conducirían hacia la renovación de la pastoral y de la misma teología, todo lo cual llevaría también a las reformas mismas queridas y puestas en marcha por el Concilio Vaticano II.

En 1923 alcanzó la posición de catedrático de filosofía de la religión en la Universidad de Berlín, la cual ocupó hasta ser forzado a renunciar por el régimen nacionalsocialista en 1939. Considerado desde 1924 el líder espiritual del movimiento juvenil “*Quickborn*”, Guardini fue elegido su presidente en 1927. El Castillo de Rothenfels del Meno se convirtió en su punto de encuentro. Desde 1924 fue coeditor de la revista “*Schildgenossen*”, fundada en 1920 por Joseph Ahusen. Los ensayos que por entonces publicó no fueron sólo síntesis de las lecciones que impartió en la Facultad de Teología de Bonn –donde a partir de 1922 fue nombrado docente de teología sistemática gracias a su tesis sobre san Buenaventura-, sino que también constituyeron reflexiones sobre los problemas con el interlocutor ideal hacia el que estaban dirigidos. “Destinado a la juventud católica”, fue la dedicatoria que aparece en la



edición de “El sentido de la Iglesia” (“*Von Sinn der Kirche*”), de 1922, texto en el que se delinea el descubrimiento de la dimensión eclesial en sus términos objetivos y concretos, más allá de una imagen puramente jurídica o sentimental. Escribía allí Guardini: “Un acontecimiento de gran alcance se levanta: el despertar de la Iglesia en las almas [...] Esta regresa a la vastedad cósmica de los siglos y del medievo. La imagen de la Iglesia, del *Corpus Christi mysticum*, tal como se desarrolla en las epístolas de San Pablo a los Efesios y a los Colosenses, adquiere una fuerza completamente nueva. [...] No solamente colectividad, sino vida eclesial; no sólo romanticismo espiritual, sino realidad eclesial ontológica”<sup>4</sup>.

Como decíamos ya, en 1923 Guardini fue llamado a cubrir la cátedra de filosofía de la religión en Berlín, aunque el título completo de dicha cátedra era en realidad: “Filosofía de la religión y visión católica del mundo”. En efecto, “*weltanschauung*” quiere decir “visión del mundo”, o “visión global”, o sea “visión católica”, puesto que “católica” significa

<sup>2</sup> El padre Alfonso López Quintás, filósofo-escritor, el más importante conocedor de la obra de Guardini, a quien conocería personalmente en Múnich, y a quien este designaría como su ejecutor literario en lengua castellana, anota que, de hecho, Guardini fue el líder de tal movimiento, “*Juventus*”, ya desde 1915 (cfr. Alfonso López Quintás, “La Belleza de la Fe. Romano Guardini en su plenitud”, Desclée de Brouwer, Bilbao 2018, p.23). Ver también del mismo López Quintás: “La verdadera imagen de Romano Guardini”, EUNSA, Barañáin, Navarra 2001; así como también, siempre de López Quintás, “Guardini, maestro de vida”, Ediciones Palabra, Madrid 1998.

<sup>3</sup> Ibid. pp. 15-17.

<sup>4</sup> “*Il senso de la Chiesa*”, “*La realtà della Chiesa*”, Brescia, 1973, pp. 1 y 31-32.





precisamente “universal”. Mas, como esta cátedra no encontraba lugar ni en la Facultad de Filosofía ni en la de Teología –que era protestante-, la solución fue que Guardini fuera nombrado miembro de la Facultad de Teología católica de la Universidad de Breslau y, al mismo tiempo, nombrado huésped permanente de la Universidad de Berlín. Al principio las dificultades fueron no pocas. No sólo el ambiente laico y protestante miraba con desconfianza la nueva disciplina –una “visión del mundo” católica!-, sino que también su estatuto metodológico debía ser clarificado. Fue Max Scheler, a quien Guardini había conocido durante el periodo de Bonn, el que pudo indicar a Guardini, en una conversación entre ambos, el camino que debía recorrer. Al comienzo los estudiantes no fueron muchos. Hans Urs von Balthasar, que fue discípulo de Guardini en aquel periodo, recordará cómo “los oyentes eran pocos. Éramos como seis o siete en un seminario y leímos a Søren Kierkegaard. Fue muy hermoso”<sup>5</sup>. Sin embargo, el número creció muy pronto.

La susodicha anotación de von Balthasar sobre la lectura de Kierkegaard –a quien él mismo tenía en alto aprecio, quizás sobre todo por la influencia que el filósofo danés había tenido sobre Karl Barth, al que también Von Balthasar valoraba mucho- es importante con respecto a Guardini, porque no cabe duda de que en la visión *paradójica* (o *paradoxal*) del hombre que muestra este en su antropología se encuentra muy presente la concepción antropológica kierkegaardiana. En efecto, aun y cuando el pensador danés se erigió como el gran crítico de Hegel y de su pensamiento totalizante y abstracto a la vez, no cabe duda de que la forma de proceder *dialéctica*, es decir por oposición (tesis-antítesis-síntesis), el mismo Kierkegaard la hereda en buena medida del mismo idealismo alemán, sobre todo por medio de Schelling. En ese sentido, cabe

recordar el hecho de que Kierkegaard asistió a las lecciones que impartió Schelling en 1841 en Berlín sobre la libertad en relación con la potencia divina infinita, en lo que sería su único viaje de índole académico fuera de Dinamarca. Ahora bien, más allá de la veta luterana de Kierkegaard –por más que criticara duramente la Iglesia institucional de su tiempo en Dinamarca, a la que consideraba corrompida y formalista; es decir, le achacaba el que hubiese perdido su sentido, su esencia-, no se puede negar la autenticidad de su cristianismo, y mucho menos su profundo y verdadero amor a Cristo.

### ***Su producción académica en vida***

Mas, volviendo a Guardini, en lo que se refiere a su producción académica, los ensayos y los libros de estos años fueron, en gran medida, el resultado de sus lecciones, aunque ya desde 1918 había escrito y publicado un libro que publicaría en la abadía benedictina de *Santa Maria Laach* (Santa María del Lago) en la Renania –uno de los primeros núcleos en los que se fraguaba el movimiento de renovación que llevaría a la renovación de la liturgia ordenada por el Concilio Vaticano II-, mismo que, en las décadas siguientes y hasta nuestros días se convertiría en un clásico en su rubro: “El espíritu de la liturgia”<sup>6</sup>.



<sup>5</sup> “Cento domande a von Balthasar”, a cargo de Koller, E., en 30 *Giorni*, No. 6, junio de 1984, p. 13.

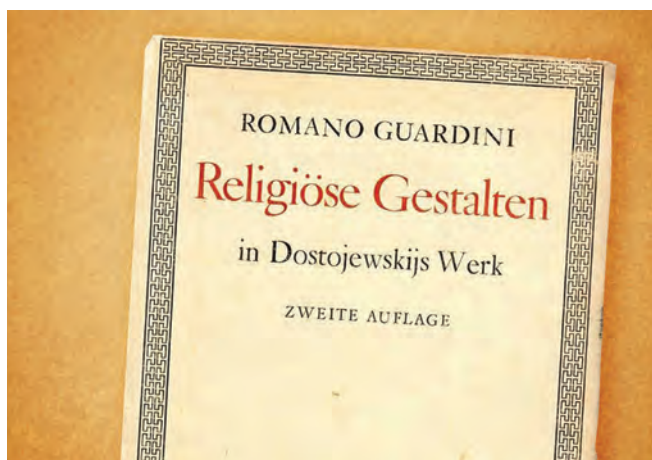




Antes de “La oposición polar” (“*Der Gegensatz...*”), de 1925, había publicado en 1923 su ensayo programático: “La esencia de la visión católica del mundo” (“*Von Wesen Katholischer Weltanschauung*”). Y después de aquél, en 1926, aparecieron los ensayos sobre la “Técnica y religión como desencantamiento del mundo” (meditación incluida en las “Cartas desde el lago de Como. Pensamientos sobre la era tecnológica” (“*Briefe vom Comersee. Gedanken über die Technik*”), escritas entre 1923 y 1925 en la casa de la familia, ubicada a las orillas del Lago de Como, al norte de Italia, y publicadas en la revista alemán “*Schildgenossen*”; estas serían reunidas en un libro en 1926 y publicadas en 1927. En este escrito, Guardini hace el análisis de la situación presente, el paso del periodo humanista al mundo ‘abstracto’ de la técnica y de la planificación. Es interesante señalar el hecho de que, como bien es sabido, Heidegger también presentaba su crítica a la técnica, al menos en ciernes y entre muchas otras ideas, en su obra maestra y principal “*Sein und Zeit*” (“Ser y tiempo”), publicada precisamente ese mismo año 1927.

Guardini apunta a que este tiempo nuevo, el tiempo de la “técnica” y la “planificación”, es un “tiempo de la pobreza”; sin embargo, también

dirá allí mismo, con un tono de esperanza: “La fe será grande y templada y esconderá, bajo su límpida frialdad, un íntimo calor que la hará igual a la del cristianismo primitivo y del medievo”. Sin embargo, ese optimismo de fondo y la espera de un inminente renacimiento cristiano cobraron una nueva dimensión a partir de los comienzos de los años ‘30. En efecto, en 1933 Adolf Hitler sube al poder. Es entonces que Guardini opta por comunicarse con su auditorio a través del análisis de figuras de pensadores y poetas que manifiestan una visión radical de la existencia. De esa manera surgen las monografías dedicadas a Dostoievski –“Los hombres y la fe. Esbozo sobre la existencia religiosa en la obra de Dostoyevski” (“*Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostoievskiis Werk*”, 1932); posteriormente el título sería: “La visión [o “forma”] religiosa en la obra de Dostoyevski. Estudios sobre la fe” (“*Religiöse Gestalten in Dostoievskiis Werk. Studien über den Glauben*”); Agustín –“La conversión de Aurelio Agustín. El proceso y los significados de su confesión” (“*Die Bekerung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekentnissen*”, 1935); Pascal –“El drama de la conciencia cristiana. Acercamiento a Pascal” (“*Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*”, 1935); Hölderlin –“Hölderlin. Cosmovisión y piedad” (“*Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*”, 1939); Rilke –“Sobre Rainer Maria Rilke. Una interpretación del sentido de las Elegías de Duino” (“*Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Dasein. Eine Interpretation der Duineser Elegien*”, 1941) y Sócrates –“La muerte de Sócrates. Una interpretación de los diálogos platónicos ‘Eutifrón’, ‘Apología de Sócrates’, ‘Critón’ y ‘Fedón’” (“*Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der Platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*”, 1943).



<sup>6</sup> “*Vom Geist der Liturgie*”, publicada en el primer número de la colección “Ecclesia orans”, Friburgo 1918. Cfr. “El espíritu de la liturgia”, Centre de Pastoral Litúrgica -Cuadernos Phase 100-, Barcelona 2000.



La obra que aborda la visión panteísta del mundo que está a la base del nacionalsocialismo es “Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre” (*Welt und Person. Versuche zur christlichen lehre vom Menschen*, 1939). Al mismo periodo pertenecen los escritos acerca de la figura de Cristo y los relativos a la “esencia” del cristianismo: “Imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento” (*Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, 1939); su obra magna sobre Cristo: “El Señor” – cuyo título completo es: “El Señor. Consideración sobre la Persona y la Vida de Jesucristo” (*Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, 1937) y “La esencia del cristianismo” (*Das Wesen des Christentums*, 1938). En 1939, año en que comienza la segunda guerra mundial, la cátedra de Guardini en la Universidad de Berlín es suprimida por el régimen nazi, como ya indicábamos antes. Asimismo, es prohibida la actividad del centro de Rothenfels una vez confiscado el castillo –que ya había sido ocupado en parte desde 1933 por una sección del servicio voluntario (*Arbeitsdienst*) del régimen por la actitud “hostil al Estado”. Guardini se retiró, hasta el final de la guerra, a Mosshausen, en el Algau Suevo, a la casa de su amigo Joseph Weiger, que será el destinatario de las “Cartas teológicas a un amigo”, que escribe Guardini ya en los últimos años de su vida.

Al término de la guerra, en 1945, Guardini fue

nombrado profesor en la Facultad de Filosofía en la Universidad de Tubinga, en donde también impartió lecciones de filosofía de la religión; la clase llevaba el título específico de “Filosofía de la religión y visión cristiana del mundo” (*Religionphilosophie und Christliche Weltanschauung*). Ese mismo año recibe la invitación a ir a Friburgo a ocupar la cátedra que pertenecía por aquel entonces a Martin Heidegger. A propósito de este último, también en 1945 Guardini forma parte de la comisión que debía dar cuenta del compromiso de este filósofo con el régimen nazi, lo cual nos hace también ver cómo Guardini estaba realmente al tanto de los problemas filosóficos y culturales más acuciantes de su tiempo y que tenían que ver con la vida real, en este caso el compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo, lo cual se verificaría sobre todo a raíz de la publicación de los así llamados famosos “cuadernos negros” del filósofo existencialista alemán; juntamente con Guardini, se encontraban en susodicha comisión Karl Jaspers –el cual, aunque muy cercano un tiempo de Heidegger, se había distanciado de este-, Nikolai Hartmann, Gerhard Ritter y Adolf Lampe. En fin, ello es tan sólo un botón de muestra, porque en realidad la batalla que Guardini libraba era polifacética, en diversos campos de la cultura, aunque ciertamente el ámbito más cultivado y defendido por él era el de la cultura específicamente religiosa, y más en concreto el de la cultura en su relación con la teología, pero esta entendida más como vida de fe que como una sistematización dogmática.

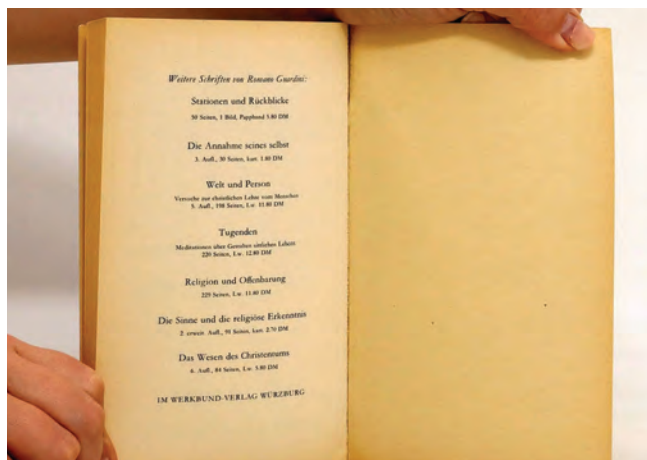
En 1948 Guardini es llamado a ocupar la cátedra, de igual título que la de Tubinga, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Munich, en Baviera. Una vez más sale a relucir el mismo concepto de “visiones del mundo” (*Weltanschauung*) en relación –o confrontación- con el cristianismo; en realidad, para Guardini se trataba de algo más que un concepto, puesto que para él se trataba de una visión de la vida, o más aun, una forma de concebir la vida misma en su devenir, es decir, *la vida cristiana en acto*. Allí, en Tubinga, permaneció hasta retirarse, por razones de salud, en 1962.

Por tanto, podemos decir sin temor a equivocarnos que este gran tema del cristianismo y la visión cristiana del mundo fue su tema, el ámbito preferido



de su reflexión tanto filosófica como teológica. Y es que, como el mismo Guardini afirmaba, “creer significa acceder a Cristo, colocarse en el mismo punto de vista en que él se encuentra. Ver con sus ojos” (“La esencia de la concepción católica del mundo”, en “Cristianismo y sociedad”, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 23), llegando incluso a afirmar que “sólo el hombre creyente ve verdaderamente el mundo. Lo ve como lo que es. Lo ve desde arriba y del todo” (ibid). Es por eso por lo que también aseverará que, de hecho, esa era su misión: “Quisiera ayudar a los demás a ver con ojos nuevos. No demostrar, sino ayudar a ver de manera nueva. Imaginemos, por ejemplo, que en una estancia vacía hay un cuadro. Sólo con análisis químicos se podría demostrar la delicadeza de los colores o con documentaciones históricas probar que se trata de la obra de un maestro del color. Pero se puede abrir también una ventana en la pared que se encuentra enfrente: entra la luz y los colores brillan. Entonces no sirve de nada ninguna demostración. Se ve” (“*Vom Sinn des Gehorchens*” [1920; “El significado de la obediencia”], en “*Auf dem Wege*”, Mainz, 1923, p. 20)<sup>7</sup>.

En lo que se refiere a los escritos guardinianos de la postguerra, en ellos nuestro pensador reflexiona, en términos críticos, sobre la experiencia del totalitarismo nazi; de allí también su anuencia e interés por participar en la comisión escrutadora sobre la relación entre Heidegger y el nazismo, lo cual ya mencionábamos más arriba. Dedicado a un análisis del nazismo tenemos el ensayo de 1946: “El Salvador en el mito, la Revelación y la Política” (“*Der Heilbringer in Mitos, Offenbarung und Politik*”), al que siguieron “Libertad, Gracia y Destino” —el título completo sería: “Libertad, Gracia y Destino. Las tres realidades fundamentales para la interpretación [la comprensión correcta, acertada] del hombre”— (“*Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*”), así como otro de 1948: “El fin de la modernidad” (“*Das Ende der Neuzeit*”), y uno más de 1951: “El poder” (“*Die Macht*”); así como una larga serie de ensayos que giran en torno al tema del



poder y de la técnica en la era ‘postmoderna’ reunidos casi todos estos en un volumen que lleva por título: “El cuidado [preocupación] por [de] las personas” (“*Sorge um den Menschen*”), de 1961. En cambio, sobre la filosofía de la religión en sentido estricto tenemos los ensayos: “El sentido cristiano del conocimiento” (“*Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*”) de 1952, y “Religión y Revelación” (“*Religion und Offenbarung*”), de 1958.

De esos años cabe también destacar un librito más de corte pedagógico y psicológico a la vez, el cual sería muy exitoso también en su traducción a otros idiomas: “La aceptación de sí mismo” (“*Die Annahme seiner selbst*”), de 1950. Y en esa misma línea psicológico-pedagógica, aunque siempre desde una perspectiva religiosa y cristiana, así como ética, otro pequeño texto que también se daría su lugar dentro de su bibliografía más traducida y aceptada es “Las etapas de la vida” —el nombre completo en realidad es: “Las etapas de la vida. Su importancia para la ética y la pedagogía” (“*Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*”), de 1953. Ahora bien, hay que decir que ya en 1922 Guardini había escrito un librito que hablaba de la autoformación con el título “Cartas sobre la formación de sí mismo” (“*Briefe über Selbstbildung*”), lo que muestra bien su principal vocación temprana y principal como educador de la juventud.

<sup>7</sup> “Massimo Borghersi, “Romano Guardini: cristianismo y ‘visión del mundo’”, artículo publicado en “*Vertebración*. Revista del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla”, No. 45, Diciembre 1998, pp. 24-37).





### Los reconocimientos oficiales

Ahora bien, y volviendo a los años '50, la posguerra representó también para Guardini el tiempo de los reconocimientos oficiales. En 1952 le fue conferido el *Premio de la Paz* de los editores alemanes, otorgado anteriormente a Albert Schweitzer y a Martin Buber. En esa época Guardini seguía desarrollando una intensa actividad intelectual, pero dirigida esta a la promoción de movimientos juveniles de vida cristiana, por medio también de una infatigable entrega a la predicación en la iglesia de St. Ludwig de Munich. Posteriormente, la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo de Brisgovia (1954), la Universidad de Padua (1965), la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Bolonia (en 1969, un año después de su muerte) le concederían el doctorado *Honoris Causa*. También recibirá el reconocimiento de la *Moneda de Oro* de la ciudad de Munich y el del "*Verdinenstorden*" de Baviera en 1958, así como el de la *Gran Cruz* al mérito de la República Federal Alemana en 1965. Asimismo, en 1962, en la ciudad de Bruselas, se le otorgaría el premio *Erasmus*. Ese mismo año, al comienzo del semestre invernal, por cuestiones de salud Guardini es obligado a suspender sus lecciones en la Universidad de Munich. Finalmente, Guardini moriría en esa misma ciudad el 1 de octubre de 1968.

### Las obras y escritos póstumos

De manera póstuma fueron publicados: "La existencia del cristiano" (*Die Existenz des Christen*) en 1976, así como las "Cartas teológicas a un amigo" (*Theologische Briefe an einen Freund*), ya mencionadas, publicadas ese mismo año de 1976 aunque escritas entre 1964 y 1966. Por otra parte, también se publicaron póstumos sus textos sobre "Ética" –en alguna traducción como "Ética para nuestro tiempo"– (*Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964*) –que se traduce literalmente como "Verdad del pensamiento y verdad del obrar. Notas y Texto"– en 1980, y en 1984 su "Autobiografía" (*Berichte über mein Leben*) –literalmente: "Notas sobre mi vida"–. Estos últimos

escritos confirman el hecho de cómo el interés de Guardini no se limitaba a la antropología filosófica en cuanto tal o religiosa en particular –aunque sabía bien él que ella, la antropología, era el fundamento de cualquier otro desarrollo tema sobre el hombre–, es decir en lo que dice a la visión del hombre, sino que se concretaba realmente, cada vez más, en las cuestiones del *ethos*, es decir de la ética, de la moral, del comportamiento. O sea, toda su investigación en relación a la concepción cristiana de la persona humana –el *qué*– derivaba y se concretaba en lo que debía de ser la *vida cristiana*, en el comportamiento digno del cristiano –el *cómo*–. Bien, valga este sucinto recorrido por la vida y la obra de Guardini para entender mejor el calado filosófico y teológico de su reflexión sobre la vida humana y la fe cristiana, así como la existencia *según Dios*.

### Las "Cartas teológicas a un amigo"

Uno de sus últimos escritos son las ya referidas "Cartas teológicas a un amigo"<sup>8</sup>, en las que Guardini plasma hondas reflexiones precisamente acerca de la fe y de la vida, así como sobre el sufrimiento y la muerte, dada su personal condición de enfermo en ese entonces. En este sentido, en efecto, primero le sobrevendría una fuerte y prolongada neuralgia a causa de un ataque repentino al trigémino, acaecido este en 1955; luego, en 1964, un fuerte cólico biliar le obligó a hospitalizarse por cuatro semanas; y



<sup>8</sup> Utilizamos aquí la versión italiana del texto: "*Sul limite della vita. Lettere teologiche a un amico*", Vita e pensiero, Milano, primera edición: 1979; segunda edición: 1994 (del original alemán: "*Theologische Briefe an einen Freund*", Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976) (la traducción de todas las citas de este texto es nuestra).





posteriormente los achaques propios de la edad se fueron acumulando desde 1966 hasta su muerte, acaecida en 1968. Mas cabe aclarar que –y en él no podía ocurrir de otra manera-, su pensamiento sobre las realidades “últimas” –como llama la Iglesia a la muerte, el juicio (particular y universal), el purgatorio, el cielo y el infierno- adopta la perspectiva que la doctrina y espiritualidad católicas les da, es decir siempre desde la esperanza cristiana –es decir siempre desde el *más allá*-, lo cual se da sobre todo en la décima carta, que es la última de las “Cartas teológicas”, escrita en año 1966, en la cual Guardini insistirá en que la solución al problema de la vida en general –con todo lo que la vida misma encierra de pruebas-, y en particular al problema del sufrimiento físico y moral, pero muy en concreto la enfermedad en este caso, es la “confianza”<sup>9</sup>; mas no la confianza en un “no sé qué” o un vago “*whishful thinking*” fruto de un etéreo optimismo, sino de la muy particular, específica y *concreta confianza en Dios*.

***El relativismo del mundo moderno: Dios y el gran tema de la verdad***

Ahora bien, el tema que nos interesa resaltar, como ya anunciábamos al inicio de este trabajo, se encuentra expuesto, en su mayor profundidad quizás, sobre todo en la novena y penúltima carta –aunque el tema está también expuesto, sea desde un punto de

vista o más filosófico o más teológico, en algunas de las demás cartas-, escrita un año antes, en 1965 (no se indica en el texto la fecha exacta). En susodicho texto, al inicio, Guardini refiere que se trata de los días “anteriores y siguientes” a su cumpleaños número 80, y dado que él nació un 17 de febrero, podemos suponer con razón que se trata del mes de febrero. Ahí Guardini, después de meditar en el diálogo entre Jesús y Pilato sobre la verdad (Jn 18, 37), escribe: “Nunca me había llegado a ser tan claro como en este contexto [el contexto es ese pasaje en que Cristo da testimonio de la verdad ante Pilato] sobre cuán radicalmente falsa, hasta las raíces, es la concepción moderna [contemporánea] de la existencia, del mundo como ‘naturaleza’ del hombre que se desarrolla en él [el mundo] como un ser autónomo, etc.”<sup>10</sup>. Es decir, aquí se refiere Guardini a la idea de que el hombre y cuanto le rodea supuestamente se bastan y se explican por sí mismos, sin necesidad de recurrir a Dios como Creador. En pocas palabras: la “naturaleza” sin Creación, y “autonomía” del hombre sin dependencia del Creador. Y luego añadirá: “Me parecía ver con mis propios ojos porqué el mal de la existencia es incurable, porque la mala conciencia es insanable mientras no se reconozca y se enfrente este estado fundamental”<sup>11</sup>, es decir, ese “estado fundamental” del hombre en su supuesta situación de “ser autónomo” según esa concepción *naturalista*, en la que no se depende de Dios, pues Dios, en esa visión de la vida, no existe; y si acaso existiese, en realidad no le dice al hombre nada sobre su propia existencia. ¡Interesante y por demás valiosa reflexión sobre la vida por parte de un hombre que acumula ya 80 años de existencia y casi otros tantos de reflexión profunda, aguda y sobrenatural sobre la misma! A lo que apunta aquí Guardini es, ciertamente al ateísmo y, sin duda también a algo que, en el fondo, es quizás peor que este, y que es la indiferencia religiosa. En efecto, ese es el “estado fundamental” del hombre moderno y *contemporáneo*, puesto que, si ello vale para 1965 –cuando escribe esto Guardini-, ¿¡cuánto más no valdrá para nuestros tiempos actuales!?



