







# Puertas

2014

Universidad Católica Lumen Gentium

## **Presidente**

Emmo. Sr. Card. Norberto Rivera Carrera,  
Arzobispo Primado de México

## **Autoridades Académicas**

Rector

Dr. Federico Altbach Núñez

Director General

Lic. Valenti Salmerón Flores

Director de la Facultad de Teología

Lic. Juan José Silva Ordaz

Director de la Escuela de Filosofía

Mtro. Amedeo Orlandini Zanni

Directora de la Escuela «Sedes Sapientiae»

Lic. Lizbeth Mercado Perea

Administrador General

C. P. José Ángel Mendoza Morales

Coordinador Académico

Lic. Juan Alberto Medina Reyes



## UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM

### **PUERTAS.**

Segunda Época

Edición 2014

No. 16, marzo 2015

© Universidad Católica Lumen Gentium A. C.

© Juan Alberto Medina Reyes (compilador)

Victoria 133; Col. Tlalpan-Centro; Del. Tlalpan;

C.P. 14000; Ciudad de México, D. F.;

Tel. y fax (55)5655 5003.

Correo electrónico: federicoaltbach@hotmail.com;

Página web: <http://www.universidadcatolica.edu.mx>

ISBN 978-607-96052-2-3

D. R. Derechos reservados conforme a la ley.

Se permite reproducir artículos de esta publicación indicando su autoría y procedencia.

Tirada: 700 ejemplares.

Impreso y hecho en México.

*Printed and made in Mexico.*

**Compilador**

Juan Alberto Medina Reyes

**Editor literario**

Yésica Ramírez Pérez

**Comité editorial**

Federico Altbach Núñez

Julián Arturo López Amozurrutia

Juan Alberto Medina Reyes

Yésica Ramírez Pérez

**Comité internacional**

Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIIF- UNAM)

Dr. Jaime Emilio González Magaña, S. J. (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)

Dr. Alfredo Vargas Alonso (UPM- México)

Dr. Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac, Sur)

Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (UP)

Dra. Sofía Tayka Morales Vera (UNAM)

Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

Todos los artículos son sometidos a la consideración de árbitros calificados.

Las ideas y el desarrollo de temas en los artículos que aparecen en Puertas. Libro Anual 2014 reflejan los puntos de vista de sus respectivos autores y no necesariamente los de la Universidad.

The ideas and the development of themes in the articles that appear in Puertas. Libro Anual 2014 reflect the preferences of their respective authors, and not necessarily those of the University.

## ARTÍCULOS

### Filosofía

CHESTERTON, EL FILÓSOFO RISUEÑO Mauricio Beuchot Puente . . . . .	13
O CONCEITO DE PESSOA EM JOHN LOCKE Paulo César Nodari . . . . .	25
LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD EN LA ELECCIÓN HUMANA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO Y DUNS ESCOTO Adrián Lozano Guajardo . . . . .	45
LOS RETOS DE LA UNIVERSIDAD DE IDENTIDAD CATÓLICA EN EL MÉXICO DE HOY Jorge E. Traslosheros Hernández . . . . .	83
INTELIGENCIA CREYENTE Y FE INTELIGENTE. APUNTES PARA UN ESTUDIO. Alfonso García Nuño. . . . .	95

### Teología

El diácono (permanente) – Un ministerio en (de) construcción Federico Altbach Núñez . . . . .	123
--	-----

TESTIMONIO ALEGRE EN LA FIDELIDAD.  
VIDA Y MINISTERIO SACERDOTAL SEGÚN SAN JUAN PABLO II  
Jaime Emilio González Magaña . . . . . 139

EL USO DE LA TRIADA <<MODUS, SPECIES, ORDO>>  
EN LA OBRA *NATURA BONI* DE SAN AGUSTÍN  
-GÉNESIS Y SIGNIFICADO-  
José Esteban Miranda Hernández . . . . . 175

### **Pastoral Urbana**

“DIOS NO HACE ACEPCIÓN DE PERSONAS” (HCH 10,34)  
EXHORTACIÓN PARA UNA PASTORAL DE LOS  
AFRODESCENDIENTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO  
Desiré Afana . . . . . 195

### **Psicología**

LAS COMPETENCIAS DEL PSICÓLOGO:  
¿QUÉ TIPO DE PROFESIONAL NECESITA NUESTRA SOCIEDAD?  
Luz Paola Acosta Ramírez . . . . . 215

## Presentación

Tenemos el gozo de haber concluido con la gracia de Dios nuestra publicación institucional **PUERTAS**, Libro Anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, número dieciséis.

Nuestra publicación tiene la intención de ser un espacio para expresarnos como creyentes hacia y en las diversas áreas del conocimiento científico. En esta ocasión proponemos modelos para los profesionistas y universidades, abordamos el tema de la relación de la inteligencia y la fe, el problema de la libertad, la simpatía de la ciencia en el filósofo risueño y más.

Además no puede faltar nuestra presencia en el pensamiento teológico, como es el delicado tema del ministerio ordenado en el diaconado y el sacerdocio. Así como el Misterio tan complicado de la Trinidad y la vivencia del Evangelio en las culturas urbanas.

Esperando que estos artículos sean de gran impacto, por lo que agradecemos a todos los autores que han colaborado generosa y esmeradamente con sus aportaciones científicas, contribuyendo a la gran familia humana.

Marzo de 2015



# Artículos





# Chesterton, el filósofo risueño

*Mauricio Beuchot*

## Introducción

En estas páginas deseo tratar a un escritor excelente. He disfrutado mucho la lectura de varias de sus obras, tanto de ficción como de pensamiento. Se trata de Gilbert Keith Chesterton. Un profesor mexicano, Miguel Mansur Kuri, lo llamaba “el filósofo que ríe”. Y es verdad. Fue un buen filósofo, y sabía reír; ponía en páginas llenas de fino humor sus reflexiones. Jorge Luis Borges llegó a decir que Chesterton era más profundo en sus textos jocosos que en los serios y filosóficos.<sup>1</sup>

Suele verse a Chesterton como conservador (así lo llamó mi amigo Enrique Dussel), pero tiene tesis que suscribiría cualquier revolucionario. De joven fue socialista, casi comunista, pero después se moderó. Nunca fue capitalista en el pleno sentido de la palabra. Inclusive, un autor tan conspicuo del día de hoy como Slavoj Žižek toma en cuenta el libro de Chesterton intitulado *Ortodoxia* en uno suyo que lleva por nombre *El títere y el enano*.<sup>2</sup> Trataré de presentar algunos rasgos de su persona y su doctrina.

## Vida y obra

Gilbert Keith Chesterton nace el 29 de mayo de 1874 en Sheffield Terrace, Campden Hill, Kenington, en Inglaterra. Pronto su familia pasa a Warwick Gardens, en Londres. En esa ciudad estudia en la escuela de Saint Paul, de 1887 a 1892. Allí comienza a escribir, en el periódico escolar *Debater*. Luego asiste a

---

1 J. L. Borges, “Sobre Chesterton”, en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires: Emecé, 1966 (3a. reimpr), pp. 119-123.

2 S. Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires: Paidós, 2006 (2a. ed.), pp. 23 ss.

las escuelas de arte Saint John's Ward y Slade, y cursa literatura en el University College. Estudió dibujo, que no abordó como carrera, pero practicó siempre. Conoce a Frances Blogg, que será su esposa.<sup>3</sup>

En 1900 empieza a publicar sus trabajos, que son relatos y poemas. Traba amistad con Hilaire Belloc, que será su gran amigo. En 1901 se casa con Frances y viven en un barrio de Londres, con las colaboraciones de Gilbert, que encuentra su camino en el periodismo y la literatura. Se hace célebre por sus debates, por ejemplo con Robert Blatchford, director del periódico *Clarion*. En 1904 conoce al padre John O'Connor, prototipo de su personaje el Padre Brown, detective por accidente.<sup>4</sup> Sigue escribiendo y publicando mucho. Muestra tendencias liberales y socialistas.

En 1909 los Chesterton se mudan a Beaconsfield, en el campo, cerca de Londres. El año 1911 participa en un periódico que dirige Belloc, el *Eye Witness*. Al año siguiente es continuado por el *New Witness*. En 1914-1915 enferma gravemente, queda inutilizado ese año y después se repone. Sigue escribiendo asiduamente y pasa a ser director del *New Witness*.

Muy importante para Gilbert fue su hermano Cecil, que se convirtió antes que él al catolicismo, y murió en la Primera Guerra Mundial, o como se la llamaba entonces, la Gran Guerra. Cecil estuvo con él en todas las luchas periodísticas, y fue convencido de ir en contra del despotismo prusiano, por lo que fue como voluntario a la guerra y murió en un hospital en Francia.

En 1918 viaja a Irlanda; en 1919, va con Frances a Palestina, donde le impresiona Jerusalén, y en 1920 regresan pasando por Italia. Al año siguiente viaja con su esposa a los Estados Unidos, a un ciclo de conferencias que dura hasta 1921. El siguiente año Gilbert recibe el bautismo católico. Cierra el *New Witness* por dificultades económicas. En 1925 funda el *GK's Weekly*, que dirigirá hasta su muerte. En 1925 Frances se bautiza en la Iglesia Católica. El 17 de septiembre funda, con Belloc, la Liga Distribucionista, de ideales políticos, a favor de los menos favorecidos. Viaja a Polonia con su esposa y con D. Collins. En 1929 va a Roma y se entrevista con Benito Mussolini. Es miembro del Detection Club, con otros autores de novelas policíacas, como Agatha Christie, Dorothy Seyers y otros. El año de 1930 realiza un segundo viaje a los Estados Unidos, a la Universidad de Notre Dame, donde da 36 conferencias, una cada noche. En 1932 los dos esposos asisten al Congreso Eucarístico llevado a cabo en Dublín. Este año Gilbert da una serie de charlas en la BBC, muy escuchadas, en una de las cuales debate con Bertrand Russell acerca de la educación de los hijos.

---

3 E. B. M. Allegri, *Aproximación a Chesterton*, Buenos Aires: UCA, 1996, pp. 207-220.

4 G. K. Chesterton, *Autobiografía*, en *Obras completas*, Barcelona: José Janés, Editor, 1952, t. I, pp. 289 ss.

En 1933 el Papa Pío XI concede a Chesterton y a Belloc la medalla de la Orden de San Gregorio. Al año siguiente acude con Frances al año jubilar en Roma. En 1935 viaja por Francia e Italia en auto. En 1936 Chesterton presenta síntomas de fatiga. Va con su mujer a Lourdes y a Lisieux, pero su corazón falla y muere el 14 de junio de ese año en Beaconsfield, con la extrema unción.

De entre sus textos sobresalen: *El Napoleón de Notting Hill* (1904), *Ortodoxia* (1908), *Lo que está mal en el mundo* (1910), *La hostería volante* (1914), *Los usos de la diversidad* (1920), *El hombre eterno* (1925), *Generalmente hablando* (1928), *Santo Tomás de Aquino* (1933) y *Las paradojas de Mr. Pond* (1937, póstumo).

## **Pensamiento**

Curiosamente, Chesterton es considerado conservador en moral y religión, pero no en materia política y social. Algunos encuentran simpatía por el socialismo y el comunismo, pero él defendía la propiedad privada. Por eso cuadra mejor en una ideología liberal. Todos lo criticaban, de izquierda y derecha, y así él podía criticar a todos. Criticó el imperialismo inglés, defendió la nación, la comunidad pequeña y el individuo. Atacó la guerra hecha a los boers porque veía en ellos el derecho a defender sus tierras. Y condenó los malos manejos de las autoridades inglesas.<sup>5</sup>

Chesterton conoció a Mussolini en 1929, y el fascismo le pareció bien, por los resultados sociales, pero tenía muchas dudas sobre él en cuanto a su filosofía política.<sup>6</sup> A la Inglaterra imperialista opuso, en su novela *El Napoleón de Notting Hill*, una alegoría, en la que opone un país basado en el nacionalismo, incluso en los pequeños grupos y los individuos; además es democrático, pues hay un rey que resulta tal por elección y no por sucesión hereditaria (cosa impensable); además es un Londres oscuro, deprimente y aburrido, con un remedo de paz universal de la que esa ciudad es el centro.

Defendía la propiedad privada, pero con límite. Precisamente cuando se pierde la noción de límite se pierde la verdadera propiedad, pues se quiere traspasar la frontera de otros países o los linderos del terreno del vecino. Y se acaba en la calle, tanto por el capitalismo (por el despojo) como por el socialismo (por la lucha). Se trata, pues, de una propiedad democrática.<sup>7</sup>

Tuvo relación con H. G. Wells, el novelista de ciencia ficción, y decía que él era de mentalidad abierta por la sola apertura, mientras que él mismo lo era con la finalidad de atrapar algo real.<sup>8</sup> Chesterton combatía con el arma de su ironía, muy fina.

---

5 *Ibid.*, pp. 40-41.

6 *Ibid.*, pp. 49-50.

7 *Ibid.*, p. 61. G. K. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, en *Obras completas*, t. I, ed. cit., p. 712.

8 G. K. Chesterton, *Autobiografía*, en *Obras completas*, t. I, ed. cit., p. 201.

Algo notable en Chesterton era el realismo tan de sentido común que tenía. Por él tuvo debates, entre otros, con Sir Arthur Conan Doyle, H. G. Wells, George Bernard Shaw, Bertrand Russell y T. S. Eliot.<sup>9</sup> Tenía su propio estilo de serlo. Era más escéptico que cualquiera.<sup>10</sup> Parte de su realismo era el gusto por las paradojas. Tal se ve en *Las paradojas de Mr. Pond*. El mismo personaje se disgusta porque lo acusan de paradojas, y pide que le expliquen por qué. Pero en la misma obra, el autor explica lo que es la paradoja: “La verdad puesta cabeza abajo para llamar la atención”. En efecto, llamaba la atención hacia el realismo. Y añadía quiénes podían valorar sus paradojas.<sup>11</sup>

Tal es lo más granado del pensamiento de Chesterton. Su vida correspondió a su manera de pensar. Vivió con sabiduría, con entusiasmo y con fina ironía. Fue el filósofo que se permitió reír. Trataremos de tipificar su pensamiento más en detalle.

### **Su postura filosófica general**

Chesterton se queja de que, en su juventud, le tocó un periodo filosófico muy pesimista y escéptico. La describe de esta manera:

Generalmente, se deja la filosofía a los desocupados; y es, por lo general, una filosofía muy desocupada. En la época de la cual escribo, toda esa filosofía era muy negativa e incluso nihilista. Y, aunque no la aceptase nunca del todo, extendió su sombra sobre mi mente y me hizo sentir que las ideas más provechosas y meritorias estaban, como quien dice, a la defensiva.<sup>12</sup>

Pesimismo y nihilismo, como el de nuestro momento actual. Por eso nos puede ser de utilidad su experiencia.

Más aún, sus estudios de arte le hicieron ser muy subjetivista y escéptico. De su modo de pensar en ese momento dice:

Se presta naturalmente a sugerencias metafísicas, verbigracia: que las cosas sólo existen tal y como las percibimos, o que las cosas no existen en absoluto. La filosofía del impresionismo está necesariamente próxima a la filosofía de la ilusión. Y esta atmósfera tendía también a contribuir, aun directamente, a cierto estado de ánimo irreal y de aislamiento estéril que planeaba, por entonces, sobre mí, y creo que sobre muchos otros también.<sup>13</sup>

---

9 E. B. M. Allegri, *op. cit.*, p. 88.

10 G. K. Chesterton, *Autobiografía*, ed. cit., pp. 79-81 y 89.

11 E. B. M. Allegri, *op. cit.*, p. 46.

12 G. K. Chesterton, *Autobiografía*, ed. cit., p. 78.

13 *Ibid.*, p. 79.

Este subjetivismo acompaña bien el nihilismo que ya tenía, y se desarrolla como relativismo extremo.

Siguiendo en esa línea, se vio encerrado en su propio pensamiento, en una especie de idealismo. Trató de volver al pensamiento en sí, pero era dentro del pensamiento mismo, sin salida.

En aquel entonces, no distinguía muy claramente entre el estado de sueño y el de vigilia; no sólo como estado de ánimo, sino como duda metafísica, sentía como si todo pudiera ser un sueño. Era como si hubiese proyectado el universo dentro de mí mismo, con todos sus árboles y sus estrellas; y esto está tan cerca de la noción de ser Dios, que indudablemente está todavía más cerca de volverse loco. Y, sin embargo, no era volverse loco, en ningún sentido médico ni físico; llevaba sencillamente, el escepticismo sobre mi tiempo al extremo que podía ir.<sup>14</sup>

Así, pues, su nihilismo, subjetivismo y relativismo lo hicieron desembocar en el escepticismo. Y ahí es donde todo amenaza con acabarse.

Sin embargo de todo, pudo superar el pesimismo, que era el origen de su postura desastrosa, y salió al optimismo:

Lo que quería expresar, aunque no supiera hacerlo, era lo siguiente: que ningún hombre sabe lo optimista que es, aun llamándose pesimista, porque no ha medido realmente la magnitud de su deuda hacia lo que lo ha creado y le ha permitido ser algo. En el fondo de nuestro pensamiento, existía una llamarada o estallido de sorpresa ante nuestra propia existencia. El objeto de la vida artística y espiritual era sacar a la superficie esta sumergida aurora maravillosa, de modo que un hombre sentado en una silla pudiera comprender que estaba vivo y era feliz.<sup>15</sup>

Esta superación del pesimismo y del nihilismo le hizo salir del subjetivismo y del idealismo hacia un realismo. Se ve, de esta manera, que una postura ética (que es la que siempre puede decirse que está detrás de nuestros demás pensamientos) repercute hasta en la epistemología y la ontología.

Así empezó a recuperarse filosóficamente. Fue cuando empezó a apostar por el realismo y por el optimismo, aun a riesgo de equivocarse:

Estaba obsesionado todavía con la pesadilla metafísica de las negociaciones acerca de la mente y la materia, con la malsana imagen de la maldad, con el peso misterioso de mi propio cerebro y mi cuerpo; pero había llegado ya al punto de

---

14 *Ibid.*, pp. 79-80.

15 *Ibid.*, p. 82.

rebelarme contra ellos, y trataba de construir un concepto más sano de la vida cósmica, incluso si me equivocaba a favor de lo saludable. Y hasta me llamaba a mí mismo optimista por lo próximo que estaba a ser pesimista.<sup>16</sup>

Señala que es lo que trató de expresar en *El hombre que fue jueves*. Por eso le puso como subtítulo que era una pesadilla. Allí plasma las dudas de un joven de los 90 del siglo XIX, y no se refiere tanto a Dios, sino a la Naturaleza en un sentido muy panteísta. Era su superación del nihilismo.

Esa salida del nihilismo tenía, como una de sus bases, la siguiente:

[...] intentaba vagamente fundar un nuevo optimismo, no sobre la máxima, sino sobre la mínima bondad. No me importaba el pesimista que se queja de que había tan poco bueno. Pero me sentía furioso —hasta el punto de querer matar— con el pesimista que inquiría para qué servía lo bueno.<sup>17</sup>

Como hemos visto, una postura antropológica y ética, como el nihilismo, acompaña o sustenta la epistemología y la ontología. No en balde Lévinas ha sostenido que la ética es anterior a la ontología, en el doble sentido temporal y de fundamentación. Esto se cumple de alguna manera en este proceso.

Chesterton habla del realismo al que llegó, el cual era tan sano que podía verse como algo infantil: “Si alguien se empeña en decir que he fundado toda mi filosofía social en las gesticulaciones de un crío, bien está: yo me contento con sonreír haciendo una leve inclinación de cabeza”.<sup>18</sup> Se había decepcionado del nihilismo y del subjetivismo o idealismo, su acompañante. Y eso nos muestra una experiencia muy rica, pero expresada muy sencillamente.

### **Filosofía social y política**

Chesterton usaba sus novelas y cuentos para expresar su pensamiento. Así como usó *El hombre que fue jueves* para plasmar sus dudas filosóficas, usó *El napoleón de Notting Hill* para exponer sus ideas políticas; concretamente, lo que deseaba para Inglaterra.<sup>19</sup>

En cuanto a sus posiciones políticas y sociales, Chesterton se queja de que en algún momento se lo consideró enemigo de los judíos:

Cosa rara, llegué a tener fama, más adelante, de ser antisemita, mientras que en mis primeros días de colegio me consideraban como prosemita. Tenía muchos amigos

---

16 *Ibid.*, p. 88.

17 *Ibid.*, p. 89.

18 *Ibid.*, p. 95.

19 *Ibid.*, p. 122.

entre los judíos, y algunos de ellos lo han seguido siendo toda la vida; tampoco se han enturbiado nuestras relaciones a causa de nuestras diferencias respecto al problema político o social.<sup>20</sup>

Él mismo, pues, se desmarca de cualquier atribución de antisemitismo.

En filosofía social y política, nos dice que los grandes movimientos de su época eran el socialismo y el imperialismo. Él los veía en cierta manera unidos. “Me decía socialista porque se era o no se era socialista”.<sup>21</sup> De hecho, en la guerra del sur de África, era pro-boer, pues pensaba que estaban defendiendo su tierra, con toda justicia. Esa defensa de los Boers le trajo muchos problemas.

En política, dejó el socialismo y se enroló con Hilaire Belloc en una postura moderada, que es el distributismo. Tenía del socialismo la idea de que se distribuyera la riqueza de la nación a todos, y del capitalismo o liberalismo el que fuera mediante propiedad privada. Era, pues, una postura intermedia entre el socialismo y el capitalismo, una especie de tercera vía: “De aquella época vienen, también, los comienzos vagos de mi propia divergencia entre lo comunista y lo que se llama el ideal distributivo”.<sup>22</sup> Esto tiene que ver, obviamente, con la búsqueda de la justicia distributiva o una distribución más justa de la riqueza de la nación entre los miembros de la misma. Es algo a lo que se ha llegado en la actualidad, en neoliberales como Rawls, por las críticas de los comunitaristas recientes, como MacIntyre, Taylor, Walzer y otros.

Con el caso Marconi, en el que algunos notables concedieron franquicias de manera corrupta, se da cuenta de que es una plutocracia. Por eso la ataca, en defensa de la democracia:

Ese creciente número de intelectuales que se complacen en decir que la democracia ha sido un fracaso, no se dan cuenta de la calamidad mucho más desastrosa que es el que la plutocracia haya sido un éxito. Quiero decir que ha realizado el único éxito que le era posible; pues que la plutocracia no tiene filosofía, moral, ni siquiera sentido; sólo puede ser un éxito material, que viene a ser un éxito rastrero.<sup>23</sup>

En ese acontecimiento concreto pudo mostrar su convicción democrática y centrada en la justicia distributiva.

Haciendo una especie de síntesis de sus convicciones filosófico-políticas, nos dice: “Como ya he explicado en otro sitio, yo empecé aceptando el Socialismo

---

20 *Ibid.*, p. 64.

21 *Ibid.*, p. 97.

22 *Ibid.*, p. 145.

23 *Ibid.*, pp. 190-191.

sencillamente porque parecía, en aquel entonces, la única alternativa posible ante la aceptación tristonada del capitalismo".<sup>24</sup> Pero después, con las polémicas con Bernard Shaw, se fue distanciando o, más bien, cambiando hacia otra postura, el distribucionismo.

Chesterton se opone a la guerra de despojo y sólo acepta la de defensa justa. Por eso estuvo en contra de la guerra anti-boer, pero defendió la que se hizo contra Alemania. "La única guerra defendible es una guerra de defensa. Y de una guerra de defensa, por su misma definición y naturaleza, el hombre regresa, apaleado y sangrando, y alardeando de no haber muerto".<sup>25</sup> De paso, critica el capitalismo que promete propiedad y la quita a los ciudadanos. Con eso se ve que busca un camino intermedio entre el capitalismo y el socialismo, pues critica a las dos posturas en ciertos puntos.

Llama la atención que Chesterton se entrevistó con Mussolini. Pero él niega ser fascista. Explica que, si entrevistó a Mussolini, lo hizo como periodista. Aclara: "No soy fascista, pero la marcha sobre Roma les causó la sorpresa que necesitaban".<sup>26</sup> Es decir, se pone en contra de él, pues se refiere a la sorpresa que daría a las potencias que después tendrían que guerrear contra Italia.

Y vuelve a expresar su ideal distribucionista, diferente del comunista y también del capitalista:

Si vamos a combatir a los ricos, a combatir la resistencia a una redistribución razonable de las riquezas, o combatir cualquier otra cosa, así es como se hace. Y cuando recuerdo todos los demás cantos revolucionarios tan románticos no me sorprenden en absoluto, por lo menos en este país donde no se ha comprendido nunca.<sup>27</sup>

Inclusive, llegó a prever que el socialismo, mal practicado, llegaría a la esclavitud, es decir, al totalitarismo. Profecía que se cumplió después.

Chesterton declara que creció en un tiempo en el que todos eran evolucionistas, de la línea de Darwin, Spencer, etc. Dice: "[...] mi vida se desarrolló en la época de la evolución, la cual, en definitiva, significa desarrollo. Pero muchos de los evolucionistas de aquella época parecían querer significar por evolución el desarrollo de lo que no existía".<sup>28</sup> En ese tiempo el catolicismo rechazaba el

---

24 *Ibid.*, pp. 201-202.

25 *Ibid.*, p. 222.

26 *Ibid.*, p. 265.

27 *Ibid.*, p. 267.

28 *Ibid.*, p. 43.

evolucionismo, por lo que tal vez nuestro autor no lo vio con mucha simpatía; mas, a pesar de todo, el evolucionismo permeó el pensamiento de esa época, y por eso se siente presente en el de nuestro autor.

De entre los filósofos de su tiempo, dice que conoció a Haldane, hegeliano, con sus profundidades metafísicas. Pero, sobre todo, se refiere a William James. Lo conoció a través de su hermano, Henry James, que era literato, y que llevó a casa de Chesterton a su hermano filósofo. Chesterton narra una entrevista, en la que el estadounidense le dio buena impresión.<sup>29</sup> Es bien sabido que William James estuvo muy interesado en la filosofía de la religión, lo cual parece haber empujado a Chesterton a entrar en esa materia.

### **Filosofía de la religión**

Chesterton dice que, cuando empezó a comprender la naturaleza humana, eso lo movió a reunir los fragmentos de la religión que había tenido en su vida, pues llegó un momento en que no creía tener ninguna. Se puso a estudiar teología católica, y poco a poco fue reconstruyendo una religiosidad adecuada para él y consistente.

Con toda la solemnidad de la juventud, acepté esto cual un reto, y escribí un bosquejo de mis propias razones para creer que la teoría Cristiana, resumida en el Credo de los Apóstoles, podría ser una crítica mejor de la vida que ninguno de los que había criticado yo. Lo llamé 'Ortodoxia', pero incluso entonces me sentí muy a disgusto con el título.<sup>30</sup>

Usaba este título antes de su conversión al catolicismo, pero ya se veía venir ésta.

Como se sabe, después de estar mucho tiempo sin una religiosidad clara, Chesterton se convierte al catolicismo, y lo dice de manera clara y directa:

En la cuestión religiosa me he ocupado mucho de las controversias acerca de problemas bastante paradójicos, y finalmente he adoptado una posición que, para muchos, es en sí una paradoja. He apenado a los que me deseaban el bien y a muchas personas sensatas y prudentes, por mi temeridad haciéndome cristiano, cristiano ortodoxo, y finalmente católico en el sentido de católico apostólico romano. Ahora bien, en la mayoría de los asuntos que desapruueban, no siento la menor vergüenza. Como apologista soy lo contrario de apologético. En tanto que un hombre puede estar orgulloso de una religión arraigada en la humanidad, estoy muy orgulloso de mi religión; estoy especialmente orgulloso de aquellas partes que suelen llamarse vulgarmente superstición.<sup>31</sup>

---

29 *Ibid.*, p. 198.

30 *Ibid.*, p. 159.

31 *Ibid.*, p. 68.

Vemos aquí una clara manifestación de su convicción católica.

Y no tiene miedo a los dogmas, porque no considera que necesariamente estén reñidos con la inteligencia, con la razón: “No me infunde respeto un joven que diga que no puede someter su intelecto al dogma; porque dudo que haya usado su intelecto lo suficientemente como para definir lo que es el dogma”.<sup>32</sup> Es más bien un prejuicio el pensar que todo aquel que acepta un dogma actúa contra la razón. Puede ser un dogma muy racional, o que no implique ir contra la razón.

Chesterton aclara que la generación anterior a la suya era muy agnóstica, al modo de Huxley. La suya lo era menos, pero lo era, capitaneada por H. G. Wells, seguidor del propio Huxley.<sup>33</sup> Chesterton debatió contra él, pero fueron amigos. Lo mismo le pasó con George Bernard Shaw, aunque no pareciera tanto. Empezó a salir del nihilismo y a acercarse a Dios. En el *Daily News* defendió una obra teatral que se llamaba “Donde no hay nada está Dios”, y explica:

Pero por entonces estaba incierto, tanteando, jadeando en el trabajo de una filosofía incoherente y sin cocer, que era mía y casi lo contrario de esa afirmación de que donde no hay nada está Dios. La verdad se me antojaba más bien en esta otra forma. Donde hay algo, hay Dios. Ninguno de los dos enunciados es filosófico, pero me hubiera sorprendido mucho saber entonces lo cerca que andaba mi Algo del ‘Es’ de Santo Tomás de Aquino”.<sup>34</sup> La alta valoración que hacía de la filosofía y la teología del Aquinate es evidente en muchas partes de su obra.

En el proceso de conversión de Chesterton estuvieron presentes algunos sacerdotes (al igual que en sus novelas estuvo el padre Brown, para el cual se inspiró, al menos un poco, en el padre John O’Connor, amigo suyo):

No recuerdo exactamente dónde conocimos, mi hermano y yo, al reverendo Conrad Noel. Creo que fue en algún club extraño donde alguien daba una conferencia sobre Nietzsche, y donde los que debatían pasaron del grato pensamiento de que Nietzsche atacaba a la cristiandad, a la deducción natural de que era un verdadero cristiano.<sup>35</sup>

Esa conclusión la comparto con Chesterton. No puedo menos que ver en Nietzsche alguien que en el fondo estaba depurando el cristianismo en contra de los cristianos que lo manchaban.

---

32 *Ibid.*, p. 69.

33 *Ibid.*, p. 128.

34 *Ibid.*, pp. 134-135.

35 *Ibid.*, p. 140.

## Reflexión

Chesterton muestra su afecto por Santo Tomás de Aquino, al señalar que él empezaba su teología con el tema de la existencia de Dios, y al preguntar si ésta era clara, respondía “Aparentemente no”, lo cual correspondía con su experiencia”.<sup>36</sup> De hecho, en el delicioso libro que dedica a santo Tomás, Chesterton alaba el realismo de sentido común del Aquinate, y su aprecio por la vida, por el ser.

Se centra en este concepto del ser, del ente, que es un concepto analógico, es decir, que en su unidad abarca múltiples diferencias. Explica:

[...] todo el sistema de santo Tomás depende de una idea gigante y, sin embargo, sencilla, que cubre realmente todo lo que hay, todo lo que puede haber. Él representó este concepto cósmico con la palabra *ens*, y cualquiera que pueda leer un poco de latín, por rudimentario que sea, conoce que es la palabra apta y conveniente, lo mismo que lo conoce en un trozo de buena prosa francesa con una palabra francesa. Debería ser únicamente cuestión de lógica; pero es también cuestión de lenguaje.<sup>37</sup>

Todo lo anterior nos habla del sano realismo que alcanzó Chesterton, desde el subjetivismo, escepticismo, pesimismo y nihilismo en el que se crió. Y varias veces dice que santo Tomás lo ayudó en ese camino. El espíritu analogista del Aquinate fue decisivo para darle una forma mental a su escritura.

Por eso creo que Chesterton tiene actualidad, no ha perdido esa capacidad de hacer reflexionar a los demás que lo caracterizó en su época. Con su amabilidad, con su aceptación del pensamiento del otro y con sus otras virtudes, nos señala hacia una filosofía cordial, es decir, a una que, además de usar la razón, alude al corazón, a los sentimientos y emociones. Es algo que nos vendría muy bien en los días en que pasamos esta crisis tan ardua en la filosofía y en la cultura, y que ya está mostrando síntomas de desesperación.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>37</sup> El mismo, *Santo Tomás de Aquino*, en *Obras completas*, ed. cit., t. IV, p. 1010.



# O conceito de pessoa em John Locke

*Prof. Dr. Paulo César Nodari*

*Doutor em Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade de Caxias do Sul - Brasil*

Dentre os tantos problemas filosóficos muito discutidos e complexos da atualidade, o conceito de pessoa apresenta-se como candidato de força. Como outrora, na época atual, marcada pela tecnicização e cientificização, não se tem uma concepção única capaz de dirimir todas as dúvidas e questionamentos envolvidos no conceito de pessoa. As razões são diversas. A seguir, destacam-se algumas razões possíveis da complexidade em torno de tal conceito. Não se pretende, no entanto, esboçar e ter a pretensão de suprimir os problemas e tampouco elencar, em ordem hierárquica, a importância de tais questionamentos e problemas. Citam-se, pois, dentre tantas, algumas questões com forte teor discursivo e argumentativo por parte não só da filosofia, mas, também, de outras ciências, tais como: - quando se pode chamar alguém de pessoa; - qual é a diferença entre ser humano e pessoa; - pode-se ter o direito de decidir e intervir na fertilização artificial de embriões; - como se dá a relação entre ser humano, pessoa, alma e espírito; - o princípio da autonomia pode amparar-me e legitimar a alguém a decisão em abreviar ou retardar o ciclo da vida. Pois bem, essas não são as únicas, contudo, algumas das questões em que os pesquisadores envolveram-se outrora e envolvem-se, ainda hoje, e, sobretudo, no futuro.