<sup>9</sup> Cfr. Ibid., pp. 91-94.

<sup>10</sup> Ibid., p. 90

<sup>11</sup> Ibid.



***El relativismo en la teología y el “pluralismo religioso”***

Sin embargo, Guardini apunta aquí a algo inclusive más profundo y delicado, que es el vaciamiento de la religión por obra de la teología misma, lo cual queda claro por las líneas que siguen y con las que cierra la carta. Dice así: “Y me ha parecido también muy claro en dónde esté el peligro principal para la teología, el cual consiste en que se deja atraer, se deja envolver en esta concepción”<sup>12</sup>. Es decir, en pocas palabras, en una concepción del hombre y del mundo como autónomos respecto de Dios.

¡Cómo se revelan proféticas estas palabras de Guardini si vemos la deriva por la que ha caminado buena parte de la teología ya desde antes de esos tiempos, es decir anteriores al Concilio Vaticano II, y sobre todo en los tiempos posteriores al mismo! ¿O acaso no hay en al menos una parte –y por desgracia no pequeña- de la teología moderna y contemporánea ese naturalismo y antropocentrismo al que apunta el comentario de Guardini? En ese sentido, bastaría mencionar nombres conocidos como el de Karl Rahner (1904-1984), Jacques Dupuis (1923-2004) o Roger Haight (n. 1936), jesuitas los tres, de entre los más emblemáticos, en los cuales vemos precisamente las huellas de ese virus del naturalismo y del relativismo teológico y religioso. De hecho, Dupuis fue notificado en el año 2001 por la entonces Sagrada Congregación para la Doctrina para la fe –misma que se encontraba

entonces bajo la tutela del entonces Cardenal Joseph Ratzinger- ante la publicación de su libro: “*Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*” (“Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso”), del año 2000. Por su parte, Haight sería investigado también por Doctrina para la Fe, siempre bajo la dirección de Ratzinger, con ocasión de su libro: “*Jesus Symbol of God*” (“Jesús, Símbolo de Dios”), de 1999, y a quien en años posteriores se le prohibiera enseñar; aunque en 2015, de alguna manera, se le restituyera a la enseñanza.

Y en ese mismo ámbito de la teología de las religiones, hemos de mencionar también a un Ramón Pannikar (1918-2010), sacerdote español de padre indio e hindú y de madre catalana, que fuera numerario del Opus Dei, aunque después sería expulsado de la Obra en 1966. En realidad, se podría decir que Pannikar era más un filósofo de la religión que un verdadero teólogo cristiano con su propuesta ecléctica y confusa, mezcla de cristianismo, hinduismo y budismo. De hecho, ya es de por sí emblemático que el título de su tesis doctoral en Teología, obtenida en la Universidad Lateranense de Roma en 1961, lleva por título: “*The Unknown Christ of Hinduism*” (“El Cristo desconocido del Hinduísmo”). Pannikar terminaría abandonando el sacerdocio y se casaría, aunque más de alguno sostiene que al final de su vida se reconcilió con la Iglesia y que incluso su Obispo le habría permitido volver a ejercer el ministerio.

Otro caso adalid del pluralismo religioso lo encontramos en Paul F. Knitter (n. 1939), religioso de la congregación del Verbo Divino, también connotado teólogo de las religiones y propugnador del pluralismo religioso, sobre todo desde la publicación de su libro “*No Other Name*” (“No otro nombre”) en 1985. El título de su libro nos parece por lo menos una paradoja, por no decir una contradicción, pues obviamente es una referencia al discurso de Pedro ante el sumo sacerdote Anás, así como ante Caifás, Juan, Alejandro y los familiares de los sumos sacerdotes y demás ancianos y escribas, que encontramos en los Hechos de los apóstoles (4, 12), donde el príncipe de los apóstoles, ante la pregunta de aquellos de “¿con qué

<sup>12</sup> Ibid.



poder o en nombre de quién habéis hecho esto?” (v. 7b), y después de afirmar que la curación del cojo de nacimiento, allí presente ante ellos, era “en virtud del nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros –les dice también- crucificasteis, y a quien Dios resucitó de entre los muertos” (v. 10b), exclamará: “Él es la piedra que, rechazada por vosotros, los constructores, ha venido a ser piedra angular”; y luego añadirá, precisamente: “Y en ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre hay bajo el cielo dado a los hombres por el que podamos salvarnos”. Y es que es esto mismo lo que Knitter pone en duda con su teoría muy particular en la línea de ese ambiguo, ecléctico y relativista “pluralismo religioso”. Es por eso que, para variar, Knitter también tuvo su notificación por parte de la Doctrina de la Fe, asimismo liderada por Ratzinger.

Finalmente, y, como decimos, por nombrar sólo algunos –ciertamente entre los más conocidos y que más influencia han ejercido en la teología contemporánea-, tenemos a un Peter C. Phan, nacido en Vietnam y que inaugurara la cátedra de pensamiento social en la universidad jesuítica de Georgetown University, universidad de los jesuitas ubicada en Washington D.C.; también él investigado por Doctrina de la Fe, aún en tiempos del Cardenal Ratzinger, por su libro de 2004: “*Being Religious Interreligiously*” (“Ser religioso interreligiosamente”).

Ahora bien, hay que señalar el hecho de que todos estos exponentes del pluralismo religioso –es decir del *relativismo religioso*-, así como otros, tuvieron de una u otra manera qué ver con Karl Rahner, sea porque lo estudiaron o incluso hicieron su tesis en teología sobre su pensamiento, sea porque tuvieron como profesores o tutores a algunos de los más fervientes discípulos del jesuita alemán; o simplemente porque la teología ambigua y confusa de Rahner influyó fuertemente en ellos.

Por lo demás, hay que entender que la influencia de Rahner en el mundo de la teología se debe, sin duda,



al hecho de haber enseñado teología por muchísimos años –desde 1937 hasta 1981-, primero en Innsbruck (1937-1939 docente; 1948-1963: profesor de teología dogmática), después en Múnich (1963-1967) –donde precisamente sustituyó a Guardini en su cátedra en 1964 sobre “Filosofía de la Religión y Cosmovisión Cristiana”, lo cual, en realidad, era contradecir, de alguna manera, en el fondo, la línea teológica de Guardini; es por eso que, en general, los ranherianos fueron opositores de Guardini<sup>13</sup>- y, finalmente, en Múnster, en Westfalia (1967-1971). Otro factor de su gran influencia en la Iglesia es el haber sido perito teológico en el Concilio Vaticano II, lo mismo que sería Joseph Ratzinger. Mas su influjo también se debió al simple hecho de ser jesuita, con todo lo que ello significa en lo que refiere a la infraestructura académico-universitaria de cara a la promoción y divulgación de sus ideas y escritos a nivel mundial. Finalmente, en 1981 Rahner regresaría a Innsbruck, Austria, donde muere a los 80 años en 1984.

### **Karl Rahner y Joseph Ratzinger**

Y aquí nos parece oportuno mostrar la relación entre Rahner y Ratzinger, en su calidad de teólogos de los más importantes e influyentes en el siglo XX –y en el caso de Ratzinger – Benedicto XVI su importancia, influencia y trascendencia hemos

<sup>13</sup> Esto lo dice el padre Giovanni Cavalcoli, O.P., gran tomista y conocedor de la teología moderna, y especialmente de Rahner, en el artículo que escribe sobre la crítica de Ratzinger al pensamiento teológico de Rahner, y el cual se encuentra en el libro “Le due vite di Benedetto. *Un itinerario possibile a Papa Ratzinger*”, Chorabooks, Hong Kong 2017, pp. 55-76. Otros de sus libros donde aborda el caso de Karl Rahner son: “Karl Rahner: il Concilio tradito”, Fede e Cultura, Verona 2012; “*Karl Rahner, un eretico nel cuore de la Chiesa?*”, Fede e Cultura, Verona 2018 (2ª edición); “*Rahner e Küng: il trabocchetto di Hegel*”, Chorabooks, Hong Kong 2021.





de alargarla, obviamente, al siglo XXI-, ya que se conocieron bien, e incluso trabajaron ambos como asesores teólogos peritos en el Concilio Vaticano II, como ya indicábamos poco antes –Ratzinger asistió como asesor del Cardenal Josef Frings, arzobispo de Colonia, Alemana, mientras que Rahner fue como asesor del cardenal Franz König, arzobispo de Viena, Austria-. Incluso en su andar como teólogos tendrían algún tipo de colaboración académica o de servicio eclesial.

Mas a Ratzinger le pareció siempre el pensamiento de Rahner más bien enredado y muy poco claro en general. En ese sentido, vale la pena traer aquí las mismísimas palabras del Papa Emérito sobre Rahner cuando se refería a un texto redactado por el mismo Rahner y por Karl Lehmann (1936-2018) –como sabemos, este último llegaría a ser Cardenal- en los tiempos del post-concilio, escrito que se debatiría en la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Alemana, de la que formaban parte tanto estos como Ratzinger, y que versaba sobre el tema del celibato sacerdotal. Al respecto diría Ratzinger: “Aquello era tan enrevesado como lo es todo lo de Rahner: por una parte, se abogaba por el celibato; por otra, se intentaba mantener abierta la cuestión, para seguir reflexionando sobre ella”. Acto seguido, Ratzinger confesaría, con total sinceridad, que había firmado tal documento “sobre todo por amistad con los otros [demás]”; sin embargo, reconoce también con humildad que “aquello [el haber accedido a firmar el documento], por supuesto, no fue una decisión afortunada”. Pero luego añadirá que “era un *típico texto rahneriano*, en el que de forma alambicada se sostenía un sí pero no, y que, por eso, podía interpretarse tanto en una como en otra dirección”<sup>14</sup>. ¿Así, o más claro?

Como bien sabemos, si algo caracterizaba a Joseph Ratzinger – Benecito XVI era su medida y prudencia en sus juicios, y, sobre todo, su caridad. Pero detrás de tal comentario sobre ese “enrevesamiento” “alambicado” típico en el discurso y en los escritos de Rahner en realidad, en el fondo, a lo que se apunta es a una ambigüedad y confusión, en efecto *típicas* de Rahner, con las que, paradójicamente, hizo escuela entre sus abundantes seguidores, fueran estos acérrimos fanáticos o ingenuos pseudo-intelectuales *snoobs*, lo cual se entiende si tenemos en cuenta al ya enrarecido panorama de la teología pre y postconciliar alejada de la claridad y certeza del realismo metafísico aristotélico-tomista y de la teología basada en aquel, es decir la teología verdaderamente católica. Por lo demás, en realidad, la crítica más profunda y fina que a nuestro parecer Ratzinger hace no sólo del pensamiento de Rahner en general, sino de su teología en particular, se encuentra en su libro: “La teoría de los principios teológicos”, el cual lleva como subtítulo: “Materiales para una teología fundamental”<sup>15</sup>.

Y en ese mismo sentido de lo “enrevesado” del pensamiento de Rahner, más de un estudioso crítico del mismo ha también demostrado cómo el teólogo



<sup>14</sup> “Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald”, Ediciones Mensajero, Bilbao 2016, p. 201, el subrayado es nuestro. Ver también el libro del P. Giovanni Cavalcoli, O.P., ya citado antes: “*Le due vite di Benedetto. Un itinerario possibile a Papa Ratzinger*” (Chorabooks, Hong Kong 2017), pp. 55-76, donde el padre dominico presenta un recorrido del camino de Ratzinger respecto a Rahner, refiriendo tanto hechos como textos críticos de aquél respecto a la teología de este.

<sup>15</sup> Herder, Barcelona 1986 (El texto es la traducción del original en alemán: “*Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*”, Verlag: Erich Wewel Verlag, Donauwörth 1982). En el artículo del P. Cavalcoli incluido en el libro referido en el pie de página anterior “Le due vite di Benedetto. Un itinerario possibile a Papa Ratzinger”, analice cuanto allí expresado por Ratzinger.



alemán era asimismo un gran manipulador, como hizo en el caso del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y más especialmente de su epistemología o, para decirlo con el mismo Rahner, la “metafísica del conocimiento” (“*Erkenntnismetaphysik*”), tergiversación llevada a cabo sobre todo en su libro, de 1939, “Espíritu en el mundo” (“*Geist in Welt*”) <sup>16</sup>. Mas, en realidad, la manipulación rahneriana se extiende a otros campos de la filosofía y teología –bien sea tomista o teología católica en general–, como bien hace ver uno de los grandes conocedores actuales del pensamiento de santo Tomás y lúcido crítico de Rahner, doctor en filosofía y teología y experto tanto en el pensamiento medieval como en el pensamiento –o anti-pensamiento– moderno y contemporáneo, el presbítero Ignacio Andereggen <sup>17</sup>.

#### **La crítica de Benedicto XVI a la teoría de “cristianos anónimos” de Rahner**

Ahora bien, una de las teorías ranherianas más extrañas y al mismo tiempo más “exitosas”, pero también una de las que posiblemente más daño han hecho a la teología católica por lo que de relativismo

religioso encierra, y que ciertamente no va en absoluto en concordancia con la auténtica Tradición de la Iglesia, fue la que hablaba de los así llamados por Rahner “cristianos anónimos” <sup>18</sup>. Tal hipótesis afecta, sobre todo, a la misión evangelizadora de la Iglesia, vaciándola de todo sentido, necesidad y trascendencia, como hacía ver con toda agudeza y firmeza el mismo Papa Benedicto XVI, ya emérito, en una entrevista que concediera al padre jesuita Jacques Servais sobre “qué es la fe y cómo se llega a creer”. La entrevista fue publicada por el diario de la Conferencia Episcopal Italiana (CEI), “*Avvenire*”, el 16 de marzo de 2016 <sup>19</sup>; el marco en el que salía a la luz era la llegada a las librerías del volumen “Por medio de la fe. Doctrina de la justificación y experiencia de Dios en la predicación de la Iglesia”, editado por el jesuita Daniele Libanori y en el que se incluían las actas de un congreso teológico que se llevó a cabo en Roma en octubre del año anterior. En ella el Santo Padre apuntaba a una “profunda crisis” a la que la Iglesia se enfrentaba por aquellos tiempos, la cual –hemos de aceptarlo muy a pesar nuestro– no ha hecho sino incrementarse en los nuestros. De dicha conversación nos ceñimos aquí a la pregunta (quizás como queriendo ‘orillar’ al Papa Emérito a ‘ampliar los márgenes’ como se suele decir, en este rubro ¿?) que provocaría el que Benedicto XVI se refiriera, en su respuesta, precisamente a la teoría ranheriana de los “cristianos anónimos” (probablemente no en el sentido en el que el entrevistador pretendía):

*Pregunta:* “En los Ejercicios Espirituales, Ignacio de Loyola no utiliza las imágenes del Antiguo Testamento de venganza, en contraposición a Pablo (como se muestra en la segunda carta a los Tesalonicenses); sin embargo, él nos invita a contemplar cómo los hombres, hasta la Encarnación, ‘descendían a los infiernos’ y a considerar el ejemplo de ‘muchos otros

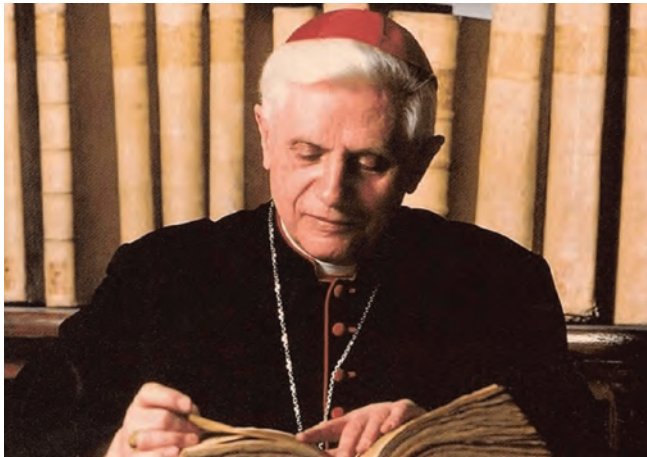


<sup>16</sup> Cfr. Pbro. Doctor Javier Mercant Simó, “La metafísica del conocimiento de Karl Rahner. Análisis de ‘Espíritu en el mundo’”, Documenta Universitaria, Girona 2018; ver también “La Deformación Tomística de Karl Rahner” en: <https://fundaciongladius.org/la-deformacion-tomistica-de-karl-rahner-p-jaime-mercant-simo-espana/>. Ver también “Los fundamentos filosóficos de la teología trascendental de Karl Rahner” (Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2017; y, juntamente con Mons. Antonio Livi y el Dr. Samuele Pinna, “*Il valore dottrinale dell’insegnamento cristiano dopo il Vaticano II: l’interpretazione della fede cattolica secondo Karl Rahner*” (Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2019).

<sup>17</sup> Cfr. Ignacio Andereggen, “Theologia Moderna. Radici filosofiche, Raíces filosóficas, Racines philosophiques, philosophical Roots”, Ediciones Dionysius, Roma – Madrid – Buenos Aires 2019.

<sup>18</sup> Cfr. Karl Rahner, “*Los cristianos anónimos*”, en Escritos de teología VI, Taurus, Madrid 1969, 535-544.

<sup>19</sup> Cfr. Periódico italiano *Avvenire*, del 16 de marzo de 2016 (la traducción es nuestra).



que han acabado con muchos menos pecados de los que yo mismo he cometido'. Es en este espíritu que San Francisco Javier vivió su trabajo pastoral convencido de haber intentado salvar del terrible destino de la condena eterna a tantos 'infieles' como sea posible. ¿Se puede decir que, en este punto, en las últimas décadas, ha habido una especie de 'desarrollo del dogma' del que el Catecismo definitivamente debe tener en cuenta?"

*Respuesta de Benecito XVI:* "No hay duda de que en este momento nos enfrentamos a una profunda evolución del dogma. Los Padres y teólogos de la Edad Media que podían ser de la opinión de que sustancialmente toda la raza humana se había convertido en católica, y que el paganismo existía ya sólo en los márgenes [del mundo], el descubrimiento del Nuevo Mundo en el comienzo de la era moderna ha cambiado radicalmente las perspectivas. En la segunda mitad del siglo pasado se ha afirmado plenamente la conciencia de que Dios no puede dejar ir a la perdición a todos los no bautizados y que incluso una felicidad puramente natural para ellos no representa una respuesta real a la cuestión de existencia humana. Si bien es cierto que los grandes misioneros del siglo XVI todavía estaban convencidos de que los que no están bautizados están perdidos para siempre, lo cual explica su compromiso misionero, en la Iglesia Católica después del Vaticano II tal convicción fue definitivamente abandonada. A partir de eso surgió una profunda crisis doble. Por un lado, ello parece eliminar cualquier motivación

para un futuro compromiso misionero: ¿por qué se debiera tratar de convencer a la gente de aceptar la fe cristiana cuando pueden salvarse también sin ella? Mas también para los cristianos surgió la cuestión: se volvió incierta y problemática la obligatoriedad de la fe y de su forma de vida. Si hay quienes pueden salvarse de otras maneras, al final ya no es más evidente porqué el cristiano deba estar ligado a las exigencias de la fe cristiana y a su moral. Y si la fe y la salvación ya no dependen la una de la otra, entonces también ya no hay motivos para la fe [la fe no se justifica].

"Últimamente se han formulado varios intentos con el fin de reconciliar la necesidad universal de la fe cristiana con la posibilidad de salvarse sin ella. Recuerdo dos: sobre todo la bien conocida tesis de los 'cristianos anónimos' de Karl Rahner. Según esta, se afirma que el acto-base esencial de la existencia cristiana, que resulta decisivo en orden a la salvación, en la estructura trascendental de nuestra conciencia consiste en la apertura hacia el totalmente otro, es decir hacia la unidad con Dios. La fe cristiana habría hecho emerger hacia la conciencia lo que ya es estructural en el hombre como tal. Por tanto, cuando el hombre se acepta en su ser esencial, él cumple con lo esencial del ser cristiano, aun sin saberlo de manera conceptual. El cristiano coincide, pues, con lo humano, y en este sentido es cristiano todo hombre que se acepta a sí mismo, aun y cuando él no lo sepa. Es cierto que esta teoría es fascinante, pero reduce el cristianismo mismo a una pura presentación consciente de lo que el ser humano es en sí, y, por lo tanto, descuida el drama del cambio y renovación que es central en el cristianismo.

"Aún menos aceptable es la solución propuesta por las teorías pluralistas de la religión, para las cuales todas las religiones, cada una a su manera, serían vías de salvación, y en este sentido en sus efectos deben considerarse equivalentes. La crítica de la religión de la clase [del tipo] que ejerce el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y la Iglesia primitiva es esencialmente más realista, más concreta y real en el examen de las diversas religiones. Una recepción tan simplista no es proporcional a la magnitud del problema.





“Recordemos, por último, en especial, a Henri de Lubac, y con él algunos otros teólogos que han dotado de vigor al concepto de sustitución vicaria. Para ellos, la pro-existencia de Cristo [es decir su existencia ‘hacia afuera’ del seno de la Divinidad, su “salir del padre”, su existir en este mundo a partir de su Encarnación, su *existir-para*] sería expresión de la figura fundamental de la existencia cristiana y de la Iglesia como tal. Es cierto que con ello el problema no está completamente resuelto, pero me parece que esta es en realidad la intuición fundamental que, de esa manera, toca la existencia de todo cristiano. Cristo, en cuanto único, era y es de todos, y los cristianos, que en la grandiosa imagen de [san] Pablo constituyen su cuerpo en este mundo, participan de tal *ser-para* [de Cristo]. Los cristianos, por así decirlo, no son para sí mismos, sino, con Cristo, son para los demás. Lo cual no significa una especie de boleto especial para entrar en la beatitud eterna, sino la vocación de construir el conjunto, el todo. Aquello de lo cual la persona humana tiene necesidad en orden a la salvación es la apertura íntima en relación a Dios, la expectativa íntima y la adhesión a Él. Y, por el contrario, esto significa que, junto al Señor, al que hemos encontrado, vamos hacia los demás, caminamos junto a los demás, y tratamos de hacer visible para ellos el advenimiento de Dios en Cristo. Está claro que debemos reflexionar sobre toda esta cuestión”.

Hasta aquí Benedicto XVI.

***El problema del así llamado “Tomismo trascendental” y la crítica al mismo***

Ahora bien, habría que decir que, aunque el Papa Emérito apunta a la necesidad de reflexionar más sobre todo ello, lo que sí deja en claro es que tanto la tesis de Rahner –por más “fascinante” que pueda parecer- como las demás del pluralismo religiosos, no son “aceptables”, como afirma él mismo. Y no lo son precisamente porque “reduce[n] el cristianismo mismo a una pura presentación consciente de lo que el ser humano es en sí, y, por lo tanto, descuida[n] el drama del cambio y renovación que es central en el cristianismo”. En efecto, según esa teoría, “cristianos



anónimos” serían en realidad todos los hombres no bautizados, dado que la gracia –y por ende la fe- estarían ya dadas en la mera y llana apertura trascendental del intelecto humano al ser en cuanto tal, al *todo del ser*. Como es sabido, dicha concepción se inscribe en la tradición del así llamado “tomismo trascendental”, iniciado de alguna manera por el jesuita Pierre Rousselot (1878-1915) en respuesta a la propuesta del Papa León XIII en su epístola encíclica *Aeterni Patris* “sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino”, y en la que pedía también que se volviese a erigir al Aquinate como guía para los estudios filosóficos y teológicos en la Iglesia, así como hacerlo dialogar con el mundo moderno.

La tesis de Rousselot sería continuada por los padres Joseph Maréchal (1878-1944), André Marc (1892-1961), Karl Rahner (1904-1984), Johannes Baptist Lotz (1903-1992), Emerich Coreth (z-2006), y, en esta misma línea, aunque manteniéndose en muchos puntos en un tomismo más tradicional o primigenio –sobre todo en temas de Ética general y Moral, que son los que más abordó a lo largo de su camino filosófico-, se encuentra también el padre Joseph de Finance (1904-2000), todos ellos también sacerdotes de la Compañía de Jesús; así como algunos más. Al respecto, se ha de decir que tal línea de pensamiento no es en realidad sino una desfiguración del auténtico tomismo, que no hace sino desvirtuarlo. Ahora bien, más allá de las intenciones de cada uno de estos autores, y suponiendo su buena voluntad en el tentativo de hacer dialogar al tomismo con la



filosofía moderna, en realidad lo menos que hemos de decir es que tal empresa es no sólo arriesgada sino, como decimos, equivocada, en virtud de los presupuestos metafísicos del tomismo, los cuales contradicen a los de la filosofía moderna, y más en particular a los del idealismo trascendental, y más en concreto al kantismo, que está precisamente a la base del intento del susodicho “tomismo trascendental”. Y es que la gnoseología kantiana, y por derivación su metafísica –o mejor: anti-metafísica-, en realidad deriva en un escepticismo, resultado de un querer conciliar el sensismo (fenomenología equivocada) y el racionalismo, empresa imposible por ser estos del todo contrarios, antitéticos. La cosa acabará con el racionalismo extremo de Hegel, es decir el idealismo absoluto, preparado y acompañado por el idealismo de Fichte y de Schelling, con sus respectivas variantes. Y, como bien sabemos, es mucho de ese idealismo el que permea de una u otra manera la *forma mentis* de una teología como la de Rahner y sus seguidores, al menos varios de estos.

### **La crítica a Rahner desde el Tomismo contemporáneo auténtico**

Todo lo anterior lo han hecho ver nítida y magistralmente autores tomistas –verdaderamente tomistas- ya desde los años posteriores al Concilio,

como fue el caso del sacerdote estigmatino Cornelio Fabro, emblemático al respecto, uno de los grandes tomistas del siglo pasado que hizo también un esfuerzo de acercar el tomismo a los postulados de la filosofía existencial de un Kierkegaard, y muy en concreto en lo que se refiere al tema de la libertad, pero sin rebajar ni mucho menos perder la dimensión verdaderamente metafísica del pensamiento<sup>20</sup>; en tiempos más recientes otros pensadores tomistas han hecho ver también tanto los errores como los efectos negativos del pensamiento de Rahner en la teología católica, como es el caso de Stefano Fontana<sup>21</sup> o de Monseñor Antonio Livi<sup>22</sup>.



<sup>20</sup> Cfr. Cornelio Fabro, “La svolta antropologica”, Editrice del Verbo Incarnato, Viterbo 2018 (primera edición: “La svolta antropologica di Karl Rahner”, Rusconi Editori, Starcangelio di Romagna (Rimini) 1974).

<sup>21</sup> Stefano Fontana, “La nuova chiesa di Rahner. Il teologo che ha insegnato ad arrendersi al mondo”, Fede & Cultura, Verona 2017.

<sup>22</sup> Antonio Livi, “Vera e falsa teologia. Come riconoscere la vera scienza della fede da un’ambigua ‘filosofia religiosa’” (“Verdadera y falsa teología. Como distinguir la verdadera ciencia de la fe de una ambigua ‘filosofía religiosa’”), Leonardo da Vinci, Roma 2012. Este último libro hay que leerlo con reservas en algunos de los temas que afronta, pues, aunque hace una buena crítica al pensamiento de Rahner y hace ver su omnipresente influencia en la teología católica en general, después juzga con el mismo raso a la “*Nouvelle théologie*”; sin embargo, en este caso, nos parece, habría que ver a cada exponente de la misma y profundizar en sus intenciones más auténticas. Por otra parte, hace un juicio infundado y, a nuestro juicio errado, de la teología de Joseph Ratzinger, a la que considera influida, sin más, por el protestantismo, con lo cual estamos en absoluto desacuerdo. Por lo demás, hemos de señalar que Monseñor Livi fue –y de forma progresiva- un crítico del Concilio Vaticano II, en ocasiones llegando a descartarlo –al menos en lo que dice a las expresiones que utilizó-, lo cual nos parece un auténtico despropósito. Y es que una cosa es reconocer que hubo durante el concilio algunos individuos y grupos que se desviaban de la Tradición y querían imponer un camino equivocado o de plano doctrinas falsas, y otra cosa es no reconocer al Espíritu Santo a la obra en lo que se refiere a los documentos conciliares. Porque si no reconocemos esto último, entonces estamos fuera de una correcta interpretación de la acción divina en la Iglesia, a pesar de los hilos humanos, siempre frágiles, y a pesar también de la constante presencia de personas y grupos de personas en la Iglesia que no son fieles al depósito de la fe. En este sentido, como diría Benedicto XVI, es necesario leer el Concilio con una “hermenéutica de la continuidad” y no con una “hermenéutica de la ruptura” (Cfr. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los Cardenales, Arzobispos, Obispos y Prelados Superiores de la Curia Romana, jueves 22 de diciembre de 2005).



Ahora bien, Rahner llamará a esa apertura a la Gracia, que de alguna manera identifica con la Gracia sobrenatural misma, “existencial sobrenatural”, lo cual en realidad tiene que ver más precisamente con la filosofía pseudo-trascendente, o, mejor dicho: intrascendente, sin trascendencia, y más bien neognóstica de Heidegger que con una concepción de la gracia y de la fe según la Tradición y la auténtica teología católica. Los discípulos de Rahner –discípulos de una u otra manera-, por su parte, concretarían las teorías rahnerianas en lo que después se denominaría –el tan llevado y traído- “pluralismo religioso” –al que más arriba se refería precisamente Benedicto XVI-, o bien “teología de las religiones”, términos utilizados, por lo general, para camuflar lo que es en realidad

–hay que insistir- un llano relativismo religioso. Por lo demás, como el mismo jesuita teólogo de la liberación Jon Sobrino afirmaba, el pensamiento de Rahner fue también una fuente importante en la teología de la liberación en Latinoamérica<sup>23</sup>, condenada rotundamente en tiempos de Juan Pablo II por medio de dos documentos de la Congregación para la Doctrina de la fe, precisamente cuando el Cardenal Ratzinger fungía como prefecto de esta<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. “Reflexiones sobre Karl Rahner desde América Latina”, en “Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento”, Herder, Barcelona 2004, pp. 89-107. En ese campo de la lectura social desde la teología, también se puede traer a colación la tesis de Johannes Baptist Metz, también él discípulo y colaborador de Karl Rahner, promotor de la así llamada “teología política”, misma que ofreciera un marco conceptual que sería, al menos en parte, la semilla de lo que vendría a ser la “teología de la liberación”. Sobre Metz (1928-2019), coetáneo de Joseph Ratzinger, también dio en su momento el Papa Emérito Benedicto XVI un juicio certero al conversar con Peter Seewald (su más constante entrevistador), cuando este le comentaba que había conversado con Metz hacía poco este le confiaba que se preguntaba, ya al final de su vida, si acaso el concepto de “teología política” no había sido un error y “sólo paja”, ya que –le decía también Metz a Seewald- en realidad él “tenía en mente algo muy distinto de lo que luego se ha entendido bajo ese nombre”. Y luego le decía también Seewald al Papa que Metz también se lamentaba de él, Ratzinger, “haya interpretado su teología casi como si fuera una teología en el sentido de Ernst Bloch” [filósofo alemán de ascendencia judía, ateo y neomarxista, cuya obra más famosa y significativa sería “El principio esperanza” (*“Das Prinzip Hoffnung”*)], publicado en tres fases: 1954, 1955 y 1959]. He aquí la respuesta de Benedicto XVI: “Es que realmente había algo de eso. Y él procedió de forma un tanto ingenua”. Y añadió: “Además, me sorprendió que presumiera de elaborar teología política como algo novedoso, desconociendo al parecer que ya en 1935 Erik Peterson publicó un artículo, nacido de la disputa con Carl Schmitt [1888-1985; filósofo, teórico político y jurista alemán, que apoyó intelectualmente al nazismo y participó –aunque relativamente por poco tiempo: 1933-1936- activamente en este], sobre la idea que este tenía de teología política y en el que la criticaba de raíz”. Mas luego Benedicto XVI, con su característica caridad, añade: “Pero debo añadir que Metz ha actuado sin cesar como gran animador de la teología y que es muy certero a la hora de percibir las cuestiones esenciales. También se ha mantenido siempre dentro de la fe de la Iglesia. Por lo demás, le agradecí mucho que, a despecho de todas las discrepancias entre nosotros, me invitara como conferenciante a la celebración de su septuagésimo cumpleaños”. Sin embargo, en lo que se refiere sólo a la “teología política”, el Papa insistiría sobre ante la pregunta que seguía, cuando decía que “con la teología política de Johann Baptist Metz estaba irrumpiendo una orientación teológica que introducía la política en la fe de manera indebida” [en efecto, como ya se ha dicho, tal “teología política” de Metz ofrecería el aparato conceptual de base para futura “teología de la liberación”], razón por la cual prefirió trasladarse de la universidad de Münster a la de Tubinga, dado que –dice el Santo Padre- “me entendía bien con Metz”, “y no me habría agradado vivir con continuas disputas en la propia facultad” (“Benedicto XVI. Últimas conversaciones con Peter Seewald”, o. cit., pp. 189-191). Poco más adelante en aquella misma entrevista, después de recordar cómo él, Ratzinger, había trabajado con Rahner en el concilio, y recordar también el hecho de que Hans Küng lo había recomendado (a Ratzinger) para la cátedra de Tubinga y que él mismo (Ratzinger) se había pronunciado “a favor del izquierdista Metz como sucesor suyo en Münster”, le preguntaba: “¿Cambió Ud. de bando en algún momento? ¿Qué pasó?”, el Papa Emérito respondió lo siguiente, con total claridad y, como siempre, en honor a la verdad: “Vi que la teología no era ya interpretación de la fe de la Iglesia católica, sino que reflexionaba sobre sí misma, sobre cómo podía y debía ser”; y luego el Papa simplemente añadió algo que vendría muy bien recordar hoy día a los teólogos y pastores –o mejor dicho: a tantos “teólogos” y “pastores” que se creen tales sin serlo de verdad- que han olvidado precisamente ello: “Como teólogo católico, para mí aquello no era conciliable con la teología” (Ibid. p. 200).

<sup>24</sup> Cfr. “*Libertatis nuntius*. Instrucción sobre algunos aspectos de la *“Teología de la liberación”*”, del 6 de agosto de 1984, y “*Libertatis conscientia*. Sobre la libertad cristiana y liberación”, del 22 de marzo de 1986.





# Píldora anticonceptiva



P. Fernando Pascual, L.C.  
Doctor en Filosofía  
Licenciado en Teología

El 23 de junio de 1960 era aprobada, en los Estados Unidos de América, la venta para ser usada como anticonceptivo de una píldora que llegaría a ser famosa en la historia humana.

Después de más de 60 años de aquel hecho, vale la pena hacer un breve recorrido sobre las etapas que llevaron a la aprobación, sobre el significado que la misma ha tenido y sigue teniendo en la vida de millones de personas, y sobre las consecuencias más o menos conocidas de su uso.

## 1. Panorama histórico

A lo largo de los siglos, distintos pueblos habían buscado métodos más o menos eficaces para evitar el nacimiento de los hijos<sup>1</sup>.

Los motivos para tal proceder, desde luego, podían ser diferentes. Algunos evitaban embarazos para no tener que afrontar situaciones de escándalo o de reprobación social. Otros simplemente creían que la pobreza creaba una especie de obligación para evitar nuevos nacimientos.

No faltaron pensadores para los que el “exceso de población” era visto como una amenaza para la propia ciudad o pueblo, por lo que habría que tomar medidas para evitarlo. Otros buscaban caminos para que no

nacieran hijos defectuosos o de ciertas razas, por lo que veían necesario impedir a las parejas concebirlos (sin excluir, por desgracia, el recurso al aborto y al infanticidio si llegaba al mundo un hijo “descartado” por sus defectos).

Entre las poblaciones de Egipto existían prácticas anticonceptivas como el coito interrumpido (o retiro) o el uso de tapones vaginales. Un papiro egipcio (el Ebers), datado en 1550 a.C., habla de una especie de tapón usado por la mujer para prevenir nacimientos.

En la India y en China encontramos documentos antiguos que hablan de pociones que, consumidas según reglas precisas, podían provocar la esterilidad femenina o un aborto sin dolor. También se habla de ungüentos a aplicar en la vagina para impedir la fecundación, y se conocía el uso de tapones vaginales.

Entre algunas poblaciones indígenas de la América precolombina existía la costumbre de masticar plantas o preparados especiales, normalmente muy poco agradables, con la intención (no probada con bases científicas) de evitar el inicio de un embarazo.

Por lo que se refiere al condón, parece que empezó a usarse algo parecido ya en Egipto a partir del 1000 a.C. La técnica alcanzó un desarrollo especial en Japón a partir del siglo X d.C.

<sup>1</sup> Algunas informaciones aquí recogidas proceden de la siguiente obra: N.E. HIMES, *Medical History of Contraception*, Gamut Press, New York 1963.



Además de las técnicas orientadas a evitar nacimientos, en el mundo antiguo (como, por desgracia, también en la actualidad) se recurría al aborto como una especie de método para evitar nacimientos no deseados, si bien resulta claro que se trata de un acto muy diferente a lo que técnicamente conocemos como anticoncepción. Conviene no olvidar este uso del aborto porque en cierto modo es un resultado de la misma mentalidad anticonceptiva: si no funcionó el método para evitar una concepción no deseada, muchos recurrían a una especie de “plan B”, el aborto.

Respecto de esta temática encontramos reflexiones importantes en dos grandes filósofos de la Antigüedad, Platón y Aristóteles. Para el primero, según ideas expresadas en la *República*, sólo los mejor dotados podían tener hijos (que seguramente nacerían sanos), mientras que las personas de mala constitución física deberían impedir su existencia con métodos más o menos sofisticados (incluyendo el abandono, quizá el infanticidio, si nacían hijos deformes). Al mismo tiempo, Platón hipotizaba que un estado bien organizado debería evitar tanto el exceso como el defecto de población, por lo que era conveniente implementar un buen sistema para “planificar” los nacimientos<sup>2</sup>.

Aristóteles, por su parte, también consideraba que era legítimo concebir hijos sanos, y que era necesario

evitar nacimientos de hijos con defectos. Conocía, además, una técnica anticonceptiva que consistía en untar el útero con aceite de cedro o alguna otra sustancia<sup>3</sup>. En el caso de que iniciase un embarazo “ilegal”, habría que abortar en las primeras semanas del embarazo al hijo así concebido. Si el niño nacía defectuoso, era legítimo el abandono o infanticidio.

Platón y Aristóteles son parte de una cultura, la griega, que elaboró importantes tradiciones médicas, entre las que podemos recordar la escuela hipocrática (siglos V-IV a.C.). En ella se conocía el uso de pociones que asegurarían (hipotéticamente) la esterilidad por un año. También se recurría a distintos métodos para extraer de la vagina el semen masculino después de la relación sexual.

En el mundo romano hay breves informaciones sobre métodos orientados a evitar la concepción. Lucrecio (siglo I a.C.) alude a movimientos de la mujer con los que se dificultaría la subida del semen por la vagina hacia el ingreso del útero. Plinio el Viejo (siglo I d.C.) habla de otras técnicas, incluso de algunas recetas caseras que, supuestamente, impedirían la concepción.

El autor que expone con más detalles diversos métodos anticonceptivos fue Sorano de Éfeso (I-II d.C.), considerado uno de los padres de la ginecología antigua. Entre los métodos mencionados, algunas son de tipo físico (movimientos que puede realizar la mujer para impedir al esperma entrar en el útero, lavado de la vagina, etc.), y otros de tipo “químico” (pociones a base de hierbas o de otras sustancias). También habla de tapones que puede introducirse la mujer, siempre con fines anticonceptivos.

El mundo cristiano condenó decididamente las prácticas anticonceptivas y el aborto, pues consideraba que la transmisión de la vida era una importante misión que el ser humano había recibido de parte de Dios. Ello no impidió el que en pueblos que habían

<sup>2</sup> Sobre esta temática en Platón, cf. F. PASCUAL, *Models of Bioethics*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 63-69.

<sup>3</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales* VII 3, 583a22-25.



recibido el Evangelio hubiera personas especialmente interesadas en evitar la concepción de hijos a través de técnicas condenadas por la Iglesia.

A partir del siglo XV, en Europa aumenta el deseo de tener menos hijos, sobre todo entre las personas que habían logrado un mayor nivel de vida. Las “técnicas” para ello eran muy sencillas, la mayoría de las veces a través de formas de relación sexual incompleta. Con el pasar del tiempo se notó en algunas zonas geográficas un fuerte descenso de la natalidad.

El condón o preservativo aparece en el mundo occidental, según algunos estudios, en la segunda mitad del siglo XVI, y alcanza una amplia difusión en los siglos siguientes. Logra una mayor perfección técnica a partir de 1843, cuando se descubre cómo vulcanizar el caucho.

El uso del diafragma en la mujer empieza a generalizarse en Occidente desde 1880, a partir de los trabajos del médico alemán Wilhelm Mensinga.

Los distintos avances de la medicina y de la biología en los siglos precedentes, especialmente tras el descubrimiento de la existencia de los espermatozoides y de los óvulos en el ser humano, prepararon el terreno para que durante el siglo XX fuera posible conocer de modo científico el ciclo de la fertilidad femenina. Desde tal conocimiento, y con la presión de diversas ideologías que promovían el control de la natalidad, estaba preparado el campo

para la revolución anticonceptiva que la píldora desencadenó con especial fuerza durante el siglo XX.

## 2. Hacia la píldora anticonceptiva: hechos y protagonistas

A partir del conocimiento del ciclo femenino, fue posible iniciar un trabajo de investigación para conseguir técnicas anticonceptivas con las que se buscaba bloquear la ovulación de la mujer o modificar las paredes del útero en orden a impedir la anidación de un embrión en sus primeras fases de desarrollo.

Toda investigación requiere, desde luego, una serie de inversiones económicas y el apoyo de personas interesadas en conseguir resultados eficaces. Para lo que ocurrió en 1960 podemos recordar, entre otros, los nombres de Margaret Sanger, Katherine McCormick, Gregory Pincus, Min Chueh Chang y John Rock.

A inicios del año 1951, Margaret Sanger pudo encontrarse en una cena con Gregory Pincus, bajo la invitación de Abraham Stone. La cena fue el paso para que la asociación *Planned Parenthood Federation of America* (PPFA) se comprometiese a financiar estudios orientados a encontrar y producir un anticonceptivo hormonal para uso de las mujeres. Pincus comenzó a trabajar inicialmente con el doctor Min Chueh Chang y luego con el doctor John Rock. La investigación estaba en marcha. El dinero llegó en buena parte gracias a Katherine McCormick, una feminista que recibió una herencia multimillonaria de su marido.

El recorrido de la investigación no fue fácil y hubo momentos de freno o de aceleración. Sanger consiguió que Pincus estableciese contacto con otros investigadores que también habían llevado a cabo diversos estudios sobre la manera de detener la ovulación de la mujer.

Los primeros resultados permitieron preparar una píldora en 1955, que luego recibió el nombre comercial de Enovid. La píldora se basaba en una combinación estro-progestínica, en la que se mezclaban mestranol (150 microgramos) y noretindrona -o norethynodrel-





(10 miligramos), aunque luego las cantidades de ambas sustancias fueron rebajadas. Tal combinación controlaba la producción de algunas hormonas femeninas hasta el punto de provocar en los ovarios una situación de “bloqueo”. De este modo, no se producía la ovulación, y así la mujer permanecía temporalmente en situación de esterilidad.

Del laboratorio se pasó en seguida a la fase de experimentación sobre mujeres. Los experimentos iniciaron en 1956 en Puerto Rico, y el año siguiente en Haití y en Ciudad de México.

Fue sobre todo en Puerto Rico donde se notaron efectos negativos de importancia entre las mujeres que participaron en los diferentes experimentos. Ello no fue suficiente para detener la fuerza de la propaganda, que lanzó a la prensa la idea de que la píldora Enovid era un anticonceptivo eficaz y seguro.

En un ambiente de presiones y de expectativas crecientes, la *Food and Drug Administration* (el organismo de Estados Unidos encargado de otorgar los permisos necesarios para vender y usar productos farmacéuticos) dio en 1957 la luz verde al uso de Enovid, no como anticonceptivo, sino como fármaco para regular la menstruación.

Tres años después, el 23 de junio de 1960, la píldora recibía el permiso para ser vendida explícitamente como anticonceptivo oral. De este modo, en Estados Unidos empezó una revolución que iba a incidir profundamente en la vida de millones de mujeres de todo el planeta.

¿Cuál era la “novedad” que se iniciaba con este producto? Para algunos, la píldora habría un horizonte insospechado para la vida de la mujer, al permitirle hacer infecundas las relaciones sexuales según sus propios deseos. En otras palabras, la mujer llegaba a conseguir una situación que hasta ahora era sólo “privilegio” del varón: ejercer su sexualidad



sin el “peligro” de la llegada de un hijo, sin quedar embarazada.

En realidad, la píldora no era una simple “conquista”, pues quedaban pendientes una serie de cuestiones éticas que no podían quedar de lado. ¿Es la fertilidad un asunto privado? ¿Hay que considerar la llegada de una nueva vida como un “peligro” o como una simple opción que depende simplemente de los deseos de la mujer o de quienes influyen sobre ella? La nueva píldora, ¿es una auténtica “medicina” o un producto que no cura, sino que altera el buen funcionamiento del cuerpo femenino? ¿Cuáles son las consecuencias, a corto y a largo plazo, de un bombardeo hormonal que la mujer provoca dentro de su organismo para controlar su fecundidad? ¿Surgen repercusiones familiares y sociales a la hora de hacer más “fácil” el uso de técnicas anticonceptivas?

### 3. Evolución de los anticonceptivos hormonales

Como acabamos de ver, la primera píldora comercializada, conocida como Enovid, se basaba en una combinación estro-progestínica, desde la mezcla de mestranol (150 microgramos) y noretindrona (10 miligramos). Tales cantidades fueron posteriormente rebajadas en píldoras parecidas, que conocemos como píldoras de primera generación<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Para esta parte, entre otras fuentes, ha sido usado el amplio trabajo de J. SUAUDEAU, *Il controllo della procreazione umana: attualità della contraccezione e della sterilizzazione*, en PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia e questioni etiche*, EDB, Bologna 2004, 211-241.



Pronto varias compañías farmacéuticas, deseosas de obtener abundantes ganancias en este nuevo sector del “mercado”, empezaron a difundir las píldoras anticonceptivas en Europa, en Australia y en el resto del mundo.

Las composiciones químicas de estas pastillas sufrieron diversos cambios a lo largo del tiempo. Primero se sustituyó el mestranol por otro compuesto químico, el etinilestradiol, un estrógeno sintético que se consideró menos peligroso para las mujeres.

La cantidad de etinilestradiol usada inicialmente (100 microgramos) fue reducida a 50 microgramos, y se añadieron otros compuestos químicos, especialmente el levonorgestrel (una progestina sintética que con el pasar de los años servirá para elaborar la “píldora del día después”). A partir de estos cambios se suele decir que la industria farmacéutica había empezado a producir y vender píldoras anticonceptivas de segunda generación (algunas de ellas conocidas como bifásicas y otras como trifásicas).

Las píldoras de primera y de segunda generación provocaban, sin embargo, una serie de consecuencias no deseadas, entre las que hay que enumerar un número no insignificante de complicaciones en la circulación sanguínea (trombosis, etc.).

En la década de 1980 se da el paso a las píldoras de tercera generación, que se basan en otras progestinas, el desogestrel y el gestodeno, que sustituyeron al levonorgestrel. A través de este cambio de componentes químicos se buscaban reducir, nuevamente, los efectos no deseados en la mujer, por ejemplo el acné y el hirsutismo. Más tarde, una investigación de la OMS dio a entender que estas nuevas píldoras implicaban un peligro más elevado de coágulos sanguíneos (a un nivel mayor respecto de las píldoras de segunda generación), con lo que se generó un fuerte debate sobre el uso de las mismas.

Existen otras consecuencias más o menos molestas, algunas de gravedad, en el uso de los distintos anticonceptivos orales: náuseas,

hemorragias, dolores de cabeza, sequedad vaginal... El uso de un tipo de píldoras puede evitar algunas de esas consecuencias, pero no otras, mientras que otro tipo de píldoras tiene efectos negativos diferentes. Ha resultado casi siempre difícil encontrar anticonceptivos “perfectos” y adecuados para el gran número de las mujeres (con la enorme diversidad de situaciones que se daban: edad, peso, metabolismo, etc.) que deseaban evitar el embarazo.

Otra temática abierta, sobre la que se ha discutido y se discute continuamente, es la de la posible relación entre anticonceptivos y cáncer de pecho. Toca a la ciencia aclarar este punto, así como evaluar otras consecuencias que la invasión de sustancias químicas puede provocar en la mujer que no quiere que su cuerpo funcione bien para “librarse” de las responsabilidades que surgen cuando empieza a vivir un embrión en sus entrañas.

Hay otro hecho de mayor gravedad que es dejado de lado con frecuencia al hablar de esta temática: algunas píldoras anticonceptivas no sólo actúan sobre el sistema endócrino femenino para bloquear (más o menos eficazmente) la ovulación, sino que también alteran el endometrio y lo “dañan” hasta el punto de que, si la ovulación llegase a producirse y luego iniciase una nueva vida, resultaría prácticamente imposible la anidación del hijo. En esas situaciones, se produce un “miniaborto” o “criptoaborto”, muchas veces sin que la madre llegue a enterarse de la muerte de su hijo.





Algunos estudios han afirmado, al respecto, que las píldoras de segunda y tercera generación eran menos eficaces para evitar la ovulación mientras que actuaban con mayor fuerza sobre el endometrio, por lo que es muy elevada la probabilidad de que cada año se produzcan cientos de “criptoabortos”<sup>5</sup>

Como parte de la mentalidad anticonceptiva que explica la amplia difusión de las píldoras en sus distintas variantes, las compañías farmacéuticas han producido otras píldoras destinadas a dos acciones contra la vida de los embriones: la intercepción y la contragestación.

Las píldoras interceptivas (la famosa “píldora del día después”), además de que pueden tener una acción anticonceptiva, buscan impedir la implantación del embrión en el caso de que se haya producido el encuentro entre los gametos.

Por su parte, las píldoras contragestativas sirven para eliminar al embrión ya implantado. La más famosa de ellas es la RU486 (que también puede usarse como interceptiva), sobre la que existe un vivo debate por haber provocado la muerte de algunas mujeres adultas. Tal debate, sin embargo, es incompleto, pues



resulta paradójico lamentarse cuando muere una mujer que ha usado la RU486 y guardar silencio por los miles y miles de hijos que mueren como resultado del uso de este productivo abortivo<sup>6</sup>.

Es oportuno recordar que existen otros métodos anticonceptivos e interceptivos, algunos basados en los mismos compuestos químicos usados en las píldoras, otros que funcionan con mecanismos diferentes. Podemos enumerar, por ejemplo, los implantes intracutáneos, las inyecciones anticonceptivas, el dispositivo intrauterino o espiral, etc.