Cientes da relevância do problema filosófico que envolve o conceito de pessoa não apenas nas discussões da filosofia e da psicologia, mas, também, da bioética, sobremaneira, em torno de questões que remetem ao início, ao meio e ao fim da vida humana (nascimento, desenvolvimento e término da vida humana), tem-se o propósito de investigar o conceito de pessoa no pensamento do filósofo, John Locke (1632-1704), a fim de apresentar alguns argumentos pertinentes aos debates

acerca das complexas questões da filosofia da mente na atualidade. Salienta-se, no entanto, que o presente artigo não tem o objetivo de entrar em discussão e demarcar posicionamentos no acirrado debate da atualidade da filosofia da mente, ao menos, não neste momento. Trata-se, apenas, de trazer à tona alguns pontos importantes à discussão de um tema tão pertinente e complexo à atualidade, percebido e crucial, desde muito tempo atrás, assinalado, especialmente, por um autor do século XVII, sendo, pois, considerado, em sua época, precursor, justamente, pelo modo sistemático de tratar o problema da identidade pessoal.

### **Identidade pessoal e ideia de substância**

Uma das operações da mente é comparar uma coisa com a outra para descobrir as semelhanças e diferenças, comparar uma coisa consigo mesma em diferentes tempos. Esta última operação da mente gera ideias de identidade e diversidade. Sem dúvidas, o capítulo sobre a identidade constitui um dos capítulos mais interessantes do *Ensaio sobre o entendimento humano* (doravante: EHU) para o leitor, mas também, historicamente, um dos mais controvertidos, influentes e complexo. A identidade consiste em descobrir o que realmente constitui o ser uma coisa e não ser outra coisa. O verdadeiro ser das coisas é a sua identidade e inalterabilidade ao longo do tempo, que, para Locke, é um dos modos de duração. Ele apresenta a duração como outro tipo de distância ou comprimento, cuja ideia não se apreende das partes permanentes do espaço, mas das transitórias e perpetuamente perecedouras partes de sucessão (EHU, II, XIV, §1). Por sua vez, a ideia de duração se origina em nossa percepção consciente de uma sequência de ideias que passa pela nossa mente. O tempo, portanto, é parte da duração. A ideia de tempo é a de uma distância perecível, da qual não há duas partes que existam juntas (EHU, II, XV, §12). Existir em um determinado lugar exclui outros objetos desse tempo e lugar (EHU, II, XVII, §1). Portanto, a noção de inalterabilidade é a noção de o *mesmo consigo*, e, nesse sentido, falar de identidade significa falar do mesmo. E, para Locke, uma coisa não pode ter dois começos de existência e nem duas coisas um único começo e este início de existência individualiza qualquer objeto.

Temos ideias apenas de três espécies de substâncias: Deus, inteligências finitas e corpos. Deus é sem início, eterno, inalterável e está em todos os lugares e, por conseguinte, acerca de sua identidade não poderá haver dúvida. Espíritos finitos, ao contrário, cada um tem seu tempo e lugar de início do seu existir determinados e a relação com isso determinará para cada um sua identidade enquanto existir. E o mesmo valerá para cada partícula de matéria, pois, enquanto esta não for nem aumentada e nem diminuída pela adição ou subtração da matéria, é a mesma (EHU, II, XXVII, §2). Portanto, se apenas Deus é eterno e imutável, se existir num determinado lugar exclui outros objetos desse tempo e lugar e se as coisas finitas começaram a existir no tempo e no espaço determinados, então, a identidade de cada coisa será determinada pela sua relação com o tempo e o espaço no qual começou a existir e a isso se chama *principium individuationis*. Este é a existência

em si que determina um ser de qualquer espécie a um tempo e lugar particulares, incomunicáveis a dois seres da mesma espécie (EHU, II, XXVII, §3). A partir do *principium individuationis* é possível determinar a identidade dos vegetais, dos animais e do homem.

Não obstante as suas alterações físicas e psicológicas constantes, a preocupação de Locke é saber o que faz uma pessoa continuar a ser a mesma pessoa ao longo da passagem do tempo e das conseqüentes alterações dos seus predicados? O que é que permanece de modo a preservar a nossa identidade pessoal? Quais são os critérios que definem a identidade de um indivíduo? Segundo Locke, alguns dos problemas que se prendem com a definição de uma identidade individual surgiram devido a uma confusão entre os vários termos utilizados na abordagem deste tema, em particular a aplicabilidade da palavra identidade. “Isso mostra ainda que a identidade de um mesmo *homem* consiste na participação de uma mesma vida contínua em partículas de matéria constantemente fugidias, vitalmente unidas em sucessão a um mesmo corpo organizado.” (EHU, II, XXVII, §6). Nesse sentido, Locke não concorda com a ideia de que a alma por si só bastaria para que um homem fosse ele mesmo, uma vez que ele precisa perceber que percebe (EHU, II, XXVII, §11). Mas não é a unidade de substância que compreende todas as espécies de identidade ou que a determine em cada caso, mas para que se consiga concebê-la e julgá-la bem, deve-se considerar que ideia está significada pela palavra à qual se aplica, ou seja, para qual ideia a palavra é designada significar, porque uma coisa é ser a mesma substância, outra é ser o mesmo homem e outra é ser a mesma pessoa e se pessoa, homem e substância são três nomes diferentes já que tal como é a ideia que pertence a este nome assim deve ser a identidade (EHU, II, XXVII, §7). Segundo Lowe, um aspecto muito importante de Locke foi ter apontado para a descoberta do critério de identidade associado a cada coisa. Locke talvez tenha sido o primeiro filósofo a apontar claramente que a ideia pertence a um nome tal como deve ser a identidade. O critério de identidade é, por sua vez, um princípio semântico como também um ingrediente no significado de cada dado e também um princípio metafísico dizendo sobre a natureza fundamental das coisas para as quais o termo se aplica (LOWE, 1995, p. 96).

Para o melhor entendimento do problema da identidade pessoal, é imprescindível a compreensão de como em Locke se dá conexão da identidade pessoal com as ideias de substância, de homem e pessoa. A concepção de substância está originalmente ligada com a teoria gnosiológica empirista de Locke. Substâncias não são senão ideias complexas, formadas a partir de combinações de ideias simples adquiridas por dados sensoriais. Em Locke, não há essência no sentido aristotélico, emanando da substância, há apenas a mera constituição interna ou estrutura ou modificação da substância. Segundo Ayers, o entendimento de Locke do conceito de substância é colorido pela doutrina das categorias de Aristóteles,

porém, como em Descartes e em Boyle, Locke não está interessado na prioridade lógica de certa categoria particular, mas em um esquema conceitual em que substâncias têm o papel dos objetos últimos da ciência natural. Ele busca rejeitar a hierarquia dos tipos naturais de Aristóteles em que cada uma das substâncias tem uma essência específica independente, buscando, por isso, uma substância corporal simples (AYERS, 1991, pp. 97-125).

Diz-se, pois, que, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke buscou compartilhar o *status* dos particulares com os universais já que estes são apenas construções mentais, enquanto aqueles têm posição no espaço e no tempo. Só é possível conhecer a essência real por via atômica. A substância é simplesmente a constituição interna atômica de qualquer substância material (AYERS, 1991, pp. 97-125). Nesse sentido, substâncias são combinações de ideias simples assumidas para representar coisas particulares e que subsistem por si mesmas e nas quais a suposta e confusa ideia de substância, tal como é, aparece como a primeira e principal (EHU, II, XII, §6). A mente, então, constata que certo número de ideias simples vai constantemente junto e não podendo imaginar como elas subsistiriam por si mesmas, adquiriu-se o hábito de supor um *substratum*, para o qual as ideias simples são inerentes, do qual decorrem e que se costuma chamar substância (EHU, II, XII, §1).

As ideias complexas das classes particulares de substância são formadas por uma combinação de ideias simples que são descobertas pela experiência e observação dos sentidos humanos como existindo unidas (EHU, II, XIII, §3). Portanto, como as ideias de classes particulares aparecem à mente como coleções de ideias simples, isto é, a partir de dados sensoriais, todas essas ideias são de qualidades coexistentes, com a adicional e a confusa ideia de algo a que pertencem e no qual subsistem, pois não subsistem por si mesmas, necessitando, portanto, de um suposto substrato que explique sua inerência e unidade (NATHAN, 1978, pp. 80-97). Logo, se, para Locke, a ideia complexa de substância não pode ir além da coleção de qualidades, não pode ser independente das qualidades, não são senão sempre o conjunto de ideias simples, então, não é possível formar uma ideia própria de substância e não é nada mais que tais coleções de qualidades (EHU, II, XXIII, §§2-3). Consequentemente, as substâncias são um suporte para as qualidades, porque é impossível imaginar qualidades sem um suposto sustentáculo. A este, por conseguinte, é referido tudo o que é desconhecido e não observável ou conhecido somente através de seus efeitos e relativamente em nível de observação.

A situação é ainda mais complicada porque Locke aborda a questão da substância por intermédio da distinção entre *essência real* e *essência nominal*. Locke, ao tratar dos termos gerais e dos nomes das substâncias, pergunta-se a despeito do significado das palavras gerais (EHU, III, III, §12). Elas significam um

tipo de espécie sob o qual nós classificamos as coisas individuais que concordam com ela. Esse tipo ou espécie não é nada mais que a ideia abstrata que nós formamos de certo número de coisas cujas qualidades sensíveis se assemelham. As essências das espécies ou tipos são assim a obra do entendimento humano que abstrai. E, nesse sentido, segundo Locke, não há nenhuma essência específica ou estrutura no indivíduo que seja, em princípio, incapaz de mudança ou que o indivíduo seja, em princípio, dotado ou restringido. Locke insiste que não há entre indivíduo e espécie uma ligação rígida como na compreensão aristotélica. Para Locke, ser membro de uma espécie não é o que determina as condições, as fronteiras do indivíduo, e, por conta disso, ele acaba recorrendo então à essência nominal (AYERS, 1991, pp. 78-90).

Por conseguinte, a *essência real* das substâncias não é a base da classificação das coisas ou espécies. Segundo Locke, deve-se, então, distinguir dois tipos de essências. A *essência real* é o ser verdadeiro de uma coisa, em virtude da qual ele é o que é. É a constituição interna das coisas, geralmente, desconhecida e da qual dependem as qualidades que podem ser descobertas (EHU, III, III, §15). A *essência nominal* é a constituição artificial do gênero e da espécie ou ainda dos tipos de coisas segundo as ideias abstratas que a mente forma. As coisas são classificadas sob nomes em classes ou espécies. Os nomes, para Locke, são sinais de ideias e as ideias são sinais de coisas, mas as suas coisas tendem a dissolver-se em coleções de qualidades, ou seja, na essência nominal.

Locke vê o conceito de essência como estando distorcido e prepara um novo caminho. Sua nova teoria é a classificação segundo nomes e espécies apenas enquanto concordam com certas ideias abstratas para as quais nós temos anexado estes nomes (EHU, III, III, §15). Ideias abstratas são ideias às quais nós anexamos os nomes das espécies. No caso das substâncias, sua essência real é sua constituição desconhecida sobre a qual as qualidades possíveis de descoberta dependem. De acordo com Locke, há duas noções de essência: uma explanatória e outra classificatória. A primeira é própria e original e a segunda é produto de uma teoria equivocada, mas, agora, parte constituinte inquestionável. Pois bem, na visão de Locke, as coisas são formadas por dois diferentes tipos de coisas: constituição microestrutural interna e ideias gerais abstratas (LOWE, 1995, pp. 67-91).

Para Locke, a palavra substância não se aplica univocamente a Deus, mentes e corpos finitos, embora reconheça que temos somente idéias acerca dessas três classes de substâncias por excelência. Se aplicada a Deus, às mentes e aos corpos finitos no mesmo sentido pode desvalorizar diferenças importantes, pois Deus é sem começo, eterno, imutável e está em todas as partes, as mentes tiveram um lugar e um tempo determinados para começar a existir e os corpos são a partícula de matéria que permanece a mesma enquanto não é aumentada ou diminuída por adição ou subtração de matéria (EHU, II, XXVII, §2). Não obstante,

segundo Locke, os espíritos finitos não estão totalmente separados da matéria, porque eles são ambos ativos e passivos. Só o puro espírito, Deus, é apenas ativo, enquanto a pura matéria é apenas passiva. Assim, os seres que são ambos, ativos e passivos, participam de ambas, isto é, do atributo ativo dos espíritos e o poder passivo da matéria (EHU, II, XXVII, §28). Logo, a sensação nos convence de que há substâncias extensas sólidas e a reflexão de que há substâncias pensantes. A experiência nos assegura da existência de tais seres, de que tem o poder de mover o corpo por impulso e a outra por pensamento e prove-nos com idéias claras de ambas as substâncias (EHU, II, XXIII, §29).

Ressalta-se, por fim, que Locke não encerra a definição da alma. Ele não podia descrever a alma como aquilo que pensa em nós (EHU, II, I, §10). Sendo ela considerada imaterial, imortal ou indivisível, excluiu-lhe também a extensão, e, surpreendendo filósofos ortodoxos e teólogos, ele afirmou que a imaterialidade não era necessária para sua imortalidade. Ele sugeriu que Deus poderia dar a certa matéria organizada o poder de pensamento, e, enfurecendo ainda mais os tradicionalistas, sustentou que a identidade da pessoa é independente da identidade da alma. Segundo Yolton, é indiscutível a crença de Locke na imortalidade da alma. Mas é a pessoa a quem Deus julgará no dia do Juízo Final, a pessoa moral caracterizada por Locke em termos de identidade de consciência e de aceitação da responsabilidade pelas ações feitas nesta vida. No *Ensaio sobre o entendimento humano*, as referências à mente excedem largamente o número de referências à alma. Alma é tida como substância pensante com poder de pensar, duvidar, querer (YOLTON, 1996, pp. 18-21). Então, se, por um lado, em Locke, não é possível afirmar contundentemente que a pessoa substitui a alma, por outro lado, positivamente, pode-se dizer que a pessoa assume algumas das mais importantes funções da alma a serem analisadas posteriormente à ideia de homem.

### **A ideia de homem e ideia de pessoa**

Locke, no parágrafo 8 do capítulo XXVII, define um animal como sendo um corpo organizado. “Um animal é um corpo vivo organizado; e, conseqüentemente, como já observamos, o mesmo animal é a mesma vida continuada comunicada a diferentes partículas de matéria sucessivamente unidas a esse corpo organizado.” (EHU, II, XXVII, §8). E tudo quanto é tomado de outras definições ditas no passado a respeito disso, a ideia, em nossas mentes de que o som homem, em nossa boca, é sinal, não é nada mais do que um animal de certa forma (EHU, II, XXVII, §8). A ideia de homem não é, portanto, simplesmente a ideia de um ser pensante ou racional, mas é a de um organismo biológico, caracterizado por uma participação continuada no mesmo corpo organizado de certo modo e unido a esse ser.

O homem natural é um corpo vivente organizado, um animal de uma forma particular e o critério de identidade para todo tempo é a continuidade da vida.

Afirma Locke: “Isso mostra que a identidade de um mesmo *homem* consiste na participação de uma mesma vida continuada em partículas de matéria constantemente fugidias, vitalmente unidas em sucessão a um mesmo corpo organizado.” (EHU, II, XXVII, §6). Ele deve ser um corpo vital, cujas partes estão organizadas em direção a certo fim, ou seja, ele é o mesmo em todo tempo. Todavia, deve-se distinguir bem identidade de um homem natural em todo tempo e a não-identidade do seu corpo, enquanto massa de matéria, em todo tempo. Locke distinguiu identidade do homem e identidade do corpo. No sentido filosófico e estrito, o corpo de um homem não é o mesmo em todo tempo. Portanto, identidade do homem não deve ser julgada sobre a base da identidade do corpo. Enquanto um corpo vivo organizado, deve-se tomar a continuidade da vida como critério de identidade (BEHAN, 1991, p. 569).

Antes de entrar propriamente na compreensão de pessoa, salienta-se que a razão de Locke ter posto o problema da identidade de homem foi, fundamentalmente, o problema da identidade pessoal (MATTERN, 1980, pp. 24-25). O homem é um conceito biológico com certas características corporalmente inalienáveis, e, por conseguinte, Locke insiste que nenhuma forma corporalmente particular é crucial à personalidade, mesmo que a forma seja necessária (EHU, II, XXVII, §8). O que faz, portanto, a mesmidade da identidade pessoal difere do que faz a mesmidade da identidade animal. A identidade do mesmo homem consiste em nada mais que uma participação da mesma vida continuada, isto é, em partículas unidas no mesmo corpo (EHU, II, XXVII, §6), e, por sua vez, a identidade pessoal recai na mesmidade da consciência antes que na mesmidade de vida (LOWE, 1995, p. 105). Em sendo assim, ao colocar-se o problema acerca da natureza da alma, ou mais especificamente, o problema do corpo e da alma, Locke coloca-se o problema da identidade pessoal (ALLISON, 1991, pp. 527-544; HUGHES, 1991, pp. 545-563). Para além da identidade física da substância corporal, tal como da identidade psíquica do *cogito* cartesiano ou da identidade do homem enquanto composto de alma e corpo, Locke distingue a identidade da pessoa humana, a qual não se confunde nem com a identidade da *substância*, nem com a identidade do *homem* (AURÉLIO, 2005, p. 80). Afirma Locke:

Se os nomes *substância*, *homem* e *pessoa* representam três *idéias* diferentes, então uma coisa é a mesma *substância*, outra é o mesmo *homem*, e uma terceira é a mesma *pessoa*, e a *identidade* depende, em todo caso, da *ideia* à qual cabe o nome. (EHU, II, XXVII, §7).

Pois bem, o *principium individuationis* determina a existência mesma de um ser em um tempo particular e um lugar incomunicável a dois seres da mesma espécie e dá-lhe a identidade determinada (EHU, II, XXVII, 4). Então, da consideração acerca da identidade pessoal, deve-se considerar o que significa ser pessoa. Pessoa é um ser pensante inteligente dotado de razão e reflexão que

pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, como a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares (EHU, II, XXVII, §9). É uma força unificadora que liga as ações todas no suceder-se dos instantes, sem exclusão, mas nem sem pressuposição de componentes (CRIPPA, 1960, p. 22). Ser pessoa significa ter consciência do pensamento e nisso consiste a identidade pessoal.

Pode-se afirmar que Locke foi quem forneceu o primeiro tratamento sistemático ao problema da identidade pessoal na história da filosofia moderna. E, segundo Lowe, a questão da identidade pessoal, em Locke, envolve, por um lado, o problema chamado *identidade pessoal diacrônica*, isto é, identidade que está acima e atravessa o tempo, sendo, pois a preocupação com a identidade acima e além do tempo e com a persistência e a sobrevivência da pessoa, e, por outro lado, a *identidade pessoal sincrônica*, ou seja, a identidade que faz a identidade pessoal no tempo. Da tentativa da resolução dessa problemática, segundo Lowe, Locke concebe a pessoa como um ser pensante inteligente que tem razão e reflexão e pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, isto é, a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares (LOWE, 1995, pp. 93-118). Eis, pois, como Locke define a pessoa.

Sendo essa a premissa da qual devemos partir para descobrir em que consiste *identidade pessoal*, devemos considerar o que a palavra *pessoa* representa. Segundo penso, essa palavra representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante – e somente por possuir a consciência, que, sendo inseparável do pensar, parece-me essencial a este. Sabemos bem o que fazemos quando vemos, ouvimos, provamos, tocamos, meditamos ou queremos uma coisa qualquer; é impossível percebermos sem percebermos que percebemos. Isso vale para toda sensação ou percepção presente, e é o que faz de cada um, para si-mesmo, o que chama de *si* mesmo. Não é preciso considerar, nesse caso, se o *si* mesmo persiste numa mesma substância ou se em diversas. A consciência que sempre acompanha o pensar é o que faz, de cada um, o que se denomina *si* mesmo, distinguindo-se assim de todas as outras coisas pensantes. A mesmice de um ser racional é, portanto, o que significa *identidade pessoal*. O alcance da identidade de uma *pessoa* é igual à extensão retrospectiva da consciência que ela tem de uma ação ou de um pensamento; ela é agora tão *ela* mesma quanto era antes; e o *eu* mesmo presente, que agora reflete sobre uma ação passada, executou *ele* mesmo essa ação. (EHU, II, XVII, §9).

A identidade pessoal reside em ter consciência, pois, para Locke, o importante não é saber se é a mesma idêntica substância que pensa na mesma pessoa sempre ou se são substâncias diferentes, mas o fundamental é saber se somos ou não a mesma coisa pensante de outrora. Logo, é no ter consciência do ser pensante que reside a identidade pessoa. Porque, na medida em que

qualquer ser inteligente pode repetir a ideia de qualquer ação passada com a mesma consciência que tinha no princípio e com a mesma consciência que tem de qualquer ação presente, nesta medida, é o mesmo si mesmo pessoal. Pois é pela consciência que tem presente seus pensamentos e ações que faz agora o si mesmo para si mesmo e, assim, o mesmo si mesmo será até onde se estender o alcance da consciência às ações passadas e às vindouras e não mais seriam duas pessoas com a distância do tempo e a mudança das substâncias. E isso só é possível porque a consciência une estas ações separadas ou distantes na mesma pessoa. Afirma categoricamente Locke:

Ora, se o que perfaz o homem não é uma mesma substância imaterial ou alma, onde quer que esteja, não importa em qual estado, é claro que deve ser a consciência, que, na medida de sua extensão a épocas passadas, une numa mesma pessoa as existências e ações distantes no tempo e aquelas que as sucedem imediatamente. Portanto, aquilo que é consciente de ações, presentes ou passadas, é uma mesma pessoa à qual cabem essas ações. (EHU, II, XVII, §16).

Assim, ter consciência das ações passadas e presentes faz uma pessoa ser ela mesma, dá identidade pessoal independentemente de ser ou não ser a mesma substância material ou imaterial, porque no que toca ao assunto de ser o mesmo si mesmo é indiferentemente se este presente si mesmo é formado da mesma ou de outras substâncias, já que o si mesmo é esta coisa pensante e consciente que é sensível ou consciente de prazer e dor, capaz de felicidade ou infortúnio e, então, está preocupada pelo si mesmo tanto quanto se estende o alcance da consciência (EHU, II, XXVII, §17). Então, só há pessoa se houver consciência, pois esta dá unidade à pessoa. “Sem consciência, não há pessoa, não importa a substância nem o seu molde: sem consciência, a substância é tão pessoal quanto o esqueleto.” (EHU, II, XXVII, §23). Eis, pois, a definição que Locke já havia dado no §17.

*Eu* é a coisa consciente pensante que, independentemente da substância, espiritual ou material, simples ou composta, é consciente e sensível de prazer e dor, e que, sendo capaz de felicidade e aflição, se preocupa *consigo* mesma, na medida da extensão de sua consciência. (EHU, II, XXVII, §17).

Na identidade pessoal estão fundados todo o direito e toda a justiça de recompensa e punição, já que a felicidade e o infortúnio constituem aquilo pelo qual cada um deve se preocupar por ele mesmo sem importar-se com o que pode acontecer a cada substância que não esteja unida a essa tomada de consciência ou que não se veja afetada de algum modo por ela. Gallego, analisando a concepção de consciência em Locke diz que ter consciência, ou seja, ser consciente é próprio da pessoa que, por isso, passa a ser criadora e dona de suas próprias ações o que no *Segundo Tratado* servirá, para Locke, justificar que ambas, isto é, tanto pessoa

como também suas ações são propriedade do homem, o qual terá a liberdade para usá-las como pensar mais conveniente no estado natural. Em outras palavras, em primeiro lugar, a pessoa é livre para determinar-se para qual direção segue, e, em segundo lugar, a liberdade mais valiosa é a que está a serviço da verdadeira felicidade (GALLEGO, 1984, p. 25).

É pela noção de responsabilidade que é necessário chegar ao *eu* da identidade pessoal. Por conseguinte, a identidade pessoal é a fonte última de todo direito e justiça de recompensa ou punição, pois toda substância vitalmente unida ao presente ser pensante é uma parte deste mesmo si mesmo que agora é; e toda coisa unida pelo ter consciência das ações passadas também faz parte do mesmo si mesmo que é o mesmo, ambos, então e agora (EHU, II, XXVII, §25). Assim, para Locke, a pessoa é um termo forense que atribui às ações os seus méritos e pertence tão somente aos agentes inteligentes capazes de uma lei, de ser felizes e de infortúnio. Só o ter consciência permite à pessoa assumir a responsabilidade de suas ações passadas, reconhecendo-as como suas e atribuindo-as a si mesmo pelo mesmo fundamento e razão às ações presentes e buscar sua felicidade. “Pessoa, no meu entender, é o nome desse *eu*.” (EHU, II, XXVII, §26). Logo em seguida, afirma Locke: “Pessoa é um termo forense que abrange ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição.” (EHU, II, XXVII, §26). Segundo Ayers, o termo forense pessoa evidencia que a continuidade pessoal não é uma relação puramente natural. O que liga o passado ao presente não é a consciência cognitiva do passado no sentido da memória, mas é um ato da preocupação moral ou esclarecimento que estabelece um tipo de relação proprietária e não natural. Afirma Locke acerca da responsabilidade da pessoa enquanto termo forense:

Se essa personalidade estende-se a *si* mesma, para além da existência presente, ao que é e a torna responsável, que reconhece e imputa a *si* mesma ações passadas justamente na mesma base e pela mesma razão que no presente. Tudo isso se funda no interesse de felicidade que acompanha toda consciência. A consciência de prazer ou de dor deseja que o *eu* consciente seja feliz. Sendo assim, não concerne ao presente *eu*, não existe para ele, por assim dizer, nenhuma ação passada que não se lhe coadune ou não se lhe aproprie: receber prazer ou dor, ser recompensado ou punido por causa de uma ação como essa seria o mesmo que ser feliz ou aflito sem nenhum mérito ou demérito precedente: se os homens fossem punidos nesta pelo que fizeram numa outra vida, da qual não têm consciência, não haveria nenhuma diferença entre essa punição e uma aflição *congénita*. (EHU, II, XXVII, §26).

Segundo Aurélio, não se trata nem da alma, substância imaterial, nem do corpo, substância material, nem da união de ambas, tal como elas aparecem na definição cartesiana do homem. Em cada momento, a pessoa é um conjunto de experiências vivenciadas, enquanto gesto ou enquanto memória, por um mesmo

sujeito, experiências projetadas num *si mesmo* cujos limites são permanentemente diferidos e que se constitui através, precisamente, dessa autor-referência contínua (AURÉLIO, 2005, p. 81). Nesse sentido, a memória, em Locke, tem um sentido de continuidade que liga ações passadas às presentes e excita como tal a preocupação moral. Consciência como sentimento e percepção é distinta e anterior à consciência como tal e a conexão dá-se por meio da razão, a qual tem a capacidade para identificar a *coisa pensante individual* com o indivíduo legal, o *agente moral*, sujeito à lei, responsável por um passado e preocupado com um futuro (AYERS, 1991, pp. 260-268). Dito de outro modo, a consciência não é apenas percepção reflexiva do pensar, mas tem um caráter moral. Um homem moral não está apenas reflexivamente consciente de seus pensamentos e ações, mas está preocupado com sua felicidade (BEHAN, 1991, pp. 565-585).

### A pessoa como agente moral

Considerando ser na identidade pessoal do si mesmo que estão fundados o direito e a justiça da recompensa e castigo, já que a felicidade ou o infortúnio constituem aquilo a que cada um conscientemente deve se preocupar, que é um ser pensante inteligente que busca diligente e constantemente a verdadeira felicidade, o homem se descobre com a tarefa de realizar-se como ser humano. (EHU, II, XXI, §52). Segundo Polin, para Locke, a tarefa do homem não é a de saber tudo, mas saber o que lhe é necessário à conduta. O homem não tem necessidade de tudo saber para bem agir. O homem não tem conhecimento universal e perfeito de tudo o que é, mas tem a luz para vir a ter o conhecimento do Criador e a via de nossos próprios deveres. Portanto, a primeira tarefa do homem consiste em aperfeiçoar-se. Nós não nascemos racionais e livres, nascemos capazes de razão e liberdade. O homem deve formar o seu espírito, deve cultivar a sua razão. O entendimento precisa ser educado e cultivado ao discernimento, para que o homem seja capaz de lei e liberdade. A segunda tarefa do homem é bem usar o entendimento, para superar a ignorância, fonte dos julgamentos morais falsos (POLIN, 1960, pp. 31-45). Afirma, pois, Locke:

*A liberdade dos seres intelectuais no constante empenho e na constante perseguição da verdadeira felicidade tem como pivô a capacidade de, em casos particulares, suspender a busca, até que se examinem e se informem se um particular proposto ou desejado está ou não no caminho que leva ao principal fim, se é ou não uma parte real do maior bem. (EHU, II, XXI, §52).*

A vontade do homem nas escolhas é capaz de conhecimento do fim a que deseja para atingir paulatinamente a verdadeira felicidade. “A vontade pressupõe, no direcionamento de suas escolhas, conhecimento; tudo o que podemos é manter indeterminada nossa vontade até que tenhamos examinado o bem e o mal do que desejamos.” (EHU, II, XXI, §52). Portanto, segundo os *Ensaios sobre a lei da natureza* (doravante: ELN), o homem descobre-se como um ser capaz

de leis, capaz de viver sob regras gerais, constantes e obrigatórias na direção da verdadeira felicidade (ELN, pp. 108-110). A razão, de acordo com o *Segundo Tratado* (doravante: ST), é guia em tudo e juiz dos seres inteligentes e livres, para buscar a felicidade que se exprime sob a forma de lei (ST, §§ 6; 57), pois o homem é um ser capaz de razão e liberdade, ou seja, quem não se eleva ao nível da razão não se torna um homem livre (POLIN, 1960, p. 43). Lembra-se, aqui, que, para Locke: “*Liberdade* é o poder de agir ou de não agir segundo o direcionamento da mente.” (EHU, II, XXI, §71), e, por sua vez, segundo ele: “O poder de direcionar faculdades operativas ao movimento ou ao repouso é o que se chama *vontade*.” (EHU, II, XXI, §71). Ou seja, uma pessoa é livre quando ela pode fazer o que ela quer ou não quer sem quaisquer obstáculos ou impedimentos. “Em suma, uma pessoa é livre se não houver qualquer impedimento, tanto para fazer o que ela quer ou decide fazer, quanto para não o fazer; e, diz Locke, não existe qualquer problema adicional em relação à questão de se alguém é livre *em* seus desejos ou escolhas.” (BENNET, 2011, p. 119).

E, nesse sentido, apenas a razão pode transmitir à lei o poder de obrigar o homem à felicidade, porque, para Locke, “[...] é *errado* o *juízo* que, a partir de princípios quaisquer, escolhe os breves prazeres de uma vida pervertida, mesmo tendo certeza de que uma vida futura é ao menos possível.” (EHU, II, XXI, §70). Assim, a razão se apresenta, ela mesma, como uma lei da liberdade, como o guia obrigatório do ser livre à busca de sua felicidade (POLIN, 1960, p. 25). Assim, para Locke, a moralidade racional forma o único caminho à felicidade. Só o homem moral assumirá verdadeiramente a tarefa de realizar-se como ser humano livre no caminho da verdadeira felicidade. Em outras palavras, o homem, segundo Vienne, manifesta a sua capacidade de ser inteligente por sua capacidade de suportar e examinar o jogo dos desejos. A liberdade, tendo como fundamento a verdadeira felicidade, deve conduzir o homem ao bem supremo, porque só o homem moral consegue viver na liberdade. Assim, viver moralmente é viver na durabilidade e não no instante fugaz e passageiro. A durabilidade e a recusa da precipitação são, com efeito, muito importantes à conduta moral (EHU, II, XXI, §73). O bem que assegura a felicidade deve ser o mais durável, o mais intenso e que supera o aprisionamento da alegria instantânea e frívola (VIENNE, 1991, p. 260).

Vê-se, então, que o sentido da lei em Locke exerce um papel muito importante. Tem um sentido positivo e não restritivo. A finalidade da lei não é abolir e nem restringir, mas preservar e ampliar a liberdade. A lei não está para limitar, mas para salvaguardar e acrescentar liberdade. Um homem é obrigado porque é livre, é livre porque é obrigado (BALDINI, 1969, p. 90). Locke afirma no *Segundo Tratado*: “onde não há lei não há liberdade” (ST, § 57). O conceito de uma lei, segundo Locke, está ligado a de um legislador e pressupõem recompensas e punições (EHU, I, III, 12), implica também a noção de obrigação e dever (EHU, I, IV, 8). E, segundo Locke, todas as características do conceito de uma lei são encontradas na

lei da natureza. Pois, em primeiro lugar, a lei é o decreto de uma vontade superior, que é no que parece consistir a causa formal de uma lei, em segundo lugar, o que pode e o que não pode ser feito, o que constitui a função própria de uma lei e, em terceiro lugar, vincula os homens, contendo em si tudo o que é requerido para criar uma obrigação (ELN, pp. 111-113).

No *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke identifica a lei da natureza com a lei divina, considerada como regra e medida do bem geral do gênero humano (EHU, II, XXVIII, 8; 11). A lei natural é inseparável de seu fundamento divino e da estrutura teleológica do mundo. A lei natural, segundo Locke, permite distinguir o bem e o mal, o vício e a virtude, o justo e o injusto. É a condição e a medida das leis humanas, porque os homens não podem agir racionalmente contra a lei da natureza. É a condição de toda relação social e de toda união entre os homens. Segundo Polin, a lei na natureza forma verdadeiramente a lei própria da natureza humana, enquanto esta é racional. A lei da natureza é uma obrigação racional do homem compreendida pela razão. Os homens, por conseguinte, não podem agir racionalmente contra a lei da natureza, porque há uma íntima conveniência entre a lei da natureza e a natureza humana racional. Logo, é o conhecimento da lei da natureza pela razão que permite ao homem de exercer sua liberdade (POLIN, 1960, pp. 98-128). Em outras palavras, acerca da relação intrínseca entre a lei natural à lei divina, afirma-se: “Assim como Deus, os humanos também podem criar entidades morais – instituições e pessoas, representadas em conceitos normativos –, mas nossa criação de tais entidades é limitada pela legislação anterior de Deus, ao passo que Deus é totalmente desimpedido quando estabelece leis para nós.” (SCHNEEWIND, 2011, p. 260).

Na interpretação de Leyden, escrevendo a introdução aos *Ensaio sobre a lei da natureza*, para Locke, quatro são as preocupações centrais da teoria da lei da natureza. 1) mostrar que todos os homens são racionais, isto é, possuem razão e usam-na. Logo, a razão é uma propriedade do homem. Locke procura distinguir razão, enquanto faculdade da mente que busca descobrir a verdade, e a razão, enquanto reta razão, que é o conjunto de princípios morais que podem se tornar objeto do conhecimento e regra de ação. A razão enquanto faculdade é inata, enquanto faculdade congênita à natureza humana e não precedente, e a reta razão não é. 2) demonstrar que a razão, se devidamente empregada, sempre atingirá o conhecimento das mesmas verdades morais, ou seja, da lei natural. A razão, ela mesma, não pode ser considerada como fonte de todo conhecimento e algum material, portanto, deve servir como ponto de partida de suas operações. Locke não aceita o conhecimento da lei da natureza nem por inscrição e nem por tradição, mas o aceita vindo da sensação. 3) mostrar que os padrões morais revelados pela razão são eles mesmos racionais, isto é, eles são parte da razão divina ou de um propósito racional penetrando todo o universo. O melhor modo para entender o que Locke entende pela força unitiva da lei da natureza é conservar

na mente as relações que ele acredita existir entre Deus, lei natureza e natureza humana. 4) demonstrar que os princípios morais, como aqueles matemáticos, são evidentes por si e podem ser aprovados logicamente, pois a razão demonstra a validade das regras morais. Para Locke, a lei da natureza, além de ser a vontade de Deus, é também um corpo de regras em conformidade com a natureza racional. O propósito de Locke em estudar a lei da natureza foi assentar a fundação de uma teoria moral (LEYDEN. In: ELN, pp. 45-60).

Locke identifica a lei da natureza com a lei divina e considera-a como regra e medida do bem geral do gênero humano. “Por lei *divina*, entendo a lei que Deus promulgou para as ações dos homens por luz natural e por voz de revelação.” (EHU, II, XXVIII, §8). A lei da natureza é inseparável de seu fundamento divino como também da estrutura teleológica do mundo. Ela permite distinguir o bem o e o mal, o vício e a virtude, o justo e o injusto e constitui-se em medida das leis humanas. Afirma Locke:

Penso que ninguém seria tolo a ponto de negar que Deus deu uma regra para que os homens governem a si mesmos. É seu direito fazê-lo, posto que somos suas criaturas; é bondoso e sábio se direciona nossas ações ao melhor; e tem o poder de impô-lo por recompensas e punições de infinito peso e duração numa outra vida. Ninguém poderia nos tirar de suas mãos. Essa é a única verdadeira pedra de toque de *retidão moral*: comparando-as a essa lei, os homens podem julgar se suas ações são moralmente *boas* ou moralmente *más*, e se, *pecadores* ou *respeitosos*, serão felizes ou infelizes nas mãos do Todo-Poderoso. (EHU, II, XXVIII, §8).

Locke mostra haver três tipos de leis que servem de referência para as ações dos homens serem julgadas. *Lei divina*: é a lei da natureza que Deus em sua sabedoria e poder concedeu aos homens a fim de que eles se governem a si mesmos. Esta lei é a única verdadeiramente reta. É a verdade moral eterna por excelência. É a regra segundo a qual os homens julgam o bem e o mal de suas ações. A lei divina é a medida do pecado e do dever. Deus estabeleceu leis para as ações dos homens, promulgadas à luz da natureza e conforme a voz da revelação (EHU, II, XXVIII, §8). *Lei civil*: é a medida dos crimes e da inocência. É a regra estabelecida pela comunidade para os homens julgarem se suas ações são criminosas ou não. Sua função é defender a pessoa, vidas, liberdades e bens daqueles que vivem de acordo com as leis e sua aplicação é perceptível nas recompensas ou castigos diante de uma ação (EHU, II, XXVIII, §9). *Lei filosófica*: é a medida da virtude ou do vício. Ações boas levam a uma vida virtuosa enquanto que ações más levam a uma vida viciosa. A lei civil e a lei filosófica são feitas pelos homens e devem ser julgadas e feitas à luz da lei divina, pois a lei da natureza é a verdade moral eterna por excelência (EHU, II, XXVIII, §10). Pois bem, diante desses três tipos de leis, trata-se de concluir este item da pessoa moral, antes de esboçar algumas breves considerações finais, com a afirmação do próprio Locke:

Virtude e vício são nomes que representam, em toda parte, ações que se pretende e se supõe serem naturalmente certas e erradas. Assim aplicadas, coincidem, na realidade, com a *lei divina*, anteriormente mencionada. Seja como for, é evidente que os nomes *virtude* e *vício* só são constantemente atribuídos, em sua aplicação particular, nas diferentes nações e sociedades humanas ao redor do mundo, a ações que em cada país e sociedade, são bem ou mal reputadas. E não me admira que em toda parte os homens chamem de *virtuosas* as ações que julgam dignas de louvor, de *viciosas* as que contam como censuráveis: não fosse assim, condenariam a si mesmos ao considerarem *certo* o que não recomendam, e deixariam passar o *errado* sem censura. Em toda parte, a medida daquilo que se denomina e estima *virtuoso* e *vicioso* está na aprovação ou no desgosto, no louvor ou na censura que o secreto e tácito consenso estabelece – em cada sociedade, em cada tribo, em cada clube ao redor do mundo, o crédito ou descrédito de uma ação depende, assim, do juízo, das máximas ou da moda vigente em cada lugar. Os homens, unindo-se em sociedades políticas, entregam ao poder público a disposição de toda a sua força, de tal maneira que só a podem ocupar contra seus concidadãos na medida em que permita a lei de seu país; mas conservam, entretanto, o poder de pensar serem boas ou más, de aprovar ou de reprovar as ações dos homens com os quais convivem e se relacionam: é por aprovação ou desgosto que estabelecem entre si o que chamarão de *virtude* e *vício*. (EHU, II, XXVIII, §10).

### **Breves considerações finais**

Para Locke, o homem é senhor de sua própria pessoa, propriedade e bens. O homem como pessoa é seu próprio mestre, proprietário e senhor de sua própria pessoa e está nele mesmo o fundamento de toda propriedade, conforme o *Segundo Tratado* (ST, §§ 6; 44). A noção de pessoa é, por conseguinte, inseparável da noção de direito, porque o termo pessoa é um termo de direito que concerne às ações os seus méritos, suas punições e suas recompensas e engaja a responsabilidade do indivíduo (EHU, II, XXVII, §26). Ou seja, o termo pessoa se aplica a um agente inteligente e racional capaz de uma lei, capaz de viver segundo leis e, então, segundo um direito à liberdade particular.

Sustenta-se a ideia de que a propriedade da própria pessoa é um dos pontos importantes da filosofia de Locke, porque o que caracteriza o homem como indivíduo e torna-o distinto e independente de todos os outros é a sua liberdade natural. E, estando cada homem, por natureza, em um estado de perfeita liberdade, somente a identidade pessoal saberá medir-se com a continuidade de sua vida reconhecível na continuidade do seu si mesmo (*itself*), presente num corpo organizado único, porque a liberdade de uma pessoa tão-somente tem sentido se esta pessoa é um ser pensante e inteligente, ou seja, dotado de razão e reflexão. A identidade de um ser racional é função, portanto, da consciência que acompanha todo o pensamento. É a consciência que assume e assegura a identidade da pessoa e faz com que cada pessoa seja um si mesmo individual e se

reconheça como tal, sendo que a liberdade da pessoa pode ser somente esta de um ser dotado de razão (ST, § 57).

O homem, em consonância com o *Segundo Tratado*, é o senhor de sua própria pessoa, propriedade e bens (ST, § 6) e está nele mesmo o fundamento de toda propriedade (ST, § 44), pois a noção de pessoa é inseparável da noção de direito. Dito de outro modo, o conceito de pessoa é um conceito de direito que confere às ações os seus méritos, suas punições e suas recompensas, implicando diretamente na responsabilidade do homem (EHU, II, XXVII, §26). E, sendo que a pessoa é o homem considerado na sua significação jurídica, logo, o conceito pessoa se aplica tão-somente a um agente inteligente e racional, capaz de uma lei e viver segundo a lei, isto é, segundo um direito, porque não há pessoa sem direito, sem direito à liberdade em particular (POLIN, 1960, p. 132). Em suma, cada homem nasceu com um duplo direito: direito à liberdade de sua pessoa e direito à liberdade de seus bens (ST, § 54), reconhecidos tradicionalmente como os critérios do individualismo. Para Locke, o homem não pode alienar os direitos que o fazem ser um homem. Em outros termos, o homem é obrigado a obedecer à lei da natureza, constituindo-se em sua individualidade e sociabilidade, pois Deus fez o homem social (ST, § 7; 77), para que, em sua liberdade, pudesse fazer-se social ou não, a fim de realizar-se enquanto indivíduo em sociedade.

Por fim, com o propósito de Locke, na época moderna, em mostrar que o problema da identidade pessoal não se tratava de um problema de substâncias, e, sim, de uma questão relacionada com a consciência, tal problemática passa a ganhar muito mais acento psicológico e epistemológico e menos metafísico. E, nos dias atuais, não obstante a tese da identidade pessoal defendida por Locke seja revisitada por uma gama considerável de pesquisadores, que, normalmente, socorrem-se da famosa distinção de Locke acerca do “*ser homem*” e “*ser pessoa*”, mesmo assim, ainda que ela, em muitos aspectos, com os avanços hodiernos nas pesquisas, especialmente, da neurociência, possa ser refutada, seu impacto, desde a modernidade até os dias atualidade, continua sendo muito significativo.

## Referências

- ALLISON, Henry E. Locke's Theory of Personal Identity: A Re-examination. In: ASHCRAFT, Richard (ed.). *Critical Assessments*. V: IV. London e New York: Routledge, 1991, pp. 527-544.
- ASHCRAFT, Richard. Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction? In: ASHCRAFT, Richard (ed.). *Critical Assessments*. V: III. London e New York: Routledge, 1991, pp. 212-241.
- AURÉLIO, Diogo Pires. Locke e o individualismo possessivo. In: FERREIRA, J. Carlos Viana; MALAFAIA, Teresa de Ataíde. *A herança de Locke – Locke's Legacy*. Lisboa: ULICES; CEAUL, 2005, pp. 69-84.
- AYERS, Michael. *Locke: epistemology and ontology*. London and New York: Routledge, 1991.
- AYERS, Michael. The ideas of power and substance in Locke's philosophy. In: ASHCRAFT, Richard (ed.). *Critical Assessments*. V: IV. London e New York: Routledge, 1991, pp. 97-125.
- BALDINI, Artemio Enzo. *Il pensiero giovanile di John Locke*. Milano: Marzorati, 1969.
- BEHAN, David P. Locke on Persons and Personal Identity. In: ASHCRAFT, Richard (ed.). *Critical Assessments*. V: IV. London e New York: Routledge, 1991, pp. 564-585.
- BENNETT, Jonathan. Filosofia da mente. In: CHAPPELL, Vere (Org.). *Locke*. (Tradução: Guilherme Rodrigues Neto). Aparecida: Idéias & Letras, 2011, pp. 113-143.
- BOBBIO, Norberto. *Locke e il diritto naturale*. Torino: Giappichelli, 1963.
- CARLINI, Armando. *La filosofia di G. Locke*. 2ª ed., Firenze: Vallecchi, 1929.
- CHAPPELL, Vere (Org.). *Locke*. (Tradução: Guilherme Rodrigues Neto). Aparecida: Idéias & Letras, 2011.
- CRIPPA, Romeo. *Studi sulla coscienza etica e religiosa del seisento: esperienza e libertà in J. Locke*. Milano: Marzorati Editore, 1960.
- DUNN, John. *La pensée politique de John Locke*. (Traduit de l'anglais par Jean-François Baillon). Paris: PUF, 1991.

- GALLEGO, Agustín González. *Locke: empirismo y experiencia*. Barcelona: Montesinos, 1984.
- GOYARD-FABRE, Simone. *John Locke et la raison raisonnable*. Paris: Vrin, 1986.
- HUGHES, M. W. Personal Identity: A Defence of Locke. In: ASHCRAFT, Richard (ed.). *Critical Assessments*. V: IV. London e New York: Routledge, 1991, pp. 545-563.
- LEYDEN, W. von. John Locke and Natural Law. In: ASHCRAFT, Richard (ed.). *Critical Assessments*. V: II. London e New York: Routledge, 1991, pp. 3-15.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. (Edited with an introduction by John W. Yolton). London: Dent; New York: Dutton, 1961. Tradução brasileira: *Ensaio sobre o entendimento humano*. (Apresentação e notas Pedro Paulo Garrido Pimenta). São Paulo: Martins Fontes, 2012 (Abreviação: **EHU**).
- LOCKE, John. *Essays on the Law of Nature*. (Edited with an introduction by W. von Leyden). Oxford: Clarendon Press, 1954. (Abreviação: **ELN**).
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. (A critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Lastett). Cambridge: Cambridge University Press, 1963. (Abreviação: **ST**).
- LOWE, E. J. *Locke on Human Understanding*. London and New York: Routledge, 1995.
- MATTERN, Ruth. Moral Science and the Concept of Persons in Locke. In: *The Philosophical Review*, V: LXXXIX, January 1980, pp. 24-45.
- NATHAN, Elia. En torno al concepto de substancia en Locke. In: *Diánoia*, N° 24, 1978, pp. 80-97.
- NODARI, Paulo César. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960.
- SCHNEEWIND, J. B. A filosofia moral. In: CHAPPELL, Vere (Org.). *Locke*. (Tradução: Guilherme Rodrigues Neto). Aparecida: Idéias & Letras, 2011, pp. 243-275.

- SINA, Mario. *Introduzione a Locke*. 5ª ed., Bari: Laterza, 1996.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno* (Tradução do inglês: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOARES, Maria Luísa Couto. Identidade pessoal: diálogo entre Locke e Leibniz. In: FERREIRA, J. Carlos Viana; MALAFAIA, Teresa de Ataíde. *A herança de Locke – Locke's Legacy*. Lisboa: ULICES; CEAUL, 2005, pp. 85-96.
- THOMAS, D. A. Lloyd. *Locke on Government*. London and New York: Routledge, 1995.
- TULLY, James. *Locke: Droit Naturel et Propriété* (Traduit de l'anglais par Chaïm J. Hutner). Paris: PUF, 1992.
- VIENNE, Jean-Michel. *Expérience et Raison: les fondaments de la morale selon Locke*. Paris: Vrin, 1991.
- YOLTON, John W. *Dicionário Locke* (Tradução do inglês: Álvaro Cabral). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- YOLTON, John W. Locke on the Law of Nature. In: *The Philosophical Review*, V: LXVII, October 1958, pp. 477-498.



## **La autonomía de la voluntad en la elección humana según Tomás de Aquino y Duns Escoto**

*Pbro. Adrián Lozano Guajardo*

Ha sido una cuestión siempre debatida el problema sobre el rol propio de la voluntad y el intelecto en el momento del acto libre. Las tendencias que dan predominio al intelecto suelen presentar a la voluntad siempre en subordinación a éste tanto para el ejercicio del acto voluntario como para la especificación del mismo. En cambio, las tendencias que dan predominio a la voluntad suelen presentar a la voluntad como una facultad que emerge por sí misma en el momento de la decisión y que es dueña de su propio querer. Como representante de la primacía del intelecto se presenta a Tomás de Aquino y como representante de la primacía de la voluntad, a Duns Escoto. En la postura de Tomás se percibirá una acentuación progresiva en la autonomía de la voluntad. Esta autonomía será claramente sostenida en la postura de Duns Escoto. Por lo tanto, la impostación del problema a resolver en el presente escrito se puede expresar del modo siguiente: ubicar el grado de autonomía de la voluntad que Tomás de Aquino y Duns Escoto reconocen a esta facultad, o también, identificar aquello que ejerce un influjo causal en el acto de querer de la voluntad.

El objetivo del presente artículo es presentar el contraste entre las dos posturas, a saber, la intelectualista de Tomás y la voluntarista de Duns Escoto, y ubicar el fundamento que sostiene a cada una. Por fundamento se entiende la relación entre naturaleza y libertad o, dicho más específicamente, la relación entre el apetito natural y la voluntad. El método a seguir será la presentación de cada uno de los autores por separado, y se analizarán los textos fuentes más importantes para el tema en cuestión. Para la elección de los textos me he ayudado de algunos estudios destacados de nuestros autores, en concreto, Cornelio Fabro para Tomás

de Aquino y Etienne Gilson para Duns Escoto. Una vez presentado el análisis de los textos fundamentales se presenta una breve síntesis de la postura de cada uno de ellos en torno a la cuestión que nos ocupa para poder, así, hacer una comparación, la cual se presenta a modo de conclusión del presente artículo.

## **I. Santo Tomás de Aquino**

En cuanto al influjo causal de la voluntad en la elección humana, santo Tomás presenta dos explicaciones diferentes según el grado de dependencia del acto de la voluntad con respecto al acto de la facultad intelectual. Las dos explicaciones son llamadas por Cornelio Fabro como la aproximación formal<sup>1</sup>, es decir, aquélla del dominio objetivo formal del intelecto, y la aproximación existencial<sup>2</sup>, es decir, aquélla del dominio subjetivo existencial (real) de la voluntad. En la aproximación formal se percibe un fuerte influjo del pensamiento de Aristóteles, puesto que es la aprehensión de la razón de bien por parte del intelecto lo que constituye el aspecto medular de la elección, la cual, si bien es reconocida como un acto de la voluntad, se da en dependencia para con el intelecto. En la aproximación existencial se percibe un pensamiento más desligado de Aristóteles en cuanto que es la voluntad la que emerge sobre todas las demás facultades, incluido el intelecto, en el momento de la elección.

Ahora se hará un análisis de los elementos importantes concernientes a estas dos aproximaciones según la obra fundamental donde se desarrollan, a saber; la aproximación formal se explicará según la presentación en la *Suma Teológica*, I–II, cuestiones 8 a 17; la aproximación existencial se explicará según la presentación en las *Cuestiones disputadas sobre el mal*, cuestión 6, artículo único, que trata precisamente sobre la elección humana. Cada uno de los dos análisis se completará con alguna referencia a otra sección de la obra de santo Tomás en donde se aborde la perspectiva en cuestión. Entonces, después de una interpretación analítica de cada una de las cuestiones de las obras susodichas, se hará una breve síntesis donde se haga notar la importancia de la respuesta a cada cuestión para el problema que nos ocupa.

### **I.1 Aproximación formal: dominio objetivo formal del intelecto**

En un principio, la doctrina tomista del acto voluntario se basa más en los principios de la *Ética Nicomaquea*, de tendencia intelectualista, es decir, que presenta un dominio objetivo formal del intelecto sobre el querer de la voluntad. Según Aristóteles hay una necesaria subordinación de la voluntad al intelecto en la actuación de la libertad. Todo acto de la voluntad, ya sea respecto al fin, ya sea respecto a los medios, está subordinado al intelecto en cuanto es consecuencia de un acto de parte del intelecto<sup>3</sup>.

---

1 Cf. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, 22.

2 Cf. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, 26.

3 Cf. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, 22 – 23.

Las cuestiones a tratar en la *Suma Teológica* irán desde el estudio de la voluntad con respecto a los medios: el movimiento de la voluntad respecto a sí misma y respecto al intelecto y a los elementos esenciales en la elección humana, a saber, la intención, la elección, la deliberación, el consentimiento, el uso y el imperio.

### **Suma Teológica, I-II, cuestión 8: de la voluntad en relación con las cosas queridas en cuanto tales (*de voluntate, quorum sit ut volitorum*)**

Esta cuestión trata fundamentalmente del rol de la voluntad tanto respecto al fin como respecto a los medios.

Artículo 1: si la voluntad es sólo de las cosas buenas (*Utrum voluntas sit tantum boni*).

Dice santo Tomás que el apetito (también el racional) es una inclinación del apetente. Siendo toda inclinación hacia el bien, se tiene que el apetito racional es también una inclinación hacia el bien. Ahora bien, a toda forma sigue una inclinación; a la forma substancial sigue el apetito natural y a la forma aprehendida sigue el apetito, ya sea sensitivo, ya sea racional o voluntad. Y, mientras que el apetito natural tiende al bien que está en la cosa, el apetito intelectual tiende al bien aprehendido; tiende a aquello que ha sido aprehendido en razón de bien.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la inclinación de la voluntad supone una forma aprehendida bajo la razón de bien por parte del entendimiento.

Artículo 2: si la voluntad es solamente del fin o también de aquellas cosas que son hacia el fin (*Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem*).

Dice santo Tomás que primero hay que distinguir que “voluntad” se puede referir tanto a la facultad (potencia operativa) como al acto de la facultad. Y así, considerando a la voluntad como facultad, se sabe que se extiende no sólo al fin, sino a aquello que se ordena hacia el fin, los medios, y esto porque la razón de bien se encuentra no sólo en el fin, sino también en las cosas que son hacia el fin. En cambio, si se habla de la voluntad según que significa el acto, entonces así se extiende solamente al fin, ya que lo que es querido por sí mismo (*propter se bonum et volitum*) es el fin, y las cosas que son hacia el fin son queridas, no por sí mismas, sino en orden al fin (*non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem*).

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que, si bien la inclinación de la voluntad supone una forma aprehendida bajo la razón de bien por parte del intelecto, el acto de la voluntad, el querer, se dirige fundamentalmente al fin. A los medios se dirige sólo en cuanto éstos se dirigen hacia el fin.

Artículo 3: si con el mismo acto la voluntad se mueve al fin y a las cosas que son hacia el fin (*utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem*).

Dice santo Tomás que hay que saber que la voluntad puede ser llevada al fin sin que sea llevada a aquello que es hacia el fin, pero no puede ser llevada a aquello que es hacia el fin sin que sea llevada hacia el fin. Y así, la voluntad puede ser llevada al fin de doble manera: o absolutamente (*secundum se*) o en razón de querer aquello que es hacia el fin. Y así, es manifiesto que es uno y el mismo el movimiento de la voluntad por el que es llevada al fin y, en el mismo, es llevada a las cosas que son hacia el fin. Pero, cuando la voluntad quiere absolutamente el fin, es otro acto que el que quiere aquello que es hacia el fin, lo cual sucede cuando temporalmente se quiere primero el fin (la salud) y después, en otro acto, aquello que es hacia el fin (la medicina).

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que, suponiendo la inclinación de la voluntad como una forma aprehendida bajo la razón de bien por parte del intelecto y dirigiéndose el acto de la voluntad fundamentalmente al fin y a los medios sólo en cuanto dirigen al fin, se puede querer en un acto distinto el fin y en otro, temporalmente posterior, los medios, pero nunca se podrían querer los medios sin relación al fin. Por esto, cuando se quieren éstos, se quiere el fin con el mismo acto.

### **Suma Teológica, I-II, cuestión 9: sobre aquello que mueve a la voluntad (*De motivo voluntatis*).**

Esta cuestión trata sobre el movimiento de la voluntad en relación a las diversas potencias operativas y con respecto a sí misma. Para el presente estudio, se centra la atención en el movimiento de la voluntad respecto al intelecto y respecto a sí misma.

Artículo 1: si la voluntad sea movida por el intelecto (*Utrum voluntas moveatur ab intellectu*).

Aquí santo Tomás va a establecer una distinción importante, a saber; que el que se mueve lo puede hacer o en cuanto al ejercicio de su acto (*quantum ad agere et non agere*) o en cuanto a la determinación de su acto (*quantum ad agere hoc vel illud*). El ejercicio del acto se refiere a la parte del sujeto, que puede actuar o no actuar; la determinación del acto se refiere a la parte del objeto, el cual especifica el acto. Por otra parte, la necesidad de ser movido por otro radica en el estar en potencia respecto a muchos, y así se necesita que algo que está en potencia sea llevado al acto por algo que está en acto.

En cuanto al ejercicio de su acto, la voluntad mueve a las otras potencias, pero del modo como lo singular se incluye bajo lo universal. La voluntad mueve a las

otras potencias a realizar sus actos (*utimur enim aliis potentiis cum volumus*), pero, habiendo reconocido que todo agente obra por un fin y que el bien en común (bien universal) es el objeto de la voluntad, se concluye que es sólo en este sentido que la voluntad mueve a las otras potencias (sentidos e intelecto). Es decir, si bien la voluntad puede mover a las otras potencias, necesita que el intelecto le muestre la razón de bien en común, objeto de la voluntad. Y así, aquello aprehendido por las otras potencias (sentidos e intelecto) es un bien particular (el intelecto necesita de la dimensión sensible para hacerse de lo inteligible y necesita del fantasma para entender el universal en el singular) bajo la razón de bien en común al que tiende la voluntad, y es en este sentido que la voluntad mueve al intelecto. Entonces, en cuanto al ejercicio de su acto, el intelecto mueve a la voluntad en cuanto aquél presenta a ésta la razón de bien en común, y la voluntad mueve al intelecto en cuanto el bien particular aprehendido por la dimensión sensitivo – intelectual cae bajo la razón de bien en común.

En cuanto a la especificación del acto, el objeto del intelecto, que es el ente y lo verdadero, como universal, es llamado primer principio formal en cuanto determina el acto de la voluntad. Y así, el bien en común que mueve a la voluntad es aprehendido por el intelecto, el cual le presenta a la voluntad su objeto. Es el movimiento del intelecto, que le presenta a la voluntad su objeto, el bien en común, el que mueve a la voluntad. Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la voluntad sí es movida por el intelecto en cuanto a la especificación del acto, porque éste le presenta a aquélla su objeto que es la razón de bien en común en uno u otro objeto. La voluntad también es movida por el intelecto en cuanto al ejercicio del acto de querer, porque le presenta la razón de bien en común, pero, asimismo, la voluntad mueve a las otras potencias a sus actos para que encuentren en los bienes particulares la razón de bien en universal.

Artículo 3: si la voluntad se mueva a sí misma (*Utrum voluntas moveat seipsam*).

Santo Tomás hace una analogía entre lo que sucede con el intelecto y con la voluntad, para que de esta manera se entienda mejor cómo la voluntad se mueve a sí misma. Dice que así como el intelecto, una vez conocido el principio, se mueve a sí mismo para conocer la conclusión, así la voluntad, por el hecho de tender al fin, se mueve a sí misma para querer las cosas que son hacia el fin.

Entonces, se puede sintetizar lo anterior diciendo que, en consonancia con el artículo 1, es el intelecto el que mueve a la voluntad porque aquél le presenta a ésta el fin; una vez movida por el intelecto en lo concerniente al fin, la voluntad se mueve a sí misma sólo para querer las cosas que son hacia el fin.

Artículo 4: si la voluntad es movida por un principio exterior (*Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio*).

Para el ejercicio de su acto, la voluntad debe ser movida por un principio exterior. La razón por la que necesita de un principio para su querer, que no sea ella misma, radica en que aquel agente, que puede estar tanto en potencia como en acto para actuar, necesita ser movido por un motor. En la deliberación de los medios que son para el fin, la voluntad se mueve a sí misma. En cuanto al mismo fin, la voluntad no se mueve a sí misma sino que es movida por aquél, el cual siempre es extrínseco a ella. Y entonces se concluye, que una vez querido el fin, para lo cual no se mueve a sí misma, y moviéndose a sí misma sólo en cuanto a aquellas cosas que son para el fin, necesita, no obstante, de un principio extrínseco a ella, el mismo fin, para poder ejercer la deliberación, que es propiamente el movimiento de sí misma. Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la voluntad al moverse a sí misma, si bien ha quedado limitada sólo a los medios, aun en relación a éstos, necesita siempre del fin, pues los medios son tales sólo a la luz del fin. Que el moverse a sí misma de parte de la voluntad, si bien ha quedado limitado sólo a los medios, aún en relación a éstos se necesita siempre del fin porque los medios son tales sólo a la luz del fin. Siendo el fin presentado por el intelecto, es clara la primacía de éste sobre la voluntad.

### **Suma Teológica, I-II, Cuestión 10: sobre el modo en que la voluntad es movida (*de modo quo voluntas movetur*)**

En esta cuestión se trata ya no de lo que mueve a la voluntad, sino del modo en que es movida, y así se aborda el tema del ser movida necesariamente y la relación de este movimiento con lo que es natural para la voluntad.

Artículo 1: si la voluntad sea movida naturalmente por algo (*utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur*).

Para explicar de manera más clara el que la voluntad es movida por algo natural, santo Tomás presenta una analogía entre la relación del intelecto hacia lo que es conocido por él y la relación entre la voluntad y lo que es querido por ella. Entonces, así como el intelecto conoce inmediatamente, sin raciocinio, los primeros principios del orden especulativo, así la voluntad quiere inmediatamente, sin deliberación, el bien en común (*bonum in communi*). El conocimiento inmediato del intelecto y el querer inmediato de la voluntad son dichos *naturaliter* y se tiene en uno y otro caso un punto inicial y estable que fundamenta como principio el movimiento posterior. En el caso del intelecto se fundamenta el discurso o raciocinio del mismo y en el caso de la voluntad se fundamentan los movimientos voluntarios. En seguida, santo Tomás precisa que la voluntad no sólo quiere naturalmente lo que le concierne a ella, sino que también quiere aquello que concierne a cada potencia en singular y a todo

el hombre. Y entonces, el hombre quiere naturalmente no sólo el objeto de la voluntad, sino todo aquello que conviene por naturaleza a las otras potencias; como el conocimiento de la verdad que concierne al intelecto, y el ser, el vivir, entre otras cosas, que conciernen a la consistencia natural; todo esto queda comprendido bajo el objeto de la voluntad, el bien en común. Efectivamente, el bien particular es comprendido bajo el bien común. Hay que destacar que tanto el conocimiento de la verdad como el ser y el vivir corresponden al apetito natural y son considerados como bienes particulares en comparación del bien en común al que tiende naturalmente la voluntad. Y lo particular es apetecible sólo en tanto que puede ser comprendido bajo la razón universal de bien, y así se comprende el porqué santo Tomás comienza su respuesta distinguiendo dos sentidos de “naturaleza”, a saber: el principio intrínseco de las cosas que se mueven y la substancia o el ente en cuanto tal. Y así como es natural o de naturaleza el principio intrínseco de movimiento, así la voluntad tiende al bien en común; y como es natural o de naturaleza aquello que conviene a la substancia en cuanto tal, así los bienes particulares convienen con la voluntad en la medida en que caen bajo la razón de bien en común.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la voluntad es movida naturalmente sólo por el bien en común; los bienes particulares no la mueven necesariamente.

Artículo 2: si la voluntad es movida necesariamente por su objeto (*Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto*).

Santo Tomás comienza distinguiendo entre los dos modos de moverse de la voluntad, a saber; en cuanto al ejercicio de su acto y en cuanto a la especificación de su acto. En cuanto al primer modo, la voluntad no puede ser movida necesariamente por su objeto, ya que siempre está en su poder el no considerar ese objeto y así no quererlo en acto. En cuanto a la especificación de su acto, hay que saber que, en el movimiento de una potencia, ésta es movida bajo una razón; por ejemplo, la potencia visiva todo lo ve bajo la razón de color. Como el bien en común es el objeto de la voluntad, se tiene que, si a ésta se le propone un objeto que sea bueno universalmente (que reúna todo el bien), entonces la voluntad necesariamente tiende a él y no podrá querer lo opuesto. Sólo este bien, que es perfecto, es querido necesariamente y tal es la felicidad. Si se le propone algún objeto que no cumpla el ser bueno bajo toda consideración, entonces la voluntad no necesariamente será llevada por él. La voluntad podrá aprobarlo o repudiarlo según una u otra consideración que se haga sobre él.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la voluntad es movida necesariamente por su objeto sólo para la especificación de su acto, pero nunca para el ejercicio de su acto. Para este último, aun cuando la voluntad necesite del intelecto para el mismo ejercicio de su acto, no es movida necesariamente por él.