Algunos de estos métodos, por tener una clara acción interceptiva y contragestativa, son abortivos, si entendemos como aborto la eliminación del embrión en el seno materno. Por desgracia, existen grupos de presión que buscan engañar a la gente al decir que sólo hay aborto si se elimina al embrión implantado, pero no lo habría si se provoca la muerte del embrión antes de implantarse. Pero la realidad no se oculta con mentiras: eliminar en el seno materno la vida de un ser humano que ha iniciado a existir es siempre un aborto<sup>7</sup>.

Además de los daños físicos que las distintas píldoras provocan en no pocas mujeres, y de la posibilidad de que el uso de estos productos produzca un número importante de “criptoabortos”, existen otras consecuencias que no pueden ser dejadas en el olvido. Una de ellas consiste en la trivialización de la sexualidad, convertida en un instrumento de placer “liberado” de las responsabilidades que surgen cuando ha quedado dañada o destruida la apertura a la generación de nuevas vidas humanas. Tal trivialización lleva, en no pocos casos, a una mayor promiscuidad sexual, y ésta, a su vez, provoca un alto riesgo de contraer enfermedades de transmisión sexual de mayor o menor gravedad.

<sup>5</sup> Sobre esta temática, cf. M.L. DI PIETRO - R. MINACORI, «Sull'abortività della pillola estroprogestinica e di altri “contraccettivi”», *Medicina e Morale* 46 (1996), 863-900.

<sup>6</sup> Sobre algunos de los aspectos oscuros de la RU486, cf. C.D. CAVONI - D. SACCHINI, *La vera storia della pillola abortiva RU 486*, prefazione di Luigi Frigerio, Cantagalli, Siena 2008.

<sup>7</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, instrucción *Dignitas personae* (8 de septiembre de 2008), n. 23 (en [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).





Otra consecuencia, sobre la que no se ha reflexionado lo suficiente, consiste en la fuerte disminución de la fecundidad. Muchas mujeres que durante años han usado anticonceptivos, cuando desean tener un hijo se encuentran con la triste sorpresa de que el hijo no llega. Ello es debido, en buena parte, por el simple hecho de que la biología tiene sus leyes: la mujer tiene menos posibilidades de quedar embarazada con el pasar por los años. Otras veces la pérdida de la fecundidad es la consecuencia de haber contraído algunas enfermedades de transmisión sexual, pues el uso de anticonceptivos, como acabamos de decir, facilita la promiscuidad y los comportamientos de alto riesgo.

#### 4. La preparación ideológica para la anticoncepción “científica”

La píldora anticonceptiva tiene tras de sí una amplia base ideológica que explica tanto su difusión a partir de 1960 como las diversas transformaciones que ha sufrido desde entonces.

¿Cuál es esa base? Podemos identificar en la misma cinco filones fundamentales. El primero se refiere al deseo de controlar el número de hijos para evitar problemas económicos de diverso peso. El segundo surge desde una mentalidad eugenésica, orientada a evitar “malos nacimientos” y a “mejorar” la especie humana. El tercero tiene como matriz ideas de tipo hedonista, y en buena parte tuvo un fuerte

resurgimiento en lo que algunos llaman “revolución sexual”. El cuarto nace desde el movimiento feminista. El quinto tiene su anclaje en los intereses y beneficios de algunas compañías farmacéuticas. Se podrían añadir algunas ideas sobre el movimiento ambientalista, pero en cierto sentido podríamos relacionarlos con los problemas económicos.

Intentemos analizar, en sus líneas esenciales, algunos de estos filones.

##### a. Anticonceptivos y control demográfico

La idea de que el nacimiento de muchos hijos aumenta la pobreza y provoca serios problemas económicos es bastante antigua. En cierta manera, es una experiencia espontánea dentro de muchas familias, que perciben el inicio de cada embarazo como “problemático”, pues hay que ajustar los espacios en la casa, calcular nuevos gastos, ver cómo dar comida, vestido y educación al que llega y a los ya nacidos, etc.

Junto a la experiencia espontánea, en el pasado ha habido pensadores que han visto la elevada natalidad como una causa del empobrecimiento general de los pueblos. Platón, por ejemplo, lanzó la señal de alarma ya en el siglo IV a.C., al indicar que una ciudad con exceso de población no sería capaz de organizarse de modo correcto.

En el mundo moderno la idea de que el aumento de la población lleva a un aumento de pobreza y genera conflictos sociales encontró a un defensor decidido en Malthus.

Thomas Robert Malthus (1766-1834) era un pastor anglicano que realizó diversos estudios de tipo económico. Su idea de fondo es muy sencilla: mientras la población crece de modo geométrico (2, 4, 8, etc.), la producción de alimentos sólo consigue crecer aritméticamente (1, 2, 3, etc.).

En pocas palabras: el aumento de población es mucho más rápido que la producción de alimentos y bienes de consumo, por lo que, de no controlarse



el número de hijos, sería inevitable un periodo de hambres, tensiones y guerras entre los grupos humanos.

No es el caso analizar los puntos de interés y los errores de esta teoría. La realidad es que las ideas de fondo de Malthus (a más gente menos comida y más tensiones) se han difundido y reformulado de diversas maneras<sup>8</sup>.

Como dato indicativo, podemos recordar que uno de los primeros autores de la bioética, Van Rensselaer Potter (1911-2001), consideraba que el aumento de la población y el desarrollo económico iban a generar guerras por el control del agua y de las fuentes de energía, y al final se haría prácticamente imposible la supervivencia de los seres humanos en el planeta.

En 1968, y como parte de la mentalidad antinatalista, Paul Ehrlich publicó un libro titulado *The Population Bomb*, que hablaba del tema demográfico como si se tratase de una peligrosa bomba. En una entrevista publicada muchos años después, en 2009, Ehrlich volvió sobre sus ideas y las resumió de un modo simplificado y alarmista, al comparar a los seres humanos con las moscas: "Somos como moscas de la fruta. Una mosca llega a un grupo de plátanos, pone huevos y causa una explosión demográfica. Cuando

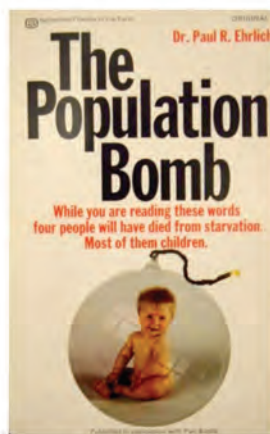
la población colapsa porque hay demasiadas moscas algunas hembras se van a otro grupo de plátanos. Pero aquí no tenemos dónde ir. Ése es nuestro dilema"<sup>9</sup>.

Las ideas de Malthus, de Potter, de Ehrlich y de otros autores siguen en pie y se discuten a distintos niveles. No es infrecuente escuchar a gente común que habla de que somos demasiados, de que el hambre seguirá o incluso aumentará si los pobres tienen muchos hijos, etc.

A nivel internacional, conferencias mundiales sobre la población, como la de El Cairo (1994), se han convertido en un auténtico campo de batalla entre quienes deseaban imponer medidas drásticas (especialmente a través de una mayor difusión de los anticonceptivos e incluso del aborto) para controlar la "explosión demográfica", y quienes consideraban que lo importante no era invertir en sistemas antinatalistas sino en educación y en una buena distribución de los bienes materiales para lograr un desarrollo equilibrado y erradicar en buena parte el hambre y la miseria en el mundo.

Las ideas que presentan a los nuevos hijos como enemigos del desarrollo han sido aplicadas de modo dramático e impositivo por las autoridades en China, con la tristemente famosa política del hijo único. Se trata de un proyecto de "ingeniería social" que muestra hasta qué punto una ideología puede llegar a convertirse en camisa de fuerza impuesta por grupos de poder a grandes masas de población.

Podemos añadir que ciertas asociaciones afines al ambientalismo y grupos que se preocupan por el "cambio climático" promueven también acusaciones graves sobre el "exceso" de población y piden una fuerte reducción del número de nacimientos<sup>10</sup>. No han faltado propuestas en esa línea durante la conferencia mundial sobre el clima que tuvo lugar en Copenhague en diciembre de 2009.



<sup>8</sup> Cf. A. GASPARI, *Da Malthus al razzismo verde. La vera storia del movimento per il controllo delle nascite*, 21mo. secolo, Milano 2000.

<sup>9</sup> R. MÉNDEZ, «Tener más de dos hijos es egoísta e irresponsable: Paul R. Ehrlich», entrevista, *El País*, 6 de noviembre de 2009.



En resumen, la idea de que “somos demasiados”, asociada al lema, usado en algunos países, de que “la familia pequeña vive mejor”, ha tenido y sigue teniendo un peso muy importante en la difusión de la mentalidad anticonceptiva. También ha fomentado la mentalidad a favor del aborto, visto como “solución” para aquellos casos en los que los métodos anticonceptivos hubieran fracasado y una mujer iniciase un embarazo no deseado por ella o por quienes tienen autoridad sobre ella, sea el propio esposo, la familia, el jefe de trabajo o incluso los gobernantes de turno, como ocurre por ejemplo en China.

#### b. Anticonceptivos y mentalidad eugenésica

Resulta normal que los esposos deseen que sus hijos sean sanos. En cierto sentido, ese deseo, bueno y legítimo, nace del amor que lleva a buscar lo mejor hacia el ser amado. Pero es posible que tal amor sufra heridas de cierta gravedad si lleva a excluir a los hijos no sanos hasta el punto de abandonarlos o, peor todavía, de provocar su muerte a través del aborto.

Fuera del ámbito familiar, también es bueno y legítimo que la sociedad desee el nacimiento de hijos sanos. Tal deseo, sin embargo, puede distorsionarse y ofrecer las bases para la mentalidad eugenésica, desde la cual algunos buscan caminos para imponer sistemas anticonceptivos a ciertas categorías de personas, y llegan a promover (u obligar) la esterilización de grupos concretos de seres humanos.

Si volvemos la mirada hacia el mundo antiguo, como ya hemos observado anteriormente, encontramos que tanto Platón como Aristóteles ofrecieron ideas y sugerencias más o menos precisas (dentro de los límites de los conocimientos de su tiempo) para evitar concepciones y nacimientos de niños deformes.

En el mundo moderno también está presente la mentalidad eugenésica. Entre los que la han promovido encontramos el nombre de Darwin, una dimensión poco conocida del famoso padre del evolucionismo.

Charles Darwin (1809-1882), al final de su obra *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (en español, *El origen del hombre y la selección en relación con el sexo*), publicada en 1871, se extrañaba de que en las granjas se seleccionara con técnicas más o menos eficaces (para aquella época) a los mejores animales a la hora de lograr nuevas concepciones, y de que no se hiciera algo parecido entre los seres humanos.

Con esas palabras, insinuaba, tímidamente, que sería oportuno encontrar maneras eficaces para lograr en el mundo humano buenos nacimientos (de sujetos sanos), y evitar los malos.

Una de las principales promotoras de la píldora anticonceptiva, la ya mencionada Margaret Sanger (1879-1966), hizo suyo el eugenismo, al proponer acciones concretas para que se impidiese el nacimiento de hijos en ciertas categorías de personas que podrían empeorar la raza (por ejemplo, los enfermos mentales, los criminales, las prostitutas, etc.).

La mentalidad eugenésica se desarrolló y se consolidó con la elaboración de nuevas técnicas de esterilización. Hubo países que aplicaron, en diversos momentos del siglo XX, programas concretos para esterilizar a miles de personas de determinadas categorías (dementes, subnormales, etc.), en muchos



<sup>10</sup> Cf. R. CASCIOLI - A. GASPARI, *Le bugie degli ambientalisti. I falsi allarmismi dei movimenti ecologisti*, volume 2, Piemme, Casale Monferrato 2006, 2007, 2ª ed.





casos sin el consentimiento de los interesados o de sus familiares.

Es especialmente conocido el caso de la Alemania nazi y sus planes de esterilizar e incluso promover el aborto para ciertas razas o para grupos concretos de seres humanos. Pero también hay que recordar las miles de esterilizaciones que se llevaron a cabo en Estados Unidos o en Suecia durante el siglo XX. En este último país, se calcula que fueron esterilizados, entre 1935 y 1996, unos 230 mil minusválidos y personas declaradas “asociales”<sup>11</sup>.

En algunos países la mentalidad eugenésica se ha consolidado en modos de actuar que llevan a acoger a los sanos y “mejores”, mientras que son rechazados o eliminados los enfermos e “inferiores” antes de nacer, si bien hay que reconocer serios esfuerzos por mejorar la reinserción social de los hijos no sanos una vez que han nacido. Para que no haya más hijos enfermos o discapacitados se buscan medios concretos que impidan la concepción (aquí entrarían los anticonceptivos) o incluso el aborto si ya inició la vida de un ser humano declarado “defectuoso”.

Para conocer la situación respecto a los abortos mal llamados eugenésicos, ayudaría mucho tener buenas estadísticas sobre los embriones y fetos abortados por tener ciertas anomalías genéticas o

deformaciones físicas. En muchos de esos casos se usa un eufemismo lleno de falsedad: se habla de “abortos terapéuticos”. Sabemos, en realidad, que nunca puede ser considerado un acto terapéutico el que implica eliminar al paciente para decir que así hay menos enfermos...

Todo lo dicho se aplica, como dijimos, a la anticoncepción, en cuanto se pide o se sugiere a las parejas que pueden tener un hijo con defectos más o menos serios (o simplemente con características no deseadas) que eviten su concepción. Ello se persigue de un modo radical a través de la esterilización irreversible, pero también con el uso de anticonceptivos, que permiten a cada miembro de la pareja, en caso de viudez o de ruptura, mantener disponible la propia fecundidad para futuras relaciones sexuales con otras personas.

La mentalidad eugenésica no se ha limitado a la esterilización, al uso de anticonceptivos y al aborto. Con el recurso a diversas técnicas de fecundación artificial resulta posible conocer el ADN de los hijos a través del diagnóstico preimplantatorio. Aquellos embriones que serían sanos tendrán mayores posibilidades de ser escogidos y transferidos al seno materno. Los que sean declarados defectuosos serán, en la mayoría de los casos, abandonados o destruidos.

La esterilización de personas “imperfectas”, el aborto selectivo de hijos “sin cualidades”, el uso de la fecundación artificial y de los diagnósticos prenatales o preimplantatorios con fines eugenésicos, son el último fruto de una larga tradición: la de quienes buscan conseguir un hijo según sus deseos a base de impedir la concepción o el nacimiento de los hijos que no lleguen a satisfacer esos deseos.

<sup>11</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manual de bioética. I: Fundamentos y ética biomédica*, traducción al castellano de *Manuale di bioetica. I: Fondamenti ed etica biomedica* (2007, 4ª edición italiana), BAC, Madrid 2009, 703). Sobre la esterilización de minusválidos, cf. <http://www.vidahumana.org/vidafam/esteril/forzosa.html> (leído el 14-2-2010).





c. Anticonceptivos, hedonismo, revolución sexual y feminismo

La mentalidad hedonista es tan antigua como el ser humano. El placer ejerce un fuerte atractivo en los seres humanos desde la infancia. Al mismo tiempo, genera una serie de problemas y de conflictos, a nivel personal y social, hasta el punto de provocar epidemias, desencadenar violencias, promover el despilfarro y la codicia, alimentar desórdenes psicológicos, herir la vida familiar y otras relaciones humanas, minar la moralidad en las instituciones públicas.

La mentalidad hedonista cuenta con defensores importantes en la Grecia antigua. Los cirenaicos y la escuela de Epicuro, si bien de modos diversos, consideraron el placer como el criterio fundamental a la hora de juzgar sobre la bondad de los actos humanos. Platón y Aristóteles ofrecieron observaciones críticas sobre el hedonismo, y mostraron los peligros que surgen cuando uno vive orientado hacia la búsqueda del placer por el placer, especialmente porque el placer lleva hacia el desenfreno y alimenta formas de adicción que provocan daños enormes en las personas y en las sociedades.

El hedonismo resurgió, de diversas formas, en el mundo moderno. En parte hay un núcleo hedonista en la teoría moral de David Hume (1711-1776), si bien este famoso filósofo deseaba limitar los efectos dañinos del placer desenfrenado a través de la defensa de un sentimiento moral que sería suficiente para orientarnos al respeto de los otros.

El hedonismo encontró una defensa más radical en los libertinos franceses del siglo XVII. Además, tuvo un importante aliado en el utilitarismo, que se origina desde Jeremy Bentham (1748-1832). Para Bentham, todos los actos humanos surgen desde el deseo de placer y están orientados a la búsqueda del placer.

Durante el siglo XX se desarrollaron diversas teorías y movimientos ideológicos que llevaron a lo que algunos autores han denominado como “revolución sexual”. En concreto, algunas ideas de Sigmund Freud (1856-1939) sobre la psicología humana fueron



asumidas y manipuladas por pensadores neomarxistas como Wilhelm Reich (1897-1957) y Herbert Marcuse (1898-1979), para los cuales habría que eliminar las barreras culturales y sociales que impiden a hombres y mujeres disfrutar plenamente de la propia sexualidad.

Al mismo tiempo, se desarrollaron corrientes de pensamiento que iban radicalmente en contra del cristianismo y que proponían un modo de interpretar la sexualidad humana basada en el placer, una visión de la economía orientada al mero enriquecimiento material, y una lectura de la condición humana como si se tratase de un simple resultado del azar o de leyes evolutivas más o menos férreas. Todo ello llevaba a defender que la existencia de normas morales absolutas o de estructuras familiares estables no tendría sentido, sobre todo ante la fuerza de tendencias humanas que impulsarían a todos hacia el uso de la sexualidad de un modo espontáneo y sin los tabúes o las barreras del pasado.

Algunas ramas del feminismo moderno se insertaron dentro de estas corrientes, con representantes de importancia. Podemos recordar nuevamente a Margaret Sanger, que quiso promover la liberación de la mujer, especialmente en el campo sexual.

Hay que añadir que Sanger fundó, en 1921, la *American Birth Control League*, asociación que en 1939 confluyó en la *Birth Control Federation of America*. Esta asociación cambió al nombre actual, la *Planned Parenthood Federation of America* (PPFA), en 1942.



Posteriormente dio origen a la *International Planned Parenthood Federation* (IPPF), una de las principales organizaciones que promueven la anticoncepción y el aborto en todo el mundo.

Junto al nombre de Sanger podemos recordar a Marie Stopes (1880-1958), que abrió una clínica de “planificación familiar” en Londres el año 1921, y que promovió también la esterilización de las personas “menos dotadas” según una mentalidad claramente eugenésica.

Además, hay que mencionar a Simone de Beauvoir (1908-1986), que publicó una obra titulada *El segundo sexo* (1949). En este escrito, de Beauvoir buscaba promover caminos que ayudasen a las mujeres a “liberarse” de la maternidad, casi como si el llegar a ser madre fuera un obstáculo a la plena realización de la mujer.

¿Por qué estas corrientes de pensamiento han alimentado la mentalidad anticonceptiva? Intentemos ahora dar una respuesta a este fenómeno.

Es manifiesta la falta de simetría que existe entre el hombre y la mujer en lo que se refiere al ejercicio de la sexualidad, como ya había sido indicado en páginas precedentes. Si dos personas de sexo diferente tienen relaciones sexuales, sólo puede quedar embarazada la mujer mientras sea fecunda. En cambio, el hombre siempre permanece, al menos físicamente, libre de todo lo que implican los nueve meses de embarazo.

Con el deseo de lograr la máxima paridad posible, Sanger y otras feministas promovieron métodos concretos y eficaces para que la sexualidad pudiera ser “disfrutada” sin el lastre de los embarazos y de todo lo que ocurre tras el parto (los deberes ante el hijo recién nacido). Uno de los caminos para lograrlo consiste precisamente en hacer infecundas las relaciones sexuales, bien sea a través de la esterilización del hombre o de la mujer, bien sea a través del uso de anticonceptivos.

Para el hedonismo en general, la vida de placeres, especialmente en el ámbito de los placeres sexuales,

no podía dejar de lado la constatación de una serie de peligros de cierta envergadura que amenazaban la salud o la misma vida de quienes buscaban vivir un sexo libre y sin restricciones.

Algunos peligros serían de tipo cultural, moral y psicológico. Tales peligros tienen una gran relevancia, si bien para los hedonistas se trataría de peligros fácilmente superables.

Otros peligros tocarían a la misma vida física, en concreto dos grupos: diversas enfermedades contagiosas que surgen desde el ejercicio de la sexualidad, que provocan serios dolores y que disminuyen en mucho el placer que uno busca alcanzar; y la posibilidad del inicio de un embarazo no deseado, con lo que ello implica para la mujer y, en algunos lugares, también para el hombre (cuando se ve presionado a “pagar” y asumir una serie de deberes, muchas veces no deseados y costosos, hacia su hijo).

Precisamente para evitar algunas consecuencias físicas, sobre todo para evitar los embarazos no deseados, los anticonceptivos orales fueron presentados como la panacea y la “solución” a casi todos los problemas. Desde luego, la anticoncepción hormonal era insuficiente para prevenir enfermedades de transmisión sexual (como la sífilis, la gonorrea y, a partir de las últimas décadas del siglo XX, el SIDA), por lo que ha habido y sigue habiendo una amplia propaganda a favor del uso del condón (o preservativo).





Resulta obvio que el hedonismo ha buscado en el pasado (con modos más o menos eficaces, algunos sin ninguna base científica seria, según vimos anteriormente) como en el presente, desligar el disfrute de la sexualidad de cualquier posible embarazo que sería visto como una “daño” y un impedimento a futuras experiencias de placer, sobre todo por las muchas responsabilidades que surgen tras el nacimiento de un hijo, tanto en la vida matrimonial como en la situación en la que se encuentran muchas mujeres no casadas.

En resumen, la píldora anticonceptiva tiene un importante aliado en mentalidades que buscan promover el mayor grado de placer con el menor daño posible. Pero surge entonces la pregunta: ¿es el placer un criterio correcto para juzgar la bondad o la maldad de los actos humanos? ¿No podemos, más bien, reconocer que el hombre y la mujer están abiertos a otros horizontes de bien que les permite ver la llegada de cada hijo como un don y una auténtica fuente de plenitud personal?

Sólo desde una superación del hedonismo y de sus ramificaciones en la revolución sexual y en ciertos grupos feministas será posible no sólo evidenciar la distorsión antropológica que se esconde en el uso de métodos anticonceptivos, sino acoger y aceptar las dimensiones más ricas y completas de la sexualidad humana abierta a la transmisión de la vida.



## 5. Anticonceptivos y vida matrimonial

Desde que empezaron a ser vendidos al público, en 1960, los anticonceptivos hormonales ingresaron en la vida de muchos matrimonios que pretendían hacer uso de la sexualidad con la mayor certeza posible de que no iniciaría un embarazo. Existen, ciertamente, otros usos de las píldoras anticonceptivas, por ejemplo para solucionar problemas de salud de la mujer, pero ahora nos fijamos en el uso específicamente anticonceptivo de las mismas.

¿Cuándo entra la píldora en la familia? Podríamos decir que en una de estas tres situaciones: cuando el esposo no quiere que llegue un nuevo hijo; cuando la esposa no quiere iniciar el embarazo; o cuando los dos, de mutuo acuerdo, no lo quieren. Son tres situaciones diferentes que merecen ser tratadas por separado.

En la primera situación, el esposo considera que no “debe” nacer un nuevo hijo (si ya ha nacido antes algún otro) en la familia, o no “debe” nacer el primer hijo si todavía no ha llegado al hogar ningún bebé. La esposa, en cambio, sí desea mantenerse abierta a la llegada del hijo, por lo que estamos en un caso de confrontación de deseos en la pareja.

Seguramente el esposo intentará convencer de diversas maneras a la esposa para que use anticonceptivos. También puede forzarla a tener relaciones mientras él usa preservativos, pero el preservativo tiene una baja eficacia anticonceptiva, mientras que las píldoras son más eficaces. La situación de conflicto puede agudizarse hasta llegar a hechos más graves, como insultos o amenazas. La esposa puede sentirse presionada de muchas maneras, y en no pocas ocasiones cede “por el bien de la paz” o para evitar ulteriores problemas en la vida familiar.

Hay ocasiones en las que el deseo del esposo de evitar el hijo es “definitivo”, por lo que trata por distintos medios de imponer a la esposa su completa esterilización, incluso a través de amenazas o engaños, a no ser que él decida esterilizarse a sí



mismo de modo unilateral y en contra del parecer de la esposa. Ocurre en algunos países que, a raíz de un embarazo, y de acuerdo con los médicos del hospital, se aprovecha un parto cesáreo para esterilizar a la esposa sin que ella lo sepa, desde la petición hecha por el esposo.

En la segunda situación, la esposa no quiere un primer o un nuevo embarazo, mientras que el esposo tiene una actitud favorable a la llegada del hijo.

En muchos lugares no se ve con malos ojos el que ella, sin ningún acuerdo con el esposo (incluso contra los deseos de éste), utilice píldoras anticonceptivas u otros métodos (por ejemplo, la espiral, que también es interceptiva) para evitar el embarazo. Al esposo sólo le quedaría, según algunos, la opción de someterse a los hechos consumados y de convertirse en cómplice de lo que decida su esposa, a no ser que busque caminos lícitos (hay que excluir siempre cualquier imposición violenta o a través de amenazas malignas) para convencer a su cónyuge para que deje de usar anticonceptivos y así queden abiertas las puertas ante la eventual llegada de un hijo.