### **Suma Teológica, I-II, Cuestión 12: sobre la intención (*De intentione*)**

Como uno de los elementos constituyentes del acto voluntario se aborda el tema de la intención o el tender hacia algo.

Artículo 1: si la intención sea acto del intelecto o de la voluntad (*Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis*).

Santo Tomás comienza precisando que *intentio* significa tender hacia algo (*in aliquid tendere*). Hacia algo tiende tanto la acción del que mueve como el movimiento del que es movido; y éste, el movimiento de lo que es movido, procede de la acción del que mueve. La *intentio* principalmente concierne a aquello que mueve y, siendo la voluntad quien mueve a todas las otras potencias del alma hacia su fin, se tiene que la *intentio* pertenece principalmente a la voluntad. Se puede sintetizar lo anterior diciendo que, si bien se afirma que la intención es un acto propiamente de la voluntad, no obstante, el afirmar que la acción del que mueve<sup>4</sup> tiende a su vez hacia algo<sup>5</sup>, manifiesta una clara primacía del intelecto con respecto a la voluntad.

### **Suma Teológica, I-II, Cuestión 13: acerca de la elección, la cual es acto de la voluntad respecto a aquellas cosas que son hacia el fin (*De electione, quae est actus voluntatis respectu eorum quae sunt ad finem*)**

Como otro de los elementos esenciales del acto voluntario, se trata ahora el tema de la elección y del rol de la voluntad y del intelecto en este acto.

Artículo 1: si la elección es acto de la voluntad o de la razón (*Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis*).

Dice santo Tomás que en el mismo nombre de “elección” se incluye algo que es propio de la razón y algo que es propio de la voluntad. Cuando dos dimensiones concurren hacia una realidad, una de ellas es formal y la otra es material. En los actos del alma, la potencia operativa, que toma el rol de la indeterminación propia de la materia hacia la forma, recibe la forma o especificación de parte de una potencia superior. En el caso del acto de la elección, la razón precede de algún modo a la voluntad en cuanto ordena su acto; en efecto, la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón, ya que la facultad aprehensiva (el intelecto práctico) representa el objeto a la facultad apetitiva (la voluntad). Y así se tiene que el acto por el cual la voluntad tiende hacia algo que le es propuesto como bueno, por el hecho de que sea ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente es de la razón.

---

4 Se refiere a la acción de la voluntad que mueve a las otras potencias.

5 Se refiere al bien en común presentado por el intelecto.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que en el acto de la elección la voluntad es como la materia que, aun cuando al ser sujeto, hace posible el rol determinante y especificante propio de la forma, no obstante, necesita de la forma para ser una substancia determinada. Así, la elección sustancialmente es un acto de la voluntad, pero recibe su perfección en el movimiento del alma hacia el bien que es elegido, el cual es presentado por el intelecto.

Artículo 3: si la elección sea sólo de las cosas que son hacia el fin o también algunas veces del mismo fin (*Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis*).

Santo Tomás comienza diciendo que es la conclusión de un silogismo operativo la que cae bajo elección; no así las premisas. Y como el fin de las cosas operables se tiene como la premisa y no como la conclusión, entonces el fin no cae bajo elección. Siguiendo con esta analogía entre el orden especulativo y el orden práctico, santo Tomás dice que así como en el orden especulativo la conclusión de un silogismo puede ser la premisa de otro, así en el orden práctico el fin de una acción puede caer bajo elección cuando se comporta como medio de otra acción. Y así como en el orden especulativo la *resolutio* conduce hasta el primer principio no demostrable, el cual nunca puede ser conclusión, así en el orden práctico la *resolutio* conduce hasta un fin que nunca puede ser medio y éste nunca cae bajo elección.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la elección es sólo de aquellas cosas que son hacia el fin; no del fin.

Artículo 6: si el hombre elija necesariamente o libremente (*Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere*).

Inmediatamente santo Tomás responde que la elección es libre, para demostrar esto comienza estableciendo una distinción entre la libertad de ejercicio, el hombre puede querer o no querer, y la libertad de especificación, el hombre puede querer esto o lo otro. Y en cualquier bien que el intelecto práctico le presenta a la voluntad, se pueden considerar tanto razones de bien como de defecto. Esta indeterminación es clara para la libertad de especificación, pero también para el mismo ejercicio de la acción, porque puedo aprehender como un bien tanto el querer como el no querer. Sólo el bien que es perfecto puede ser aprehendido como un bien sin defecto, y éste es la bienaventuranza.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la elección se ejerce libremente no sólo para la especificación del acto de elegir, sino para su mismo ejercicio, aunque con la salvedad de que la elección libre se extiende sólo a los medios. Como con respecto al fin no hay elección, no sería correcto hablar de elección necesaria con respecto a aquél. La elección siempre es libre.

**Suma Teológica, I-II, Cuestión 14: acerca de la deliberación, la cual precede a la elección (*De consilio, quod electionem praecedit*)**

Santo Tomás ubica como otro de los elementos esenciales del acto voluntario a la deliberación. Se subrayará el influjo del entendimiento y de la voluntad en la deliberación.

Artículo 1: si la deliberación sea una inquisición (*Utrum consilium sit inquisitio*).

Dice santo Tomás que en las cosas referentes a la acción se encuentra una gran incertidumbre, puesto que las acciones conciernen a los singulares y contingentes, los cuales son inciertos (no necesarios) por su variabilidad. Como en las cosas inciertas la razón no emite un juicio sin una inquisición precedente, se tiene que es necesaria la inquisición de la razón antes del juicio que elige, y a esta inquisición se le llama “deliberación” (*consilium*).

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la no necesidad propia de la singularidad de las cosas, en lo concerniente a la acción, explica la necesidad de la deliberación antes de la elección.

Artículo 2: si la deliberación sea del fin o sólo de las cosas que son hacia el fin (*Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem*).

Dice santo Tomás que el fin en las cosas referentes a la acción tiene razón de principio porque las razones que son hacia el fin se toman desde el fin. El principio no cae bajo cuestión porque más bien se le supone en toda inquisición; de aquí se sigue que del fin, al tener razón de principio, no hay deliberación; sólo hay deliberación de las cosas que son hacia el fin. En seguida, santo Tomás presenta una analogía entre el orden especulativo y el práctico para precisar que sólo del último fin no hay deliberación, puesto que lo que es fin en un determinado momento puede ser medio para otro fin. De tal modo dice que así como en el orden especulativo se tiene que el principio de un silogismo demostrativo puede ser la conclusión de otro, así en el orden práctico se tiene que aquello que es fin en una inquisición puede ser considerado como hacia el fin en otra inquisición. Se puede sintetizar lo anterior diciendo que con la deliberación sucede lo mismo que con la elección, a saber; se dan en el ámbito de los medios y, en sentido estricto, todo puede ser medio, a excepción del último fin, que es Dios.

Artículo 5: si la deliberación siga un orden de resolución (*Utrum consilium procedat ordine resolutorio*).

Santo Tomás inicia estableciendo una distinción entre los dos modos de inquisición – averiguación. Uno es el camino de la composición (*processus*

*compositivus*), en donde lo que es primero en el conocimiento también es lo primero en el ser (*prius in esse*); el otro es el camino de la resolución (*processus resolutorius*), en donde lo que es primero en el conocimiento es posterior en el ser (*posterius in esse*). Nótese que la prioridad en el ser no se refiere a la intensidad del ser, mayor densidad ontológica, sino a la cuestión práctica de ser real presente. Ahora bien, el fin es aquello que funge como principio en la inquisición propia de la deliberación, el cual es primero en la intención, pero posterior en el ser (*posterior in esse*). Y así, es necesario que la inquisición de la deliberación sea resolutoria (*sit resolutoria*) porque comienza de aquello que es posterior en el ser (aquello que se pretende alcanzar en el futuro) y llega a lo que es anterior en el ser (aquello que se debe hacer en ese instante).

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la ubicación del proceso inquisitivo como resolutorio manifiesta la función englobante del fin, que es primero en la intención y último en la consecución, y al ser el fin presentado por el intelecto a la voluntad salta a la vista la primacía del intelecto en el acto voluntario.

### **Suma Teológica, I-II, Cuestión 15: del consentimiento, el cual es un acto de la voluntad hacia aquellas cosas que son hacia el fin (*De consensu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem*)**

Como elemento esencial del acto voluntario se trata ahora del consentimiento de los medios hacia el fin.

Artículo 1: si el consentimiento sea un acto de la potencia apetitiva o de la aprehensiva (*Utrum consensus sit actus appetitivae, vel aprehensivae virtutis*).

Dice santo Tomás que el consentir implica la aplicación del sentido hacia algo. Como el acto de la potencia apetitiva es una inclinación a la cosa misma, según alguna semejanza, la misma aplicación de la potencia apetitiva a la cosa, según que a ella se adhiere, recibe el nombre de “sentido” (*sensus*), casi como alguna experiencia se toma de la cosa a la que se adhiere en cuanto se complace en ella. Y así, se tiene que el consentimiento es el acto de la potencia apetitiva.

Artículo 3: si el consentimiento sea del fin o de aquellas cosas que son hacia el fin (*Utrum consensus sit de fine, vel de his quae sunt ad finem*).

Santo Tomás llama “consentimiento” a la aplicación del movimiento apetitivo, a algo que preexiste en la potestad del que aplica. En el camino hacia la acción se tiene el siguiente orden: primero, la aprehensión del fin; después, el apetito del fin; en seguida, la deliberación de las cosas que son hacia el fin y, finalmente, el apetito de las cosas que son hacia el fin. De las cosas que son hacia el fin existe la deliberación y el consentimiento se da cuando el movimiento de la apetitiva se aplica a aquello que ha sido juzgado desde la deliberación, sin embargo, el

movimiento de la potencia apetitiva no es sobre el fin, éste es razón de simple voluntad, ya que la misma deliberación supone el apetito del fin. Y así la aplicación del movimiento apetitivo a la determinación de la deliberación, lo cual es propio del consentimiento, es sólo de aquellas cosas que son hacia el fin.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que el consentimiento supone la deliberación y que es un movimiento de la voluntad que se aplica, como haciendo suyo, el medio conducente al fin. El movimiento de simple voluntad se distingue del movimiento propio del consentimiento en cuanto aquél no es antecedido por la deliberación y elección, mientras que éste sigue a la deliberación y elección.

**Suma Teológica, I-II, Cuestión 16: acerca del uso, el cual es acto de la voluntad en comparación a aquellas cosas que son hacia el fin (*De usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem*)**

Como elemento esencial del acto voluntario hay que hablar del uso, a saber, de la potencia ejecutiva de la voluntad sobre las otras potencias.

Artículo 1: si el usar sea un acto de la voluntad (*Utrum uti sit actus voluntatis*).

Según santo Tomás, el uso es la aplicación de algo a alguna operación; y así aplicamos las potencias del alma o los miembros del cuerpo a alguna operación, como aplicamos el entendimiento para entender. Ahora bien, la voluntad es la que mueve las potencias del alma a sus actos y esto es aplicar las potencias a sus operaciones, y así se tiene que el usar es propia y principalmente un acto de la voluntad.

Artículo 4: si el uso preceda a la elección (*Utrum usus praecedat electionem*).

Santo Tomás comienza distinguiendo un doble modo de estar de la voluntad hacia lo querido. Un modo es según que lo querido está de algún modo en el que quiere por alguna proporción u orden hacia lo querido; este modo es propio del apetito natural y es un modo imperfecto de tener el fin; el segundo modo de estar de la voluntad hacia lo querido es el tender al fin para llegar a tenerlo realmente, y este modo es tanto del apetito natural como del voluntario en cuanto se tiende realmente al fin.

Es propio del primer modo de estar de la voluntad hacia lo querido, el cual no es sólo del fin, sino también de aquello que es hacia el fin, el ser completado por la elección. En la elección se completa la proporción de la voluntad, porque ahí se quiere completamente aquello que es hacia el fin.

Es propio del segundo modo de estar de la voluntad hacia lo querido el uso, porque aquí ya se tiende a conseguir la cosa querida. En este sentido, es primero la elección y luego el uso. En este caso, el uso se entiende según que la

voluntad utiliza las potencias ejecutivas moviendo a las mismas. Pero la voluntad también puede mover al entendimiento y usarlo para mejor entender las cosas que son hacia el fin, según que la referencia de las mismas hacia el fin está en la consideración de la razón y así, de este modo, el uso precede a la elección.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la voluntad puede mover al intelecto a su acto para mejor entender los medios y dirigirse así hacia la elección.

### **Suma Teológica, I-II, cuestión 17: acerca de los actos imperados por la voluntad (*De actibus imperatis a voluntate*)**

Como elemento esencial del acto voluntario conviene ahora tratar del imperio o ejercicio del mando por parte de alguna facultad.

Artículo 1: si el imperar sea un acto de la razón o de la voluntad (*Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis*).

Santo Tomás comienza diciendo que el imperar (gobernar, ejercer el mando) es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad. Esto se ve en cuanto que el acto de la voluntad y el de la razón pueden “ser llevados” mutuamente en la medida en que la razón razona sobre el querer; la voluntad quiere el razonar y así se tiene que el acto de la voluntad se anticipa al acto de la razón y el acto de la razón se anticipa al acto de la voluntad. Y dado que la fuerza del primer acto permanece en el acto siguiente, sucede ora que hay algún acto de la voluntad según que permanece en el mismo algún acto de la razón, ora que hay algún acto de la razón según que permanece en el mismo algún acto de la voluntad.

Como imperar implica el ordenar aquello que se impera, e impera notificando o advirtiendo, se sigue que imperar es esencialmente un acto de la razón. Ahora bien, el notificar y el advertir pueden ser de dos modos, o absolutamente o moviendo algo hacia algo. “Absolutamente” es el mover las potencias del alma al ejercicio de su acto y esto es propio de la voluntad; “moviendo algo hacia algo” es propio de la razón que impera en virtud de la voluntad, porque el que mueve algo no lo hace por sí mismo, sino en virtud del primer motor. De esto se deduce que el imperar es un acto de la razón que presupone el acto de la voluntad, porque es bajo la virtud de ésta que la razón mueve imperando al ejercicio del acto.

A este respecto conviene recordar que, en la misma *Suma Teológica, I-II, cuestión 12, a.1*, santo Tomás se preguntaba si la intención era un acto de la voluntad o del intelecto y concluyó que es un acto de la voluntad. En la respuesta a la objeción 3 se dice que la voluntad no ordena, sino que tiende hacia algo según el orden de la razón; por lo que si bien hay que conceder que la intención es un acto de la voluntad, también hay que conceder que el ordenar es propio de la razón.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que la virtud ordenadora, propia de la razón, explica el orden de los medios hacia el fin, pero el movimiento mismo del entendimiento, que ordena los medios al fin para así imperar, no sería posible sin la voluntad como motor.

Artículo 3: si el uso preceda al imperio (*Utrum usus praecedat imperium*).

Santo Tomás dice que el uso de aquello que es hacia el fin, según que se pone bajo la potencia ejecutiva, sigue al imperio. El imperio no se da simultáneamente con el acto por el cual se impera, más bien es natural que el imperio sea primero antes de lo que cae bajo la obediencia del imperio, y así es manifiesto que primero es el imperio antes del uso.

Artículo 5: si el acto de la voluntad es imperado (*Utrum actus voluntatis imperetur*).

Según santo Tomás, se sabe que el imperio es un acto de la razón que ordena (intimando, advirtiendo, notificando), con alguna moción, a que algo sea hecho. Y así queda manifiesto que la razón puede ordenar el acto de la voluntad, y así el bien es algo a querer. Entonces, la razón puede ordenar imperando a que el hombre quiera. Y así se tiene que el acto de la voluntad sí puede ser imperado.

Artículo 6: si el acto de la razón sea imperado (*Utrum actus rationis imperetur*).

Según santo Tomás, como la razón puede volver sobre sí misma (reflexionar), no sólo puede imperar sobre los actos de las otras potencias, sino también puede imperar sobre su propio acto. Y hay que decir más, porque el acto de la razón se puede considerar de dos maneras: en cuanto al ejercicio del acto (*quantum ad exercitium actus*) y en cuanto al objeto (*quantum ad obiectum*). En cuanto al ejercicio del acto, el acto de la razón siempre puede ser imperado. En cuanto al objeto, hay que atender a dos actos de la razón. El primero consiste en el aprehender la verdad de alguna cosa que, al acontecer por la virtud, sea de la luz natural o sobrenatural, no puede ser imperado. En este caso, el acto de la razón no está en nuestra potestad. El segundo se refiere al asentimiento de aquello que se ha aprehendido, y aquí hay que distinguir entre lo que se aprehende de modo que el intelecto lo asiente naturalmente y entre lo que se aprehende de modo que no necesariamente convence al intelecto, sino que se puede asentir o disentir o incluso suspender el juicio. En lo que se aprehende del primer modo, el acto de la razón no puede ser imperado; en lo que se aprehende del segundo modo, sí puede ser imperado.

Se puede sintetizar lo anterior diciendo que el ser imperado de la razón sólo es desde sí misma. La voluntad puede mover al intelecto al ejercicio del acto de éste, pero imperar en sentido estricto es propio del intelecto.

## **Suma Teológica, I, cuestión 82: acerca de la voluntad (*De voluntate*)**

La aproximación que Cornelio Fabro ha llamado “formal”, a saber, aquélla en donde es manifiesta la primacía del intelecto sobre la voluntad en la elección, la cual también es presentada en los artículos correspondientes a la cuestión 82.

Artículo 1: si la voluntad apetece algo necesariamente (*Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat*).

Santo Tomás, afirmando que “necesario” es aquello que no puede no ser, distingue entre necesidad natural y necesidad absoluta (*necessitas naturalis et absoluta*), necesidad del fin (*necessitas finis*) y necesidad de coacción (*necessitas coactionis*).

La necesidad natural se da cuando algo conviene a algo desde un principio intrínseco y así decimos que el triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. La necesidad del fin y la necesidad de coacción se dan cuando algo no puede no ser desde algo extrínseco; sea esto un fin o sea un agente. La necesidad del fin se da cuando algo es necesario para conseguir un fin, como la comida es necesaria para conseguir la salud; la necesidad de coacción se da cuando algo es forzado desde algún agente de modo que no puede hacer lo contrario.

Las necesidades que no repugnan a la voluntad son la necesidad natural y la necesidad del fin; la necesidad de coacción sí repugna a la voluntad. La necesidad del fin no repugna a la voluntad, ni siquiera cuando no se puede llegar al fin, sino por un modo, como se hace necesaria la barca cuando se tiene el fin de atravesar el mar. La necesidad natural tampoco repugna a la voluntad, porque es necesario que algo inamovible convenga como fundamento de lo movable; y así como en el orden especulativo los primeros principios son fundamentos inmóviles de la demostración, así en el orden práctico el último fin, que es la bienaventuranza, es el fundamento inmóvil de las acciones.

El artículo termina concluyendo que lo que se opone a lo voluntario no es lo natural, sino lo violento, porque, siendo el movimiento de la voluntad una cierta inclinación hacia algo, se dice “natural” aquello que es según la inclinación de la naturaleza y se dice “voluntario” aquello que es según la inclinación de la voluntad; y por esto es imposible que algo sea simultáneamente violento y natural, o simultáneamente violento y voluntario.

Artículo 2: si la voluntad quiere necesariamente cualquier cosa que quiere (*Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult*).

Santo Tomás responde con una analogía entre el orden especulativo y el orden práctico. Lo que necesariamente in-hiere en el intelecto son los primeros principios; lo que necesariamente in-hiere en la voluntad es el último fin. Ahora

bien, así como en el orden especulativo hay algunos inteligibles que no tienen conexión necesaria con los primeros principios, como son las proposiciones contingentes, así en el orden práctico hay algunos bienes particulares que no tienen una conexión necesaria con la bienaventuranza. Pero se termina precisando que, como sólo en Dios se encuentra la verdadera bienaventuranza, pues ningún otro bien coincide con el bien universal y perfecto como objeto de la voluntad, y siendo que en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, se sigue que la voluntad no quiere necesariamente las cosas que quiere.

A este respecto, me es importante aclarar que cuando se dice que el objeto de la voluntad es el bien universal, no se ha de entender lo universal como lo abstracto, sino como aquello que comprende, trascendiendo a todos los bienes particulares.

Artículo 3: si la voluntad es una potencia más eminente que el intelecto (*Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus*).

En esta respuesta conviene ubicar el motivo por el cual, *simpliciter*, el intelecto es una facultad más eminente que la voluntad. Habiendo distinguido entre *simpliciter* (algo se dice así si se considera según lo que es según sí mismo) y *secundum quid* (algo se dice así si se considera respecto a otra cosa), santo Tomás dice que en sí mismo el intelecto es una facultad más eminente, porque el objeto del intelecto es la razón del bien apetecible, mientras que el objeto de la voluntad es el mismo bien apetecible; y algo es más noble cuanto más simple y abstracto es. Adviértase que no hay contradicción con la precisión del artículo anterior en cuanto a lo no abstracto del objeto de la voluntad, porque precisamente abstracto es la razón de bien que el intelecto presenta a la voluntad, pero ésta siempre encuentra su descanso en un bien particular. Sin embargo, el presentar la razón de abstracto como un motivo de la superioridad del intelecto sobre la voluntad sí manifiesta una tendencia formalista propia de estos textos de santo Tomás.

Artículo 4: si la voluntad mueve al intelecto (*Utrum voluntas moveat intellectum*).

Algo mueve a otra cosa de dos modos: a modo de fin (*per modum finis*) y a modo de agente (*per modum agentis*). A modo de fin se dice cuando el fin mueve al agente o eficiente, y así es como el intelecto mueve a la voluntad. A modo de agente es cuando el que altera mueve a lo alterado o el que impele mueve a lo impulsado, y es así como la voluntad mueve al intelecto. Así, este último modo origina que la potencia a la que respecta el fin universal mueva a las potencias a las que respectan fines particulares; y así, la voluntad, cuyo objeto es el bien y fin en común (universal), mueve a las otras potencias que respectan a un bien particular, de manera que mueve al intelecto al conocimiento de una verdad particular.

Este mover la voluntad al intelecto supone la relación del bien común con respecto al bien particular como el todo respecto a la parte. Y así, el conocimiento de una verdad particular es un bien particular o parte con respecto al bien común o todo, es decir, aquello que comprende y trasciende todos los bienes particulares.

### **1.2 Aproximación existencial: dominio subjetivo existencial (real) de la voluntad**

Ahora se abordará lo que Cornelio Fabro ha llamado “la aproximación existencial”, a saber, aquella del dominio existencial (real) de la voluntad sobre el intelecto. Para la explicación de esta aproximación se recurrirá a la obra *Cuestiones disputadas sobre el mal* y, específicamente, a la cuestión 6. Se hará referencia discreta a algunas partes de la misma obra en las que aparezca esta aproximación.

### ***Cuestiones disputadas sobre el mal, q.6, articulus unicus: La elección humana (De electione humana)***

La cuestión 6 trata acerca de la elección humana, y en el artículo se plantea la interrogante de si el hombre tiene elección libre de sus actos. En la respuesta se comienza haciendo alusión a aquella postura que dice que la voluntad del hombre se mueve necesariamente a elegir alguna cosa y en seguida se afirma que esta opinión es herética, porque no sólo es contraria a la fe, sino que subvierte todos los principios de la filosofía moral. En efecto, si fuésemos movidos necesariamente a querer, se suprimiría la deliberación, la exhortación, el precepto, la punición, la alabanza y el vituperio.

Para evidenciar que la voluntad no se mueve necesariamente, se dice que así como hay un principio activo en las cosas naturales, así también lo hay en el hombre; en éste el principio activo es el intelecto y la voluntad. El principio activo en el hombre en parte se asemeja a aquél de las cosas naturales y en parte difiere. La semejanza consiste en que así como en las cosas naturales se encuentra la forma y la inclinación consiguiente a la forma, llamada apetito natural, de las cuales se siguen las acciones, así en el hombre se encuentra la forma intelectual y la inclinación voluntaria que sigue a la forma aprehendida, de las cuales se sigue el acto externo. Por su parte, la diferencia se establece en que mientras la forma de la cosa natural es individuada por la materia, y de esto se sigue que la inclinación está determinada a algo uno, la forma entendida es universal y bajo ella pueden ser comprendidas muchas cosas, y de esto se sigue que la voluntad no está determinada a ninguna cosa. Para mejor comprender esta conclusión hay que saber que, siendo la acción de los singulares, en los cuales nada hay que se adecúe a la potencia del universal, la inclinación de la voluntad permanece como indeterminada hacia muchas cosas. Una potencia (facultad) puede ser movida por el sujeto o por el objeto. De parte del sujeto (la misma potencia) se refiere al ejercicio del acto; de parte del objeto se refiere a la especificación del acto.

En las cosas naturales hay que distinguir entre la especificación del acto, la cual viene de la forma, y el ejercicio del acto, el cual es por un agente, siendo que éste obra por un fin. En el caso del ejercicio del acto del intelecto y la voluntad, tenemos que el objeto del intelecto es el ente y lo verdadero, bajo el cual están comprendidas todas las formas aprehendidas, y el objeto de la voluntad es el bien, bajo el cual están comprendidos todos los fines. A todo esto hay que añadir que el fin de la operación intelectual es un bien particular del intelecto, y el bien como objeto de la voluntad es alguna forma aprehendida por el intelecto.

En lo referente al ser movidas las potencias del alma por parte del objeto, el cual especifica el acto, el primer movimiento viene de parte del intelecto porque el bien, la razón de bien aprehendida por el intelecto, mueve a la voluntad.

En lo referente al ser movido de las potencias del alma por parte del ejercicio del acto, el principio del movimiento es desde la voluntad; y esto porque la potencia a la cual pertenece el fin principal mueve al acto a la potencia a la que pertenece aquello que es para el fin, y así la voluntad mueve al intelecto. Santo Tomás dice: *et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias; intelligo enim quia volo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo.*

En cuanto al ejercicio de su acto, la voluntad se mueve a sí misma. Este moverse a sí misma se ve en la deliberación en donde la voluntad se mueve con la deliberación (*cum igitur voluntas se consilio moveat*); sin embargo, para comenzar la deliberación, la voluntad debe ser movida por algo exterior, ya que al no estar siempre en acto de querer deliberar, debe comenzar a querer por algo extrínseco a ella. Este moverse a sí misma a deliberar no es por necesidad porque, como dice Eudaldo Forment, “como la voluntad se mueve a sí misma a deliberar, y la deliberación es una inquisición no demostrativa sino referida a cosas opuestas, la voluntad no se mueve a sí misma por necesidad”<sup>6</sup>. Habiendo demostrado que este motor no puede ser un cuerpo celeste, santo Tomás hace ver que es Dios quien primeramente mueve a la voluntad y al intelecto.

Si se considera el movimiento de la voluntad de parte del objeto que determina el acto de la voluntad para querer esto o lo otro, hay que saber que el objeto que mueve a la voluntad es el bien aprehendido como conveniente. Si se propone un bien que fuese aprehendido bajo la noción de bien, pero no bajo la razón de conveniente, no moverá a la voluntad. Y ya que la deliberación y la elección son acerca de los particulares, de los cuales hay actualidad, se requiere que aquello que es aprehendido como bien y conveniente sea aprehendido como bien y conveniente en particular y no sólo en universal. Y así, si algo fuese aprehendido

---

6 E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino; el orden del ser* (antología filosófica), 310.

como un bien conveniente, según todos los aspectos particulares que se pueden considerar, se movería necesariamente a la voluntad, y así la bienaventuranza movería necesariamente a la voluntad. Sin embargo, esta necesidad es en cuanto a la determinación del acto, porque no se puede querer lo opuesto, pero no versa sobre el ejercicio del acto, porque puede alguno no querer pensar en ese momento sobre la bienaventuranza, ya que el acto del intelecto y el de la voluntad son particulares. Y si el bien es tal que no se encontrase como bueno, según todas las consideraciones particulares, este bien no moverá necesariamente a la voluntad en cuanto a la determinación del acto, porque se puede querer lo opuesto y pensar en torno a él.

La disposición por la cual algo es visto como bueno y conveniente puede ser natural, por hábito o por pasión. En el caso de la disposición natural se trata de algo que no subyace a la voluntad y, por necesidad, la voluntad lo preelige y así todos los hombres naturalmente desean ser, vivir y entender. En el caso de la disposición por hábito o por pasión se trata de algo que subyace a la voluntad y, en este caso, no se mueve necesariamente a la voluntad, ya que la misma voluntad puede mover a la disposición, de modo que la cosa no aparezca ya de ese modo.

Por lo tanto, de parte del objeto (*ex parte obiecti*), la voluntad es movida necesariamente a algunas cosas, no a todas; pero de parte del ejercicio del acto no es movida necesariamente por nada.

En la respuesta a la objeción 20 del artículo 6, santo Tomás, al distinguir entre el movimiento del intelecto y el de la voluntad, en lo que se refiere al ejercicio del acto, encuentra una distinción importante, porque, precisamente *quantum ad exercitium actus*, mientras que el intelecto es movido por la voluntad a su acto, la voluntad no es movida por ninguna otra potencia, sino sólo por sí misma. Por otro lado, si se considera desde la parte del objeto (*sed ex parte obiecti*) se tiene que hay similitud entre el intelecto y la voluntad, porque así como la voluntad es movida necesariamente por el objeto que fuese aprehendido como bueno bajo cualquier aspecto posible, así el intelecto necesariamente es movido por lo necesariamente verdadero que no puede ser aprehendido como falso.

### ***Cuestiones disputadas sobre el mal, q. 3, a. 3: si el diablo sea causa del pecado (Utrum diabolus sit causa peccati)***

Aunque en esta cuestión no nos interesa, para el propósito del presente artículo, el problema que se plantea, a saber, si el diablo puede ser causa del pecado, focalizamos algunas afirmaciones interesantes que se hacen en esta cuestión respecto al querer de la voluntad y su relación con el entendimiento.

La voluntad se puede inclinar a algo de dos modos: desde el exterior y desde el interior. Desde el exterior se refiere con respecto a la misma voluntad y así

se refiere en cuanto se inclina hacia el objeto aprehendido (*sicut ab obiecto apprehenso*), más precisamente, el bien aprehendido por el entendimiento. Este modo de inclinar es visto como un aconsejar (*consilians*) o un persuadir (*suadens*), porque hace aparecer a una cosa como buena. Por otro lado, cuando la voluntad se inclina desde el interior quiere decir que ésta es movida por aquello que produce el mismo acto de la voluntad, y esto no es un disponer (*disponens*), un aconsejar (*consilians*) o un ordenar (*praecipiens*), sino es un llevar a cumplimiento (*perficiens*). Y como aquello que produce el mismo acto de la voluntad es la voluntad misma, se sigue que sólo la voluntad se mueve a sí misma; el intelecto no la mueve necesariamente. Para explicar esto un poco más, santo Tomás hace la comparación entre el tender necesario del entendimiento y de la voluntad a lo que naturalmente están ordenados (*tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur*). Para el entendimiento es necesario el asentir a los primeros principios naturalmente conocidos, y la voluntad naturalmente quiere la bienaventuranza. Y aquí aparece una importante diferencia, porque mientras para el intelecto es necesario también el asentir a las conclusiones que se derivan necesariamente de los principios, en el caso de la voluntad, al no haber una conexión necesaria entre un bien particular y la bienaventuranza, nada la mueve de modo necesario. Y aún cuando Dios se identifica con la bienaventuranza, la necesidad de esta conexión no aparece manifiesta al hombre en esta vida, pues éste no ve la esencia de Dios en sí misma.

Se concluye entonces que la causa que lleva a cumplimiento (*perficiens*) al acto voluntario es aquello que opera interiormente a la misma voluntad; y ésta no puede ser sino la misma voluntad, como causa segunda, y Dios, como causa primera. Y la razón profunda de esto es que, siendo el acto de la voluntad la inclinación de ésta a lo querido, así como la inclinación natural depende de la forma y de aquello que da la forma, así el movimiento de la voluntad procede o de la misma voluntad o de Aquél que es causa de la voluntad.

### **1.3 Contrastes entre la aproximación formal y la aproximación existencial**

Conviene ahora explicitar las diferencias entre los dos textos fundamentales que se han elegido en torno a la postura de santo Tomás, a saber la *Suma Teológica*, I-II, *cuestiones 8 a 17*, y *Cuestiones disputadas sobre el mal*, *cuestión 6, artículo único*, para evidenciar el paso de la postura formal a aquella existencial según la expresión de Cornelio Fabro.

Con respecto a la necesidad o de lo que mueve necesariamente a la voluntad, la postura de santo Tomás en ambas perspectivas es igual porque queda claro que la necesidad propiamente es del fin último del hombre, la visión de Dios, la cual coincide con la bienaventuranza. La no necesidad se extiende a todo aquello que es para el fin. Ahora bien, sí son destacables algunas diferencias entre la postura

formalista y la existencialista. Se distinguirán ahora algunas diferencias tanto con respecto a la especificación del acto como al ejercicio del acto de la voluntad.

a. Con respecto a la especificación del acto:

En la perspectiva formalista se afirmaba que, en lo referente a las cosas que son para el fin, a saber, con respecto a los medios, la voluntad mueve al intelecto para entender mejor uno u otro medio, pero, finalmente, es el intelecto el que terminaba presentado una razón de bien a la voluntad para el momento de la elección. En la perspectiva existencial, se añade el aspecto de “conveniente” con respecto a aquella de “bueno” como necesaria para la elección del medio. Aunque santo Tomás no desarrolla a profundidad lo que significa este aspecto de “conveniente”, sí sugiere una mayor autonomía de la voluntad con respecto al intelecto, porque esta conveniencia con respecto al bien que ya ha sido presentado por el intelecto viene de una cierta con-naturalidad de ese bien con respecto a la tendencia de la voluntad. Entonces, aun presentado el bien por parte del intelecto, es necesaria una cierta “simpatía” de la voluntad hacia él, una conformidad con la apetencia natural de la voluntad, para que sea finalmente elegido.