Esta segunda situación puede convertirse en una forma sutil de imposición de la mujer sobre el hombre. Es cierto que en el embarazo el mayor “peso” recae sobre la mujer, y que para algunos (con una visión incompleta de la realidad) el asunto del inicio de una nueva vida parecería algo de exclusiva competencia de la esposa. Pero la vida matrimonial no se construye

desde la dialéctica del más fuerte que se impone sobre el más débil, sino desde el diálogo y el amor mutuo que permite construir un clima de paz entre los esposos.

La armonía matrimonial queda gravemente herida cuando una de las partes (el esposo, en la primera situación, o la esposa, en la segunda) busca imponer su punto de vista a la otra parte. Cualquier imposición en la pareja crea situaciones de desequilibrio y de violencia psicológica o incluso física que minan profundamente la vida familiar. Si la imposición se refiere a un tema tan importante como es el de tener (o no tener, a través de los anticonceptivos) hijos, se toca no sólo una de las dimensiones más importantes de la relación entre los esposos, sino que se abren las puertas a consecuencias graves para toda la sociedad y para el mundo entero, pues no es indiferente ni para el tiempo presente ni para la eternidad el que nazca o deje de nacer un nuevo ser humano.

La tercera situación parecería, respecto de la vida de pareja, menos problemática: los esposos, de mutuo acuerdo y en una mayor o menor sintonía de puntos de vista, deciden postergar por un tiempo la llegada de un hijo a través del uso de las píldoras anticonceptivas.

El mutuo acuerdo evita en principio las tensiones que surgen en las otras dos situaciones, pero parte de un presupuesto común a todas ellas: suponer que la llegada del hijo sería inadecuada, casi un “mal”, para la etapa en la que se encuentra la familia.

Surge entonces la pregunta: ¿de verdad la llegada de un hijo puede convertirse en un mal, en un daño, en un peligro para los esposos?

Para muchas parejas (o para uno de los dos esposos, según las dos primeras situaciones consideradas) la respuesta es afirmativa, pero por motivos diferentes. Para algunos la llegada del hijo sería un mal porque existe una situación de mayor o menor peligro para la salud de la mujer, por ejemplo si acaba de producirse un parto por cesárea y los médicos piden la máxima “certeza” de que no va a iniciar en breve un nuevo





embarazo. Para otros, la llegada del hijo supondría un sensible aumento de gastos que la familia no podría afrontar. Para otros, el hijo rompería un delicado equilibrio emocional entre los esposos que consideran la llegada del bebé como un “agravante” en lo que están viviendo en este determinado momento.

Hay quienes ven el inicio de un embarazo como un serio problema laboral: existen empresas que despiden a las mujeres si quedan embarazadas, lo cual supone, para algunas familias, un fuerte problema económico además de una injusticia que no está siendo afrontada con suficiente seriedad en muchos ambientes sociales.

No podemos olvidar que a veces la pareja (o uno de los dos) dicen “no” al hijo desde presiones externas, especialmente por culpa de gobiernos que buscan disminuir la natalidad en sus estados y que incentivan o incluso amenazan a los esposos para que no tengan más hijos que los previstos por las autoridades públicas.

Existen otros “motivos” menos dramáticos que hacen ver la llegada del hijo como algo “dañino”. Por ejemplo, cuando los esposos (o uno de ellos) no quieren que inicie un embarazo porque desean comprarse un coche nuevo o porque planean ir de viaje durante el verano a unas islas exóticas.

Pero no podemos dejar de preguntarnos: ¿de verdad el inicio de un embarazo es un “mal”? ¿Es correcto comparar y posponer al hijo como si fuese algo de escaso valor? ¿Vale menos un bebé que el trabajo, que el coche, que la armonía psicológica de la pareja?

Entre quienes dicen que el hijo vale menos que otros “valores” u objetos considerados como importantes en la vida familiar, se abre la puerta, como se constata en la realidad de cada día, no sólo al deseo de controlar la fertilidad femenina como un mecanismo sometido al bombardeo de hormonas más o menos complejas, sino



al siguiente paso: si fracasan las píldoras (o cualquier otro método anticonceptivo usado por la pareja o por uno de los esposos), existe la posibilidad de recurrir al aborto como “solución” de última instancia.

En otras palabras, la mentalidad anticonceptiva, precisamente por considerar la llegada de un hijo como un “mal” o un “daño” que impide realizar otros proyectos, promueve el aborto, como se constata concretamente en tantos países que, después de haber liberalizado el uso de anticonceptivos, han legalizado el aborto, al que recurren miles de mujeres casadas, muchas de ellas después de haber usado anticonceptivos que no “funcionaron” como deseaban.

Existen otras consecuencias dañinas del uso de los anticonceptivos en la vida esponsal, y que ya habían sido señaladas por el Papa Pablo VI en la encíclica *Humanae vitae*. En concreto, podemos recordar estas palabras del Papa referidas a una grave amenaza de los métodos anticonceptivos:

«Podría también temerse que el hombre, habituándose al uso de las prácticas anticonceptivas, acabase por perder el respeto a la mujer y, sin preocuparse más de su equilibrio físico y psicológico, llegase a considerarla como simple instrumento de goce egoístico y no como a compañera, respetada y amada»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> PABLO VI, encíclica *Humanae vitae* (25 de julio de 1968), n. 17, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).



### A modo de conclusión

En resumen, la píldora anticonceptiva, cuando entra en la vida familiar, provoca tensiones y conflictos entre los esposos si no hay un mutuo acuerdo respecto de la disponibilidad a la llegada de un nuevo hijo, y en no pocas ocasiones también cuando ha habido acuerdo pero han sido heridos valores importantes del matrimonio (por ejemplo, la apertura a la vida, que es parte integrante de la relación sexual). Igualmente, la píldora fomenta una visión negativa respecto de cada nuevo embarazo con el riesgo de recurrir (cosa que muchos hacen) al aborto cuando la píldora no ha dado el resultado esperado. Junto a lo anterior, el recurso a la anticoncepción encierra el peligro de ver la sexualidad en clave egoística, y a considerar al otro cónyuge simplemente como un objeto de placer a disposición de los propios deseos.

El mejor dique frente a estos peligros radica en el reconocimiento de la dimensión fecunda y generosa del amor conyugal y en la actitud de disponibilidad cariñosa hacia el inicio de cada nueva vida.

El hijo no es nunca un enemigo de los esposos. Merece, por lo mismo, iniciar su existencia como coronación de una vida sexual llevada sanamente y en un clima de amor auténtico, que permite a los esposos convertirse en colaboradores del mismo Dios que mira con un cariño inmenso cada nueva vida que inicia su aventura terrena.

(Texto publicado en *Ecclesia*. Revista de cultura católica 25 (2011), 431-451).



## La dirección espiritual para el Maestro Ávila como auténtico “*amoris officium*”: “ministerio de amor” (12)



P. Antonio Rivero, L.C.  
Doctor en teología espiritual  
Licenciado en filosofía  
Licenciado en humanidades clásicas

### Consejos para personas de gobierno

Veamos ahora qué consejos ofrece san Juan de Ávila a las personas de gobierno.

Para vivir sus deberes de estado y así alcanzar la santidad, san Juan de Ávila les recomienda varias cosas, impulsado por su “*amoris officium*”. La carta 11 dirigida “a un señor de este Reino, siendo asistente en Sevilla” es todo un programa de lo que debe hacer un hombre de gobierno. También el tratado de reforma llamado “Advertencias necesarias para los reyes” es un escrito dirigido a Don Crisóstomo de Rojas y demás preladados del concilio de Toledo, tal vez para que ellos las hicieran llegar al rey. De estos escritos extraeremos los consejos del Maestro Ávila.

Dice el padre Bifet:

Frecuentemente, en los sermones y en el epistolario, el Maestro Ávila se dirige a los gobernantes para esclarecer su función a la luz de los principios evangélicos... Para ellos, el Maestro señala los campos específicos del orden y del bien público, de la administración de la justicia, de la justa distribución de los bienes y de la educación de todas las clases sociales<sup>1</sup>.

Muy importante es la misión del gobernante, pues “Lo que es el ojo en el cuerpo del hombre es el que gobierna a la república”<sup>2</sup>.

### Consejos para su vida espiritual

Les recomienda la confesión y la comunión<sup>3</sup>, y les pone ante los ojos la seriedad de las verdades eternas. Les habla de estas verdades con tanta naturalidad que encanta: “Ose acometer la entrada en el cielo, que a Dios hallará por ayudador en el camino; y no sólo no le desmayen los trabajos, mas gloriése que le pone Dios en ellos para mayor gloria de Él”<sup>4</sup>.

Les aconseja meditar con frecuencia en las verdades eternas. Lo que siembres, eso cosecharás:

Si no habéis sembrado aquesta buena semilla, ¿cómo esperábeles coger el fruto de la virtud? El corazón del hombre es como una fuente, que, si está clara, claros arroyos salen de ella, y si sucia, sucios... Mas si trabajárades en alimpiar el hondo de la fuente para que diera agua clara, gozárades del fruto de los buenos árboles regados con el riego de la virtud<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> JUAN ESQUERDA BIFET, *Diccionario de san Juan de Ávila...*, 440.

<sup>2</sup> Carta 11, 431-432.

<sup>3</sup> Cf. Sermón 35 y 55.

<sup>4</sup> Carta 16, 76-79.

<sup>5</sup> Carta 11, 301-304.308-310.



Serás juzgado:

Esta cuenta, y más estrecha y con más espantables palabras, será tomada a los que pensaban que, sin poner trabajo en hacer a sus súbditos buenos, porque les faltaba el amor, cumplían con castigar sus delitos, no se les dando mucho porque no cayesen en ellos, ejercitando oficio más de rigurosos señores que de amorosos padres<sup>6</sup>.

Su misión es seria de cara a la eternidad: “¡Cuán valerosa cosa es el amor, y necesario para bien usar del oficio público!, pues él es el que hace emplear bien los talentos y ser galardonado por ello; y la falta de él hace al hombre descuidado y flojo y lo echa en penas eternas”<sup>7</sup>.

### Consejos para su misión de gobernantes

El hombre de gobierno necesita de discernimiento:

Avisa Dios con sus entrañas de misericordia al que tal oficio toma, que no se atreva a tomar carga sobre sí sin que se examine primero si

tiene fuerzas para llevarla... No puede tener fortaleza para castigar las maldades el que no ha vencido en su corazón con fortaleza las propias afecciones, que le pueden hacer temer la faz del poderoso y ponerle tropiezo en la ligereza que pide su oficio, que es tanta cual el Señor significó a los apóstoles cuando los envió a entender en el provecho de los otros<sup>8</sup>.

Les pone claro que la misión que Dios les ha encomendado debe estar al servicio de la comunidad.

El Maestro Ávila les deja unas consignas muy claras. Corazón humano de carne, sí, lleno de bondad y dulzura, pero también corazón de hierro y firme, para conseguir de todos la santidad a la que Dios les llama, sin descafeinar las exigencias propias de la vida cristiana.

El gobernante no puede moverse por el propio provecho, sino que ha de tener “cuidado de la gobernación y provecho de otros”<sup>9</sup>. No debe entrar en este oficio quien lo ha buscado por ambición. El “celo” verdadero “ha de hacer que, por el amor de la honra de Dios y el bien público, no se tenga cuenta con hacienda, salud, honra ni vida, cuando fuere menester ofrecerlo todo por la buena ejecución de su oficio”<sup>10</sup>.

Cristo tiene que ser el modelo en la vida y misión del gobernante: “Debe vuestra señoría poner los ojos en el dechado, que es Jesucristo, y de él aprenderá el buen uso de su oficio”<sup>11</sup>, pues “desnudo fue puesto el Hijo de Dios, en la cruz cuando ejercitó oficio público, ofreciéndose en ella por el bien público del género humano”<sup>12</sup>. Cristo

es dechado al cual deben imitar los que gobiernan y reinan, para que no se contenten con sólo mandar –que aquello sin amar se

<sup>6</sup> Carta 11, 311-315.

<sup>7</sup> Carta 11, 427-430.

<sup>8</sup> Carta 11, 164-166; 173-178.

<sup>9</sup> Carta 11, 27-28.

<sup>10</sup> Carta 11, 100-101.

<sup>11</sup> Carta 11, 67-68.

<sup>12</sup> Carta 11, 145-146.





puede hacer-, mas desciendan de su majestad por subir en la bondad, y dejen el ocio y regalo y tomen el azadón en la mano, y caven, con sudor de su cara, la dura tierra de los corazones de sus súbditos, si quieren gozar del fruto y del nombre de gobernadores cristianos, imitadores de Jesucristo<sup>13</sup>.

Gobernar es, pues, negocio dificultoso y de mucha responsabilidad. Duro y estrecho juicio tendrán los gobernantes. La corrupción entre los gobernantes se terminaría con una vida de mayor sacrificio por el bien de los súbditos.

No deben olvidar el fin y el objetivo de la política, es decir, conseguir la paz, la virtud y la salvación de los ciudadanos. Deja bien claro el fin de la política: “Notoria cosa es, para cumplir bien con este oficio, ser necesaria la lumbre de la prudencia, con la cual disponga bien los medios con que alcance su fin, que es la paz y virtud de los ciudadanos”<sup>14</sup>. Pues, “El fin del legislador es hacer en su manera a los ciudadanos virtuosos, lo cual es regimiento de ánimas”<sup>15</sup>.

En otro momento de la carta: “hay pocos que entiendan esta carga, aneja al oficio público, de procurar de hacer buenos a los que le son encomendados...como buenos padres, para que sus hijos sean virtuosos”<sup>16</sup>.

Una de las tareas que san Juan de Ávila anota para las personas de gobierno es la de cuidar de los pobres.

La sensibilidad del Maestro respecto a los necesitados era como una expresión del Buen Pastor a



los pobres, enfermos y pecadores. Sus predilecciones eran los niños y jóvenes en carencias educacionales, así como los campesinos y gente desamparada de la sociedad. Se dirigía frecuentemente a los ricos para denunciar los defectos y, al mismo tiempo, para instarles a compartir sus bienes con todos los necesitados, puesto que en ellos estaba Cristo escondido. Su caridad asistencial era también promocional, creando escuelas y aconsejando instituir cofradías (agrupaciones de caridad y de culto).

En las “Advertencias” necesarias para los reyes, habla ampliamente de las causas de la pobreza de la gente y de los remedios para superarla. Denuncia algunos defectos de la sociedad que llevan a esta situación y da unos puntos de reflexión: “Al oficio de la majestad real conviene procurar que sus vasallos no vengan a pobreza... Si no es en hombres perfectos, de la pobreza se siguen muchos pecados y males contra Dios y contra los prójimos”<sup>17</sup>. Invita a evitar gastos superfluos<sup>18</sup> y a proporcionar trabajo para todos<sup>19</sup>. Las limosnas deben ser bien distribuidas<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Carta 11, 280-286.

<sup>14</sup> Carta 11, 432-435.

<sup>15</sup> Carta 11, 508-509. Siguiendo la doctrina patristica de San Juan Crisóstomo y San Gregorio Magno (cf. Tratado sobre el sacerdocio, n. 37, 1361ss), califica el cargo de dirección o de “regimiento de ánimas”, como “arte de las artes” (*Audi, Filia* [II] 4, n. 3), puesto que “particular cuenta le han de demandar de cada una de sus ovejas” (Sermón 73, 111s). Este cargo no debe buscarse por ambición o por intereses personales. Lo dice sobre todo para los pastores de la Iglesia.

<sup>16</sup> Carta 11, 287-288.290.

<sup>17</sup> Tratados de Reforma, Advertencias necesarias para los reyes, n. 13, 635.

<sup>18</sup> Cf. Tratados de Reforma, Advertencias necesarias para los reyes, n. 15, 636.

<sup>19</sup> Cf. Tratados de Reforma, Advertencias necesarias para los reyes, n. 16, 638.

<sup>20</sup> Cf. Tratados de Reforma, Advertencias necesarias para los reyes, n. 17, 638.



San Juan de Ávila insiste en buscar y encontrar a Cristo en el pobre: “Para hallar a Cristo, buscad al enfermo, y al pobre, y al olvidado del mundo”<sup>21</sup>. Los pobres “son cosa suya”<sup>22</sup>. Por eso dice que la mejor penitencia consiste en “hacer misericordia con los pobres”<sup>23</sup>.

El Maestro no es favorable a la pena de muerte, pues no aporta la verdadera solución<sup>24</sup>. No basta con “sólo hacer buenas leyes y castigar a los que las quebrantan”<sup>25</sup>. Hay que lograr la virtud en los súbditos.

Hermosas son estas otras palabras de san Juan de Ávila sobre el fin del buen gobierno: hacer virtuosos a los ciudadanos, y no sólo para cosas materiales o para castigar pecados: “El fin que debe pretender el que gobierna república es hacer virtuosos a los ciudadanos, según afirman los filósofos que de esta materia hablaron”<sup>26</sup>.

Más aún: “El poder y gobernación temporal ha de servir para la edificación de las ánimas y ser sujeto a las reglas del poder espiritual”<sup>27</sup>. Sí, buscar la virtud cristiana para él y en sus súbditos: “Y cumplir con esta obligación no se puede hacer si no arde en el corazón del gobernador este celestial fuego que le queme el corazón, procurando que Dios sea honrado y sus ciudadanos alcancen virtud”<sup>28</sup>.

(Continuará)

---

<sup>21</sup> Sermón 5 (1), n. 15, 85.

<sup>22</sup> Sermón 19, n. 25, 250.

<sup>23</sup> Sermón 12, n. 29, 178.

<sup>24</sup> Carta 11, 254ss.

<sup>25</sup> Carta 11, 268-269.

<sup>26</sup> Carta 11, 204-206.

<sup>27</sup> Carta 11, 220-222.

<sup>28</sup> Carta 11, 227-230.



# Globalización y desperdicio: grandes desequilibrios y desafíos socioeconómicos y ambientales para la búsqueda de la paz



Mons. Fernando Chica Arellano  
Doctor en teología espiritual  
Observador Permanente de la Santa  
Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA.

## Introducción

Estas reflexiones buscan ser un modesto acercamiento a un tema de primera importancia: el relativo a la conexión entre dos fenómenos que afectan particularmente a la realidad socioeconómica y ambiental actual, la globalización y los residuos.

Antes de detenernos en la investigación de las consecuencias derivadas de su interacción, mencionadas por el Papa Francisco cuando se refiere a la *globalización de la indiferencia* y a la *cultura del descarte*, es preciso encuadrar brevemente estos dos conceptos, para luego razonar juntos sobre cuáles podrían ser los “antídotos” a sus nefastas consecuencias sobre la humanidad, y sobre lo que la Santa Sede propone a través de su acción diplomática multilateral en el seno de la Familia de las Naciones

para asegurar la salvaguarda de la convivencia pacífica entre los pueblos y las personas<sup>1</sup>.

## 1. La realidad de la globalización

El fenómeno de la globalización es, en sí mismo, relativamente reciente, ya que comenzó a gestarse en las últimas décadas del siglo XX, cobrando luego una importancia primordial con la caída del Muro de Berlín, cuando experimentó una aceleración vertiginosa y puso de manifiesto toda su virulencia en los años de los pontificados de Juan Pablo II, primero, y, después, de Benedicto XVI.

Los estudiosos han tratado de ilustrar este proceso con múltiples definiciones. Algunas de estas son de carácter general<sup>2</sup>, otras destacaron su vertiente económico-financiera primaria<sup>3</sup>, otras

<sup>1</sup> Estas reflexiones forman parte de la lección impartida por el autor, el 5 de mayo de 2023 a los alumnos del *Magister en Doctrina Social de la Iglesia. Reflexión y Vida patrocinado* por la Universidad Finis Terrae (Santiago de Chile), Universidad Anáhuac (México), Ateneo Pontificio Regina *Apostolorum* (Roma), y la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid).

<sup>2</sup> La globalización ha sido definida como el *estrechamiento de distancias a gran escala*, implicando la existencia de redes de interdependencia a nivel global y refiriéndose a los lazos e interconexiones que progresivamente se han ido creando entre Estados y sociedades de la economía mundial (cf. C. ESPOSITO, *Istituzioni economiche internazionali e governance globale*, Giappichelli, Torino 2009, 32). Keohane la entendió como «el proceso por el cual el globalismo (es decir, un estado del mundo que implica redes de interdependencia a distancias multicontinentales) se vuelve cada vez más intenso» (R.O. KEHOANE – J.S. NYE JR., *Introduction*, in J.S. NYE JR. – J.D. DONAHUE (eds.), *Governance in a Globalizing World*, Brookings Institution Press, Washington D.C. 2000, 7). Mientras que según Tabb es «el proceso por el cual los eventos, decisiones y actividades en una parte del mundo tienen consecuencias significativas para individuos y comunidades en lugares físicamente distantes» (W.K. TABB, *Economic Governance in the Age of Globalization*, Columbia University Press, New York 2004, 41).



el efecto de carácter sociocultural<sup>4</sup> y el impacto en los estilos de vida de las personas<sup>5</sup>. En todo caso, se trata de un fenómeno muy complejo, que ha influido fuertemente en la vida y la identidad de las personas. Fue implícitamente identificado por Pablo

VI<sup>6</sup>, posteriormente mencionado y desarrollado en numerosos discursos y documentos de Juan Pablo II<sup>7</sup>, recogido magistralmente en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*<sup>8</sup>, profundizado, también en sus implicaciones antropológicas, por Benedicto XVI<sup>9</sup>, especialmente en la carta encíclica *Caritas in veritate*<sup>10</sup>, y luego usado por el Papa Francisco muchas veces<sup>11</sup>.

La complejidad de la globalización también puede verse en la dificultad de su evaluación completa, ya que numerosos juicios emitidos en su favor son a veces muy divergentes, cuando no fuertemente opuestos.

De hecho, hubo quien valoró este proceso muy positivamente<sup>12</sup>, creyendo que, gracias a una mayor integración económica mundial, los países en desarrollo podrían beneficiarse de él, utilizando sus recursos de manera más eficaz y generando mayor

<sup>3</sup> Entendieron la globalización como la «integración de las economías nacionales a la economía internacional a través del comercio, la inversión extranjera directa (por corporaciones y multinacionales), flujos de capital a corto plazo, flujos internacionales de trabajadores y personas en general, y de tecnología» (J. BHAGWATI, *In Defence of Globalization*, Oxford University Press, Oxford 2004, 3). Fazio la reconoce centrada en la capacidad de extender el capitalismo, apoyándose en el libre mercado, es decir, en la posibilidad de emprender, fundar nuevos negocios, comercializar libremente productos. Cf. A. FAZIO, *Globalizzazione. Politica economica e Dottrina sociale*, TAU, Todi 2008, 53-61.

<sup>4</sup> Para un análisis en profundidad de las consecuencias que la globalización ha producido sobre la cultura, véase Z. BAUMAN, *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press-Blackwell Publishers Ltd., Cambridge-Oxford 1998. El autor repasa la polarización de las experiencias humanas derivadas de la globalización, que ha generado una situación homogénea de agudas incertidumbres, angustias y miedos existenciales.

<sup>5</sup> Piénsese en Held y McGrew, quienes destacan la dimensión social de la globalización, precisando que es el proceso en el que se transforma la organización espacial de las relaciones y transiciones sociales, generando redes transcontinentales o interregionales de interacción y ejercicio del poder. Cf. D. HELD – A. MCGREW, *Introduction*, in D. HELD – A. MCGREW (eds.), *Governing Globalization*, Polity Press, Cambridge-Oxford-New York 2002, 1-2.

<sup>6</sup> Cf. PABLO VI, carta encíclica *Populorum Progressio*, n. 61.

<sup>7</sup> JUAN PABLO II, carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 43; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* 1998, n. 3; *Discurso a los miembros de la Fundación «Centésimus Annus»*, 9 de mayo de 1998, n. 2; exhortación apostólica *Ecclesia in America*, n. 20; *Discurso en la Audiencia de la ACLI, 27 de abril de 2002*, n. 4; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* 2003, n. 5; *Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, 27 de abril de 2001*, n. 4; *Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, 11 de abril de 2002*, n. 3.

<sup>8</sup> Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nn. 361-367.

<sup>9</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Solemnidad de la Epifanía del Señor*, 6 de enero de 2008; *Mensaje para la XLII Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero de 2009.

<sup>10</sup> Cf. BENEDICTO XVI, carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 42.

<sup>11</sup> En la encíclica *Fratelli tutti* aborda este tema en repetidas ocasiones con gran altura de miras. Por ejemplo, en el n. 100, dice el Papa: «Hay un modelo de globalización que “conscientemente apunta a la uniformidad unidimensional y busca eliminar todas las diferencias y tradiciones en una búsqueda superficial de la unidad. [...] Si una globalización pretende igualar a todos, como si fuera una esfera, esa globalización destruye la riqueza y la particularidad de cada persona y de cada pueblo”. Ese falso sueño universalista termina quitando al mundo su variado colorido, su belleza y en definitiva su humanidad. Porque “el futuro no es monocromático, sino que es posible si nos animamos a mirarlo en la variedad y en la diversidad de lo que cada uno puede aportar. Cuánto necesita aprender nuestra familia humana a





riqueza<sup>13</sup>. Los países pobres, por su parte, gracias a los mayores ingresos podrían importar más productos terminados en los países desarrollados y este libre comercio habría beneficiado a toda la economía mundial<sup>14</sup>.

La globalización también se abordó desde el flanco del sector agrícola. Las organizaciones intergubernamentales respaldaron los efectos positivos que habría producido la globalización en la seguridad alimentaria: habría reducido el riesgo de un shock de oferta global<sup>15</sup>, el precio real de los alimentos habría bajado<sup>16</sup> y se vería frenada la volatilidad de los precios<sup>17</sup>. El *Fondo Monetario Internacional* había destacado que la *interdependencia planetaria* que se ha creado con la globalización habría llevado, en el sector agrícola, a quintuplicar el volumen del comercio internacional de materias primas, pasando de unos 200 mil millones de dólares en 1980 a casi USD 1,1 billones en 2010, el mayor crecimiento de cualquier industria<sup>18</sup>.