En la perspectiva formalista se afirmaba que en el momento de la elección la voluntad tomaba una función semejante a la materia, la cual necesitaba el elemento formal que venía del intelecto para el acto mismo de la elección. Y como es la forma lo que permite la perfección en la materia, era el intelecto la facultad más noble. En la perspectiva existencial ya no se equipara la voluntad a la materia y el intelecto a la forma, sino que se afirma que aquello que es perfecto (*perficiens*) es fruto de una inclinación interior de la misma voluntad: *“Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod interius operatur; hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda et Deus sicut causa prima. Cuius ratio est quia actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil aliud est quam inclinatio naturae in aliquid”*<sup>7</sup>.

b. Con respecto al ejercicio del acto:

En la perspectiva formalista se ponía la necesidad de un principio extrínseco a la voluntad para que ésta pasara al ejercicio de su acto. Este principio era el intelecto, el cual al presentarle a la voluntad la razón formal de bien movía a ésta hacia el fin y, una vez supuesto este movimiento, ahora sí la voluntad podía moverse a sí misma en relación a aquello que es hacia el fin, a saber, los medios.

---

<sup>7</sup> *De Malo*, q.3, a.3, resp.

En la perspectiva existencialista se afirma, aún con cierto temor, la autonomía de la voluntad, porque en cuanto al ejercicio de su acto (el querer) la voluntad sí necesita ser movida por algo extrínseco a ella: *“necesse est ponere quod ad quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volens ab aliquo exterior, cuius voluntas velle incipiat”*,<sup>8</sup> pero esto extrínseco no es el intelecto, porque este mismo está incluido en la necesidad de ser movido, y este principio que mueve es Dios:

*relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in capitulo De bona fortuna (E.E. 8,2), quod id quod primo movet voluntatem et intellectum sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus. Qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ex necessitate sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate*<sup>9</sup>.

Afirmo que se presenta la autonomía de la voluntad con cierto temor porque se concede que debe ser movida por algo extrínseco a ella, a saber, Dios, y esta necesidad conviene también al intelecto. Y este movimiento de parte de Dios ha de ser entendido como la moción propia de la causa primera que, al sostener en el ser a la forma, finalmente es la causa del apetito natural del alma humana.

La afirmación más decidida a favor de la perspectiva existencialista es aquella en la que se afirma la autonomía del querer de la voluntad cuando se compara la especificación del acto y el ejercicio del acto, porque si bien en la especificación del acto la voluntad no puede querer lo opuesto a lo que se le ha presentado como bien y conveniente, no obstante, en cuanto al ejercicio del acto, la voluntad puede no querer pensar sobre la misma felicidad, es decir, puede no querer mover al intelecto en la consideración de la felicidad: *“dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt”*<sup>10</sup>. Adviértase que esta autonomía es sobre el acto particular de querer y no sobre el querer o no querer el bien en común que le presenta el intelecto como conveniente a alguna cosa particular.

## II. Duns Escoto

Para ir desgranando la postura del doctor sutil acerca de la autonomía de la voluntad en el acto de querer, será importante comprender cómo concibe la relación entre naturaleza y voluntad para después indagar sobre la causa del querer en la voluntad,

---

8 De Malo, q.6, a. unic., resp.

9 De Malo, q.6, a.unic., resp.

10 De Malo, q.6, a.unic., resp.

a saber, si esta causa puede ser el objeto inteligido, y finalmente constatar las aserciones que hace sobre la autonomía de la voluntad, de modo que el mismo doctor afirma que la voluntad es esencialmente libre.

## II.1 Naturaleza y voluntad

En Duns Escoto hay que distinguir entre naturaleza y voluntad y comprender la oposición que hay entre ellas. En este sentido, mientras en la naturaleza reina la necesidad, en la voluntad se da la contingencia<sup>11</sup>. Es la moción natural la que antecede necesariamente a la voluntaria. La contingencia propia del reino de la voluntad se manifiesta en que ésta puede elegir una cosa u otra, actuar o no actuar, a diferencia de la naturaleza que está determinada a actuar: “O la potencia es desde sí determinada a actuar de modo que, en cuanto es desde sí, no puede no actuar cuando no es impedida por algo extrínseco; o la potencia no es determinada sino que puede hacer un acto o el opuesto, actuar o no actuar. La primera potencia se dice comúnmente ‘naturaleza’; la segunda, ‘voluntad’”<sup>12</sup>. Y es así propio de la voluntad el ser una potestad determinativa de sí misma hacia otra cosa y este modo de actuar se distingue de otros, como es el natural, por un modo de actuar opuesto<sup>13</sup>.

La relación entre naturaleza y voluntad llega a ser de oposición, aun cuando la moción voluntaria siempre supone la moción natural. Esto se debe entender en el sentido en que la moción primera en los entes es necesariamente natural porque de toda moción de la voluntad se presupone otra, y si alguna moción en los entes es no natural, máximamente la moción de la voluntad es no natural<sup>14</sup>.

Aunque existe un apetecer natural en los seres no racionales, el apetecer perfecto se da sólo en los seres intelectuales: “Ninguna naturaleza intelectual es perfeccionada completa y últimamente sino poseyendo el supremo apetecible, y esto de modo perfecto según el modo posible para sí, poseyéndolo”<sup>15</sup>. Es interesante observar que este apetecer perfecto, en el pensamiento de Duns Escoto, supone el apetito natural más como una condición que como una consumación.

---

11 Cf. E. GILSON, *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*, 567.

12 “*Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrínseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur ‘natura’, secunda dicitur ‘voluntas’*”. *Quaestiones in Metaphysica, Liber Nonus, q. 15, n. 22.*

13 Cf. *Quaestiones in Metaphysica, Liber Nonus, q. 15, n. 43.*

14 Cf. *Quaestiones Quodlibetales, q. 14, n. 62.*

15 “*nulla natura intellectualia ultimata et complete perficitur, nis habendo supremum appetibile, et hoc perfecte secundum modum possibilem sibi, habendi illud*”. *Ordinatio, lib. IV, d. 49, q. 2, n. 81.*

Para mejor entender la esencia del apetito en el ser libre, apetito que es llamado “racional”<sup>16</sup> o “intelectivo”<sup>17</sup>, conviene resaltar su diferencia para con el apetito sensitivo. Mientras este último está completamente determinado por el conocimiento de su objeto, el apetito racional no está determinado; asimismo, mientras el apetito sensitivo no puede controlarse a sí mismo, es la voluntad quien puede hacerlo, el apetito racional puede controlarse a sí mismo, de hecho la voluntad puede actuar o no actuar:

Es natural a cada apetito el ser llevado hacia su apetecible; y si es un apetito no libre, es natural a él el ser llevado sumamente cuanto puede y así, tal apetito, según el Damasceno (*De fide orthodoxa*, cap. 24), es llevado y no está en potestad suya su acto, así tampoco está en potestad suya el tender de su acto, la cual actuará cuanto pueda<sup>18</sup>.

Aun aceptando el nombre de “apetito racional” para la voluntad, Duns Escoto precisa que la naturaleza de la voluntad es ser esencialmente libre; y en esta precisión hace una crítica a santo Tomás de Aquino. Etienne Gilson hace ver que para Duns Escoto, siendo la libertad esencial a la voluntad, esta última es más una libertad que un apetito<sup>19</sup>. El doctor sutil critica una opinión en la que se distingue la intención de la voluntad en cuanto es apetito y la intención de la voluntad en cuanto es libre, concluyéndose en esta opinión que, en cuanto es libre, la voluntad ejecuta, y en cuanto es apetito, la voluntad padece. Duns Escoto no acepta esta opinión porque es doctrina aceptada que es con base en la última diferencia por la que se reciben las diversas afecciones, y así el hombre recibe la risibilidad en razón de su racionalidad (diferencia última) y no con base en su animalidad (género). Entonces, para la voluntad es una razón más formal la razón de libre que la razón de ser un apetito, por lo cual tiene razón de recibir (afecciones) en cuanto es libre, porque la libertad es más razón constitutiva. Y así es más preciso afirmar que cualquier especie puede actuar para sí, tanto si es libre como si no lo es, pero puede recibir en razón de su materialidad o de género, y puede ejecutar en razón de su formalidad o de diferencia<sup>20</sup>.

16 *“Dico quod communiter voluntas accipitur pro appetitu cum ratione; et sic appetitus dupliciter potest accipi: pro appetitu cum ratione, et pro appetitu sensitive pro tanto, quia est appetitus rationalis per participationem”*. Reportata Parisiensia, lib. III, d. 17, q. 2, n. 7.

17 *“Appetitus sensitivus movetur a suo appetibili, igitur intellectivas a suo, dico quod oppositum sequitur ex hoc quod unus est liber, et alius non, quia secundum Damascenum, II [De fide orthodoxa] cap. 22,23 et 43: ‘appetitus sensitivus ducitur, et non ducit; sed intellectivus ducit, et non ducitur’*. Reportata Parisiensia, lib. II, d. 25, q. unic., n. 78.

18 *“naturale est unicuique appetitui ferri in suum appetibile; et si est appetitus non liber, naturale este ei summe ferri quantum potest, quia sicut talis appetitus, secundum Damascenum [De fide orthodoxa, cap 24], ducitur, et non est in potestate sua eius actus, ita non est in potestate eius intension actus, quae agat quantum potest”*. Ordinatio, lib. II, d. 29, q. unic., n. 12.

19 Cf. E. GILSON, Juan Duns Escoto; introducción a sus posiciones fundamentales, 573.

20 *“Hoc bene non capio, quia próxima ratio constituendi speciem, huiusmodi est differentia ultima, est próxima ratio recipiendi propriam passionem; non enim recipit homo risibilitatem ratione animalis, sed ratione qua rationalis. Ratio autem formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus, quare est ratio recipiendi in quantum libera, sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi. Per illam etiam responsionem, patet quod quaelibet species posset agere in se, ita bene non libera, sicut libera, ita quod ratione materialis sive generis posset recipere, et ratione differentiae vel formae posset efficere”*. Ordinatio, lib. II, d. 25, q. unic., n. 69.

## II.2 La causa del querer en la voluntad

Siendo la libertad la razón más formal de la voluntad, más formal que el apetito, Duns Escoto se pregunta si alguna otra cosa distinta de la voluntad causa efectivamente el querer en la voluntad. Es importante analizar los textos para ir identificando lo propio de su doctrina en torno a la autonomía de la voluntad y ubicar las críticas que hace a la postura de santo Tomás de Aquino. Se tomarán dos textos fundamentales extraídos de dos monumentales obras, a saber, la *Ordinatio* y la *Reportata Parisiensis*.

### a. *Ordinatio*

En primer lugar, se presenta la opinión de algunos doctores antiguos, entre los que se coloca a santo Tomás, esta opinión dice que la voluntad es movida por otra cosa y ésta es el objeto conocido o inteligido. El doctor sutil refuta esta opinión dando algunos argumentos interesantes:

1. El primer argumento gira en torno al poder causal de un agente natural. Éste no puede ser causa de contrarios respecto a una misma afección y, no obstante, en potestad de la voluntad está el querer y el no querer, los cuales son contrarios respecto al mismo objeto. Por lo tanto, el querer y no querer, contrarios, no pueden proceder del agente natural<sup>21</sup>. A modo de síntesis se tiene que, si se dice que el objeto inteligido causa el acto de querer, entonces se estará concediendo que un agente natural puede causar los contrarios, querer o no querer, lo cual es imposible.
2. El segundo argumento gira en torno al objeto inteligido. Si éste fuese la causa del querer, sería necesario que también fuese causa del no querer, pero la causa de esto último, si no es la voluntad, tendría que ser un objeto malo, pero el mal, al ser una privación, no puede ser causa del acto; por lo tanto, este acto, el querer o el no querer, sólo puede ser ejecutado por la voluntad<sup>22</sup>. A modo de síntesis se tiene que con base en la contrariedad posible del primer acto de la voluntad es como se demuestra que ésta tiene en su poder el mismo querer o el no querer, porque si fuese el objeto inteligido, entonces el afirmar que éste causa el acto del no querer sería afirmar que el no ser de una perfección causaría un acto, lo cual es absurdo.

---

21 *“agens naturale non potest esse per se causa contrariorum circa idem passum (ut excludatur per hoc instantia de dissolutione glaciei, et constrictione luti), sed in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria respectu unius obiecti; ergo illa non possunt fieri ab agente naturaliter; ergo non ab obiecto, quia est agens naturale”*. *Ordinatio*, lib. II, d. 25, q. unic., n. 28.

22 *“Esto igitur quod obiectum esset causa ipsius velle, oportet tamen esse aliud quod esset causa ipsius nolle; sed illud aliud a voluntate, non posset esse nisi obiectum malum; sed malum cum sit quid privatum non posset esse causa actus positum, cuiusmodi est nolle; ergo oportet quod sit effective a voluntate”*. *Ordinatio*, lib. II, d. 25, q. unic., n. 29.

3. El tercer argumento gira en torno al padecer de la voluntad. Se sabe que cuando la pasión es debida a un agente natural no está aquélla particularmente en potestad del paciente. Ahora bien, si el objeto (inteligido) fuese el agente natural de la volición y no la voluntad, entonces la volición no estaría en poder de la voluntad y, por ende, ningún acto imperado por la voluntad estaría en poder de la misma, y así no habría ni mérito ni demérito por la volición<sup>23</sup>. A modo de síntesis se tiene que si se concede que la voluntad es movida por el intelecto, al ser éste un agente natural, se seguiría que la voluntad no sería dueña de su acto, lo cual contradice la experiencia interna que el hombre tiene sobre el ejercicio de su querer.

En segundo lugar, se presenta la opinión de algunos que conceden que la volición sí está en potestad de la voluntad, pero sólo en cuanto puede determinar al intelecto en la consideración de esto o aquello, o desviar al intelecto de la consideración de esto o aquello. De este modo solamente estaría en poder de la voluntad la volición, pero no en cuanto al acto primero (del querer), sino en cuanto a la especificación del acto, a saber, querer esto o aquello.

Ciertamente, se puede interpretar el anterior razonamiento concediendo que sus sostenedores afirman que la primera acción en la voluntad, en cuanto causada por el objeto, es meramente natural, y así ni está en potestad de la voluntad ni en potestad nuestra. Pero Duns Escoto objeta haciendo ver que, si posteriormente a este acto puedo mover el intelecto a considerar esto o aquello, se puede preguntar, dice Escoto, por cuál acto puedo hacer esto último, ya que no puede ser por aquel acto porque no está en potestad de la voluntad. Sólo hay tres opciones: por la misma voluntad, por el fantasma o por el objeto. Si es por el fantasma o por el objeto entonces será un acto natural y, consecuentemente, no estará en poder de la voluntad el imperar sobre el intelecto en cuanto a la consideración de una cosa o de otra; si es por la misma voluntad entonces está bajo su potestad esta misma volición porque es ejecutada por la misma voluntad y, por la misma razón, estará también bajo su potestad la primera volición<sup>24</sup>. Se puede observar en esta interesante argumentación cómo el doctor sutil hace ver que, si el primer acto de querer no está en poder de la voluntad, los actos segundos, o de especificación, de querer esto o aquello, tampoco estarán en poder de la voluntad, lo cual contradice la más mínima experiencia interna del hombre en cuanto al dominio sobre sus actos.

---

23 "Item, passio non est in potestate patientis specialiter, quando est ab agente naturali; sed si obiectum est gens naturaliter volitionem, et non voluntas, igitur et volitio non erit in potestate voluntatis; et si sic, tunc nec aliquis actus alius, imperatus a voluntate, erit in potestate voluntatis, et sic nec merebitur nec demerebitur per volitionem". *Ordinatio*, lib. II, d. 25, q. unic., n. 30.

24 Cf. *Ordinatio*, lib. II, d. 25, q. unic. n. 33.

Duns Escoto acentúa la anterior conclusión sobre la autonomía de la voluntad con un complejo razonamiento que parte de la conclusión del oponente para reducir una de sus premisas al absurdo: si la voluntad puede imperar sobre esta consideración (la del intelecto) y sobre la opuesta, Escoto pregunta entonces: ¿por qué (cosa)? Si por sí misma, tiene lo que se proponía; si no por sí misma, por un objeto que mueve. Como esta moción por parte del objeto no está en potestad de la voluntad, porque ésta se mueve necesariamente, ya que se mueve por aquella moción, entonces tampoco está en potestad del hombre la volición siguiente, la cual es imperada por aquella volición que no mueve si no en cuanto es movida. Entonces, si no está en potestad de la voluntad la primera volición, tampoco estará en su potestad el mover a la siguiente volición. Y así, si la primera volición no está en potestad de la voluntad, todo el proceso será una volición natural, y no habrá sino un orden y circulación de motores y movidos<sup>25</sup>. Y unos renglones más adelante, el doctor sutil sostiene de modo definitivo la causalidad de la voluntad en la volición: “Digo entonces, a la cuestión que se planteó (si otra cosa que la voluntad cause efectivamente el acto de querer en la voluntad) que nada otro que la voluntad es causa total de la volición en la voluntad”<sup>26</sup>.

### **b. Reportata Parisiensia**

En la distinción 25 de la *Reportata Parisiensia*, Duns Escoto se plantea también la cuestión acerca de si otra cosa, aparte de la misma voluntad, causa efectivamente el acto de querer. Presenta algunas opiniones que responden afirmativamente y otras que lo hacen negativamente, entre estas últimas son citados san Agustín y san Anselmo, lo cual hace entrever por dónde irá lo posición escotista.

Entre los que responden afirmativamente están Godofredo de Fontaines y santo Tomás de Aquino. Según Godofredo, como nada puede moverse a sí mismo porque estaría concomitantemente en acto y potencia, y dado que la voluntad es un apetito intelectual, es imposible encontrar en el alma intelectual lo que mueve a la voluntad; será entonces el fantasma quien mueva a la voluntad<sup>27</sup>.

La opinión de Godofredo es debatida porque deja ver la imposibilidad del fantasma como causa total de la volición:

---

25 “Ex istis deductionibus potest colligi talis ratio: si voluntate potest considerationem hanc imperare, et sibi oppositam, quaero per quid? Si per se ipsam, habetur propositum; si non, sed per obiectum movens, cum ipsa motio obiecti non sit in potestate voluntatis, quae secundum eam necessario movetur, igitur nec in potestate hominis erit volitio sequens, quae imperatur per illam volitionem, quia movens, quod non movet, nisi in quantum movetur; si in potestate eius non sit, quod movetur, nec in potestate eius erit, quod moveat ad volitionem sequentem. Illa enim non erit in potestate voluntatis, et ita in toto processu erit volition naturalis, et non erit nisi ordo et circulation motorum et moventium naturalis”. *Ordinatio*, lib.II, d. 25, q. unic., n. 34.

26 “Dico ergo ad quaestionem [cf. *Supra* n.1] quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate”. *Ordinatio*, lib. II, d.25, q. unic., n. 96.

27 Cf. E. GILSON, *Juan Duns Escoto; introducción a sus posiciones fundamentales*, 574.

Digo que es necesaria alguna prioridad de naturaleza, la cual no es aquella de la causa con respecto al efecto, porque argumentando de este modo, el intelecto es necesariamente primero en naturaleza que la voluntad, sin embargo no en cualquier género de causa; es así del modo *sine qua non* como es pre-exigido necesariamente; y no son suficientes las causas por sí hacia el hacerse, como la activa y la pasiva. Es necesario poner esta prioridad, a causa del orden de las potencias y sin embargo la potencia de los inferiores es causa de lo superior. De donde la formación del fantasma no es causa total de la intelección y sin embargo es necesariamente primero, como dicen muchos, y máximamente este doctor (Godofredo), el cual pone el agente y el paciente como sujetos distintos, y así es necesario poner primero que la volición algo en la parte intelectual, de modo que la intelección de ningún modo es causa de la voluntad, pero si es importante lo que se da por medio de ella<sup>28</sup>.

Es interesante observar que Duns Escoto concede una prioridad de naturaleza por parte del intelecto, pues nada es querido que no haya sido conocido, sin embargo se trata de una condición *sine qua non* y no de un causar el acto del querer. De hecho, en la conclusión de la argumentación se dice que la intelección no es causa de la voluntad.

Más interesante para nuestra investigación es analizar lo que dice Duns Escoto con respecto a la segunda opinión, a saber, aquella que pone como causa motriz de la voluntad el objeto conocido. Esta segunda opinión es más interesante en cuanto que confronta a Duns Escoto con santo Tomás de Aquino. Etienne Gilson afirma que Tomás no niega la espontaneidad de la voluntad, ya que si bien, *ut natura*, la voluntad está necesariamente determinada a querer el bien en general, no obstante, *ut voluntas*, la voluntad está indeterminada. Esta concesión tomista no es suficiente para Duns Escoto, pues aun cuando se niega que el objeto mueva necesariamente a la voluntad, se admite, sin embargo, que la mueve<sup>29</sup>. En palabras del mismo Gilson, es este punto donde las dos doctrinas son inconciliables:

Se alcanza aquí el punto donde las dos doctrinas se transforman en inconciliables, puesto que ambas quieren conducir al hombre a la beatitud, pero una por el conocimiento, el primado de la intelección y una libertad fundada en el juicio

---

28 "Dico quod necessario est aliqua prioritas naturae, quae non est prioritas causae respectu effectus, quia secundum hic arguentes, intellecto est necessario prius natura volitione, et tamen non in aliquo genere causae; igitur tale sine qua non necessario praeexigitur; et non sufficiunt causae per se ad fieri ut activa et passiva. Istam prioritatem oportet ponere, propter ordinem potentiarum, et tamen potentia inferiorum est causa superioris. Unde phantasiatio non est causa totalis intellectionis et tamen necessario est prius in nobis, ut plurimum, et maxime secundum istum Doctorem (scil. Goffredum), qui ponit quod agens et patiens sunt distincta subiecto, oportet ponere prius volitiones aliquid in parte intellectiva, ut intellectionem, quae tamen per eam, nullo modo est causa voluntatis". *Reportata Parisiensia*, lib. II, d. 25, q. unic., n. 64.

29 Cf. E. GILSON, *Juan Duns Escoto; introducción a sus posiciones fundamentales*, 576.

racional de los medios; la otra por amor, el primado de la volición y una libertad fundada en la indeterminación radical de la voluntad. Si se designa el conjunto de la posición tomista con el nombre de 'intelectualismo', se puede calificar de 'voluntarismo' la posición de Duns Escoto, siempre y cuando en ambos casos el epíteto indique sobre qué pone el acento una y otra doctrina, y no pretenda sugerir que Tomás de Aquino quiera conducir el hombre a Dios sin amor, ni Duns Escoto sin la luz del intelecto<sup>30</sup>.

### II.3 La autonomía de la voluntad

Es importante analizar el texto de las *Quaestiones Quodlibetales* referente a la autonomía de la voluntad, donde se argumenta de modo distinto a santo Tomás, aunque no se le mencione explícitamente. La cuestión se pregunta sobre cómo se pueden confrontar la libertad de la voluntad y la necesidad natural entre ellas respecto al acto y respecto al objeto de cada una de ellas.

El texto comienza haciendo referencia a la afirmación agustiniana sobre la autonomía de la voluntad: *nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntatis*<sup>31</sup>. Esto no ha de entenderse, precisa Duns Escoto, en cuanto al ser (*esse*) de la misma voluntad, sino en cuanto a su actuar. Y la argumentación concluye afirmando el dominio de la voluntad sobre el acto de todas las otras facultades, también, por supuesto, sobre el intelecto:

Entonces, en potestad de la voluntad está el que, por su imperio, las otras potencias tengan su acto o no lo tengan, así como el intelecto (sin este imperio) ni siquiera puede considerar el objeto, sin la cual consideración (del intelecto) puede la voluntad tener imperio sobre su acto; y así en potestad de la voluntad está el que ella misma no tenga el acto acerca de aquel objeto determinado<sup>32</sup>.

Es importante darse cuenta del dominio que la voluntad tiene sobre su propio acto, puesto que, aun cuando el intelecto no pase al acto en la consideración del objeto, la voluntad sigue siendo dueña de su propio acto de querer e incluso del no querer.

Ahora bien, el doctor sutil precisa que la autonomía de la voluntad sobre su propio acto no se refiere a que pueda quedar en un estado de suspensión de todo acto, sino más bien que puede voluntariamente no querer aquel objeto. Puede,

---

30 E. GILSON, *Duns Escoto; introducción a sus posiciones fundamentales*, 576.

31 *Quaestiones Quodlibetales*, q. 16, n. 24.

32 "Nunc autem, in potestate voluntatis est quod per eius imperium alia potentia habeat actum vel non habeat, sicut quod intellectus non considerat saltem illu obiectum, sine cuius consideratione potest voluntas habere actum imperandi; igitur in potestate voluntatis est quod ipsamet non habeat actum circa illud obiectum determinatum". *Quaestiones Quodlibetales*, q. 16, n. 24.

en efecto, tener otro querer reflexionando sobre su propio acto, de modo que pudiese decir: “quiero al menos no hacer salir el acto acerca de aquel objeto”<sup>33</sup>. Obsérvese que se puede deducir desde la afirmación escotista que, si bien la voluntad no puede no querer, porque es el querer la vida de la misma, sí tiene dominio sobre el querer un objeto o no quererlo. Posteriormente Duns Escoto profundiza, en lo referente al imperio de la voluntad sobre el intelecto, diciendo que la voluntad puede suspender cualquier intelección salvo aquella que ha sido necesaria para (despertar) aquella volición por la cual (puede) suspender aquella intelección. Asimismo, la voluntad no puede suspender, por ahora, toda volición; puede suspender cualquier otra que no se requiera para suspender aquella que desea ser suspendida<sup>34</sup>.

En un texto de la *Reportata Parisiensia*, se sostiene a la voluntad como causa total de su acto de querer a partir de la contingencia del acto voluntario:

Digo a esta cuestión (sobre si otra cosa que la voluntad cause efectivamente su acto) que nada creado fuera de la misma voluntad es causa total del acto de querer en la voluntad, porque algo que se encuentre de modo contingente en las cosas, es evitable según Aristóteles en *I Perihermeneias* cap. ultimo: ‘Lo que resulta necesariamente, esto es inevitable’; y de aquí se sigue que lo que resulta contingentemente, resulta de tal manera que puede no resultar en sentido de una división<sup>35</sup>.

Y la autonomía del querer es subrayada con más insistencia al hacer la comparación entre la potencia visiva y la voluntad. En efecto, mientras para la potencia visiva, existiendo en acto primero, puede no pasar al acto segundo, lo cual es patente porque no podemos ver en la oscuridad, en el caso de la voluntad, existiendo en acto primero, puede salir al acto segundo, el querer:

Y así digo que todo lo que existe en acto primero perfectamente, es suficiente esto (este existir en acto primero) para que pueda salir en acto segundo, a menos que se muestre que algo otro sea requerido para esto, como es manifiesto en la visión, en la que no es suficiente existir en acto primero para que por esto pase

---

33 “Hoc non intelligo sic quod ipsa possit voluntarie suspendere omnem actum suum, sed voluntarie potest non velle illu obiectum, sed habet tunc aliud velle, scilicet reflexum super suum actum; istud scilicet, ‘volo modo non elicere actum circa illud obiectum’”. *Quaestiones Quodlibetales*, q. 16, n. 25.

34 Cf. *Quaestiones Quodlibetales*, q.16, n.25.

35 “Dico igitur ad quaestionem, quod nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate, quia aliquid evenit contingenter in rebus, hoc est, evitabiliter (sic loquitur Aristoteles in *I Perihermeneias* cap. ultimo: ‘Necessario evenire, hoc est inevitabiliter’; illud igitur quod contingenter evenit, ita evenit, quod tunc posset non evenire in sensu diviso”. *Reportata Parisiensia*, lib.II, d.25, q.unic., n 79.

al acto segundo porque, como es patente, no vemos en la oscuridad. Es razonable, entonces, que la voluntad, la cual es una perfección nobilísima, existiendo en acto primero, pueda pasar al acto segundo<sup>36</sup>.

Es importante ver que el acto primero es la facultad en cuanto existente y todavía no en el ejercicio de su acto. El acto segundo es la misma facultad en cuanto en el ejercicio de su acto; y así, la voluntad es dueña de su propio querer, lo cual no sucede con la potencia visiva, puesto que no puede ejercer su acto en la oscuridad.

En la distinción 25 de las *Collationes*, Duns Escoto plantea la cuestión sobre si el acto de la voluntad es causado en la voluntad por el objeto que mueve a la voluntad o es causado por la voluntad que se mueve a sí misma (*utrum actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam vel a voluntate movente se ipsam*).

En el planteamiento de la cuestión, como sostenedor del movimiento de la voluntad a partir del objeto, se cita a Aristóteles, quien, en el libro *Sobre el Alma*, sostiene que el objeto apetecible causa el acto en el apetito, el cual es el querer de la voluntad.

A esta postura se contraponen la de san Agustín, quien, en el libro XII de *La Ciudad de Dios*, cap. 6, sostiene que la voluntad es causa de la volición, para lo que presenta la situación de dos personas que estén idénticamente dispuestas hacia las otras cosas y que, sin embargo, uno consienta ante la tentación y el otro no. Esto hace ver que la voluntad es libre y que el objeto, siendo el mismo en ambos casos, no imprime (causa) el acto.

Posteriormente, el doctor sutil presenta la postura de Tomás dentro de la opinión que dice que toda la causa de la actualidad en el acto de la voluntad está de parte del objeto de la voluntad; Tomás precisa que el objeto conocido mueve a la voluntad al acto de querer: "*Dicunt enim aliqui [Thomas] quod obiectum cognitum movet voluntatem ad actum volendi*"<sup>37</sup>.

Contra esta opinión, Duns Escoto comienza precisando que el padecer no está en la potestad del que padece y, entonces el querer de la voluntad se comparase

---

36 *Ideo dico universaliter, quod omne existens in actu primo perfecte, sufficit ad hoc quod exeat in actum secundum, nisi possit manifeste probari quod aliud ad hoc requiratur, sicut manifeste patet quod visus non sufficit existens in actu primo, ad hoc quod exeat ex se in actum secundum, quia ut patet, in tenebris non videmus. Rationabile igitur est quod voluntas, quae est nobilissima perfectio, existens actu primo, possit exire in actum secundum. Reportata Parisiensia, lib. II, di. 25, q. unic, n. 68 y 69.*

37 *Collationes*, lect. II, d. 25, q. unic, n. 23.

a la misma voluntad como una pasión suya, se seguiría que no estaría en potestad de la voluntad el acto de querer y así se eliminaría toda alabanza y vituperio, mérito y demérito. Escoto se apoya en la autoridad de san Agustín, quien, en el libro III del *Tratado del Libre Albedrío*, cap. 1, n. 13, afirma que si el querer no estuviese en nuestra potestad, no mereceríamos ni desmereceríamos<sup>38</sup>.

Duns Escoto acusa que, para intentar salvar la libertad de la voluntad, Tomás sostiene que aun cuando la voluntad esté determinada por los principios prácticos, no lo está respecto a las conclusiones, de modo que puede siempre dirigir al intelecto a consentir una conclusión u otra. Y el mismo Tomás dice que la volición que es desde el objeto no está en potestad de la voluntad. La potestad de ésta está en que ella puede hacer entender al intelecto o hacerle no entender. La potestad está en la línea de la operación<sup>39</sup>.

A esto objeta Duns Escoto preguntando en cuanto al modo en que la voluntad pueda imperar sobre el intelecto para entender o no entender. Y esto porque la voluntad, según la susodicha opinión, no puede mover si no es movida; y a aquella moción de la voluntad precede el conocimiento del objeto. Ahora bien, o aquel conocimiento está en potestad de la voluntad o no lo está, porque está antes de la volición y el objeto mueve a la volición. Si el conocimiento del objeto no está en potestad de la voluntad, el intelecto no puede moverse a sí mismo a inteligir o a no inteligir. Y así, o se abrirá un proceso al infinito o no estará en potestad del intelecto ningún movimiento<sup>40</sup>. Duns Escoto termina afirmando, citando a san Agustín, que la voluntad puede imperar sobre el acto de la intelección y que está en la potestad de la voluntad el dominio sobre su propio acto<sup>41</sup>.

En la cuestión 4, distinción 42, libro II de la *Reportata Parisiensia*, Duns Escoto trata acerca del complejo problema de las relaciones entre la voluntad y el intelecto. Hay que distinguir entre una consideración alrededor del objeto (*cogitatione*) y una intelección, llamada perfecta, del objeto. Entonces, la volición que desvía la consideración del intelecto desde la consideración imperfecta o *cogitatio* hacia la consideración de otro objeto tiene prioridad de naturaleza sobre la intelección de ese objeto; y aquel conocimiento desde el cual (la voluntad) convierte o dirige al intelecto tiene el ser (*esse*) imperfecto y precede al ser (*esse*)

---

38 *“Contra istud, primo: non est in potestate patientis pati (patiens enim non dominatur suae passioni); si igitur velle voluntatis comparatur tantum ad voluntatem ut passio eius, sequitur quod non erit in potestate voluntatis actus volendi, et tunc tollitur laus et vituperium, meritum et demeritum. Haec videtur esse intention Augustini III De Libero arbitrio (cap. 1, n.13), post principium, ubi vult quod nisi esset velle in potestate nostra, nec mereremur nec demereremur”.* Collationes, lect. II, d. 25, q. unic, n. 28.