Esto también se debió a la acción llevada a cabo a nivel internacional, en particular por la *Organización Mundial del Comercio* y su Agenda de Desarrollo de Doha (concluida en Bali en 2013), que se había fijado el objetivo de promover la implementación del Acuerdo sobre Agricultura concluido en la ronda Uruguay del

vivir juntos en armonía y paz sin necesidad de que tengamos que ser todos igualitos”». Y en ese mismo documento apunta también: «Necesitamos desarrollar esta consciencia de que hoy o nos salvamos todos o no se salva nadie. La pobreza, la decadencia, los sufrimientos de un lugar de la tierra son un silencioso caldo de cultivo de problemas que finalmente afectarán a todo el planeta. Si nos preocupa la desaparición de algunas especies, debería obsesionarnos que en cualquier lugar haya personas y pueblos que no desarrollen su potencial y su belleza propia a causa de la pobreza o de otros límites estructurales. Porque eso termina empobreciéndonos a todos. Si esto fue siempre cierto, hoy lo es más que nunca debido a la realidad de un mundo tan conectado por la globalización. Necesitamos que un ordenamiento mundial jurídico, político y económico “incrementemente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos”. Esto finalmente beneficiará a todo el planeta, porque “la ayuda al desarrollo de los países pobres” implica “creación de riqueza para todos”. Desde el punto de vista del desarrollo integral, esto supone que se conceda “también una voz eficaz en las decisiones comunes a las naciones más pobres”» y que se procure “incentivar el acceso al mercado internacional de los países marcados por la pobreza y el subdesarrollo”» (FRANCISCO, carta encíclica *Fratelli tutti*, nn. 137-138). Sobre el tema puede consultarse: A.M. CÁCERES ROLDÁN, «La globalización según el pensamiento de Papa Francisco», *Moralia* 39 (2016), 161-180.

<sup>12</sup> Cf. R.H. WADE, «Is Globalization Reducing Poverty and Inequality?», *International Journal of Health Services* 34/3 (2004), 381-414.

<sup>13</sup> Cf. R.C. FEENSTRA – A.M. TAYLOR, *International trade*, Macmillan Learning eds., New York 2017<sup>4</sup>.

<sup>14</sup> Cf. D. SALVATORE, *International economics*, Wiley, New Jersey 201311.

<sup>15</sup> F.C. RUNGE – B. SENAUER – P.G. PARDEY – M.W. ROSEGRANT, *Ending Hunger in Our Lifetime: Food Security and Globalization*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 2003.

<sup>16</sup> FAO, *The State of Agricultural Commodity Markets 2004*, FAO, Roma 2004.

<sup>17</sup> WORLD BANK, *Dealing with Commodity Price Volatility in Developing Countries: A Proposal for a Market-Based Approach*, The World Bank, Washington D.C. 2003.

<sup>18</sup> Cf. C. BOGMANS, «Seven Questions on the Globalization of Farmland», *IMF Research Bulletin*, november 2017, n. 003.

<sup>19</sup> Como las contribuciones que en su momento otorgaron a sus actividades agrícolas y ganaderas Estados Unidos, la Unión Europea, Australia, Brasil, India y Japón, impidiendo la importación de productos agrícolas y alimenticios de muchos países en desarrollo que les habrían abastecido en condiciones más convenientes. Para más información, cf. M. ALABRESE, *Il regime della food security nel commercio agricolo internazionale. Dall’Havana Charter al processo di riforma dell’Accordo agricolo WTO*, Giappichelli Editore, Torino 2018.



GATT en 1994, que preveía, entre otras medidas, la reducción de las formas de proteccionismo y el apoyo a las exportaciones que producían distorsiones comerciales<sup>19</sup> garantizando así un beneficio tanto para los consumidores de los países ricos, a través de una reducción significativa de los precios de los alimentos, como para los de los países exportadores de los mismos bienes, que se habrían beneficiado en términos de ingresos y desarrollo económico<sup>20</sup>.

Sin embargo, también ha habido quienes han destacado los límites y riesgos que desencadena esta nueva dinámica, incisivamente radicada en el panorama internacional<sup>21</sup>. Pensemos en lo que acertadamente escribió el Profesor Zamagni: «La globalización [...] es un proceso que aumenta la riqueza general (y por lo tanto representa un juego de suma positiva), pero al mismo tiempo determina ganadores y perdedores. En otras palabras, la globalización en sí misma tiende a reducir la pobreza en un sentido absoluto y a aumentarla en un sentido relativo»<sup>22</sup>. Esto es también lo que ha mantenido el Magisterio social de la Iglesia en los últimos tiempos. En particular, Benedicto XVI no dudó en indicar que «no se puede decir que globalización sea sinónimo de orden mundial, ni mucho menos»<sup>23</sup>. También manifestó que, con la globalización, «la riqueza global está creciendo

en términos absolutos, pero las disparidades están aumentando»<sup>24</sup>, perpetuando de este modo lo que Pablo VI había definido como «el escándalo de las disparidades hirientes»<sup>25</sup>.

Vivimos en una coyuntura en la que la visión que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad, porque los recursos pasan a ser del primero que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo. El ideal de armonía, de justicia, de fraternidad y de paz que propone Jesús está en las antípodas de semejante modelo, y así lo expresaba con respecto a los poderes de su época:



<sup>20</sup> Cf. T. MASS – A. BANNON, «Africa and the Battle over Agricultural Protectionism», *World Policy Journal*, 21, n. 2 (2004), 53-61.

<sup>21</sup> Cf. A. SCOTT, *The Limits of Globalization. Cases and Arguments*, Routledge. Taylor and Francis Group, London, New York 1997; G. SHANGQUAN, *Economic Globalization: Trends, Risks and Risk Prevention*, CDP Background Paper No. 1, 2000, ST/ESA/2000/CDP/1; O.N. YANITSKY, «Challenges and Risks of Globalization», *Sotsiologicheskie issledovaniya* 1 (2019), 29-39; E. SHEPPARD, *Limits to Globalization. Disruptive Geographies of Capitalist Development*, Oxford University Press, Oxford 2016 (quien, analizando el capitalismo globalizador desde una perspectiva geográfica, destaca que el capitalismo globalizador tiende a reproducir la desigualdad social y territorial y que la persistencia de la pobreza se debe a la forma en que la creación de riqueza en algunos lugares conduce al empobrecimiento en otros).

<sup>22</sup> Cf. S. ZAMAGNI, *Disuguaglianze e giustizia benevolente*, in *Associazione Italiana per la Promozione della Cultura della Cooperazione e del Non Profit* (Aiccon) ricerca, 7. Este trabajo puede encontrarse en este enlace: [https://www.aiccon.it/wp-content/uploads/2017/01/Disuguaglianze\\_e\\_justizia\\_benevolente\\_ZAMAGNI\\_20123.pdf](https://www.aiccon.it/wp-content/uploads/2017/01/Disuguaglianze_e_justizia_benevolente_ZAMAGNI_20123.pdf) Sobre estas temáticas pueden consultarse también los interesantes estudios de B. MILANOVIĆ, *Desigualdad mundial: un nuevo enfoque para la era de la globalización*, Fondo de Cultura Económica, México 2017; J. STIGLITZ, *La gran brecha: qué hacer con las sociedades desiguales*, Debolsillo, Barcelona 2017.

<sup>23</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la Solemnidad de la Epifanía del Señor*, 6 de enero de 2008.

<sup>24</sup> BENEDICTO XVI, carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 22. Y agregó, volviendo a referirse a ese fenómeno social, tan complejo y cruel, que en la hora presente sigue causando dolor como resultado de perversos dinamismos económicos, procesos políticos injustos, lógicas sociales nocivas y erradas decisiones personales: «En los países ricos, nuevas categorías sociales se empobrecen y nacen nuevas pobrezas. En las zonas más pobres, algunos grupos gozan de un tipo de superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes



«Los poderosos de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. Que no sea así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande sea el servidor» (Mt 20,25-26)<sup>26</sup>.

Lejos de esta perspectiva evangélica, la tasa de pobreza ha crecido en el mundo en desarrollo, con el riesgo de hacer más estructurales y perversamente irreversibles los fenómenos de marginación y abandono de los países más pobres y, dentro de ellos, de los grupos socialmente más vulnerables. Además, en los países industrializados, el fenómeno vinculado a la *deslocalización* de los complejos productivos a otros países donde el costo de producción, especialmente la mano de obra, es

menor, ha generado otras consecuencias que afectan en gran medida a la vida de las personas, ya que los trabajadores se encontraban repentinamente sin trabajo, o forzados a formas de empleo caracterizadas por la precariedad y la inseguridad que, de hecho, no garantizaban perspectivas de estabilidad ni para ellos ni para el futuro de sus hijos.

Desde un punto de vista social, por lo tanto, con la globalización se ha llevado a cabo «la reducción de la red de seguridad social a cambio de la búsqueda de mayores ventajas competitivas en el mercado global»<sup>27</sup> y una descalificación progresiva del trabajo humano. Al respecto, no son pocos los analistas que dibujan inciertos horizontes de futuro con una paulatina profundización de la precariedad laboral y crecientes dificultades para la vida misma de los trabajadores. En opinión de Beck, estamos forjando una economía política de la inseguridad que está convirtiendo en *nómadas laborales* a gran parte de la humanidad y acabará descargando todos los riesgos sistémicos a los trabajadores y sus familias<sup>28</sup>. No es extraño entonces que se vislumbren altas tasas de desempleo en países desarrollados y también en aquellas otras sociedades en vías de desarrollo. La Doctrina Social de la Iglesia, en cambio, bosqueja un panorama laboral diverso, en el que la persona ocupa el centro, de lo cual nacen metas como el respeto a la dignidad de los trabajadores, la inherente necesidad



de miseria deshumanizadora. Se sigue produciendo «el escándalo de las disparidades hirientes». Lamentablemente, hay corrupción e ilegalidad tanto en el comportamiento de sujetos económicos y políticos de los países ricos, nuevos y antiguos, como en los países pobres. La falta de respeto de los derechos humanos de los trabajadores es provocada a veces por grandes empresas multinacionales y también por grupos de producción local. Las ayudas internacionales se han desviado con frecuencia de su finalidad por irresponsabilidades tanto en los donantes como en los beneficiarios. Podemos encontrar la misma articulación de responsabilidades también en el ámbito de las causas inmateriales o culturales del desarrollo y el subdesarrollo. Hay formas excesivas de protección de los conocimientos por parte de los países ricos, a través de un empleo demasiado rígido del derecho a la propiedad intelectual, especialmente en el campo sanitario. Al mismo tiempo, en algunos países pobres perduran modelos culturales y normas sociales de comportamiento que frenan el proceso de desarrollo» (Caritas in *Veritate*, n. 22).

<sup>25</sup> PABLO VI, carta encíclica *Populorum Progressio*, n. 9. Se capta de este modo que, como persistente estribillo, la doctrina eclesial, con diferentes acentos, ha considerado siempre las desigualdades como enemigas de un desarrollo humano integral. Sobre esta temática es conveniente leer el magnífico estudio de J.M. APARICIO MALO, «La desigualdad, a la luz de la *Populorum Progressio*», en J. SOLS LUCIA (ED.), *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica «Populorum Progressio»*, Herder, Barcelona 2019, 109-148.

<sup>26</sup> FRANCISCO, carta encíclica *Laudato si'*, n. 82.

<sup>27</sup> BENEDICTO XVI, carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 25.

<sup>28</sup> Cf. U. BECK, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona 2000, 9-15.





de los derechos y deberes, un adecuado sustento familiar y la dimensión comunitaria del trabajo. Para lograr estos propósitos, se percibe que queda mucha distancia por cubrir.

*Los escenarios actuales de profunda transformación del trabajo humano hacen todavía más urgente un desarrollo auténticamente global y solidario, capaz de alcanzar todas las regiones del mundo, incluyendo las menos favorecidas. Para estas últimas, la puesta en marcha de un proceso de desarrollo solidario de vasto alcance, no solo aparece como una posibilidad concreta de creación de nuevos puestos de trabajo, sino que también representa una verdadera condición para la supervivencia de pueblos enteros: «Es preciso globalizar la solidaridad»<sup>29</sup>.*

Se entiende de este modo que, hablando de globalización, el Papa Francisco haya puesto de relieve que lamentablemente es la indiferencia la que se ha globalizado. A este respecto, en *Fratelli tutti* afirmó:

En el mundo actual los sentimientos de pertenencia a una misma humanidad se debilitan, y el sueño de construir juntos la justicia y la paz parece una utopía de otras épocas. Vemos cómo impera una indiferencia cómoda, fría y globalizada, hija de una profunda desilusión que se esconde detrás del engaño de una ilusión: creer que podemos ser todopoderosos y olvidar que estamos todos en la misma barca. Este desengaño que deja atrás los grandes valores fraternos lleva «a una especie de cinismo. Esta es la tentación que nosotros tenemos delante, si vamos por este camino de la desilusión o de la decepción. [...] El aislamiento y la cerrazón en uno mismo o en los propios intereses jamás son el camino para devolver esperanza y obrar una renovación, sino que es la cercanía, la cultura del encuentro. El aislamiento, no; cercanía, sí. Cultura del enfrentamiento, no; cultura del encuentro, sí»<sup>30</sup>.

En el sector agrícola, los estudiosos han hablado de la asimetría de la globalización<sup>31</sup>, lo que ha producido efectos negativos para la agricultura en los países en vías de desarrollo, debido a la falta de infraestructuras<sup>32</sup>, de instituciones<sup>33</sup> y a la diversidad de monedas utilizadas para fines transaccionales con sus diferentes tasaciones<sup>34</sup>. Progresivamente hemos sido testigos del empeoramiento de las condiciones comerciales, de la disminución de los ingresos agrícolas y del éxodo hacia otros sectores de la economía. Además, la globalización ha hecho que las tierras agrícolas se hayan vendido o confiado a inversores internacionales, como gobiernos extranjeros, multinacionales agroalimentarias, fondos de inversión que, ante la creciente demanda de alimentos, han comprado los derechos de propiedad o han arrendado grandes extensiones de terreno,

<sup>29</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 321.

<sup>30</sup> FRANCISCO, *carta encíclica Fratelli Tutti*, n. 30.

<sup>31</sup> Cf. P.A. YOTOPOULOS, «Asymmetric Globalization: Impact on the Third World», in P.A. YOTOPOULOS – D. ROMANO (eds.), *The Asymmetries of Globalization*, Routledge, London 2007, 7-27.

<sup>32</sup> Tanto de tipo material como carreteras, ferrocarriles y puertos; como lo que es intangible, como las redes de telecomunicaciones, los sistemas de educación y formación profesional.

<sup>33</sup> Provocada por la menor presencia de los mercados de crédito y seguros, bolsas de materias primas y de valores, etc.

<sup>34</sup> Cf. P.A. YOTOPOULOS, *Exchange Rate Parity for Trade and Development: Theory, Tests, and Case Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; ID., «Is There a Third Way for Mediterranean Agriculture?», *Política Agrícola Internacional* 1 (2000), 5-16.





especialmente en países pobres, donde las formas de propiedad y tenencia de la tierra son de carácter informal o ancestral. A menudo, la indeterminación de los derechos locales sobre las tierras, la dificultad de acceder a los procedimientos de registro, la indefinición de los requisitos para el uso productivo, los vacíos legales y otros factores debilitan la situación de los habitantes locales frente a las grandes multinacionales u otras entidades que, con grandes medios financieros y potentes asesores jurídicos, adquieren los terrenos por diversos medios<sup>35</sup>. Esto sucedió, en particular, después de la crisis financiera de 2007-2008 cuando un aumento sustancial en los precios de los productos alimenticios hizo que se incrementara el valor de las tierras agrícolas. Lamentablemente, esto mismo se está igualmente percibiendo en los últimos años, debido a las consecuencias económicas de la pandemia y a la subida de los precios como consecuencia del conflicto en Ucrania. Para detener la preocupante propagación de estas acciones ilegítimas de adquisición de tierras (que se conocen como *land grabbing*), el polo romano de las Naciones Unidas, en particular el Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (CSA), ha desarrollado unas pautas orientativas y políticas como la *Directrices voluntarias sobre la gobernanza responsable de la tenencia de la tierra, la pesca y los bosques en el contexto de la seguridad alimentaria nacional* (Roma 2012)<sup>36</sup> y los *Principios para la inversión responsable en la agricultura y los sistemas alimentarios* (Roma 2014)<sup>37</sup>, para reconocer y proteger los sistemas de propiedad consuetudinaria de las tierras agrícolas y



contribuir así al logro de medios de vida sostenibles, la estabilidad social, la seguridad habitacional, el desarrollo rural y la protección del medio ambiente, así como mejorar la calidad de las inversiones agrícolas, para que vayan en beneficio de quienes realmente más lo necesitan.

Lo mencionado anteriormente ha significado que la globalización se ha convertido cada vez más en sinónimo de un alejamiento de la verdadera justicia social: buscando el desarrollo económico se ha deteriorado el auténtico desarrollo de lo que es el «*primer capital a salvaguardar y valorar*», es decir, del ser humano en su integridad que, retomando las palabras de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, «es el autor, el centro y la meta de toda la vida socioeconómica»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Cf. R. AREZKI – C. BOGMANS – H. SELOD, *The Globalization of Farmland: Theory and Empirical Evidence*, IMF Working Paper n. 2018/145.

<sup>36</sup> El texto puede consultarse en: <https://www.fao.org/4/i2801s/i2801s.pdf>

<sup>37</sup> El texto puede consultarse en: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/a5473764-5e32-4988-a6c4-4383f59a0292/content>

<sup>38</sup> CONCILIO VATICANO II, *constitución pastoral Gaudium et Spes*, n. 63.

<sup>39</sup> «Así como el mandamiento de “no matar” pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir “no a una economía de la exclusión y la inequidad”. Esa economía mata. No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad. Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”» (FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 53).



## 2. La cultura del descarte

Lamentablemente, la globalización sin valores ha llevado a lo que el Papa Francisco se ha referido repetidamente como una *cultura del descarte*, que a su vez forma parte de lo que el Obispo de Roma llama una *economía de exclusión*<sup>39</sup>.

El conocido sociólogo Zygmunt Bauman consideró esta cultura como consecuencia de la modernidad líquida y como el resultado de una civilización del exceso, la redundancia, el desperdicio y la eliminación de desechos<sup>40</sup>. Para el Papa Francisco, quien aludió a este concepto desde el inicio de su pontificado, la *cultura del descarte* se caracteriza por la práctica de desechar bienes y relaciones como una expresión de opulencia y como consecuencia de una inextinguible sed de novedades. Por lo tanto, impregna varias dimensiones de la vida humana, a partir de la comida, el vestido, la tecnología y las relaciones, y se concreta en una mentalidad y una visión del mundo que lleva, e incluso alienta, a deshacerse de las cosas, los valores, las personas y los lazos comunes, llegando incluso a entender la propia existencia como una carga pesada para uno mismo y para el entorno familiar que por ello busca liberarse del enfermo o anciano cuanto antes<sup>41</sup>.

La cultura del descarte puso primero los ojos en las cosas, volviéndolas desechables y arrojándolas a la basura cuando ya no sirven. En esta corriente se inscribe el *desperdicio de alimentos* que, junto a la pérdida de alimentos, se ha convertido en un tema

de extrema actualidad y enormemente alarmante. Por esta razón, la Asamblea General de las Naciones Unidas, a propuesta de la FAO, con la Resolución n. 74/209 del 19 de diciembre de 2019, promovió el *Día Internacional de Concienciación sobre la Pérdida y el Desperdicio de Alimentos*, que se celebra anualmente el 29 de septiembre. Dicha jornada representa una clara invitación al sector público y privado para que se incrementen los esfuerzos para reducir la pérdida y el desperdicio de alimentos, a fin de garantizar la seguridad alimentaria de todas las personas, en particular de las más vulnerables, especialmente afectadas por las consecuencias de la pandemia, el cambio climático y los conflictos<sup>42</sup>.

Según los datos contenidos en *el Informe sobre el estado mundial de la agricultura y la alimentación de 2019* elaborado por la FAO, el desperdicio de



<sup>40</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>41</sup> «*La cultura del descarte*, de hecho, no tiene fronteras. Hay quienes presumen de poder determinar, basándose en criterios utilitarios y funcionales, cuándo una vida tiene valor y merece la pena ser vivida. Este tipo de mentalidad puede conducir a graves violaciones de los derechos de los más débiles, a grandes injusticias y desigualdades cuando uno se guía predominantemente por la lógica del beneficio, la eficacia o el éxito. Pero existe también, en la actual cultura del despilfarro, un aspecto menos visible y muy insidioso que erosiona el valor de la persona discapacitada a los ojos de la sociedad y a sus propios ojos: es la tendencia que lleva a considerar la propia existencia como una carga para uno mismo y para los seres queridos. La propagación de esta mentalidad transforma la cultura del descarte en una cultura de la muerte. Al fin y al cabo, “las personas ya no se sienten como un valor primordial que hay que respetar y proteger, sobre todo si son pobres o discapacitadas, si ‘todavía no son útiles’ –como los no nacidos– o ‘ya no sirven’ –como los ancianos–”. Esto es muy importante, los dos extremos de la vida: se aborta a los niños con discapacidades, y a los ancianos en su fase final se les da la “muerte dulce”, la eutanasia, una eutanasia disfrazada, pero siempre es eutanasia, al fin y al cabo» (FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 11 de abril de 2024).

<sup>42</sup> El texto de la mencionada Resolución se puede hallar en: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n19/434/75/pdf/n1943475.pdf?token=197n0VqOPPTARSu1z6&fe=true>



alimentos es un problema que afecta a la mayoría de los países industrializados. En dichas naciones, en el transcurso de un año, se tiran a la basura alrededor de 1.300 millones de toneladas de alimentos aún comestibles con las que se podrían alimentar a millones de personas que no tienen acceso a recursos nutricionales adecuados<sup>43</sup>. Se estima que alrededor del 14 % de los alimentos en todo el mundo se pierden o desperdician después de la cosecha y antes de llegar a la venta al por menor, así como durante las operaciones de almacenamiento y transporte. Esto en un contexto en el que el número de personas afectadas por el hambre en el mundo ascendió a la impresionante cifra de 828 millones en 2021, un aumento de alrededor de 46 millones con referencia a 2020 y de 150 millones desde 2019, según los datos últimos de la FAO contenidos en *el Informe sobre el Estado de la Seguridad Alimentaria y Nutricional en el mundo 2022*<sup>44</sup>.

Además, el desperdicio de alimentos es uno de los factores que contribuye al empobrecimiento ambiental, acelerando el cambio climático. Tirar los alimentos también significa desperdiciar y consumir los recursos energéticos utilizados para producirlos, transportarlos, almacenarlos y envasarlos. Y, sin embargo, a pesar



de que el vínculo entre los alimentos no sostenibles y la contaminación se conoce desde hace décadas, todos los días enormes cantidades de productos totalmente comestibles terminan despilfarrados. El Informe de 2019 mencionado anteriormente también subraya la importancia de monitorear las pérdidas en cada etapa de la cadena alimentaria y la necesidad de reducir el desperdicio de productos comestibles de breve caducidad, así como el comportamiento del consumidor, que a menudo modula su consumo por criterios cuestionables, por puro capricho o por una avidez compulsiva.

Las pérdidas alimenticias son mayores en los países en vías de desarrollo: en África subsahariana ascienden al 14 %, en Asia meridional y Asia central al 20,7 %; en cambio, son menores en los países desarrollados: en Australia y Nueva Zelanda, por ejemplo, alcanzan solo el 5,8 %. Específicamente, en los países de bajos ingresos, las pérdidas de frutas y verduras frescas se atribuyen principalmente a una infraestructura deficiente, mientras que, en la mayoría de los países de altos ingresos, las pérdidas ocurren durante el almacenamiento, principalmente debido a fallos técnicos, a un control inadecuado de la humedad o de las temperaturas o a un exceso en la acumulación de existencias.

En mayo de 2015, los ministros de agricultura del G20, cuyo anfitrión fue Turquía ese año, definieron las pérdidas y el desperdicio de alimentos como un problema global de gran importancia económica, ambiental y social, y alentaron a todos los miembros del G20 a intensificar los esfuerzos para prevenir y reducir el desperdicio. Esta recomendación fue seguida por el acuerdo para establecer la Plataforma Técnica para Medir y Reducir la Pérdida y el Desperdicio de Alimentos entre la FAO y el Instituto Internacional de Investigación sobre Políticas Alimentarias (IFPRI), que realiza encuestas para ofrecer soluciones políticas

<sup>43</sup> Cf. FAO, *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. Progresos en la lucha contra la pérdida y el desperdicio de alimentos*, Roma 2019. El texto se puede consultar virtualmente en: <https://www.fao.org/3/ca6030es/ca6030es.pdf>

<sup>44</sup> Cf. FAO, FIDA, OMS, PMA y UNICEF, *Versión resumida de El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2022. Adaptación de las políticas alimentarias y agrícolas para hacer las dietas saludables más asequibles*, Roma 2022. El texto puede consultarse en: [https://docs.wfp.org/api/documents/WFP-0000141083/download/?\\_ga=2.1803577.980720956.1684178755-1873213653.1684178755](https://docs.wfp.org/api/documents/WFP-0000141083/download/?_ga=2.1803577.980720956.1684178755-1873213653.1684178755)





innovadoras para mejorar la seguridad alimentaria y combatir la pobreza. Lanzada en diciembre de 2015, la Plataforma Técnica complementa las iniciativas existentes de la FAO y del Programa del Grupo Asesor sobre Investigación Agrícola Internacional (CGIAR) sobre políticas, instituciones y mercados. Junto con iniciativas tales como la creación del Índice de pérdida de alimentos (FLI) por parte de la FAO y del Índice de desperdicio de alimentos (FWI) por parte del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), la Plataforma Técnica contribuye a la implementación del Objetivo n. 12 de la Agenda 2030 de las Naciones Unidas, que consiste en garantizar patrones de consumo y producción sostenibles a través de iniciativas destinadas a reducir a la mitad el desperdicio de alimentos per cápita a nivel mundial al por menor y al nivel del consumidor y a reducir las pérdidas de alimentos a lo largo de las cadenas de producción y suministro, incluidas las pérdidas postcosecha<sup>45</sup>. Esto es aún más importante en el actual contexto de postpandemia, en el que percibimos que el problema del hambre y la pobreza va alcanzando cifras escandalosas, incrementando el número de personas vulnerables y exigiendo sistemas alimentarios más resilientes.