39 Cf. Collationes, lect. II, d. 25, q. unic., n. 29.

40 Cf. Collationes, lect. II, d. 25, q. unic, n. 31.

41 *“Praeterea, secundum Augustinum I Retractionum cap. 9: ‘Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas’, sed per te, in potestate voluntatis est aliqua intellectio, quam potest imperare; igitur in potestate sua est actus suus proprius”.* Collationes, lect. II, d. 25, q. unic, n. 32.

del imperar de la voluntad sobre el intelecto; en efecto, se da una complacencia de la voluntad que se hará después un imperar sobre el intelecto. Entonces, la complacencia de la voluntad es posterior a la consideración del intelecto cuando esta consideración es imperfecta, pero es anterior cuando la consideración es perfecta<sup>42</sup>. En este importante texto constatamos cómo Duns Escoto concede una complacencia de la voluntad suscitada por una consideración del intelecto, pero que, una vez despierta, la voluntad impera sobre el intelecto para llegar a la intelección perfecta o a la consideración de otro objeto.

Asimismo, la interacción entre la voluntad y el intelecto se da a modo de la causa superior y la causa inferior, al modo que la causa superior no es necesaria *simpliciter*, sino que concurre contingentemente con la causa inferior. De este modo, la voluntad no es la causa necesaria de la intelección, de modo que no pudiese haber intelección sin ella, sino que es causa de alguna perfección en la intelección<sup>43</sup>. El modo de concurrir de la voluntad con el intelecto es el de una causa superior para con la inferior, de modo que cuando la voluntad concurre con un agente en torno a un mismo objeto éste actúa más perfectamente a causa del orden natural de las potencias, las cuales se impiden en sus actos cuando operan acerca de cosas diversas y se fortifican cuando sobre lo mismo operan en concordancia y, entonces, cuando la voluntad quiere aquello mismo acerca de lo cual opera el intelecto se llega a un estado más perfecto de intelección<sup>44</sup>. Hay que precisar, sin embargo, que no es que la voluntad cause el acto de intelección sin más, sino que más bien tiene una potestad en la *cogitatio* del intelecto para dirigirla a la intelección perfecta<sup>45</sup>. Es importante observar que la acción de la causa superior, la voluntad, sobre la causa inferior, el intelecto, es un concurrir que explica cómo de la complacencia de la voluntad se llega al imperio de ella sobre el intelecto. Y nótese como la voluntad es identificada como una causa superior al intelecto, llamado causa inferior, porque éste toma el rol de condición *sine qua non* de la complacencia de la voluntad, pero nunca será propiamente causa del acto voluntario.

#### II.4 Síntesis de la posición escotista

Se pueden sintetizar las afirmaciones fundamentales de Duns Escoto en torno a la autonomía de la voluntad en las siguientes afirmaciones:

---

42 *"ita complacentia voluntatis est posterior illa cogitatione ut imperfecta, sed prior, quam cogitatio perfecta. Reportata Parisiensia", lib. II, d. 42, q. 4, n. 55.*

43 *"quia voluntas non est ita necessaria causa intellectionis, quod sine ea non possit esse, sed est causa alicuius perfectionis in ea". Reportata Parisiensia lib. II, q. 4, n. 56.*

44 *"et ideo quando voluntas vult idem illud, circa quod operatur intellectus, in perfectiorem actum intelligendi potest anima". Reportata Parisiensia, lib. II, d. 42, q. 4, n. 57.*

45 *"Aliter vero posset dici, quod voluntas habet immediatam actionem super intellectum, sed hoc est difficilius videre. Ideo potest dici secundum priorem viam, quod licet memoria perfecta sit sufficiens principium intellectionis, et voluntas non habeat necessariam actionem circa idem obiectum, si tamen cogat, fortificatur tota actione memoriae. Et secundum hoc, patet quomodo cogitatio est in potestate voluntatis". Reportata Parisiensia, lib. II, d. 42, q. 4, n. 59.*

1. La relación entre el apetito natural y la voluntad libre es de oposición. Esta oposición no ha de entenderse a modo de contradicción sino a modo de la necesidad anterior a la contingencia, de modo que el reino de lo natural es lo necesario y el reino de lo voluntario es lo contingente.
2. El apetito natural constituye una dimensión que no abarca el reino de lo contingente, propio de lo voluntario. Se posiciona como una condición *sine qua non* de lo voluntario, pero que hay que superar, no negar, para situarse en la dimensión de la voluntad libre.
3. El intelecto, y más precisamente el objeto inteligido, no puede ser de ningún modo causa del acto voluntario. Esto implicaría la negación de la soberanía de la voluntad sobre su propio acto y sobre el imperar de la misma sobre las demás facultades, en especial sobre el intelecto.
4. La condición *sine qua non* de la dimensión intelectual sobre la volitiva se sitúa a nivel de la *cogitatio*, es decir que se trata de una consideración que implica un inteligir imperfecto que ‘despierta’ a la voluntad, y aquí se está en el reino de la necesidad – naturaleza, para que inmediatamente se tenga a la voluntad libre como dueña absoluta de su querer y del imperio sobre las demás facultades.
5. La voluntad libre, como causa superior, abraza al intelecto, como causa inferior, y conduce así al hombre en el camino de la elección. Esta distinción y subordinación del intelecto hacia la voluntad como lo inferior a lo superior manifiesta la primacía de la voluntad sobre el intelecto e impide atribuir al intelecto un influjo causal sobre la voluntad, porque lo inferior no puede causar a lo superior. José Antonio Merino presenta la posición de Duns Escoto a este respecto:

La voluntad es esencialmente libre, pues sólo ella es la causa eficiente de la volición. El entendimiento interviene como causa principal en cuanto presenta a la voluntad los objetos posibles de la volición. La voluntad, además de ser esencialmente libre, es la causa del acto de fruición por la que el hombre podrá gozar de Dios por toda la eternidad. Por eso es la facultad más noble del ser humano<sup>46</sup>.

### **III. Conclusión: contraste entre las posiciones tomista y escotista**

A modo de conclusión se puede presentar el contraste entre la posición tomista y la escotista en torno a la mayor o menor autonomía de la voluntad en el momento de la elección humana.

---

46 MERINO, J., A., ‘Antropología’ en ‘Manual de Filosofía franciscana’, 190.

a. Respetto a la especificación del acto

Con respecto a la elección de los medios para el fin se tiene que Tomás de Aquino presenta un progreso desde la posición formalista a la posición existencial. Si bien en la posición formalista se concedía sin ambages que el intelecto, el objeto inteligido, movía a la voluntad, no obstante, en la posición existencial, si bien se concede una presentación del objeto inteligido por el intelecto a la voluntad, no obstante, se subraya un moverse de ésta conforme a una con-naturalidad para con el bien presentado. Asimismo, en la posición formalista se atribuía al intelecto el momento del perfeccionamiento en el acto de la elección, y así se le atribuía el papel de la forma para con la materia. A la voluntad se le atribuía un momento imperfecto (indeterminado) siendo por ello su función semejante a la de la materia. En la posición existencial es la voluntad la que permite el momento del perfeccionamiento en el acto de la elección.

En la posición de Duns Escoto se afirma siempre que la voluntad es causa única de los actos segundos, entre los que se incluyen los actos que eligen los medios para el fin. Y así, en la posición tomista, la mayor autonomía de la voluntad se explica desde la participación de ésta en las tendencias del apetito natural, y en la posición escotista la voluntad es autónoma por sí misma.

b. Respetto al ejercicio del acto

Con respecto al ejercicio del acto de la voluntad, en la posición tomista siempre se concede que algo extrínseco a la voluntad la mueve. En la posición formalista, esto extrínseco es el intelecto; en la posición existencial, es la Causa Primera, Dios, por ser el dador de la forma y de las tendencias propias del apetito natural que siguen a la misma forma. En la posición escotista, la voluntad es autónoma, se mueve a sí misma, aún en el acto primero de querer. En este punto hay que observar que Duns Escoto concede una consideración o *cogitatio* como necesaria para que se dé el acto primero, pero, al estar esta consideración en el reino de lo necesario, no se puede decir que mueva a la voluntad, así que sólo es una condición para que ésta comience a moverse a sí misma, aún en el primer acto de querer.

c. Respetto a la relación entre lo natural y lo voluntario

La cuestión de fundamento que explica las diferencias entre las posiciones tomista y escotista es la diferente visión que ambos doctores tienen entre la relación de lo natural (apetito natural) para con lo voluntario (apetito racional). Tomás de Aquino no concede una oposición entre lo natural y lo voluntario, sino más bien una continuidad en la que lo voluntario, necesitando del momento de conocimiento, es una tendencia que responde a la naturaleza misma del hombre,

cuyas exigencias proceden desde el apetito natural; un apetito que, aunque natural, se da en un ser racional. Se puede decir que para Tomás la expresión máxima de la libertad es la fidelidad al ser, cuyas exigencias están inscritas en el apetito natural, de modo que la libertad tiene dos momentos: el primero, la libertad como don y tarea (corresponde a las exigencias inscritas en el apetito natural) y, el segundo, la libertad como conquista (corresponde a la elección del bien conforme a las exigencias inscritas en la naturaleza humana). Magistralmente dice Eudaldo Forment:

la libertad humana es esencialmente querer el bien elegido, y su perfección es quererlo sin posibilidad de apartarse de él, quererlo de modo necesario. No hay oposición absoluta entre la libertad y la necesidad. Ésta última viene exigida en la voluntad del fin último y de los medios que conducen a él. De ahí que en cualquier grado de libertad, se encuentre alguna necesidad<sup>47</sup>.

Duns Escoto sí concede una oposición entre lo natural y lo voluntario, de modo que el momento de un conocimiento inicial es condición *sine qua non* para entrar en la dimensión de lo voluntario y, ya en esta dimensión, se puede hablar de lo voluntario y, por lo tanto, de lo libre. Se puede decir que para Duns Escoto la libertad se identifica con la auto-determinación de la voluntad. Por esto mismo Leone Veuthey dice que Duns Escoto va más allá de Agustín y Buenaventura en torno al primado de la voluntad:

La ragione psicologica che induce Scoto a sostenere l'assoluta autonomia della volontà, anche davanti al fine ultimo chiaramente raggiunto dall'intelligenza, è il bisogno di salvare il principio assoluto del primato della volontà, e non il primato agostiniano e bonaventuriano dell'amore, ma quello che implica l'assoluta libertà dell'uomo. È questa libertà che costituisce tutta la nobiltà e la superiorità dell'uomo, facendolo partecipare alla libertà assoluta di Dio, mentre una volontà mossa necessariamente dall'oggetto sarebbe la negazione stessa della libertà e l'assimilazione al volontario necessario dell'animale<sup>48</sup>.

En fin, la visión escotista entre lo natural y lo voluntario subraya más la distinción y abre así una fisura que puede llevar a la exaltación de la dimensión volitiva del hombre a costa de la dimensión intelectual. Para Duns Escoto lo natural se opone a lo voluntario y libre. Se abre un camino, no recorrido ciertamente por él, hacia los voluntarismos y los irracionalismos. La distinción tomista entre lo natural y lo voluntario subraya más la continuidad y permite entender la dimensión volitiva e intelectual como intrínsecamente unidas en la elección humana. Para Tomás, es lo violento lo que se opone a lo voluntario y libre.

---

47 E. FORMENT, *La filosofía de santo Tomás de Aquino (doctor de la humanidad)*, 265.

48 L. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto (tra aristotelismo e agostinismo)*, 133.

## Bibliografía

- S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I pars, en “Summa Theologiae” (I: Prima Pars), BAC, 5ª edición, Madrid 1994.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I – II, en “Summa Theologiae” (II: Prima Secundae), BAC, 5ª edición, Madrid 1994.
- S. Thomae Aquinatis, *De Malo* en “Le questioni disputate”, Vol. VI (II Male: questioni 1-6), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.
- FABRO, C., *Riflessioni sulla libertà*, EDIVI, 2ª ed., Roma, 2004, 22.
- FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino; el orden del ser (antología filosófica)*, Tecnos, Madrid 2003.
- FORMENT, E., *La filosofía de santo Tomás de Aquino (doctor de la humanidad)*, EDICEP. Valencia 2003.
- Duns Scotus, Ioannes, *Quaestiones in Metaphysica* en “Opera Omnia” (I) (edition minor) Opera Philosophica, a cura di Giovanni Lauriola, Editrice Alberobello, Bari 1998.
- Duns Scotus, Ioannes, *Quaestiones Quodlibetales*, en “Opera Omnia” (II/1) (edition minor) Opera Philosophica, a cura di Giovanni Lauriola, Editrice Alberobello, Bari 1998.
- Duns Scotus, Ioannes, *Ordinatio (I –II)*, en “Opera Omnia” (III/1)(edition minor) Opera Philosophica, a cura di Giovanni Lauriola, Editrice Alberobello, Bari 2001.
- Duns Scotus, Ioannes, *Reportata Parisiensia*, en “Opera Omnia” (II/2) (edition minor) Opera Philosophica, a cura di Giovanni Lauriola, Editrice Alberobello, Bari 1999.
- Duns Scotus, Ioannes, *Collationes*, en “Opera Omnia” (II/1) (edition minor) Opera Philosophica, a cura di Giovanni Lauriola, Editrice Alberobello, Bari 1998.
- Duns Scotus, Ioannes, *Ordinatio (III-IV)*, en “Opera Omnia” (III/2) (edition minor) Opera Philosophica, a cura di Giovanni Lauriola, Editrice Alberobello, Bari 2001.
- GILSON, E., *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2007.
- VEUTHEY, L., *Giovanni Duns Scoto; tra aristotelismo e agostinismo (a cura di Orlando Todisco)*, Miscellanea Franciscana, Roma 1996.
- Manual de filosofía franciscana*; obra coordinada por José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresnada, BAC, Madrid 2004.



# Los retos de la universidad de identidad católica en el México de hoy

*Dr. Jorge E. Traslosheros*

En mi reciente exhortación apostólica sobre la alegría del evangelio he reiterado la dimensión misionera del discipulado cristiano que debe ser relevante en la vida de las personas y en la tarea de cualquier institución eclesial. Este compromiso de “discipulado misionero”, tendría que percibirse de forma especial en las universidades católicas que, por su naturaleza, están comprometidas en demostrar la armonía entre fe y razón y en evidenciar la importancia del mensaje cristiano para una vida plena y auténtica.

papa Francisco, 30 de enero de 2014

## 1. Un punto de observación

Soy un laico del común, católico de a pie, ciudadano del montón. No pertenezco a ningún movimiento eclesial, si bien mantengo amistad con personas que se han afiliado a muchos de ellos, de carismas muy variados, con quienes admiro por su vida y testimonio. Estoy convencido de que existe algo que bien podríamos llamar la “ecumene” católica con la cual me siento muy comprometido. Esta “ecumene” nos indica la complejidad de nuestra Iglesia y su enorme riqueza.

Soy historiador, profesor-investigador de tiempo completo del IIH de la UNAM. Un medio cultural altamente secularizado donde la descalificación de la persona que profesa alguna religión, con especial virulencia si es católico, ha sido moneda corriente durante décadas alcanzando, en ocasiones, niveles de persecución de baja intensidad. Y sin embargo, justo en la UNAM he podido comprender la inmensa necesidad de Dios que existe en nuestra sociedad, así como la importancia de una conciencia firme y clara capaz de llamar a la esperanza. Una propuesta que, en la Universidad donde trabajo, significa poner en diálogo la fe y la razón para dismantelar la dictadura del relativismo que nutre la cultura del descarte y la globalización de la indiferencia. También, debo decirlo, como universitario he tenido la oportunidad de participar en diversos debates que tienen que ver con la cultura del descarte y la dictadura del relativismo.

Este es el lugar donde Dios me ha puesto y desde aquí observo algunos retos que enfrentan las universidades vinculadas a la Iglesia Católica, sea que se llamen católicas o de inspiración cristiana. Quiero que se tomen mis palabras como las

de un hermano en la fe que aprecia la vida universitaria desde una atalaya muy distinta, con la esperanza de que mis palabras sirvan de algo a sus reflexiones. Lo cierto es que los retos en la vida de cualquier católico empiezan en su propio corazón. Una verdad sostenida por la Iglesia desde tiempo inmemorial, digamos desde las palabras de Jesús de Nazaret. Con el corazón en la mano vengo a compartir con ustedes.

Hoy en día, desde donde yo me encuentro, veo la red de universidades ligadas a la Iglesia Católica, sea que se llamen católicas o simplemente de inspiración cristiana, enfrenta un problema de credibilidad porque su identidad se encuentra seriamente dañada.

Me queda muy claro que la credibilidad no depende de los números, de la eficacia administrativa o de la calidad académica cuando estamos ante una universidad católica o de inspiración cristiana. Sin duda son importantes, pero en manera alguna decisivas. Si tal fuera el caso, hubieran alcanzado su objetivo hace muchos años. Sin embargo, hoy, enfrentan un problema serio de credibilidad. Esto nos demuestra que lograr la eficacia resulta notoriamente insuficiente para una universidad católica. Esto ya las distingue de las demás universidades públicas y privadas del país. No basta con ser excelentes.

Los católicos, como nuestras instituciones, tenemos frente a nosotros un dilema en cuya resolución se nos va la vida. La palabra católico puede ser usada como adjetivo calificativo, así decimos un historiador católico, una universidad católica; pero al hacerlo le transformamos en algo contingente y, por ende, en simple ideología que se puede abandonar, cambiar o manipular. Por el contrario, si católico se torna sustantivo, entonces define mi identidad y mi ser en el mundo. Ya no es una ideología, sino lo que constituye mi persona y por ende define mi lugar en el mundo, mis creencias, mi relación con los demás, entonces se transforma en el suelo firme que sostiene mis pasos.

Lo único que otorga credibilidad a un católico es nuestra capacidad de dar razones de nuestra esperanza a partir del testimonio de nuestra fe, con caridad y verdad. Sólo de esta manera podremos transmitir la riqueza de la fe a las generaciones confiadas a nuestra educación. Hoy en día, acorde al magisterio del papa Francisco en continuidad con sus antecesores, esto toma la forma de sumarse a la nueva evangelización.

Atento a las anteriores consideraciones observo tres retos que en manera alguna pueden ser evadidos, directamente vinculados con la recuperación del sentido de misión y evangelización de la universidad católica en México, o de inspiración cristiana, como cada quien desee llamarse: uno, sobreponernos a nuestra propia historia; dos, poner en diálogo la fe y la razón para vencer la

dictadura del relativismo para así; tres, enfrentar la crisis cultural que vivimos en México, la cual ha tomado el rostro de una violencia tan banal como devastadora.

## 2. Superar el trauma de una difícil historia

La historia de la Iglesia Católica universal en el siglo XX, y lo que va del XXI, está marcada por la persecución, la confusión, la reconstrucción de la unidad y claridad doctrinaria en torno al sucesor de San Pedro y, en los últimos tiempos, por los aprestos para recuperar el dinamismo pastoral<sup>1</sup>. Este renacer de la Iglesia no será espectacular, pues el único espectáculo esperable para un cristiano es el del cordero de Dios clavado en la Cruz y resucitado. Bien lo dijo el Papa Francisco en su primera homilía como sucesor de san Pedro. El católico tiene que caminar con Dios, edificar la Iglesia y confesar a Cristo en la Cruz, porque quien no le reza a Dios le reza al Diablo.

La historia de la Iglesia en México en el siglo XX no fue la excepción. Inicia con una terrible persecución que se prolongó violenta y arbitraria de 1914 a 1938, conociendo su fase más sangrienta durante la llamada guerra cristera (1927-1929). Una cuarta parte del siglo que entregó a la Iglesia multitud de mártires que, por honestidad, no podemos mantener en el olvido. Las consecuencias en la vida intelectual de semejante persecución se dejaron sentir, con toda su fuerza, en dos ámbitos.

Por un lado, la mayoría de los institutos de estudios superiores eclesiásticos –seminarios y universidades– fueron cerrados y los que sobrevivieron fueron desconocidos, marginados y finalmente eliminados de la vida pública.

Por otro lado, la identidad católica fue expulsada de la vida intelectual y de la vida pública. Ser católico ha sido visto desde entonces como “políticamente incorrecto”, peor aún el aceptarlo y manifestarlo de manera pública y abierta. Este proceso se ha profundizado con el avance de un laicismo agresivo y excluyente que se confunde con el proceso de secularización. El resultado es un católico que esconde su identidad.

La agresión ha llevado a creer que la única forma “correcta” de ser católico es tomando una actitud hipercrítica ante las “estructuras jerárquicas” de la institución,

---

1 Esta suerte fue común a las iglesias cristianas de tradición apostólica que son todas las fundadas por Cristo en sus apóstoles y confortadas en su primigenia unidad por el ministerio de San Pedro. Persecución y martirio común a las iglesias derivadas de los grandes patriarcados que fueron, en orden de prelación, Roma, Constantinopla, Antioquía, Alejandría, y Jerusalén. Ninguna de estas iglesias escapó a la constante persecución y martirio, empezando por el terrible genocidio cometido por los turcos contra los cristianos armenios, y que hoy se prolonga en China y Cuba por lo menos. Como bien ha señalado Benedicto XVI las persecuciones nunca terminarán, sólo que ahora van tomando formas muy sofisticadas con ataques y descalificaciones promovidos por los llamados “think tanks” con gran poder en los medios de comunicación y que son grandes productores de cultura de masas. Después de todo, no podemos olvidar ninguna de las bienaventuranzas.

completado con el desprecio o desconfianza al “fanatismo de la religiosidad popular”. Es decir, siendo un católico anticlerical y contestatario ante el magisterio, la tradición y las devociones del pueblo católico. Es suma, un católico que esconde su identidad.

La situación de acoso cultural ha tenido efectos devastadores para el testimonio de la fe. Sea por temor a la agresión o por sumarse a la corrección política, nos hemos convertido en católicos vergonzantes. Estoy cierto que éste es el primer gran problema que enfrentamos como académicos, intelectuales y profesionistas católicos.

Para explicar la dimensión del problema quiero echar mano de una metáfora para explicarme mejor. La Iglesia debe respirar con dos pulmones. Uno es la religiosidad cotidiana que en el conjunto de sus manifestaciones suele llamarse también popular y de la cual todos participamos. Se compone de prácticas y tradiciones personales, familiares, parroquiales, regionales, nacionales, continentales, de peregrinaciones y devociones, de organizaciones sociales y religiosas que no reconocen más límite que la fidelidad y la imaginación.

El otro pulmón de la Iglesia es su intelectualidad. En el devenir de la Iglesia en México a lo largo del siglo XX, el Estado y los grupos políticos dominantes permitieron las manifestaciones de la religiosidad popular, si bien con limitaciones, entre otras cosas por tratarse de un elemento cultural que daba y sigue dando identidad y cohesión a México. Sin embargo, la destrucción física de su intelectualidad durante la persecución y la posterior agresión de baja intensidad, dejaron al pulmón intelectual, académico y profesional lánguido, escondido, mal formado y con serios problemas en su funcionamiento. Los católicos trabajadores del intelecto fueron desmembrados, marginados, avergonzados, lo que generó el fenómeno del catolicismo vergonzante arriba expuesto.

Hoy en día, el pulmón de la religiosidad popular ya no puede seguir trabajando solo y empieza a dar muestras de agotamiento. Como bien señaló Benedicto XVI, es urgente meterle inteligencia a la piedad popular y al mismo tiempo nutrirnos de su sabiduría.

La religiosidad del católico de a pie necesita inteligencia para dar razones de su esperanza; pero resulta que el pulmón intelectual no está ahí para ayudarlo. Es urgente la formación y la organización de la intelectualidad católica, labor propia de las universidades, que lejos de legitimarse metiéndole de patadas al pesebre, de presentarse como la última coca-cola del desierto, o bien se suman en la irrelevancia escondiendo su fe, asuman a plenitud su identidad católica, el significado de vivir inspirados por Cristo. Trabajadores del intelecto que, desde su carisma y abiertos a la diversidad tan característica de la Iglesia, hagan la

tarea que les corresponde en la explicación y el rejuvenecimiento de nuestras tradiciones, dando vigor en las ideas y los hechos a nuestra identidad, al proceso de evangelización de nuestra cultura, en la nueva evangelización de México. El Papa nos ha recordado en varias ocasiones que ser cristiano es ser misionero ahí donde Dios nos ha puesto: en nuestro caso, ser misionero en y desde la universidad.

Estoy cierto, plenamente convencido que la responsabilidad de los universitarios y las universidades de identidad católica es emprender la ingente tarea de reconstituir la intelectualidad de identidad inequívocamente católica, desde la diversidad de carismas, en unión con Cristo y su Vicario el papa Francisco, en colaboración y diálogo en la caridad con el magisterio, con otras instituciones educativas también católicas y con todos los miembros de la Iglesia, reconociendo en cada uno de ellos, sea laico o religioso, un hermano en la fe más allá de cualquier posicionamiento coyuntural que llame a división. Sólo así podremos construir una cultura del diálogo y del encuentro al interior de la Iglesia y de la Iglesia con la sociedad.

En esta lógica observo dos tareas de formación y desarrollo que urge atender. El diálogo entre fe y razón y el combate a la cultura del descarte y su terrible globalización de la indiferencia.

### **3. La dictadura del relativismo y la crisis de la razón**

La primera encíclica del Papa Francisco estuvo dedicada a la fe. Y no me digan que no es su magisterio, por favor. Él firmó el documento y no le tembló la mano. En esta genial encíclica no buscó defender la fe, no hacía falta; pero sin duda hizo una puntual apología de la razón.

En un primer momento, el Papa Francisco critica ciertas corrientes culturales que han pretendido asociar la fe con lo irracional y oscuro de la experiencia humana. Las critica porque han provocado el encierro de la razón en la cárcel de las ideologías generando la profunda crisis que le ha dejado encerrada, limitada, lánguida. Por lo mismo, para expandir el horizonte de la razón la encíclica nos muestra la experiencia de la fe en la vida de la persona en su relación con Dios, con la sociedad, con la naturaleza, con el sufrimiento y la historia. Vivencia que, por ser profundamente humana, es capaz de iluminar a la razón para encontrar caminos de justicia y paz.

En efecto, la dictadura del relativismo, que domina el pensamiento hoy en día, es la negación misma de la razón. Nuestra cultura ha perdido la confianza en la razón provocando su divorcio de la fe. Sólo cuando ponemos en contacto la realidad, la razón y la fe podemos comprender la dimensión de esta catástrofe. Veamos.

La realidad es el lugar donde vivimos y no tenemos más alternativa que aceptarlo, incluso si queremos transformarla. La razón, por su parte, es el don con que contamos para hacer una lectura adecuada de esta realidad. Y la fe es la brújula que nos orienta en nuestro diario caminar. Dicho en otros términos, si la realidad es el mapa de nuestra existencia, la razón nos permite comprender el mapa y la fe nos orienta para poder caminar con rumbo cierto.

El supuesto de la dictadura del relativismo es que nuestra razón no puede acceder a la verdad en manera alguna. Sólo queda el sentimiento y la llana subjetividad. Cualquier predicado será resultado del simple consenso del grupo, una construcción cultural al gusto del consumidor. Una propuesta de intelectuales sin talento, como bien lo dijo Francisco.

La dictadura del relativismo, entonces, nos ha llevado a perder la confianza en la razón. Nos ha vuelto incapaces de comprender nuestra realidad en su gran complejidad y nos ha incapacitado para orientar nuestra vida con rumbo cierto, cual servidores de la Verdad.

Por eso, el papa Francisco ha explicado con enorme claridad, en su Exhortación Apostólica, la necesidad de dar primacía a la realidad sobre la idea. Cuando invierte la relación, entonces negamos la realidad, encerramos la razón en la cárcel de las ideologías y negamos el potencial liberador de la fe. ¿Así o más claro?

Mencionemos tres consecuencia muy virulentas que afectan la vida de las universidades y su relación con la sociedad. De manera muy especial las universidades católicas.

Primera. Puesto que cada quien es portador de “su verdad”, entonces nadie tiene derecho a cuestionar al otro a riesgo de violar el código moral de la “corrección política”. Los grupos sociales se dedican a levantar muros, en su encierro se tornan autorreferenciales y la razón se enferma. Los puentes del encuentro personal quedan rotos y la comunicación se pierde. La cultura, que vive del diálogo y del encuentro, se vuelve “light” y se condena a la mediocridad.

Segunda. Somete nuestra condición humana al capricho del “consenso” prefabricado. La persona se reduce a cosa, como ha denunciado Francisco. En el ámbito de los derechos humanos se resiente su veneno. Al separar la cultura de la naturaleza humana se abre el camino a la biopolítica y la bioética para determinar, en un acto de poder, quién debe morir según el grado de eficiencia funcional o neuronal del individuo. Quien no alcance el reconocimiento de la ley no califica como plenamente humano. La vida se vuelve un producto desechable.

Sus corifeos son los promotores de una ética sin bondad, denunció el papa Francisco.

Tercera. La dictadura del relativismo produce una conciencia fragmentada que incapacita a la persona para actuar con coherencia en la sociedad y dar una respuesta integral a los retos de una cultura deshumanizante.

Lo que aquí presentamos no son accidentes, sino la esencia de la propuesta cultural de nuestros días, como es crear individuos despersonalizados, es decir, con personalidades moldeadas al gusto del mercado, seres aislados, sentimentalistas y dóciles que reducen la experiencia de la libertad al simple cumplimiento del capricho. Como diría el gran Chesterton, maleables por el gran mercado y el gran estado. Es la cultura del descarte que de forma tan valiente ha denunciado el papa Francisco.

Por lo anterior, estoy convencido, la tarea más importante de la universidad de identidad católica es restablecer el diálogo entre la fe y la razón mirando siempre a las realidades de nuestra existencia. Una mirada desde el Evangelio para iluminar la razón y así ampliar sus horizontes. Necesitamos respirar profundo el aire de la fe para responder con rumbo cierto a los grandes retos de nuestra sociedad. Pero, ¿qué significa esto para nuestro dolorido país?

#### **4. La crisis cultural de México**

En México vivimos tiempos problemáticos y los católicos, como cualquier ciudadano de la calle, nos sentimos también azotados, mareados, como extraviados en la ruta a seguir. La raíz de la crisis que nos agobia es de índole cultural y deriva de un asunto trágicamente sencillo: el ser humano ha sido puesto a debate. Como bien lo señaló Henri De Lubac en el momento en que las tropas nazis atenazaban París, se ataca de manera frontal a Dios bajo el supuesto de promover al Hombre, cuando en realidad se ha emprendido un ataque directo contra nuestra humanidad. Se le ha puesto precio al Hombre y ahora se le exhibe en remate mercantil.

Jesús nos dijo que no podemos amar a Dios sin amar al prójimo; pero también nos dijo que no podemos amar al prójimo olvidándonos de Dios. La sociedad, qué duda cabe, puede organizarse prescindiendo de Dios, pero al hacerlo más temprano que tarde acabará por tornarse contra el Hombre, por crear una cultura deshumanizada. El asunto me parece claro. Si el ser humano se vuelve la medida de sí mismo, si se presenta como hechura de sus propias manos, el destino es la muerte de Narciso quien se arroja al lago embelesado con su propia imagen. Si, por el contrario, nos damos cuenta que la medida del Hombre es Dios, si en verdad asumimos que estamos creados a su imagen y semejanza, entonces nuestra historia estará marcada por el amor, la trascendencia y el Misterio.

La violencia, entonces, no deriva de la crisis de valores como suele afirmarse. La crisis de valores no es la causa eficiente de la violencia porque los valores son consecuencia de lo que afirmamos que es el ser humano. Esta afirmación es importante pues llena de significado los valores que decimos profesar en forma tal que orientan nuestra conducta.

Nuestra cultura reduce a cada persona a un simple objeto, a una cosa de cambio, nos enajena y destruye. Sus manifestaciones las observamos, por citar ejemplos, en el aborto, el abandono de las mujeres, el machismo, la violencia intrafamiliar y la crisis de la familia, el tráfico de seres humanos, el narcotráfico, la corrupción privada y pública, la explotación creciente de los trabajadores. No importa quién ejerza la violencia, si ésta es abierta o de baja intensidad, si está legalizada o es clandestina, si mata con metralletas o si nos morimos de miedo, apatía o abandono.

La reducción de la persona a cosa es posible por la ausencia de una visión integral de nuestra humanidad provocada, precisamente, por el dominio de conciencias fragmentadas. Lo que observamos son propuestas culturales y políticas incapaces de promover de manera integral nuestra vida y dignidad. Así, algunos defienden a los migrantes por un lado, mientras promueven el aborto por otro; unos promueven la democracia, mientras batallan contra la libertad religiosa... y así podríamos indicar una serie muy larga de antinomias que, al final, revelan hasta dónde la fragmentación de nuestra conciencia se ha convertido en el alimento de la crisis cultural y de violencia que vive México. Una tormenta que no parece tomar cada vez mayor fuerza.

En otras palabras, la más perniciosa consecuencia de la dictadura del relativismo y del divorcio entre la fe y la razón es la fragmentación de nuestra conciencia y con ello la fragmentación de nuestra humanidad.

Como bien sabemos, la conciencia es el núcleo de la persona, de cualquier persona. Si la conciencia se encuentra fragmentada, dividida, entonces se torna incapaz de apreciar la realidad de manera integral. Si esto sucede, la persona vive desgarrada e incapacitada para pensar con coherencia y actuar en consecuencia. Su relación con el mundo se encuentra fuertemente limitada. Una persona así fragmentada es presa fácil de una cultura de violencia, pues puede justificar su crecimiento, sin darse cuenta, mientras cree combatirla por otro lado. Es común observar gente de buena voluntad que defiende a las ballenas, las focas y las selvas, lo que es encomiable; pero se manifiesta partidario decidido del aborto y la eutanasia.

Y sin embargo, en medio de la tempestad asoma una esperanza. La Iglesia Católica tiene una clara visión sobre la integridad de la vida y dignidad de cada

ser humano y no porque tenga una filosofía superior, sino porque Cristo nos muestra el camino a nuestra plenitud humana.

La Iglesia tiene la moneda en la mano y ésta es el óvulo de la viuda. Tiene la capacidad de hacernos entender por el diálogo entre la razón y la fe que, solamente en el reconocimiento integral de la vida y dignidad humanas, es posible construir esta cultura del encuentro que tanto anhela Francisco y tanto anhelamos en México.

Cuando la Iglesia habla de vida, familia y matrimonio; de justicia y paz; de libertad religiosa y educación; de la innegociable dignidad de cada persona, lo que afirma es que son aspectos diversos de una sola humanidad y, por ende, constituyen una misma propuesta cultural. Hoy en día, sólo la Iglesia parece verlo con claridad porque la conciencia cristiana es, por sí misma, integral. Deriva de la ternura con que Dios nos mira a través de los ojos de Jesús.

Una visión del ser humano tan profundamente razonable puede atraer a hombres y mujeres de buena voluntad, porque es accesible a la razón prescindiendo incluso de la revelación. Y en esto no hay medias tintas. Se acepta la dignidad de nuestra vida de manera integral o nos deslizamos al absurdo de nuestra destrucción.

La violencia retrocede cada que somos capaces de reconocer en la realidad el mapa de nuestra existencia, cuando afirmamos nuestra confianza en que la razón es el don que nos permite leer este mapa de manera coherente y en que la fe es la brújula que nos ayuda a encontrar el camino de paz y justicia. Retrocede cada que hacemos el esfuerzo por integrar nuestra conciencia frente a lo que sucede en el mundo y lastima al ser humano, es decir, cuando luchamos contra nuestra fragmentada conciencia.

Como católicos, nuestra conciencia empieza a operar de manera coherente cuando somos capaces de alegrarnos por igual ante la acción de un católico que defiende a los migrantes o a los indígenas, a las víctimas del crimen organizado, como aquél que defiende a los concebidos, rescata a una mujer embarazada, atiende a un enfermo terminal o lucha por la libertad religiosa. Todo está vinculado porque la solidaridad con nuestro prójimo es alta expresión de la caridad, como bien expresó Benedicto XVI.

El valor intrínseco de cada persona, reconocible por creyentes y no creyentes, es lo que otorga a las cosas su justo orden racional y, por lo mismo, sustento a una acción realmente ética. Cuando quienes dirigen el Estado y los gobiernos, cuando desde la sociedad civil, desde la Universidad, por el pretexto que sea, se ignora esta inveterada verdad entonces se crean monstruos, los mismos que desde lo

profundo de su silencio denunciara Goya. El terrible Saturno que vive de engullir a sus hijos.

## **5. Proponer en el debate por la cultura**

Seamos muy sinceros. Los católicos no somos inmunes a sufrir el síndrome de la conciencia fragmentada, lo que afecta decididamente nuestro modo de aproximarnos a la realidad como Iglesia, a nuestro natural diálogo entre fe y razón, tan natural a la fe como que Dios mismo se nos revela como Logos y Misterio. La existencia de una conciencia fragmentada nos incapacita para proponer las verdades del Evangelio en medio de esta batalla por la cultura.

Frente al panorama de la cultura del descarte y la globalización de la indiferencia, frente al síndrome de la conciencia fragmentada que está en la raíz de nuestra pérdida del sentido de humanidad, la universidad de identidad católica no puede permanecer indiferente. Por su propia vocación, debe trabajar para reconstituir una inteligencia católica, o mejor dicho, para meterle inteligencia a la Iglesia como misioneros en el ámbito de la cultura.

El término “inteligencia católica” puede resultar chocante, así que lo explicaré con más cuidado para evitar confusiones. La Iglesia católica en su milenaria historia nunca había tenido un laicado tan bien formado, altamente profesional y dispuesto a trabajar en comunión con la clerecía como ahora lo tenemos.

Formar y articular una “inteligencia católica” quiere decir que los académicos e intelectuales sean capaces de proponer y dialogar con un mundo plural y diverso, siempre en amoroso compromiso con el magisterio y con la comunidad de fieles, en diálogo con la religiosidad del pueblo, fieles a la doctrina de la Iglesia y orientados por su doctrina social. Se trata de hombres y mujeres del común, profesionistas y trabajadores de la cultura en cualquiera de sus manifestaciones, que estén dispuestos a estudiar, a formarse y a dar testimonio de la fe para dar razones de la esperanza y dar la batalla en el terreno de las ideas en colegios, universidades, medios de comunicación tradicionales y de vanguardia tecnológica, parroquias, oficinas y un largo etcétera.

A través de la acción cultural y educativa nuestras universidades pueden colaborar como pocas instancias en este país para formar, empezando con los miembros de la Iglesia, una nueva ciudadanía comprometida con la propuesta cultural de la Iglesia que es, como ha insistido el papa Francisco, integral. Una propuesta que parte de la innegociable dignidad de la persona y que abarca cinco áreas específicas. No como cajones cerrados, sino como puertas abiertas al campo: vida y familia, justicia y paz, libertad religiosa, educación y defensa de la dignidad. Un buen cristiano y virtuoso ciudadano que viva firme en sus valores, respetuoso de los derechos fundamentales, comprometido con la vida y la familia,

la justicia y la libertad, pensando siempre desde y para el más débil, es decir, desde las periferias sociales y existenciales de nuestra dolorida humanidad.

La construcción de esta cultura no puede conocer tibiezas de nuestra parte y debe realizarse en diálogo con todos los sectores de la sociedad, en donde el diálogo no signifique disolver nuestra identidad, sino afirmarla de manera clara, firme y respetuosa, dando razones de nuestra esperanza y testimonio de nuestra fe. Significa decir la verdad en la caridad a través de un encuentro en la razón para, desde la razón, proponer las verdades del Evangelio. Hoy, más que nunca, ser católico debe significar ser un ciudadano ejemplar. Hoy, más que nunca, la emergencia es educativa porque la raíz del problema es cultural.

Nuestra misión como trabajadores de la cultura es ser un grano de mostaza para formar una inteligencia activa al servicio de Dios y de su Iglesia en beneficio de la humanidad. No es tiempo de componendas, pues hemos sido llamados a la misión para esta nueva evangelización.

En diversas ocasiones el papa Benedicto XVI se ha referido a la crisis de las universidades de pretendida identidad católica porque han cedido a los procesos de secularización. Ya no tienen un factor que las identifique, ya no son más signo de esperanza en el mundo. La sal se ha vuelto sosa, la luz se ha puesto debajo de la estera, la semilla se niega a morir para dar fruto abundante.

Hoy, aquí y ahora, ante el fuerte y muy valiente magisterio del papa Francisco, pensar en universidades vinculadas a la Iglesia que, en lugar de confirmar su identidad con serena firmeza, prefieren llamarse “de inspiración cristiana” me suena hueco. Lo lamento, pero así suena desde el lugar donde yo trabajo, así suena para quienes damos la batalla cotidiana dentro de la universidad pública, sobre todo cuando se trata de la UNAM.

Yo les pregunto. ¿Se imaginan al papa Francisco diciendo que él no es un Papa católico, sino tan sólo de inspiración cristiana? Su fuerte magisterio, su identidad sin concesiones, su misericordia y apertura al diálogo en la razón, su muy digno testimonio de un hijo de Loyola debe llamarnos a reflexión. Bien nos dijo en su homilía del 30 de enero de 2014 en Santa Martha:

El cristiano no es un bautizado que recibe el Bautismo y después va por su camino. El primer fruto del Bautismo es el hacerte pertenecer a la Iglesia, al Pueblo de Dios. No se entiende un cristiano sin Iglesia. Y por esto el gran Pablo VI decía que era una dicotomía absurda amar a Cristo sin la Iglesia; escuchar a Cristo pero no a la Iglesia; estar con Cristo al margen de la Iglesia. No se puede. Es un dicotomía absurda. El mensaje evangélico nosotros lo recibimos en la Iglesia y nuestra santidad la vivimos en la Iglesia, nuestro camino en la Iglesia. Lo demás es una fantasía, o como él decía: una dicotomía absurda.

Me trae a la memoria las palabras dichas por Benedicto XVI a los intelectuales católicos de Alemania. No es diluyendo la fe como nos hacemos más modernos. Necesitamos, recordando una palabras que nos dijo a los mexicanos un 12 de diciembre: una fe fuerte, una esperanza vívida y una caridad ardiente.

## **6. Conclusión**

Permítaseme concluir con una invitación. Nuestro compromiso como universitarios está ahora íntimamente ligado al proceso puesto en marcha por Benedicto XVI y el papa Francisco para la Nueva Evangelización. Todo esto tiene que ver, claro está, con sumarse a la transformación que vive la Iglesia desde la celebración del Concilio Vaticano II y que ha permitido al pueblo de Dios moverse en tiempos de gran confusión. Una invitación a ser Iglesia, que en América Latina ha tomado la forma de la misión continental a la que invita la CELAM de Aparecida y que el mismo papa ha puesto como ejemplo de nueva evangelización. Y en esto los laicos, también universitarios, tenemos una tarea inaplazable que asumir.

Hace poco el papa Francisco abordó el tema de la Universidad católica, con su acostumbrada claridad nos dijo, sin ambigüedades ni tibiezas.

En mi reciente exhortación apostólica sobre la alegría del evangelio he reiterado la dimensión misionera del discipulado cristiano que debe ser relevante en la vida de las personas y en la tarea de cualquier institución eclesial. Este compromiso de “discipulado misionero”, tendría que percibirse de forma especial en las universidades católicas que, por su naturaleza, están comprometidas en demostrar la armonía entre fe y razón y en evidenciar la importancia del mensaje cristiano para una vida plena y auténtica.

Que Dios nos inspire en la bondad de Juan XXIII, la firmeza y capacidad de sufrimiento de Paulo VI, la valentía de Juan Pablo II, la humildad y fina inteligencia de Benedicto XVI y la misericordia del papa Francisco. Que nos permita ser leales al Evangelio enfrentando la vida con la sonrisa de Juan Pablo I.

## Inteligencia creyente y fe inteligente. Apuntes para un estudio

*Alfonso García Nuño*

Al final de su libro *Philosophie moderne et christianisme* (2010)<sup>1</sup>, E. Brito encuentra una serie de rasgos comunes con los que define unos tipos formales, con los que poner orden en la, a primera vista, caótica historia de las relaciones entre la filosofía moderna y el cristianismo. Para lo cual, toma en consideración cuatro formas principales de relación: el rechazo, la ignorancia, la absorción y el encuentro. Según sea que el objeto o el sujeto sean la filosofía, el cristianismo, el filósofo o el pensador cristiano, se da lugar a ocho relaciones distintas, que son las que articulan las conclusiones del libro y que responden a cuatro binas: primera el rechazo del cristianismo por parte de ciertos filósofos y los pensadores cristianos que rechazan la filosofía; segunda, los filósofos en los que, sin llegar al averroísmo, se encuentra con mayor o menor acentuación la separación y/o yuxtaposición entre filosofía y cristianismo, y la separación, por parte de algunos teólogos, del cristianismo y la filosofía; tercera, los filósofos que subordinan el cristianismo a la filosofía y la que se da de la filosofía a la teología en algunos pensadores cristianos; cuarta, el respeto de algunos filósofos a la alteridad del cristianismo y la unión sin confusión de la filosofía autónoma y de la teología cristiana en algunos teólogos. Estas cuatro binas entiendo que se podrían aplicar también para la comprensión de las distintas posturas que se han tomado en relación al problema inteligencia-fe y no serían sino la raíz de lo anterior.

---

1 Cf. E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme* (Lovaina – París – Walpole, MA 2010) 1399-1443.

Es en este último apartado<sup>2</sup>, en el de la unión sin confusión, donde incluye Brito algunas consideraciones personales. Para él, fe y razón no han de excluirse ni confundirse; han de coexistir sin confundirse la una con la otra, pero esto no quiere decir que hubieran de estar separadas sin relación. Fe y razón parece que han de coexistir sin confundirse la una con la otra, pero esto no querría decir que hubieran de estar separadas sin relación, no han de excluirse ni confundirse: «La fe y el pensamiento se unen oponiéndose, y se oponen uniéndose. Su relación no es una armonía preestablecida de una vez para siempre. No puede ser sino búsqueda de armonía. La unidad definitiva no se da más que en esperanza»<sup>3</sup>. ¿Pero es suficiente esto? ¿Se unen oponiéndose y se oponen uniéndose hacia una futura armonía? ¿Hay que hablar en términos de relación o, como es usual, de diálogo?

Cuando hay un diálogo tiene que haber, al menos, dos dialogantes y, en el caso de una relación, habrá que contar con dos relatos. Es decir, habrá una separación o división superada por un puente relacional o dialogal, por muy articulador que sea. En el caso de fe y razón, esto significaría que una y otra estarían fuera la una de la otra y continuamente habría que ir suturando la herida; sería una unión en la que, por mucho que así se dijera, aunque no se cayese en la mezcla o desfiguración de una y otra ni en la confusión de cada una, siempre quedaría una separación o división, que no es lo mismo que distinción. Estaríamos ante un problema análogo al del tercer hombre, ¿de qué tipo sería la sutura, natural o sobrenatural? Sea cual fuere ese puente, ¿no necesitaría de otro puente? ¿Y éste de otro? Si no, ¿por qué lo natural y lo sobrenatural no pueden unirse directamente desde un primer momento?

Si de diálogo hay que hablar, ¿por qué concederle el monopolio de la razón a ciertas concepciones de razón no-creyente en vez de hablar de diálogo entre pensadores creyentes y no-creyentes?

A la hora de hablar de la unión de fe y razón, que es algo previo a cualquier diálogo entre pensadores, podría parecer que la raíz del problema estaría en las concepciones que se tengan de razón, acaso habría que hablar mejor de inteligencia, y de fe. Ciertamente cualquier empresa que parta de una idea inadecuada de ambas se encontrará con dos cuestiones a unir y a la espalda con dos concepciones divorciadas de fe e inteligencia. El camino nos fuerza a ir a ese punto de partida y a ir pensando una fe inteligente en la que se diera una modalización de sus actos y, desde la otra vertiente, una inteligencia creyente o, mejor dicho, una inteligencia abierta de suyo a serlo creyente, porque si bien no se

---

2 Cf. BRITO, 1440-1443.

3 «La foi et la réflexion s'unissent en s'opposant, et s'opposent en s'unissant. Leur rapport n'est pas une harmonie préétablie une fois pour toutes. Il ne peut être que recherche d'une harmonie. L'unité définitive n'est donnée qu'en espérance» (BRITO, 1441).

da la fe sin inteligencia, ésta puede darse sin fe. Desde ahí es posible una filosofía del cristianismo en la que el genitivo, sin violencias, sea objetivo y subjetivo; desde ahí la filosofía y la teología pueden vivir una y otra unidas sin que ninguna deje de ser lo que es sin confusión, sin cambio, sin separación y sin división; desde ahí hay que pensar qué sea una filosofía cristiana y cómo.

Sin perjuicio, claro está, de las limitaciones que en este mundo se pueden esperar en un filósofo o en un teólogo y de que haya filósofos y teólogos que prefieran mantenerse en las cuatro primeras binas, es menester una quinta. Ahora bien, ¿realmente sería ese el punto de partida o tendríamos que retroceder aún más? ¿Es suficiente pensar una inteligencia abierta de suyo a la fe? ¿No habría que hablar mejor de una inteligencia necesitante de fe? ¿En qué sentido sería menesterosa de gracia?

Vamos a realizar tres calas en el terreno que puedan servirnos para mostrar vías por donde pensar los problemas; no es otra la pretensión de este artículo. En primer lugar, veremos el lugar del enraizamiento de la unión de inteligencia y fe, luego haremos una incursión en el plano de las potencias y, por último, en el de la actividad de las mismas, concretamente en la teología; habría que haber hecho, si el espacio nos lo hubiera permitido, otra exploración por la filosofía que nos hubiera llevado a pensar sobre la filosofía cristiana, de lo que aparecerán algunas pinceladas en el tercer punto, y sobre la filosofía antes de la fe.

### **El problema del sobrenatural**

Creo que la cuestión inteligencia-fe hay que plantearla desde el problema del sobrenatural, seguramente uno de los puntos nodales de la teología, que fue objeto de intenso debate el siglo pasado, pero acaso fuera cerrado sólo aparentemente.

Además de lo prefigurado en el Antiguo Testamento, el Nuevo<sup>4</sup> brindaba abundantes posibilidades para fundamentar la distinción de los órdenes de la naturaleza y de la gracia y la gratuidad de ambos; sin embargo, fue un pasaje de la carta de Santiago, citado por el Pseudo-Dionisio al comienzo de *La Jerarquía Celeste*<sup>5</sup>, el que tuvo un papel central en la reflexión teológica de la primera escolástica para distinguir los dos órdenes: «Toda dádiva óptima (*datum optimum*) y todo don perfecto (*donum perfectum*) viene de lo alto, desciende del Padre de las Luces» (Sant 1,17). En *datum optimum* vieron aquellos teólogos los dones de la creación y en *donum perfectum* los de la gracia.

---

4 Cf. S. OTTO, "Naturaleza. Teología", en: Heinrich Fries (dir.), *Conceptos fundamentales de la Teología* III (Madrid 1967) 191s; G. MUSCHALEK, "Creación y alianza como problema de naturaleza y gracia", en: J. FEINER - M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación* II (Madrid 1977) 457ss; LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid-Roma 1987) 142s; ID., *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 2001) 5s.

5 Cf. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *La Hiérarchie Céleste*, edición de G. Heil (París 1958) 1,1.

A pesar de que Hugo de S. Víctor hace uso de la expresión *super naturam*<sup>6</sup>, sin embargo, esta distinción entre las dos clases de dones la encontramos con más nitidez en Pedro Lombardo, además de la estrecha vinculación que hay entre ambos y la necesidad de la gracia. Para él, la gracia de la creación no es suficiente para alcanzar el fin de la bienaventuranza, el hombre necesita otra. Refiriéndose al hombre en el Paraíso, dice: «No podía avanzar en tanto que no era capaz de merecer la salvación por la gracia de la creación. [...] sin otra ayuda de la gracia, no podía vivir espiritualmente de modo que mereciera la vida eterna»<sup>7</sup>. Esta distinción, haciendo uso de las citadas expresiones de la carta de Santiago, se da también en el estado en que el hombre queda tras el pecado, es decir, se trata de algo radical desde la creación que deja su huella después de la caída. Hablando del libre albedrío y aludiendo a Lc 10,30, el Maestro de las Sentencias afirma que en los dones creaturales, tras el pecado, el hombre está herido (*vulneratus*), mientras que, respecto a los otros, está despojado (*spoliatus*):

Por aquel pecado se corrompieron en el hombre los bienes naturales y fueron sustraídos los gratuitos. En efecto, éste es aquél que fue herido y despojado por los ladrones; herido ciertamente en sus bienes naturales, de los que no fue privado (en caso contrario, no podría hacerse la reparación); pero sí fue despojado de los gratuitos, que habían sido añadidos por la gracia a los naturales. Estos son regalos óptimos y dones perfectos, de los cuales unos fueron corrompidos por el pecado, es decir, los naturales, como el ingenio, la memoria, el intelecto; y otros fueron sustraídos, es decir, los gratuitos. Aunque también los naturales vienen por gracia, pues ciertamente pertenecen a la gracia general de Dios. Frecuentemente, con todo, se hace tal distinción cuando la palabra gracia se refiere a la especie, no al género<sup>8</sup>.

Este pasaje del Maestro de Las Sentencias comporta que las consecuencias, pese a la distinción e irreductibilidad de ambos órdenes, de haber frustrado nuestros primeros padres la finalidad sobrenatural por el pecado, no se limitan solamente a la pérdida de la gracia, sino que dejan su huella también en lo natural –nótese que lo ejemplifica con «el ingenio, la memoria, el intelecto»–, pues ese destino último, pese a su gratuidad, no es indiferente a lo creatural; de otro modo no tendría el hombre por qué verse, además de expoliado de los dones de gracia, herido en los naturales, sino que quedaría íntegro en ellos y con la posibilidad de una felicidad meramente natural.

---

6 Cf. LADARIA, “Naturaleza y sobrenatural”, en: V. GROSSI et alii, *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación* (Salamanca 1996) 285.

7 PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum in IV libris distinctae* (Grottaferrata 1971) II, 24, 1; Id., “Sentencias”, en: STO. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo II/2*, edición de J. Cruz Cruz (Pamplona 2002) II, 24, p. 112.

8 PEDRO LOMBARDO, II, 25, 7 (ed. esp., p. 168).

Esta afirmación de dos órdenes de dones quedará más perfilada en la gran escolástica<sup>9</sup>. Esta doble gratuidad la encontramos nítidamente en Sto. Tomás. Aunque, desde un punto de vista metafísico, lo propio de la criatura le es imprescindible, no obstante, es algo gratuito, pues Dios no tiene ninguna obligación respecto a ella; en cambio, lo sobrenatural ni siquiera responde a una exigencia de tipo constitutivo<sup>10</sup>.

Pero además de esta doble gratuidad, el afirmar que la elevación al orden sobrenatural no le es debida a la naturaleza humana, supone que la creación del hombre no tendría que haber llevado consigo la donación de los dones propiamente de gracia, aunque sí todas las perfecciones propias del orden natural<sup>11</sup>.

Junto a la doble gratuidad y la vinculación entre ambas, también graciosa, Sto. Tomás además afirma que la felicidad del hombre es la contemplación divina<sup>12</sup> y que el deseo de dicha beatitud es natural<sup>13</sup>. Pero esto es algo paradójico, ya que, para satisfacer este deseo natural de un fin sobrenatural, el hombre necesita de la gracia divina, pues las fuerzas naturales no bastan para colmarlo, aunque sea natural<sup>14</sup>; de modo que el orden natural, en el caso del hombre, necesita del orden gratuito de lo sobrenatural.

Además de esto, se aprecia en Sto. Tomás el comienzo de una tendencia a determinar qué correspondería a la naturaleza humana al margen de los dones sobrenaturales; un lugar privilegiado de reflexión para esto es el pecado de Adán. Como quiera que lo natural no se pierde con el pecado de Adán, por más que quede herido<sup>15</sup>, se puede empezar a considerar en abstracto qué sería lo propio de la naturaleza humana al margen de los dones sobrenaturales. De modo que «si

---

9 Cf. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)* (Madrid 1952) 79s, 150 y 245ss; OTTO, 192s; MUSCHALEK, 460; LADARIA, *Antropología teológica*, 144ss; ID., "Naturaleza y sobrenatural", 286-293; *Teología del pecado original y de la gracia*, 7ss; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991) 23s.

10 «Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens [...]. Aliud est debitum ex conditione naturae [...]. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (Cinisello-Balsamo 2<sup>1988</sup>) I-II, q. 111, a. 1, ad 2).

11 Cf. ALFARO, 249.

12 «Ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei» (STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* (2 vols.), edición bilingüe de Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra (Madrid 2007) III, 37; cf. *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8).

13 «Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum in quo solo beatitudo hominis consistit» (*Summa Theol.*, I-II, q. 3, a. 8; cf. *Contra Gent.*, III, 51).

14 «In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quae vita aeterna dicitur: ad quam sola Dei gratia dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae, Dei gratiae deputantur» (*Contra Gent.*, III, 52; cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 5, a. 5).

15 «Quod enim natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impediendam» (*Summa Theol.*, I-II, q. 75, a. 1).

la naturaleza puede existir sin los dones sobrenaturales, es lógico que S. Tomás considere a éstos como “superaddita”, sobreañadidos a ella por un acto puramente gratuito de la divina voluntad»<sup>16</sup>. Esto va a llevar consigo que lo sobrenatural deje de formar parte de la definición de qué sea hombre, ya que, además de ser algo de suyo gracioso, también lo es su vinculación a los dones de naturaleza. Esto va a facilitar que, como veremos, se pueda pensar, tras la Edad Media, lo humano desde una noción abstracta de hombre e incluso desde la posibilidad de lo que Dios hubiera podido hacer, ya que lo sobrenatural es algo totalmente indebido.

La distinción entre el orden natural y el sobrenatural también la encontramos en Duns Escoto<sup>17</sup>. Para él, en continuidad con el pensamiento anterior, la visión beatífica es el fin natural del hombre, ya que la naturaleza humana tiende intrínsecamente a él, ahora bien, paradójicamente es un fin natural que es sobrenatural, ya que la consecución de dicho fin solamente es posible en virtud de la gracia, ya que la bienaventuranza es sobrenatural. El Doctor Sutil considera que este apetito, que es intrínseco e innato, no depende de la voluntad humana, sino que es necesario; es asimismo universal, de todos los hombres, e inalienable, de modo que no se pierde ni en el infierno; por consistir la perfección del hombre en saciar este deseo, es de gran intensidad y afecta tanto al intelecto como a la voluntad. Además, para el beato teólogo, esta tendencia no puede ser conocida por el mero entendimiento natural y la visión divina se apetece «del modo que es posible al ser creado, es decir, recibéndola mediante la acción sobrenatural de Dios»<sup>18</sup>.

En los ss. XIV y XV<sup>19</sup>, será opinión común en la teología de las distintas escuelas, en continuidad con lo indicado, que el deseo de la visión beatífica es innato, que es imposible su satisfacción por las solas capacidades naturales y que su consecución es absolutamente gratuita. Sin embargo, aunque a nosotros nos pueda resultar llamativo, los teólogos escolásticos, salvo las excepciones de Thomas Anglicus<sup>20</sup> y Dionisio Cartujano<sup>21</sup>, no se plantearon los problemas que traen estas afirmaciones: lo innato del deseo y la gratuidad de su consecución.

Tampoco plantearon explícitamente, dada la gratuidad de lo sobrenatural, el estado de naturaleza pura como una posibilidad que hubiera podido haberse dado; lo que no quiere decir que su planteamiento lo negara. Además de la felicidad natural en el limbo, autores como Sto. Tomás, Durando, Palude, Savonarola, Escoto,

---

16 ALFARO, 248.

17 Cf. ALFARO, 38-75; LADARIA, “Naturaleza y sobrenatural”, 291s; J. A. MERINO, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (Madrid 2007) 103-117.

18 ALFARO, 44.

19 Cf. ALFARO, 404-407; LADARIA, “Naturaleza y sobrenatural”, 292s.

20 Cf. ALFARO, 209-216; LADARIA, “Naturaleza y sobrenatural”, 293s.

21 Cf. ALFARO, 283-302; H. DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel* (París 1965) 183ss; LADARIA, “Naturaleza y sobrenatural”, 294.

Bassolis y Argentina dan un tratamiento a lo natural y a la gratuidad de la divinización en el que, aunque no se afirme explícitamente la posibilidad de que el hombre hubiera podido haber sido creado sin haber sido destinado a la visión beatífica, sí se hace implícitamente. Sólo Enrique de Gante sostuvo que el sobrenatural fuera el único fin posible para el hombre.

Cayetano<sup>22</sup>, ya en el s. XVI, plantea claramente la dificultad señalada. Si el deseo de la visión de Dios es natural, entonces dicha visión sería forzosamente el fin del hombre; en consecuencia, la gracia ya no sería gratuita, sino algo que Dios debería obligatoriamente donar para que un deseo natural no fuera vano, pues de otro modo el hombre no podría satisfacerlo y quedaría, dicho deseo natural, frustrado. En consecuencia, para garantizar la gratuidad de lo sobrenatural, habrá que negar lo innato del deseo de la *visio beata*. Para Cayetano, sólo puede aspirarse naturalmente a lo que naturalmente se puede alcanzar, por tanto, a un fin natural; así pues, Dios podría haber creado al hombre y no destinarlo a la divinización. El hombre naturalmente tendría solamente una “potencia obediencial”, es decir, capacidad para acoger los dones divinos, lo cual es una positiva posibilidad de ser elevado al orden sobrenatural. En Cayetano, aunque la posibilidad de una felicidad meramente natural no sea, como ya se ha señalado, original suya, hay una clara ruptura con el consenso en que pacíficamente se encontraba la teología precedente.

El pensamiento ya no va a partir, como ocurría desde la patrística, de una visión concreta e histórico-salvífica, del único hombre real, sino de una noción abstracta y meramente natural del hombre.

El concepto de *naturaleza*, introducido en la escolástica de la mano de Aristóteles, va cobrando importancia en el discurso teológico; al hilo de la nueva cosmovisión renacentista, se convierte en el punto de partida de la reflexión sobre el hombre, que tiene su correspondencia antitética en el concepto del *sobrenatural*<sup>23</sup>.

El planteamiento de Cayetano garantiza totalmente la gratuidad de lo sobrenatural, sin embargo, dado el paralelismo entre ambos órdenes, no se entiende, desde ahí, por qué no gozar de la divinización suponga infelicidad eterna necesariamente, en vez de una posible felicidad meramente natural.

M. Bayo<sup>24</sup>, en la segunda mitad de ese mismo siglo, girará en torno al otro eje de nuestro problema; lo que le ocupa no es la gratuidad del fin sobrenatural, sino

---

22 Cf. ALFARO, 77-205 y 407ss; MUSCHALEK, 460; LADARIA, *Antropología teológica*, 146s; Id., “Naturaleza y sobrenatural”, 295-298; Id. *Teología del pecado original y de la gracia*, 9s; RUIZ DE LA PEÑA, 24s.

23 RUIZ DE LA PEÑA, 25.

24 Cf. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne* (París 1965) 15-48; OTTO, 193s; MUSCHALEK, 461s; LADARIA, *Antropología teológica*, 147; Id., “Naturaleza y sobrenatural”, 298ss; Id., *Teología del pecado original y de la gracia*, 10s; RUIZ DE LA PEÑA, 26.

el enraizamiento en el hombre, por ello, subrayará lo natural. El fin último no podría ser considerado propiamente sobrenatural, pues sería tan intrínseco que la gracia quedaría desleída en la naturaleza. Adán en el paraíso gozaría de un estado meramente natural, de modo que en la integridad original de los primeros padres no habría dos tipos de dones, unos naturales y otros sobrenaturales. La gratuidad propia de éstos se perdería al quedar equiparados, de modo que serían tan debidos unos como otros; al hombre, tras la caída, la gracia le sería debida por Dios, quien tendría con aquél una deuda de estricta justicia, pues serían dones que le corresponderían para ser hombre<sup>25</sup>.

La doctrina de Bayo fue condenada por la Iglesia<sup>26</sup>. Esto va a establecer unos límites infranqueables: el hombre ni tiene derecho a la gracia y a la divinización, ni puede conquistarlas y merecerlas con las capacidades meramente naturales. A esto hay que añadir que Pío XII, en 1950, en la *Humani Generis*, afirma que Dios habría podido crear seres inteligentes sin vocación a la visión beatífica<sup>27</sup>. La gratuidad queda ampliamente garantizada por el magisterio; ahora bien, también hay que señalar que en la enseñanza de la Iglesia no encontramos una felicidad alternativa a la divinización para el único hombre real, el histórico y concreto, de ahí que la salvación no sea un complemento conveniente, sino una necesidad.

A partir del s. XVII y como reacción pendular a Bayo<sup>28</sup>, hasta la neoescolástica de principios del s. XX, la teología se va a centrar en afirmar el eje de la gratuidad de la gracia, a base de diferenciar los dos órdenes, el natural y el sobrenatural, al modo en que lo había hecho ya Cayetano. Tanto la posibilidad de la naturaleza pura como la negación del deseo natural de divinización se irán imponiendo.

En paralelo a esto, a partir del humanismo renacentista, cobrará carta de naturaleza un orden profano al margen de la revelación y lo sobrenatural y una razón en filosofía que, desde Descartes, buscará saber, sólo con el conocimiento natural humano, qué sea la naturaleza en sí misma al margen de la gracia.

Sólo a partir de Descartes comienza la filosofía a depender del ideal científico propio de la recién surgidas ciencias de la naturaleza y se distancia de la teología, y de entonces data el deseo de experimentar hasta dónde puede llegar la razón sin ayuda de la revelación y de saber qué es la naturaleza pura y sin gracia.

---

25 «L'homme a sur Dieu des droits stricts, si bien que l'indispensable secours divin n'est plus l'initiative dictée par un débordement de bonté tout gratuit, mais le payement d'une dette de justice. [...] la grâce elle-même ne mérite pas son nom, parce qu'elle est au service de la nature» (DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, 16).