La Santa Sede siempre ha mostrado una atención particular a este tema, considerándolo

no solamente como una cuestión moral, sino también como un fenómeno nocivo para todo el planeta debido a las emisiones de gases de efecto invernadero, al desperdicio de agua y a las tierras utilizadas para producir unos alimentos que al final no han sido aprovechados. Son factores que afectan especialmente a las poblaciones más pobres, cuyo trabajo y medios de vida se ven comprometidos con el despilfarro y pérdida de alimentos.

La Santa Sede no se cansa de repetir que, hoy en día, hay alimentos para todos, pero, lamentablemente, no todos pueden comer. Mientras esto ocurre, cotidianamente asistimos a un despilfarro continuo de comida, a la proliferación de un consumismo excesivo o al uso de alimentos para otros fines. A esta problemática el Papa Juan Pablo II la calificó como *la paradoja de la abundancia*, advirtiendo contra sus riesgos de forma clarividente:

Debéis escuchar aquí los gritos de dolor de millones de personas ante el escándalo provocado por la «paradoja de la abundancia», que constituye el obstáculo principal para la solución de los problemas de la humanidad que afectan a la nutrición. La producción mundial de alimentos, como sabéis bien, es muy abundante y bastaría para satisfacer con holgura las necesidades de la población, aunque esté aumentando en número, a condición de que los recursos que pueden permitir el acceso a una nutrición conveniente sean repartidos en función de las necesidades reales. No puedo menos de estar de acuerdo con las palabras con que comienza vuestro proyecto de *Declaración mundial sobre la alimentación*: «El hambre y la desnutrición son inaceptables en un mundo que dispone de los conocimientos y los recursos necesarios para acabar con esta catástrofe humana» (n. 1). Con todo, la paradoja sigue arrastrando todos los días consecuencias dramáticas. Por una parte, nos impresionan las imágenes de una parte de la humanidad condenada a morir de hambre a causa de calamidades naturales que se agravan, a causa de

<sup>45</sup> Cf. L. DELGADO – M. SCHUSTER – M. TORERO, *The reality of food losses: A new measurement methodology*. IFPRI Discussion Paper 1686. International Food Policy Research Institute, Washington D.C. 2017. Al texto se puede acceder a través del siguiente enlace: <https://ebrary.ifpri.org/cdm/ref/collection/p15738coll2/id/131530>





desastres provocados por el hombre, a causa de los obstáculos puestos a la distribución de los recursos de alimentación, y a causa de las restricciones que se han impuesto al comercio de los productos locales, privando a los países más pobres de los beneficios del mercado. Por otra parte, asistimos a la negación de la solidaridad: la destrucción de cosechas enteras, las exigencias egoístas que implican los modelos económicos vigentes, el rechazo de la transferencia de tecnología, y las condiciones impuestas a la concesión de ayudas para la alimentación, incluso en los casos donde es evidente la urgencia. Las causas y los efectos de esta paradoja, con sus múltiples elementos contradictorios, son objeto una vez más de vuestra atención en el marco de esta Conferencia: basta recordar aquí algunos hechos inaceptables: el hambre provoca cada día la muerte de miles de niños, ancianos y miembros de los grupos más vulnerables; una parte notable de la población mundial no logra obtener la indispensable ración diaria de alimentos básicos; sobre multitudes pesan gravemente la pobreza, la ignorancia y condiciones políticas que los obligan a abandonar por millares sus hogares para ir en búsqueda de una tierra donde puedan encontrar modo de alimentarse<sup>46</sup>.

Desafortunadamente, y como se ha indicado anteriormente, la globalización pasó del desperdicio de alimentos al descarte de personas. La crisis del coronavirus y las dificultades actuales de la postpandemia, agravadas por la agresión rusa a Ucrania, han puesto de manifiesto situaciones realmente complejas y dolorosas. Las colas en los comedores populares son cada vez más largas; hay demasiados niños que viven en condiciones precarias, hasta el punto de que algunos de ellos encuentran en la escuela su única comida completa del día; la pérdida de trabajo de muchos padres está influyendo negativamente en muchos hogares, poblados cada vez más de personas que han perdido toda certeza y todo punto de referencia. En un mundo cada vez más competitivo y feroz, el riesgo es que demasiados seres humanos no logren hacer frente a los retos



que se presentan y caigan en la depresión y la marginación. La vulnerabilidad no puede ni debe ser nunca estigmatizada o considerada una falta. Viviendo en Italia he leído *el Informe de Caritas Italia 2022*. Presenta datos y números alarmantes: en este país hay 5,6 millones de pobres absolutos, de los cuales 1,4 millones son niños. Además, el Informe destaca que, para los nacidos en familias situadas en la parte inferior de la escala social, las posibilidades de volver a subir en la escala disminuyen seriamente. Se dice también que en Italia se necesitan cinco generaciones para que una persona nacida en una familia pobre alcance un nivel medio de ingresos. Lamentablemente, la experiencia de *Caritas* en este hermoso país, que maneja datos de primera mano, revela que el 54,5% de las personas que reciben ayuda alimentaria presentan múltiples y simultáneos elementos de fragilidad: problemas económicos, laborales, de vivienda, familiares, de salud y relacionados con la inmigración<sup>47</sup>.

Estos hechos nos recuerdan cuán injusta es la condición en la que muchas personas se ven obligadas a vivir, lo nociva que es la actual mentalidad consumista, hija del pensamiento tecnocrático, que ha llevado a mercantilizar el valor de la persona y a herir su dignidad.

<sup>46</sup> JUAN PABLO II, *Discurso en la apertura de la Conferencia Internacional sobre Nutrición*, 5 de diciembre de 1992.

<sup>47</sup> Cf. CARITAS ITALIANA, *L'anello debole. Rapporto 2022 su povertà ed esclusione sociale in Italia*, Palumbi, Teramo 2022.



En este contexto son elocuentes las reflexiones del papa Benedicto XVI al visitar la sede central de la FAO, el 16 de noviembre de 2009, con motivo de la *Cumbre Mundial sobre Seguridad Alimentaria*. En esa ocasión, el Pontífice se expresó en estos términos tan perspicaces:

El hambre es el signo más cruel y concreto de la pobreza. No es posible continuar aceptando la opulencia y el derroche, cuando el drama del hambre adquiere cada vez mayores dimensiones. La Iglesia Católica estará atenta siempre a los esfuerzos para vencer el hambre; trabajará por sostener, con la palabra y con las obras, la acción solidaria –programada, responsable y regulada– que los distintos componentes de la Comunidad internacional estén llamados a emprender. La Iglesia no pretende interferir en las acciones políticas; ella, respetuosa del saber y de los resultados de las ciencias, así como de las decisiones determinadas por la razón cuando son responsablemente iluminadas por valores auténticamente humanos, se une al esfuerzo por eliminar el hambre. Es este el signo más inmediato y concreto de la solidaridad animada por la caridad, signo que no deja margen a retrasos y compromisos. Dicha solidaridad se confía a la técnica, a las leyes y a las instituciones para salir al encuentro de las aspiraciones de las personas, comunidades y Pueblos enteros, pero no debe excluir la dimensión religiosa, con su poderosa fuerza espiritual y de promoción de la persona humana. Reconocer el valor trascendente de cada hombre y mujer es el primer paso para favorecer la conversión del corazón que pueda sostener el esfuerzo para erradicar la miseria, el hambre y la pobreza en todas sus formas.

Por su parte, el Papa Francisco, a lo largo de su pontificado, ha denunciado sin cansarse la cultura del derroche que margina, discrimina y explota. Una cultura que atenta contra la dignidad de las personas y las arroja despiadadamente a la cuneta de la sociedad. Desde estos postulados ha lanzado en reiteradas ocasiones numerosos llamamientos, pidiendo que se tome en serio el compromiso para

eliminar el flagelo del hambre e instaurar una auténtica ecología, que tenga en cuenta el bien de la persona. En este sentido, las advertencias del Sucesor de Pedro son realmente significativas:

Luchar contra la terrible plaga del hambre también significa combatir el desperdicio. El desperdicio manifiesta desinterés por las cosas e indiferencia por los que carecen de ellas. El desperdicio es la expresión más cruda del descarte. Me viene a la mente cuando Jesús, después de distribuir los panes a la multitud, pidió que se recogiesen los pedazos que sobraban para que no se perdiera nada (cf. *Jn 6,12*). Recoger para redistribuir, no producir para desperdiciar. Descartar los alimentos significa descartar a las personas. Y hoy es escandaloso no darse cuenta de que el alimento es un bien preciado y de cuánto se tira<sup>48</sup>.

Con dolor he de decir que aún no ha sido posible adoptar *un modelo de productividad circular* a gran escala que garantice todos los recursos necesarios limitando el uso de recursos no renovables. Solamente la implementación del enfoque de reducir, reutilizar, reciclar, junto con la difusión de un estilo de vida ético, sobrio y responsable, permitiría alcanzar la meta del auténtico desarrollo humano, sostenible e integral. Por lo tanto, ¿qué podemos hacer? Frente a un contexto económico enfermo, no se puede intervenir brutalmente, con el riesgo de matar, sino que se debe prestar atención: no se resuelven las cosas



<sup>48</sup> FRANCISCO, *Discurso a los miembros de la Federación Europea de Bancos de Alimentos*, 18 de mayo de 2019.



desestabilizando o soñando con un retorno al pasado, sino alimentando el bien, emprendiendo caminos sanos y solidarios, siendo constructivos. Necesitamos unirnos para relanzar el bien, sabiendo que, si el mal es habitual en el mundo, con la ayuda de Dios y con la buena voluntad de muchos como vosotros, la realidad puede mejorar [...] Hay que apoyar a aquellos que quieren cambiar para mejorar, para fomentar modelos de crecimiento basados en la equidad social, la dignidad de las personas, las familias, el futuro de los jóvenes, el respeto por el medio ambiente. No se puede aplazar una economía circular. El desperdicio no puede ser la última palabra dejada en herencia por unos cuantos ricos, mientras que la mayoría de la humanidad permanece en silencio<sup>49</sup>.

Finalmente, parece de suma importancia resaltar cómo la lucha contra el hambre no terminará hasta que, acabando con la lógica del lucro imperante, los alimentos se valoren realmente y no se reduzcan exclusivamente a un producto comercial. Por lo tanto, la primera preocupación debe seguir siendo la persona humana, especialmente aquellas que se ven privadas



del alimento diario, sin olvidar nunca que «lo que atesoramos y derrochamos es el pan de los pobres»<sup>50</sup>.

### 3. Qué solución propone la Santa Sede: el camino de la fraternidad y el fomento de la cultura del cuidado

Ante la crisis que nos azota y que, antes que económica y social, es de naturaleza humana y ética, la Santa Sede propone un camino a seguir. Se trata de poner en práctica la vocación hermosa que tiene el ser humano de ser constructor de la fraternidad, por un lado<sup>51</sup>. Por otro, la cultura de la indiferencia y el descarte ha de ser contrarrestada por el fomento de la cultura del cuidado.

Por su importancia, creo de especial relieve retomar fielmente el discurso que el Cardenal Pietro Parolin, Secretario de Estado de Su Santidad, pronunció durante el Evento Virtual de Alto Nivel sobre “*Fraternidad, Multilateralismo y Paz: una presentación de la Carta Encíclica Fratelli Tutti del Papa Francisco*”, celebrado en Ginebra el 15 de abril de 2021<sup>52</sup>. En aquel marco, el Purpurado afirmaba sin tibieza alguna que la clave para erradicar la indiferencia es la fraternidad. Esta certeza ha sido señalada reiteradamente como el camino a seguir por el Papa Francisco desde el inicio de su Pontificado. De hecho, el día de su elección, en 2013, expresó este deseo: «Oremos siempre por nosotros: los unos por los otros. Oremos por el mundo entero, para que haya una gran fraternidad»<sup>53</sup>. Todas las acciones y actividades posteriores de su servicio a la Cátedra de san Pedro han sido consecuencia natural y coherente de un camino orientado hacia ese fin.

Este criterio programático no ha perdido vigencia. Sigue siendo determinante y decisivo también en la

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> FRANCISCO, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Alimentación*, 16 de octubre de 2019.

<sup>51</sup> Sobre esta cuestión el Papa Francisco ha escrito su tercera encíclica, titulada *Fratelli tutti* (3 de octubre 2020). El mejor y más completo comentario a este importante texto magisterial pontificio, a mi modo de ver, se puede encontrar en la magnífica obra: E. MARTÍNEZ ALBESA Y OTROS, *Estudios y reflexiones en torno a Fratelli tutti*, encíclica del papa Francisco, Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2023.

<sup>52</sup> El texto íntegro de este discurso del Purpurado se puede consultar en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/04/15/discur.html>

<sup>53</sup> FRANCISCO, *Primer saludo*, 13 de marzo de 2013.





hora presente, mientras tenemos que hacer frente a las consecuencias negativas generadas por la pandemia, por los numerosos conflictos en curso en el mundo y por los efectos devastadores del cambio climático en muchas zonas del planeta. Vivir como hermanos exige que superemos la dicotomía actual entre *el código de la eficiencia* y *el código de la solidaridad*<sup>54</sup>. De hecho, la fraternidad nos empuja hacia un “código” aún más exigente e inclusivo:

Mientras que la solidaridad es el principio de planificación social que permite que los desiguales se conviertan en iguales, la fraternidad es lo que permite que los iguales sean personas diferentes. La fraternidad permite a personas iguales en su esencia, dignidad, libertad y en sus derechos fundamentales, participar de manera diferente del bien común según su capacidad, su proyecto de vida, su vocación, su trabajo o su carisma de servicio<sup>55</sup>.

En la acción multilateral, la fraternidad se traduce en la valentía y la generosidad de establecer libremente determinados objetivos comunes y de asegurar el cumplimiento en todo el mundo de algunas normas

esenciales, en virtud de la locución latina *pacta sunt servanda*, por la que se quiere cumplir con la voluntad, legítimamente manifestada, de resolver las controversias a través de los medios que ofrecen la diplomacia, la negociación, las instituciones multilaterales y el deseo más amplio de lograr «el cuidado de *un bien común verdaderamente universal y la protección de los Estados más débiles*»<sup>56</sup>.

El Secretario de Estado, al respecto, no dejó de subrayar en Ginebra que este tema cobra especial importancia en algunos campos en los que la Santa Sede ofrece a la comunidad internacional sus reflexiones con caridad, pero con determinación, para promover eficazmente la realización del bien común de toda la familia humana. Las prioridades en las que la Santa Sede está más interesada son: el acceso a la salud, refugiados, trabajo, derecho internacional humanitario y desarme y, por último, pero no menos importante, me permito añadir lo fundamental que es la lucha contra el hambre.

En el área de la salud, la emergencia del Covid-19 ha demostrado que cada uno de nosotros establece un vínculo indisoluble con el otro. Desde la pandemia, la familia humana ha avivado «la conciencia de ser una comunidad mundial navegando en el mismo barco, donde el mal de uno perjudica a todos»<sup>57</sup>. Este sentimiento humano ante lo desconocido ha cedido rápidamente el paso a una carrera por las vacunas y los tratamientos a nivel nacional, lo que dejó en evidencia la brecha en el acceso a tratamientos básicos entre los países desarrollados y el resto del mundo<sup>58</sup>. Ante un problema sistémico, como el de las barreras de acceso a la asistencia y al tratamiento, la Santa Sede no se ha cansado de proponer para su solución la convicción de la importancia de la fraternidad. En todo momento debemos centrarnos en

<sup>54</sup> Cf. FRANCISCO, *Mensaje a la profesora Margaret Archer, presidenta de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales, con motivo de la sesión plenaria*, 24 de abril de 2017.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> FRANCISCO, *carta encíclica Fratelli Tutti*, n. 174.

<sup>57</sup> *Ibidem*, n. 32.

<sup>58</sup> «The world is on the brink of a catastrophic moral failure –and the price of this failure will be paid with lives and livelihoods in the world’s poorest countries» (T. ADHANOM GHEBREYESUS, *Address to the 148th meeting of the WHO Executive Board*, 18 January 2021).





el principio subyacente del servicio al bien común. Este enfoque está bien ejemplificado por San Juan Pablo II y su insistencia en la *hipoteca social*, que insiste en el principio del destino universal de los bienes<sup>59</sup>. Teniendo esto en cuenta, la comunidad internacional tiene la obligación de garantizar que las vacunas y los tratamientos contra las pandemias sean seguros, estén disponibles, sean accesibles y asequibles para todos los que los necesiten.

La atención a los más necesitados y a quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad, especialmente refugiados, migrantes y desplazados internos, no es solamente un testimonio de fraternidad, sino un reconocimiento de atención a la necesidad real de nuestras hermanas y nuestros hermanos. Los incesantes llamamientos del Papa a los líderes y organismos internacionales a una nueva globalización de la solidaridad capaz de sustituir a la de la indiferencia son una constante de su magisterio, recogidos sistemáticamente en la encíclica *Fratelli Tutti*. Los refugiados siempre han formado parte de la historia. Lamentablemente, incluso hoy en día, su número y su sufrimiento siguen siendo una herida en el tejido social de la comunidad internacional, ya que el número de personas que buscan protección sigue aumentando dolorosamente. Esto implica profundos problemas humanitarios y sociales<sup>60</sup>. En este sentido, el Cardenal Parolin no vacilaba en aseverar que la Santa Sede acoge la visión básica del Pacto Mundial sobre refugiados, que pretende fortalecer la cooperación internacional a través de un reparto de responsabilidades más equitativo y predecible, recordando al mismo tiempo que la solución ideal y más completa y duradera es garantizar los derechos de todos a vivir y prosperar con dignidad, paz y



seguridad en sus países de origen.

En los últimos años, las consecuencias globales de la pandemia han dañado la dignidad humana de muchas personas y han tenido un impacto significativo en los trabajadores, incluidos los trabajadores informales, los pequeños empresarios y comerciantes, que han visto mermados sus ahorros y tuvieron que enfrentarse a menudo a grandes obstáculos para acceder a la atención sanitaria básica. En el mundo actual, en aras de los procesos de consolidación de la paz, el formato tradicional del diálogo social debe ampliarse y volverse más inclusivo. La participación de las organizaciones de trabajadores y empresarios es esencial, pero debe complementarse con actores que representen la economía informal y las preocupaciones ambientales. Como recuerda el Santo Padre en su encíclica *Fratelli tutti*, hace falta pensar en la participación social, política y económica de tal manera «que incluya a los movimientos populares y anime las estructuras de gobierno locales, nacionales e internacionales con ese torrente de energía moral que surge de la incorporación de los excluidos en

<sup>59</sup> «Los bienes de este mundo están originalmente destinados a todos. El derecho a la propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de este principio: de hecho, sobre él descansa una “hipoteca social”, es decir, se reconoce una función social como cualidad intrínseca, fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes» (JUAN PABLO II, carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 42).

<sup>60</sup> El purpurado indicó que la Santa Sede, Estado miembro del Comité Ejecutivo del ACNUR, fue uno de los primeros 26 países que participaron en la Conferencia de Plenipotenciarios de julio de 1951, que dio origen a uno de los Convenios más importantes para la comunidad internacional: el Convenio relativo al Estatuto de refugiados. Esta Convención ha ayudado a proteger y dar esperanza a muchas personas víctimas de conflictos o persecuciones. En cierto sentido, el reconocimiento y otorgamiento de protección internacional implica un reconocimiento implícito de que somos hermanos y hermanas, miembros de una misma familia humana.



la construcción del destino común» y a su vez es bueno promover que «estos movimientos, estas experiencias de solidaridad que crecen desde abajo, desde el subsuelo del planeta, confluyan, estén más coordinadas, se vayan encontrando»<sup>61</sup>.

El Secretario de Estado, en la mencionada conferencia de Ginebra, indicaba que tal vez no fuera del conocimiento de muchos que el Sr. Henry Dunant (1828 - 1910), fundador de la Cruz Roja, fuertemente impresionado por la violencia perpetrada y por la desorganización de la ayuda a los heridos, adoptó el grito de “todos hermanos” para convencer a la población local y a los voluntarios para que brindasen ayuda independientemente de su pertenencia a las partes en conflicto<sup>62</sup>. Fue a partir de estas dramáticas experiencias que el Sr. Dunant concibió la Cruz Roja. Hoy, lamentablemente, urge fortalecer la difusión y promoción del respeto al derecho humanitario que pretende salvaguardar los principios esenciales de humanidad en un contexto, el de la guerra, en sí mismo inhumano y deshumanizante, protegiendo a la población civil y prohibiendo armas que infligen sufrimientos tan atroces como inútiles. También se podría decir que la universalidad de los Convenios de Ginebra de 1949 representa un reconocimiento implícito de ese vínculo de hermandad que une a los pueblos, y al menos de la necesidad de poner límites a los conflictos. Por otra parte, la Santa Sede, consciente de las omisiones y vacilaciones, espera que los Estados puedan lograr nuevos enfoques del derecho internacional humanitario, a fin de tener adecuadamente en cuenta las características de los conflictos armados contemporáneos y el sufrimiento físico, moral y espiritual que provocan<sup>63</sup>, con el objetivo de eliminar los conflictos por completo.

En efecto, el deseo de paz, seguridad y estabilidad es uno de los anhelos más profundos del corazón

humano, ya que tiene sus raíces en el Creador, que hace a todos los pueblos miembros de la familia humana. Esta aspiración nunca podrá ser satisfecha únicamente por medios militares y menos por la posesión de armas nucleares y otras armas de destrucción masiva<sup>64</sup>. Los conflictos siempre causan sufrimiento, ciertamente en quienes los sufren, pero también en quienes los combaten. No es retórico decir que la guerra es la antítesis de la fraternidad. Es en esta perspectiva que la Santa Sede alienta fuertemente el compromiso de los Estados en el área del desarme y el control de armamentos hacia acuerdos duraderos en el camino hacia la paz y, de manera particular, en el frente del desarme nuclear. Si es válida la afirmación de que todos somos hermanos, ¿cómo puede la disuasión nuclear ser la base de una ética de la fraternidad y la convivencia pacífica entre los pueblos? Se aprecian algunos signos alentadores, pero las circunstancias actuales están oscureciendo los logros alcanzados. El incremento en numerosas naciones del gasto en armamento es realmente inquietante. Las enormes sumas de dinero y recursos humanos destinados al armamento no pueden dejarnos tranquilos. Vincular la seguridad nacional al almacenamiento de armas es una lógica contraproducente. La desproporción entre los recursos materiales y los talentos humanos dedicados



<sup>61</sup> FRANCISCO, *carta encíclica Fratelli Tutti*, n. 169.

<sup>62</sup> Cf. H. DUNANT, *Un recuerdo de Solferino* (1859).

<sup>63</sup> Cf. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la Conferencia sobre Derecho Internacional Humanitario*, 28 de octubre de 2017.

<sup>64</sup> Cf. FRANCISCO, *Mensaje a la Conferencia de Viena sobre el Impacto Humanitario de las Armas Nucleares*, 7 de diciembre de 2014.



al servicio de la muerte y los recursos dedicados al servicio de la vida es motivo de escándalo. Los retos que aquejan a la comunidad internacional son diversos y precisamente estos deberían ser las prioridades de los Estados<sup>65</sup>.

A lo anteriormente afirmado por el Cardenal Pietro Parolin, me permito señalar que la lucha contra el hambre se ha convertido recientemente en una batalla contra la crisis alimentaria mundial generada por la invasión rusa de Ucrania. La dramática situación que vivimos hoy a nivel mundial, debido a los conflictos, el cambio climático y las consecuencias provocadas por la pandemia del Covid-19, corre el riesgo de volverse aún más triste ante la ola de especulaciones sobre las necesidades básicas y los alimentos. Ante este

preocupante riesgo, fuerte, sacrosanto y digno de eco fue el llamamiento del Papa Francisco para que la comida, que es un bien primordial, no fuera tratada como moneda de cambio común para unos pocos<sup>66</sup>. De hecho, es necesario reconocer la singularidad de la alimentación como un bien fundamental para todos, del que depende la existencia misma de las personas y no como una mercancía más con la que se puede especular. Además, el Santo Padre nos invita a ir más allá y a reconocer la sacralidad de los alimentos, como «signo concreto de la bondad del Creador»<sup>67</sup>. Es una sacralidad que se acentúa por la evocadora imagen de nuestros abuelos que besan el pan antes de ponerlo sobre la mesa y por la conciencia de que el mismo Cristo, hijo de Dios, se hizo «pan vivo para la vida del mundo» (cf. *Jn* 6,51).



¡Oh, cómo cambiaría el mundo si todos reconociéramos el valor auténtico e intrínseco de la comida! Comprender plenamente su sacralidad nos llevaría a adoptar una percepción correcta de las estrategias de implementación de las *cuatro mejoras* de la FAO y nos salvaría de incurrir en la peligrosa deriva del *pensamiento tecnocrático*. De esta forma, en efecto, la producción no tendería a una intensificación encaminada al mero beneficio; la técnica no correría el riesgo de absolutizarse para lograr la nutrición a toda costa y olvidar que el alimento es ante todo un fruto de la tierra; el medio ambiente no sería entendido como un ecosistema para ser explotado y degradado irrespetuosamente; la vida humana se confirmaría

<sup>65</sup> En este sentido, como afirmó el Obispo de Roma, «el estado actual de nuestro planeta reclama, por su parte, una reflexión seria sobre cómo todos estos recursos podrían ser utilizados, con referencia a la compleja y difícil implementación de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, y alcanzar así objetivos como el desarrollo humano integral. Así lo sugirió ya, en 1964, el Papa san Pablo VI, cuando propuso ayudar a los más desheredados a través de un Fondo Mundial, alimentado con una parte de los gastos militares. Por todo esto, resulta crucial crear herramientas que aseguren la confianza y el desarrollo mutuo, y contar con líderes que estén a la altura de las circunstancias. Tarea que, a su vez, nos involucra y nos reclama a todos. Nadie puede ser indiferente ante el dolor sufriente de millones de hombres y mujeres que hoy siguen golpeando a nuestras conciencias; nadie puede ser sordo ante el grito del hermano que desde su herida llama; nadie puede ser ciego ante las ruinas de una cultura incapaz de dialogar» (FRANCISCO, *Discurso sobre las armas nucleares*, Nagasaki, 24 de noviembre de 2019).

<sup>66</sup> Cf. FRANCISCO, *Mensaje con motivo del Día Internacional de Concienciación sobre la Pérdida y el Desperdicio de Alimentos*, 29 de septiembre de 2022.

<sup>67</sup> FRANCISCO, *Mensaje con ocasión del II Foro Mundial de la Alimentación 2022*, 17 de octubre de 2022.

<sup>68</sup> Hablando a agricultores españoles, el Papa dijo lo siguiente: «Si lo piensan bien, la vocación a la que Dios les ha llamado los hace testigos de la ecología integral que el mundo hoy necesita. Una vocación primigenia pues enraíza con las palabras de Dios en el *Génesis* cuando llamó a la humanidad a colaborar en la tarea de la creación por medio de su trabajo (cf. *Gn* 1,28-31). Una vocación multidisciplinar, conjuga el trato directo con la tierra, su cuidado y su cultivo, y el





como el principal faro de acción para que ninguna persona se quedara atrás<sup>68</sup>.

La sacralidad de la comida nos permite pasar a otra consideración ineludible: es sagrada porque es la persona la que es sagrada. Nunca debemos olvidar esto. Cada persona, en su totalidad, debe estar en el centro de nuestras estrategias, como dice el Papa Francisco, «con historias y rostros concretos, que habitan en un lugar determinado»<sup>69</sup>. Los datos y las estadísticas deben ser auxiliares y funcionales para

comprender las necesidades concretas de las personas y saber intervenir de la forma más adecuada en cada contexto local. Además, hay que reafirmar que toda vida humana es sagrada, porque todos somos imagen y semejanza de Dios. Ésta es la condición previa para no dejar a nadie atrás: solamente si respetamos y reconocemos el valor de toda vida humana, podemos verdaderamente colaborar y caminar juntos, nos sentiremos concretamente parte de la misma familia humana, como hermanos y hermanas, «cuyos sufrimientos y necesidades nos conciernen a todos, porque “si un miembro sufre, todos los demás sufren con él” (cf. 1Cor 12,26)»<sup>70</sup>.

Por otra parte, y como indicado más arriba, para contrarrestar la cultura del descarte es primordial promover *la cultura del cuidado y la inclusión*<sup>71</sup>. Se trata de crear y reforzar la conciencia de que cada uno de nosotros ha de interesarse por su semejante, cuidándolo y saliendo al encuentro de sus necesidades, de modo que nadie quede rezagado. Los protagonistas de esta acción solidaria son quienes, abandonando la autorreferencialidad y el egoísmo, imperantes en tantos ámbitos, se sienten responsables del bien de cada persona, se esfuerzan por una mayor justicia social

servicio que esta presta a la sociedad. ¿Qué les pide entonces Dios a ustedes en este trabajo, en esta labor? Les pide que piensen en el campo como un don, como algo que les fue dado y dejarán a sus hijos como legado; que piensen en la producción como un regalo que el Señor, por su medio, y por medio del trabajo de ustedes, envía a su pueblo para saciar su hambre y su sed. Un hambre que no es solo de pan, sino de Dios, pero que, para saciarla, Él no rehusó hacerse alimento, hacerse carne, llegando de ese modo al corazón del hombre (cf. Mt 4,3-4; Jn 6,55-57). De este valor fundamental, por el que les expreso mi agradecimiento, nace la responsabilidad que se les encomienda a ustedes, en primera persona, pero también a todos los que, de alguna manera, participan en la producción, elaboración y distribución alimentaria. Es necesario trabajar para que este inmenso bien que Dios nos regala, no se convierta en arma –por ejemplo, limitando la llegada de alimentos a las poblaciones en conflicto–; o no se convierta en mecanismo de especulación, manipulando el precio y la comercialización de los productos con el único fin de conseguir mayor beneficio. Esto es lo que debemos denunciar, lo que nos debe hacer doler el corazón; no lo merecen los animales que ustedes cuidan con tanta dedicación, no lo merecen las personas para las que trabajan con ilusión, no lo merece Dios. Les ofende a ellos y les ofendería a ustedes. Pero no se desanimen, toda vocación conlleva la cruz, uno asume el esfuerzo de trabajar duro, de que con los animales no se tienen días festivos, ni huelgas. Aún más difícil es aceptar la incompreensión de quienes no valoran algo tan esencial para la vida como es la producción de alimento, o prefieren buscar culpables en vez de soluciones. Encomiendo a la Santísima Virgen el trabajo que ustedes hacen, para que siempre sientan cercano a Jesús, que en la cruz ofreció su sangre, se hizo alimento, se hizo vida para dárnosla en abundancia. Vayan adelante y sean poetas de la tierra» (FRANCISCO, Discurso a una delegación de la Asociación Agraria de Jóvenes Agricultores (ASAJA), 13 de mayo de 2023).

<sup>69</sup> FRANCISCO, *Mensaje con motivo del Día Mundial de la Alimentación 2022*, 14 de octubre de 2022.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Cf. F. TORRALBA I ROSELLÓ, *Ética del cuidar: fundamentos, contextos y problemas*, Mapfre, Madrid 2002; M. LÓPEZ ALONSO, *El cuidado: un imperativo para la bioética*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2011.



y trabajan denodadamente por abatir las barreras de diversa índole que impiden a muchos seres humanos disfrutar de los derechos y libertades fundamentales. Los resultados de estas acciones son más visibles en los países económicamente más desarrollados. En estos países, las personas con discapacidad suelen disfrutar de servicios sociales y sanitarios y, aunque a menudo han de sortear contrariedades y escollos, suelen acceder a diversos espacios de la vida social, como el deporte, la educación, las manifestaciones artísticas o cierto tipo de empleos. En las naciones más pobres, esto todavía se ve no pocas veces como un horizonte lejano. Por lo tanto, los gobiernos que se comprometan a alcanzar estas metas deben ser alentados y apoyados por la comunidad internacional<sup>72</sup>.

En la senda de anteriores enseñanzas magisteriales, el Obispo de Roma asevera que hoy más que nunca se requieren «profetas y testigos de la cultura del cuidado, para superar tantas desigualdades sociales. Y esto será posible solo con un fuerte y amplio protagonismo de las mujeres, en la familia y en todos los ámbitos sociales, políticos e institucionales»<sup>73</sup>. Estos testigos hay que prepararlos esmeradamente a través de un *proceso educativo* válido para diferentes contextos relacionados entre sí. El Papa los desglosa con claridad:

La educación para el cuidado nace en la *familia*, núcleo natural y fundamental de la sociedad, donde se aprende a vivir en relación y en respeto mutuo. Sin embargo, es necesario poner a la familia en condiciones de cumplir esta tarea vital e indispensable. Siempre en colaboración con la familia, otros sujetos encargados de la educación son *la escuela y la universidad* y, de igual manera, en ciertos aspectos, los agentes de la *comunicación social*. Dichos sujetos están llamados a transmitir un sistema de valores basado en el reconocimiento de la dignidad de cada persona, de cada comunidad lingüística, étnica y religiosa, de cada pueblo y de los derechos fundamentales que derivan de estos. La educación constituye uno de

los pilares más justos y solidarios de la sociedad. Las *religiones* en general, y los líderes religiosos en particular, pueden desempeñar un papel insustituible en la transmisión a los fieles y a la sociedad de los valores de la solidaridad, el respeto a las diferencias, la acogida y el cuidado de los hermanos y hermanas más frágiles. A este respecto, recuerdo las palabras del Papa Pablo VI dirigidas al Parlamento ugandés en 1969: «No temáis a la Iglesia. Ella os honra, os forma ciudadanos honrados y leales, no fomenta rivalidades ni divisiones, trata de promover la sana libertad, la justicia social, la paz; si tiene alguna preferencia es para los pobres, para la educación de los pequeños y del pueblo, para la asistencia a los abandonados y a cuantos sufren». A todos los que están comprometidos al servicio de las poblaciones, en las organizaciones internacionales gubernamentales y no gubernamentales, que desempeñan una misión educativa, y a todos los que, de diversas maneras, trabajan en el campo de la educación y la investigación, los animo nuevamente, para que se logre el objetivo de una educación «más abierta e incluyente, capaz de la escucha paciente, del diálogo constructivo y de la mutua comprensión»<sup>74</sup>.

En definitiva, en el hogar familiar, en las instituciones escolares y universitarias, así como en otros escenarios locales y globales, es de vital significado que se fomente aquella tendencia por la cual cada uno de nosotros nos hemos de convertir en el guardián de nuestro hermano (cf. *Gén 4,9*), lo cual nos llevará a preocuparnos del bien común, a aliviar a los que sufren a causa de la pobreza, la enfermedad, la esclavitud, la discriminación y los conflictos. Sacaremos fuerzas para ello nutriéndonos de la Palabra de Cristo, que en el evangelio nos invita a que nuestras relaciones se vertebren y rijan por el cuidado mutuo: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (*Jn 13,34*).

<sup>72</sup> Cf. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 11 de abril de 2024.

<sup>73</sup> FRANCISCO, *Mensaje para la LIV Jornada Mundial de la Paz 2021*, n. 7.

<sup>74</sup> *Ibidem*, n. 8.



### Conclusión

Las reflexiones precedentes invitan a reforzar el multilateralismo como una de las mejores formas de tutelar la entera familia humana. Esta manera de proceder potencia en la comunidad internacional el ahínco por cuidar la dimensión universal. Sin embargo, la diplomacia multilateral pasa por momentos de zozobra que deben ser superados inyectando un nuevo entusiasmo en las Organizaciones Intergubernamentales y las Agencias Internacionales Especializadas, de modo que sus iniciativas alcancen una mayor efectividad en coherencia con su mandato. ¿Cómo, entonces, aplicar el respeto a todos, la promoción de la fraternidad universal, el fomento de la amistad social, la colaboración fecunda entre los Miembros de la Familia de las Naciones? Siempre debemos buscar lo que el Papa Francisco recuerda como la auténtica naturaleza de la diplomacia multilateral<sup>75</sup>, donde esté siempre presente la construcción de la paz, la búsqueda del bien de todos, la atención a las especificidades locales, la lucha contra la cultura del derroche y la indiferencia, la puesta en práctica de la solidaridad, el diálogo como forma de fortalecer el entendimiento entre los pueblos, de tal manera que todos percibamos que pertenecemos a una sola familia, la de los hijos de Dios que buscan que nuestra casa común sea un verdadero espacio de comunión y no un campo de entrenamiento para la enemistad y la confrontación amarga.

Ha llegado la hora de actuar, de aunarnos con un pensamiento concorde, para que reine en el mundo la justicia y la caridad, que el Papa sigue recordando como el auténtico motor de una *civilización del amor* «a la que todos podemos sentirnos llamados. La caridad, con su dinamismo universal, puede construir un mundo nuevo, porque no es un sentimiento estéril, sino el mejor camino para alcanzar caminos efectivos de desarrollo para todos. El amor social

es una fuerza capaz de inspirar nuevas formas de abordar los problemas del mundo actual y de renovar profundamente las estructuras, las organizaciones sociales, los sistemas jurídicos desde dentro»<sup>76</sup>.

Creo que en esto la Doctrina Social de la Iglesia y las intervenciones de la Santa Sede en los foros internacionales brindan un aporte importante con el conocido principio de subsidiaridad<sup>77</sup>: para alcanzar el objetivo global de solucionar el hambre en el mundo y hacer frente a la actual emergencia es imprescindible mover la mirada a partir de las comunidades locales. Solo protegiendo el pluralismo y teniendo en cuenta las necesidades identificadas territorialmente, sin la presunción de poder adoptar soluciones unívocas *desde arriba*, será posible alcanzar el bien común. Apuntarlo, como el bien de todos y cada uno, que debe incluir a todos, comenzando por los excluidos, los más frágiles y los pobres, nos permitirá realmente no dejar a nadie atrás. Para que todos sean uno (cf. *Jn* 17,20), como uno es el único Pan que desde Galilea sigue multiplicándose y repartiéndose por los caminos del mundo, haciéndonos parte de un solo cuerpo (cf. *1Cor* 10,17).

Palabras clave: Globalización, cultura del descarte, fraternidad, solidaridad, hambre, magisterio, Papa Francisco, Papa Benedicto XVI, Doctrina Social de la Iglesia, Santa Sede, organismos internacionales.

(publicado en *Ecclesia*.  
*Revista de cultura católica*,  
38 No.3 (2024), 301-327)

<sup>75</sup> Cf. FRANCISCO, *Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede*, 10 de enero de 2022.

<sup>76</sup> FRANCISCO, *carta encíclica Fratelli tutti*, n. 183.

<sup>77</sup> Cf. I. CAMACHO, «*Subsidiaridad y comunidad mundial (ODS 16, 17)*», en J. M. LARRÚ (COORD.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020, 296-328.





# ORDENACIÓN DIACONAL HOMILÍA



Mons. Antonio Santasiero  
Obispo de Huacho, Perú

Queridos hermanos y hermanas en el Señor:

Hoy nos congrega a todos como Iglesia un acontecimiento que nos ofrece un motivo de especial alegría y gratitud, pero al mismo tiempo una oportunidad para meditar con atención la grandeza y alcance del ministerio del diaconado, que hoy estos cinco hermanos nuestros recibirán como don especial de parte de Cristo, a quien dedican su vida.

Quiero de manera especial dirigirme a ustedes, hermanos ordenandos, para recordarles el significado del diaconado, y al mismo tiempo quisiera reavivar en los que ya hemos recibido el presbiterado, el significado de este ministerio que lo hemos recibido no como un don temporal, sino como un don que está llamado a caracterizar toda nuestra vida de sacerdotes.

Entonces: ¿qué significa ser diácono? La primera lectura de los Hechos de los Apóstoles nos recuerda el acontecimiento histórico que propició en la Iglesia la institución de este ministerio, y cómo es que los diáconos están llamados al ejercicio de la caridad y el servicio de los más necesitados en la misma comunidad eclesial. Sin embargo, creo que es importante navegar un poco más profundo para entender el sentido de este sagrado don. Para entender la grandeza de lo que significa ser diácono tenemos que volver nuestra mirada al mismo Hijo de Dios, el mismo que nos enseña con su misma vida lo que significa ser diácono.

Por la Encarnación, el *kyrios*, el Señor, se ha hecho el *diakonos*, el servidor de todos. Es aquí donde el ministerio del diaconado encuentra su fundamento. Jesucristo ha asumido nuestra naturaleza humana, pero lo ha hecho en forma de siervo; él nos ha salvado sirviendo al Padre, a quien siempre obedeció, y sirviendo a los hombres a quienes nunca condenó. La vida de Cristo está marcada desde la encarnación hasta la cruz por su propia, total y personal entrega a la voluntad del Padre: es lo que nos recuerda la Carta a los Hebreos cuando pone en labios de Jesús la expresión: “Aquí estoy, oh, Dios, para hacer tu voluntad”. La encarnación, como actitud de servicio, y el sacerdocio, como acción salvadora de Cristo, están íntimamente relacionadas, porque Cristo es el sacerdote que “aprendió sufriendo a obedecer, y llevado a la consumación, se ha convertido para todos los que le obedecen en autor de salvación eterna”; Cristo es el sacerdote que, en la disponibilidad total de su vida en la tierra, ha puesto de manifiesto la disponibilidad total de Dios mismo, En Cristo es Dios quien se hace disponible para los hombres.

Queridos ordenandos:

El servicio es el modo especial en el que nosotros, como ministros, imitamos a Cristo para salvar y santificar. Cristo no nos salva ni nos santifica ejerciendo el poder, sino ejerciendo el servicio, es por eso que todos nosotros, los sacerdotes, no debemos olvidar nunca esta gran verdad que fundamenta y da sentido a nuestro ministerio. Creo que el pasaje del lavatorio de los pies es iluminador para entender todo



esto: “¿Comprendéis lo que he hecho con ustedes? Ustedes me llaman el Maestro y el Señor, y dicen bien, porque los soy; pues si yo, el Maestro y el Señor, les he lavado los pies, también ustedes deben lavarse los pies unos a otros: les he dado ejemplo para que lo que yo he hecho con ustedes, ustedes también lo hagan”. El Maestro no nos enseña a ser maestros, sino a ser discípulos. El Señor no nos contagia su dominio, sino su servicio. La maestría de Jesús no consiste en su dominio, sino en su servicio, y este es el modo como vive su sacerdocio.

Queridos hermanos:

Con el diaconado, como enseña la Iglesia, la imposición de las manos «no es para el sacerdocio, sino para el servicio». El sacramento del orden del diaconado imprimirá en ustedes el carácter que jamás podrá ser cancelado y que los configurará con Cristo «diácono», es decir, servidor de todos (cf. *Lumen Gentium* 29). Ser diáconos no significa asumir el puesto más difícil ni el cargo más pesado en el orden sagrado, sino que significa entrar en la sintonía del servicio que salva y que perfuma la vida con el olor de Cristo. El diácono es el ícono de Cristo siervo, y es que en Cristo el servicio no es una actitud momentánea, el servicio en Cristo es tan esencial y central hasta el punto de revelar el ser mismo de Dios. A eso están llamados todos ustedes como siervos: a reflejar a Dios por medio de su servicio humilde y generoso.

Servir implica una dinámica de salida y apertura, una salida de sí mismo para ir al encuentro, tal como nos enseña la dinámica de la Encarnación: ir al encuentro del hombre para salvarlo. Por tanto, no se trata de un servicio a uno mismo, porque el egoísmo se contrapone a la diaconía. El servicio de los diáconos es un servicio a Cristo, servicio que se expresa en anuncio del Evangelio, en la obediencia a la Iglesia y en la caridad hacia los pobres. Pero claro, nada de esto es posible si la vida misma del discípulo no se fundamenta en el amor de Cristo. Esto es fundamental. El servicio no es algo fácil de realizar, tampoco es algo que se sostiene por el mero impulso de la disciplina. El servicio necesita estar consolidado sobre el amor de Dios, y si esto falta, nada se puede construir, o lo



construido corre el riesgo de derrumbarse como una casa edificada sobre arena.

El evangelio que hemos escuchado hoy nos proclama el mandamiento del amor y nos deja entrever la primordial importancia de fundar nuestra vida y nuestro ministerio en las bases del amor. “Permanezcan en mi amor”: este es el apremiante llamado que nos hace Cristo. Solo desde el amor, que el mismo Dios infunde en el corazón humano por la acción del Espíritu Santo, el diácono es capaz de vivir a cabalidad su ministerio. Es por eso que hoy invocaremos sobre estos hermanos nuestros la acción del Espíritu Santo, para que, derramando sobre ellos sus siete dones, puedan permanecer fieles a Cristo, a quien sirven e imitan en su ministerio.

Solo de un corazón enamorado se puede esperar el entusiasmo en el anuncio del Evangelio, Evangelio que necesita ser leído, escuchado, meditado y orado con espíritu disponible, para que cuando se tenga que proclamar encuentre eco en su propia vida y con la fuerza del testimonio irradie y mueva también el corazón de quienes lo escuchan. Solo con un corazón enamorado el servicio al altar se convierte en solemne adoración de la carne viva a la que se sirve, se recibe y se distribuye a los demás. Servir al altar no es el privilegio al mérito de nuestro esfuerzo, es don gratuito que ha de despertar en la propia vida una profunda gratitud y una respuesta delicada y radical que ahuyente todo vicio y pecado para participar con dignidad en el altar del Señor. Solo un corazón



enamorado es capaz de servir a la Iglesia en la caridad hacia los más pobres y necesitados.

Recuerden esto, queridos hermanos: al ser ustedes, como diáconos, el ícono de Cristo servidor, con la caridad ejercida en nombre del obispo o del párroco se convierten también en la imagen visible de la Iglesia que, con amor, solícita sale al encuentro de sus hijos que, pasando por diversas necesidades, requieren una especial atención y servicio.

“No hay amor más grande que dar la vida” ha dicho Jesús. Y el ministerio sacerdotal, que no consiste sino en ponerse al servicio de los demás, es el modo genuino por el que todo ministro va entregando la vida a Dios y a los hombres como prueba fiel del amor que alberga en su corazón. No dejemos que el amor se extinga por la rutina, el cansancio o las dificultades de cada día. Y esto es para todos, obispos, sacerdotes, diáconos y pueblo fiel de Dios: cuando dejamos enfriar el amor en nuestra vida dejamos de ser servidores de Cristo y empezamos a servir a otros señores. Pero, claro, nos toca a nosotros de manera especial como ministros de Cristo no dejar de mantener viva la llama del amor en nuestro corazón, una llama que se alimenta y fortalece con el trato cercano y la amistad con Cristo vivo y presente en el sagrario. Todos los medios que se nos ofrecen para mantener nuestra comunión con Dios a través de la oración y la liturgia se convierten también en servicio a la Iglesia, ya que no solo rezamos para nosotros, sino que nos convertimos en mediadores ante (es “ante”, no “ate”) Dios presentando en nuestra oración la súplica de todo el pueblo de Dios.

Queridos ordenandos:

Hoy asumen el compromiso de santificar al pueblo de Dios con la Liturgia de las Horas; no traicionen esta confianza de la Iglesia y cumplan fielmente este servicio santo como expresión de amor a Dios, a quien alaban, y como prueba de caridad sincera hacia el pueblo a quien acompañan y por quien interceden. El compromiso de una vida totalmente consagrada a Dios por el celibato es muestra de un corazón que se entrega desinteresadamente y sin dividirse. Dios es el único merecedor de todo nuestro afecto, de todo

nuestro tiempo y de todo nuestro servicio. No hay mejor empleo que consagrarse a Cristo en cuerpo y alma, porque con él siempre se gana. Cuiden, queridos hermanos, la pureza de su mente, manténganse limpios de cuerpo y alma y con corazón casto, no dejen que la contaminación de la mundanidad y la impureza arrebathe la bienaventuranza que el señor ofrece a los que viven la pureza de corazón. A él se consagran hoy y a él le deben fidelidad. Combatán con valentía las tentaciones y cualquier incitación a traicionar a Cristo. Ofrézcanle un corazón íntegro y puro, y no dejen de lado todos los medios que Dios y la Iglesia les ofrecen para caminar siempre en el buen camino. No descuiden la oración personal, no dejen la confesión, no hagan de lado la dirección espiritual. Su camino recién empieza, pero empieza de la mano de Cristo; no se suelten nunca ni se aparten de él.

Que el amor y el servicio marquen su vida para siempre. No nos consagramos a Cristo por un tiempo, o solo para algunos: el servicio que se asume es totalizante, nos hacemos servidores en todo y servidores de todos, servidores siempre y para siempre.

Queridos hermanos:

Con la ordenación sacerdotal se ponen al servicio de la Iglesia, una Iglesia que nos hace sentir su voz de manera especial y puntual a través del obispo, pastor de esta Diócesis, a la que hoy se insertan oficialmente. Su ejemplo de servicio y obediencia es







Cristo, recuérdelo siempre; por tanto, en la medida que saben abrirse a las disposiciones que su propio pastor les va ofreciendo, viven y reflejan la obediencia de aquel al que están siguiendo y sirviendo.

El apóstol san Pablo nos hablaba en la segunda lectura de la importancia de la unidad en la Iglesia; esta es la manera propia que tienen ustedes de edificar la unidad aquí en esta iglesia local, manteniendo la comunión con el obispo y siendo siempre dóciles a las necesidades de nuestra diócesis. Edifiquemos juntos la Iglesia de Cristo; uniendo fuerzas en el proyecto de nuestra Iglesia local seamos constructores de unidad y comunión; esa es la invitación que les hago como pastor y obispo.

Por último, me dirijo a todos ustedes Sacerdote y fieles laicos:

Acompañen a estos jóvenes con su testimonio, con su oración, y cuando sea necesario también con su corrección fraterna. El hermoso camino de ser ministro de Cristo para ellos recién empieza, y no estarán exentos de las dificultades del camino; pero cuando hacemos juntos el camino al encuentro de Señor, todo resulta más fácil, ya que siempre encontraremos el aliento y el apoyo que se necesita para serle fieles al Señor. Que este sea hoy su compromiso hermanas y hermanos todos en el Señor: sostener el camino de estos cinco hermanos que han decidido entregarse totalmente al Señor en su servicio santo.