26 DH 1921, 1923, 1924, 1926, 1955 y 1980.

27 «Alii veram "gratuitatem" ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet» (DH 3891).

28 Cf. OTTO, 193s; MUSCHALEK, 462s; G. COLOMBO, "Sobrenatural", en: L. PACOMIO et alii (dirs.), *Diccionario teológico interdisciplinar IV* (Salamanca 1987) 348-353; LADARIA, *Antropología teológica*, 148ss; ID., "Naturaleza y sobrenatural", 301ss; ID., *Teología del pecado original y de la gracia*, 11ss; RUIZ DE LA PEÑA, 26s.

Las figuras más grandes de la época emprenden la tarea de tender un atrevidísimo puente entre los dos pilares a fin de evitar que se separen cada vez más, un puente que, abarcando desde la nueva matemática a la teología, establezca entre ambas vertientes una relación de correspondencia, de armonía o incluso de identidad. Se da una correspondencia entre ambas vertientes del abismo en Pascal, para quien la diástasis extrema, entre la verdad geométrica y la verdad del corazón, no hace otra cosa que impeler al hombre reflexivo y creyente (que es Pascal) a la unificación de los extremos. [...] En Leibniz nos encontramos más bien una armonía entre ambas esferas<sup>29</sup>.

Pero cualquier puente, intento de unión o armonía parte de, y no hace sino delatar, una desunión y, por tanto, algo que podría estar desunido y que tendría en sí mismo fuste suficiente para permanecer en pie. Cualquier puente no es sino un acto voluntarista para vencer una diástasis nata. La vía hacia el olvido y muerte de Dios está desde ahí franca.

La postura triunfante, en teología, en este período respecto al problema del [fin] sobrenatural del hombre en su balance positivo afirma, sin sombra de duda, el orden sobrenatural, su gratuidad y trascendencia, permite afirmar de forma sencilla la sustancial integridad de la naturaleza humana en el estado postlapsario frente a la doctrina protestante al respecto. Pero, ¿cómo pudo afectar el pecado original a los dones naturales aunque no los corrompiera totalmente?

La simplificación que facilitaba la explicación de la gratuidad de la gracia llevaba como contrapartida un conjunto de serios problemas. Lo sobrenatural venía definido de forma negativa, pues al partir de una hipotética *natura pura* y no del único hombre que realmente se da en la historia, lo sobrenatural sería lo que no pertenecería a esa naturaleza pura. Junto a esto, sin pretenderlo, la teología, desde una autonomía de lo natural fácilmente afirmada sin ninguna posible “contaminación” de lo sobrenatural, facilitaba la independencia del orden natural respecto al sobrenatural y también que Dios pudiera llegar a ser algo prescindible. ¿Cómo explicar, desde esos presupuestos, que el sentido último de la creación sea lo sobrenatural y que esto no sea algo yuxtapuesto?

Ante una naturaleza humana coherentemente definida en sí misma al margen de la gracia, fácilmente la divinización del hombre puede aparecer como algo extrínseco e incluso como un complemento lujoso, pero complemento. ¿Cómo explicar, desde esa teología, que el hombre puede ser eternamente infeliz sin la visión beatífica?

El estudio de la teología protestante, los avances en el conocimiento de la Biblia y los estudios históricos y patristicos, durante las primeras décadas del

---

29 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I. La percepción de la forma* (Madrid 1985) 69-70.

pasado siglo<sup>30</sup>, fueron poniendo en cuestión, en la teología católica, lo que, con base en Cayetano, se había convertido en la «comprensión media»<sup>31</sup> del problema del sobrenatural fin del hombre. El conocimiento de la comprensión del *desiderium naturale videndi Deum* en los Padres y en Sto. Tomás, en los que los dos ejes de nuestro problema se encontraban más armonizados, llevó a que los teólogos se movieran en busca de nuevas explicaciones sobre esta cuestión que, sin duda, es clave, no solamente para la comprensión de la inteligencia y la fe, sino para otros muchos problemas de nuestro momento. El punto de inflexión fue la publicación, en 1946, de *Surnaturel. Études historiques* del teólogo francés Henri de Lubac. Éste va a poner el acento en el eje del carácter natural del deseo, mientras que Karl Rahner, desde el otro eje, hará uso de algún concepto de la filosofía contemporánea, concretamente del existencialismo, y todos los teólogos comprenderán la necesidad de partir del hombre concreto y real.

Ahora bien, adelantándose varias décadas a los teólogos, Miguel de Unamuno, a través de lo filosófico y vital y no de la erudición y la teología, se había encontrado ya con la insuficiencia de la naturaleza pura y su obra tendría como subsuelo precisamente el problema del sobrenatural fin del hombre, el deseo de divinización, y no simplemente la cuestión de la inmortalidad y la existencia de Dios. Durante sus estudios universitarios en Madrid, el pensador español había acogido la herencia de la modernidad, asumiendo una filosofía deudora del ideal científico del positivismo y abiertamente ajena a la teología, con una idea de la razón autosuficiente para el conocimiento de la realidad y no necesitada, en modo alguno, de lo sobrenatural, una filosofía con una concepción antropológica que pensaba al hombre como una naturaleza pura y nada más que material, sin ningún tipo de relación con la gracia<sup>32</sup>. No fue, en su caso, la necesidad de asegurar la gratuidad del orden sobrenatural, sino una idea de la razón y de lo intramundano lo que le llevó a Unamuno a pensar lo natural totalmente desgajado de la gracia. Esto lo llevó a vivir en propia carne el nihilismo, a verse, con sus propias palabras, «en las garras del Ángel de la Nada»<sup>33</sup>. A partir de 1897, su obra dará un giro y podremos encontrar en él, a lo largo de la evolución de su pensamiento, adelantadas en buena medida, desde lo filosófico y con su propia originalidad, primero las soluciones que ponen el acento en el polo de lo natural y después las que tratan de salvar lo gracioso con una visión existencial<sup>34</sup>.

---

30 Cf. K. RAHNER, "Natur und Gnade", en: Id., *Schriften zur Theologie* IV (Einsiedeln-Zürich-Colonia 1964) 214-219; LADARIA, "Naturaleza y sobrenatural", 304s.

31 RAHNER, 209.

32 Cf. VON BALTHASAR, 69.

33 M. DE UNAMUNO, "Cómo se hace una novela", en: Id., *Obras completas* VIII, edición de Manuel García Blanco (Nueva York 1966) 747.

34 A. GARCÍA NUÑO, *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno* (Madrid 2011) 920-950.

Estas pinceladas históricas han servido para darnos cuenta de en qué parámetros hemos de pensar lo relativo a la inteligencia y la fe, que no es sino una cuestión enraizada en el llamado, en teología, problema del sobrenatural. El eje del orden sobrenatural demanda tanto los dones que hacen posible la divinización, entre ellos la fe, como la trascendencia y gratuidad de la visión beatífica que es el único y último fin del hombre. El eje de lo natural pide que el deseo de ese fin, sin dejar de ser gracioso, sea algo inmanente a la criatura, lo que hace posible también el arraigo, en nuestro caso en el entendimiento natural, de los dones sobrenaturales que se reciban para la consecución de dicho fin, incluida la fe. Y el problema del sobrenatural viene definido por la armonización de estos dos ejes, para que la afirmación de la gratuidad no haga del orden sobrenatural algo extrínseco y sobrepuesto al hombre, ni tampoco que lo gracioso aparezca como debido y desleído en lo meramente creatural por afirmar la inmanencia de lo gracioso<sup>35</sup>.

Hay que pensar, tanto filosófica como teológicamente, la conjunción que se da entre el don de la creación y el don de la vocación a la divinización. Al tener dos ejes, pensar lo que de Lubac llamó la «*paradoxe chrétien de l'homme*»<sup>36</sup> exige el esfuerzo tanto de la filosofía como de la teología, porque «lo que el hombre es por creación (imagen de Dios) no le basta para llegar a lo que *debe ser* (partícipe de la condición divina) según el propósito del creador»<sup>37</sup>. El estudio de las soluciones teológicas propuestas al respecto el pasado siglo, en lo que no podemos entrar ahora en detalle, pone de manifiesto, en mi opinión, pese a los avances que se dieron especialmente en centrar la visión en el hombre concreto y en introducir elementos existenciales, la insuficiencia de las mismas por no haber partido de filosofías más aptas para lo que se pretendía; prueba de ello es el escaso papel que han jugado dichas propuestas teológicas a la hora de pensar la y de *inteligencia y fe*.

Si, desde la teología, parece haber una necesidad de un pensamiento filosófico vigorosamente metafísico que ofrezca suelo firme donde hacer pie, no es menos cierto que otro tanto puede exigirnos tanto el desvanecimiento nihilista de la filosofía cerrada sobre lo intramundano como el apetito de sentido pleno que hay en el hombre.

Con vistas a la problemática inteligencia-fe, la cuestión del sobrenatural entiendo que pone delante nuestro una serie de necesidades: una metafísica que piense la realidad como consistente e inteligible en sí misma, aunque abierta a lo sobrenatural, sin que esto haga que la realidad deje de ser lo que de suyo es, pero sin que lo sobrenatural sea algo tangencial o yuxtapuesto a ella. Sobre un tipo de

---

35 Cf. RUIZ DE LA PEÑA, 22.

36 DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, 135.

37 RUIZ DE LA PEÑA, 21.

metafísica así, una antropología en que, en los términos señalados, sea pensable no solamente una posible acción sobrevenida de Dios, sino un deseo innato de divinización. En lo que ahora nos atañe y, sobre estos supuestos, hay que pensar el entendimiento humano abierto y, aunque cognoscente sin fe, necesitado de ella y, por otra parte, el modo en que a la facultad intelectual se una la fe, pero también la unidad en el plano de los actos. Este problema inteligencia-fe análogamente puede tratarse en lo que respecta a la esperanza y la caridad y las correspondientes facultades meramente creaturales en el hombre. El problema inteligencia-fe nos fuerza también a pensar qué sea filosofía y qué sea teología, así como la relación entre ambas.

Evidentemente no podemos abordar ahora, en este breve espacio, el cúmulo de cuestiones que todo esto despierta, pero sí podemos aprovechar la ocasión para bocetar, al menos, un par de puntos, como ya anunciábamos, a modo de calas en el terreno. En primer lugar, vamos a ver, en una primera aproximación, cómo la filosofía de Zubiri podría ayudarnos en la comprensión de la unión de fe e inteligencia y, por último, apoyados en esa reflexión, vamos a intentar abrir algunas preguntas en torno a la teología como comprensión de la fe, es decir, como un acto de fe inteligente, para lo cual tomaremos pie en el documento *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* de la Comisión Teológica Internacional.

### **Inteligencia y fe**

Este breve recorrido por el problema del sobrenatural ha puesto de manifiesto que la unión entre la inteligencia y la fe debemos situarla no solamente en el perfeccionamiento de aquélla, sino que sin ésta, por el fin sobrenatural del hombre, aunque la inteligencia no quede totalmente anulada tras el pecado, sin embargo, está herida: «la naturaleza humana no está totalmente corrompida: está herida en sus propias fuerzas naturales, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al imperio de la muerte e inclinada al pecado»<sup>38</sup>. Esto nos impele a pensar en una inteligencia necesitada de la fe, no solamente abierta a ella, y creo que esta necesidad habría que comprenderla en un sentido amplio en la totalidad de lo que es y no simplemente en alguno de sus actos; la fe no sería solamente un *plus*, ni siquiera un *plus* que nos permitiera el acceso a determinados conocimientos, pero que fuera perfectamente prescindible para lo demás, como si la herida en las fuerzas naturales se hubiera limitado a unos compartimentos estancos<sup>39</sup>. Es decir, creo que la fe como virtud sobrenatural enriquece al entendimiento no solamente para el acto de fe. Lo que no quiere decir que la inteligencia sin la fe fuera totalmente incapaz de conocer las realidades de este mundo, en tanto que tales.

---

38 C.E.C. n. 405.

39 Es significativo lo dicho por el Vaticano I: «A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno» (DH 3005; cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 1, a. 1).

Se ha solido hablar de la fe, respecto al entendimiento meramente creatural, como de un hábito infuso sobrenatural. Es decir, la fe sería un hábito operativo que perfeccionaría una facultad humana.

Un hábito operativo es una cualidad estable. En tanto que cualidad es un accidente que modifica o cualifica a la sustancia en sí misma. Al tratarse de hábito operativo, dispone al sujeto para su obrar al perfeccionar alguna de las potencias operativas. Hablar una lengua es un hábito gracias al cual podemos comunicarnos con una determinada comunidad de hablantes. No todos estamos dotados para ser grandes pianistas, pero podemos adquirir el hábito de tocar el piano de modo que podamos interpretar piezas con este instrumento. Además de las facultades necesarias para realizar estas operaciones, se necesita el enriquecimiento del hábito que las capacite para poder ejecutarlas. El hábito dispone a la facultad para llevarlas a cabo.

La fe se diferenciaría de un hábito en que éste, como cualidad, surge de la esencia y, más precisamente, de la forma, por eso, la fe es sobrenatural, porque es irreductible a lo natural y, como su causa es Dios, es infusa, mientras que los hábitos generalmente se adquieren por la reiteración de actos o, en algunos casos, por un solo acto. La fe es hábito, ya que dispone al sujeto para su obrar al perfeccionar alguna de las potencias operativas, pero es sobrenatural e infuso.

¿Pero cómo entender la unión entre inteligencia y fe? Creo que la comprensión que Zubiri tiene de la unión que hay entre inteligencia y sentir en el hombre puede ayudarnos a comprender analógicamente la que hay entre la inteligencia y la fe.

Para el filósofo español<sup>40</sup>, si bien la intelección sentiente es un acto intelectual único, la inteligencia y el sentir son irreductibles, no solamente por lo que cada uno hace posible en cuanto δύναμις, es decir, no sólo porque la formalidad de estimulidad y la de realidad sean irreductibles, sino también por lo que cada una es en tanto que δύναμις, pues cada una lo es de modo distinto, es decir, son distintas formas de posibilidad, de hacer posible algo. Zubiri señala que no es lo mismo ser *potentia* que *facultas*, pese a que los latinos vertieran indiferenciadamente en ambas palabras la δύναμις griega. Si no es lo mismo la una que la otra, entonces, el término griego resulta ambiguo. Esta ambigüedad no lo es solamente porque la δύναμις tenga dos sentidos en Aristóteles, es decir, como capacidad de actuar sobre otro o de recibir el acto de otro y como la índole de algo que está potencialmente contenido en otra realidad<sup>41</sup>, sino porque no hay distinción de modos de poder actuar.

---

40 Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid 1991) 89-90; *Id.*, *El hombre y Dios* (Madrid 2012) 47 y 79.

41 Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, edición de W.D. Ross (Oxford 1924) IX, 1048a, 25-35.

Ciertamente, «potencia es “un” modo (entre otros) de hacer posible algo. Pero no significa sin más que esa potencia esté ya facultada para ejecutar un acto»<sup>42</sup>. Es decir, si bien hay potencias que de suyo son facultades, sin embargo, habría para Zubiri<sup>43</sup> potencias que por sí mismas no estarían facultadas para poder realizar sus actos propios. Las potencias que están facultadas por sí mismas para actuar son no solamente potencias, sino también facultades, en cambio, las otras serían solamente potencias necesitadas de ser facultadas.

Entonces la potencia no puede producir su acto si no está intrínseca y estructuralmente “unida” a otra potencia, si no es “una” con ella. Es decir, la potencia no está ahora facultada por sí misma para producir su acto. Sólo lo está en su unidad estructural con otra. Entonces las dos potencias constituyen estructuralmente una única facultad. Y esta facultad realiza un solo acto<sup>44</sup>.

No se trata de que haya dos potencias que concurren cada una con su acto a uno común, en el que cada potencia aportaría un acto parcial del acto completo, ya que la unidad estructural, siendo cada una potencia-de la otra en la unidad de la sustantividad, es la que hace posible que haya un acto único. Pero tampoco es el concurso de dos potencias distintas en un mismo objeto.

Si se tratara de un acto que requiriera la participación de diversas potencias, entonces habría que hacer una distinción importante. Esa participación, en efecto, podría ser algo así como un concurso de las diversas potencias en el objeto; cada una sería algo así como una fuerza, y el concurso objetivo de potencias sería una especie de composición de fuerzas. Cada potencia produciría una “parcela” por así decirlo, del acto total; y la produciría precisamente por ser una potencia que tiene la facultad de producirla<sup>45</sup>.

Pero no es éste el caso de una potencia que está facultada por otra por la unidad estructural de ambas en una misma sustantividad. No se trata de fuerzas concurrentes en un objeto aportando cada una parte del acto total, sino que ambas potencias son «momentos intrínseca y formalmente constitutivos de la potencia completa, única capaz de producir el acto. Sólo la potencia completa en cuanto potencia estará entonces capacitada para producir el acto»<sup>46</sup>. Las potencias no concurren, sino que, en virtud de co-determinarse, producen un solo acto. «En el mismo acto están las dos potencias estructuralmente “unas”. Las dos potencias constituyen los dos *momentos* de una sola facultad y de un solo acto»<sup>47</sup>.

---

42 ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 47.

43 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 90-92.

44 ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 90.

45 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* (Madrid 1986) 503.

46 ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 503.

47 ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 90.

¿Qué ocurre con la inteligencia y la sensibilidad? Se trata de dos potencias distintas, la potencia de sentir y la de inteligir, y lo son por ser irreductibles la una a la otra. Ahora bien, siendo una y otra potencias, la potencia de inteligir no está facultada por sí misma para producir su acto propio, mientras que la potencia de sentir sí es facultada por sí misma para producir un acto de puro sentir.

[La] potencia intelectual no está por sí misma facultada para producir su acto. No lo puede producir más que por ser intrínseca y formalmente una con la potencia de sentir, unidad en virtud de la cual, y sólo en virtud de la cual, la potencia intelectual cobra el carácter de facultad. Igualmente, el sentir no puede ser sentir humano, es decir, no puede producir el acto de impresión de realidad si no es intrínseca y formalmente “uno” con la potencia intelectual. Esta unidad es la inteligencia sentiente. En cambio, el puro sentir es ya facultado: es “potencia-facultad”<sup>48</sup>.

Tenemos, por tanto, una facultad que está compuesta intrínseca y estructuralmente por dos potencias, la potencia de sentir y la de inteligir. No son dos potencias que concurren en un mismo objeto ni en un acto total parcialmente constituido por cada una.

No hay concurso sino codeterminación; se codeterminan en un solo acto de intelección sentiente, en el acto de aprehensión impresiva o sentiente, en la impresión de realidad. La inteligencia como facultad sentiente, y el sentir humano como facultad es intelectual. Por esto la unidad de la impresión de realidad es la unidad del acto de una única facultad<sup>49</sup>.

Una vez que hemos visto que potencia y facultad son distintas formas de posibilidad<sup>50</sup>, de hacer posible algo y cómo pueden codeterminarse dos potencias, es el momento de plantearnos cómo entender la fe en esta línea.

La facultad intelectual –voy a ahorrarme por razón de brevedad el decir continuamente inteligencia sentiente– puede realizar sus actos propios, sin embargo, es incapaz por sí misma de llevar a cabo sus operaciones en relación a la revelación sobrenatural. Sin el hábito de la fe esto no es posible. Y no lo es no solamente respecto a algún tipo de sus actos, sino a todos, porque, por ejemplo, ¿cómo sería posible comprender en tanto que sobrenatural la revelación divina? ¿O cómo sería posible oír en tanto que palabra de Dios la Palabra proclamada?

No creo que sea suficiente una sucesión de actos, por ejemplo, con escuchar la Palabra como palabra humana y luego hacer un acto de fe en ella como palabra

---

48 ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 91.

49 ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 91.

50 Dado que nos distraería de nuestro propósito, voy a omitir una lectura crítica de la idea zubiriana de inteligencia sentiente. Lo que nos interesa ante todo es la codeterminación de potencias.

de Dios, porque es a una palabra humana y divina. Pero la sucesión no se agotaría ahí, el acto de fe, por su parte, presentaría a la comprensión el objeto sobre el cual ejercer sus actos; esto sería una visión en paralelo a aquella en que los sentidos presentan al entendimiento aquello que ha de entender. ¿Qué presentaría el acto de fe, solamente datos revelados para la comprensión de la mera inteligencia? ¿Conocería la inteligencia a Jesucristo o solamente los datos que se hayan creído sobre Él?

Podríamos pensar en un concurso, bien concurriendo alguna operación de la inteligencia con el acto de fe en un mismo objeto, captando cada operación lo suyo propio, bien concurriendo dos actos dando lugar a un acto total. Pero ni sucesión de actos ni concurso, en una forma o en otra, parecen responder con plena radicalidad a la unidad que hay, por ejemplo, entre lo divino y lo humano en la Palabra revelada. Siempre parece haber una separación a la que habría que dar una unión; es lo mismo que sea sucesivamente o concurriendo, parecen yuxtaponerse dos aspectos.

La inteligencia no está capacitada por sí misma para el conocimiento de la revelación divina. Así como la potencia intelectual estaría facultada por el sentir, análogamente la fe capacitaría a toda la facultad intelectual para todas sus operaciones y no solamente para alguna o algunas. La diferencia con la potencia sensitiva no consistiría solamente en el carácter sobrenatural e infuso de la fe. Mientras que la sensibilidad sería potencia y facultad por sí misma, la fe, al margen de la facultad intelectual, no tiene capacidad para nada, ni se da al margen de ésta, pues es capacitación de la facultad intelectual. Por otra parte, la inteligencia sin fe está facultada para operar; aunque podamos hablar de que esté herida por la falta de fe, sin embargo, no está totalmente corrompida, mientras que sin lo sensible no estaría facultada. No parece que sea suficiente hablar en este caso de un hábito operativo, pero tampoco parecería adecuado hablar de hábito entitativo; acaso deberíamos tentar la posibilidad de hablar de un hábito facultativo, pues no perfeccionaría solamente una o algunas operaciones de una facultad, sino la facultad toda.

Perfeccionada así la facultad intelectual, está cualificada, en tanto que facultad, por el hábito de la fe y, por ello, habríamos de hablar de inteligencia creyente. Y ciertamente, por ser el hábito una cualidad, hace que el hombre sea de un determinado modo, en este caso, creyente. Poniendo nuestra atención en el hábito de la fe, podríamos hablar de fe inteligente, lo cual es redundante, pues no hay fe al margen de la inteligencia, mientras que es posible una inteligencia no creyente aunque de suyo esté necesitada de ser perfeccionada por la fe. Por consiguiente, las acciones de la facultad intelectual, cuando es ésta inteligencia creyente, estarían también cualificadas por la fe y podríamos decir que habría una adverbialización de las acciones por la que se obraría *creyentemente*.

Pero Zubiri nos plantea una cuestión más. Además de potencias y actos, el filósofo español habla de algo intermedio, las *habitudes*: «Conceptúo formalmente lo que llamo *habitud* como “modo de habérselas” con las cosas»<sup>51</sup>. En virtud de las notas estructurales, en los vivientes, queda determinada la *habitud*, es decir, el modo de enfrentamiento con las cosas y con uno mismo, pues todo queda en cierto respecto formal. Con unos mismos receptores sensoriales, el contenido es el mismo, pero

este contenido puede “quedar” en formas distintas. El “quedar” no depende de los receptores en sí mismos, sino del modo de habérselas el sentiente en su sentir. A este modo de “habérselas” debe llamarse *habitud*. [...] El término de un receptor es el contenido. El término de una *habitud* es formalidad<sup>52</sup>.

Gracias a la inteligencia, el hombre tiene una *habitud* propia, su modo de habérselas con las cosas es enfrentarse a ellas como reales, pues quedan para el hombre en el respecto formal de realidad, en la formalidad de realidad.

Esto nos abre un serio interrogante. Si la fe perfecciona a la inteligencia, ¿cambiaría esto la *habitud* propia del hombre? Dicho de otra manera, ¿cambiaría su modo de habérselas con las cosas? ¿Quedarían para él en un respecto formal distinto?

Zubiri señala además que «las *habitudes* pueden ser muy diversas en un mismo viviente. Pero hay en todo viviente una *habitud* radical en la que en última instancia depende toda su vida»<sup>53</sup>. Es decir, en el caso del hombre habría varios modos de enfrentamiento con la realidad, la *habitud* de estimulidad y la *habitud* de realidad principalmente. Para Zubiri, el sentir es más amplio que el inteligir en el sentido de que «la casi totalidad de las acciones del hombre son animales, esto es, el hombre ni necesita ni puede hacerse cargo de lo que cada célula siente, ni de la transmisión sináptica. Si así fuera, el hombre no podría ni empezar a vivir»<sup>54</sup>. Es decir, el modo de enfrentamiento con las cosas como reales, la *habitud* de realidad, sólo tiene lugar cuando es imprescindible, «el hombre se hace cargo de la realidad cuando no le basta con sentir»<sup>55</sup>. Ahora bien, aunque habría una sucesión entre ambas *habitudes* porque cuando fuera insuficiente la estimulidad entraría en juego la realidad, esto no quiere decir que la estimulidad quede en suspenso, pues la *habitud* de realidad es posible en virtud no de una nuda inteligencia, sino de la intelección sentiente.

---

51 ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 94.

52 ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 36.

53 ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 94.

54 ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 32.

55 ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 32.

Sin anular la habitud de realidad, tal vez habría que pensar, en virtud de la fe, en otro modo de enfrentamiento a las cosas y a uno mismo; me atrevo a adelantar como hipótesis de trabajo que, gracias a la fe, el hombre puede enfrentarse a las cosas como misterio (*μυστήριον* - *sacramentum*)<sup>56</sup> y que, por ello, tendría una habitud de misterio. El contenido, al permanecer los receptores sensitivos los mismos, no cambiaría, lo que cambiaría sería el respecto formal en que las cosas serían conocidas, lo serían en la formalidad de misterio. Y habría que decir que el hombre se haría cargo de la realidad como misterio cuando no le bastara con la habitud de realidad, lo que no supondría la suspensión de ésta, pues la habitud de misterio sería posible por un hábito de una facultad y, por tanto, la intelección estaría siempre presente.

Estrechamente unida a la habitud, en el filósofo donostiarra, está la situación. Todas las realidades materiales están entre otras. El “estar” presenta dos caracteres en el caso del viviente, uno le es común a toda otra realidad material: «El viviente se halla *colocado* entre las cosas, tiene su *locus* determinado entre ellas»<sup>57</sup>. Pero el viviente, además de estar colocado, «tiene un carácter modal propio exclusivo del viviente: así colocado, está *situado* en determinada forma entre las cosas, tiene entre ellas su *situs*»<sup>58</sup>. Esta situación viene determinada por la habitud. Si el hombre se enfrenta con las cosas y consigo mismo como realidades, no está simplemente colocado entre cosas, ni situado entre estímulos, sino que está situado entre realidades: «El carácter específico y real de la situación humana consiste en este su carácter abierto, abierto a las cosas reales, que en cuanto reales le abren a un ámbito mucho mayor del que le crea el carácter específico de las cosas que la integran»<sup>59</sup>. La situación de cualquier animal está limitada, por la estimulidad, a las cosas que intervienen inmediatamente en ella, en cambio, al estar el hombre en la realidad, su situación trasciende lo inmediato a toda otra realidad. Gracias a la fe, el hombre estaría situado no simplemente en la realidad, sino en el misterio, y su situación no solamente estaría abierta a cualquier otra realidad, sino que trascendería lo mundano.

La unidad no solamente se da en el plano estructural de potencias, facultades y hábitos y en el de habitudes. Zubiri también aborda la cuestión de la unidad de acción. El filósofo afincado en Madrid llama notas a las propiedades, potencias, facultades, cualidades, etc. del sistema sustantivo que es el hombre. Para Zubiri, hay distintos tipos de notas, las hay que:

---

56 «San Pablo entiende el Cristianismo, el “Evangelio”, como un “*mysterium*”, mas no en el sentido de una doctrina oculta y misteriosa de lo divino, sentido que adoptó el vocablo en la filosofía antigua. “*Mysterium*” es, antes bien, para él sobre todo una *acción de Dios*, la realización de un plan eterno en una *acción* que procede de la eternidad de Dios, se realiza en el tiempo y en el espacio y tiene nuevamente su término en el mismo Dios eterno» (O. CASEL, *El misterio del culto cristiano* [San Sebastián 1953] 50s).

57 ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 11.

58 ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, 93.

59 ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 579.

tomadas en y por sí mismas, no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es. A estas notas es a las que en sentido estricto debe llamarse notas esenciales<sup>60</sup>.

No sería éste el caso de la fe por ser un hábito infuso. Tampoco sería una nota adventicia por no ser consecuencia de «la actuación de unas cosas sobre otras»<sup>61</sup>. Habrá que pensar en ella más bien como una nota de un tipo distinto, sería una nota infusa, como lo serían los dones del orden sobrenatural. Ahora bien, las notas no son sin más notas, sino que lo son de las otras, «toda nota lo es por estar articulada con las demás en forma muy precisa: por ser “nota-de” las demás»<sup>62</sup>. Y este carácter constructo de las notas, el ser notas-de, deja su impronta en la actividad. Como cada nota es nota-de:

actúa sistemáticamente, esto es, ninguna nota actúa sola y por su cuenta, por así decirlo, sino que, a pesar de actuar sólo por sus propiedades, sin embargo, actúa siempre como siendo “nota-de”; esto es, su actuación es tan sólo un momento de la “actividad-de” todas las demás. [...] No hay sino una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas. La actividad tiene siempre carácter de sistema. Ciertamente, esta actividad es por ello mismo compleja, y en ella dominan a veces unos caracteres más que otros. [...] No se trata de que sea uno mismo el sujeto de todas sus actividades, [...] sino de que la actividad es formalmente única, es una actividad sistemática en sí misma por ser propia del sistema entero, el cual en todo acto suyo está en actividad en todos sus puntos, pero con dominancia variable de unos puntos sobre otros<sup>63</sup>.

La dominancia de una nota en la actividad del hombre no se da solamente por lo que la nota sea, es decir, por lo que aporta, sino también por los distintos modos de actividad que puede tener cada nota, esto es, cómo lo aporta. Zubiri distingue tres modos.

Hay ante todo un modo de actividad de las notas dentro del sistema que pudiéramos llamar “accional”. El sistema íntegro está siempre ejecutando una acción una y única. Pero las notas todas tienen siempre (en distinta medida, según su índole) la posibilidad de “trabajar”, de actuar, dentro del sistema en forma tal que sean algunas las que determinan el carácter total de la acción del sistema. [...] En estas acciones intervienen todas las notas del sistema, pero hay algunas que trabajan dentro de éste en forma tal que son las que determinan el carácter total de la acción. Todas las demás están como polarizadas al trabajo de aquéllas<sup>64</sup>.

---

60 X. ZUBIRI, *Sobre la esencia* (Madrid 1985), 17.

61 ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 32.

62 ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 43.

63 ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 52-53.

64 ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 82.

En relación a las notas del sistema que polarizan la acción de las demás, éstas puede tener dos modos de actividad.

Hay un modo de actividad no-accional que consiste en ejecutar sus actos propios, pero de un modo, en cierta manera, indeterminado respecto de la actuación accional de las notas polarizantes. [...] Las notas polarizadas actúan positivamente, esto es, ejecutan sus actos propios no en forma accional, sino ordenados a la acción de las polarizantes: es el trabajo *en disponibilidad*<sup>65</sup>.

Este modo es activo, pero en disponibilidad, mientras que hay un tercero en el que lo característico es la pasividad.

Pasividad no es un “estar” pasivo, sino un “actuar” en pasividad, pasivamente: actividad pasiva, actividad receptiva. No se recibe por una especie de choque, sino en y por un modo de actividad propio. Entonces la nota no ejecuta nada, pero al pertenecer a la onda recibe activamente la determinación configuracional de ésta. La dominancia no se manifiesta entonces en disponibilidad, sino en pasividad<sup>66</sup>.

La fe, como hábito infuso, presentaría, desde esta comprensión, distintos modos de actividad y, por consiguiente, en el caso de un creyente, siéndolo, la fe puede en determinados momentos tener, en cuanto a su actividad, mayor o menor intensidad activa, lo que determinaría que en unos momentos la habitud fuera de mera realidad o no; pero, al ser la actividad siempre una de todo el hombre, en toda ocasión, sería, mientras no se perdiera la fe, una actividad creyente.

### **La teología, comprensión de la fe**

Pasemos ahora a tratar el último punto que nos propusimos. Ante todo se trata no de dar respuestas –el espacio de que disponemos no nos lo permite– sino de, a la luz de lo ya visto, explorar, con ayuda de un documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI), cómo en esta cuestión se nos abren vías para la reflexión. En el documento *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*<sup>67</sup> (*Theology today: Perspectives, Principles and Criteria*), la CTI formula doce criterios<sup>68</sup> – tres corresponden al primer capítulo, seis al segundo y tres al postrero– con los cuales poder saber qué teologías pueden considerarse católicas<sup>69</sup>. Al final del tercer epígrafe «La teología, comprensión de la fe (*Theology, the understanding of faith*)<sup>70</sup>» del primer capítulo «La escucha de la palabra de Dios (*Listening to the*

---

65 ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 83.

66 ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 84.

67 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (Madrid 2012). Citaremos solamente los números del documento a los que se haga referencia. El original inglés lo tomamos de Id., “Theology today: Perspectives, Principles and Criteria”, en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_20111129\\_teatologia-oggi\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teatologia-oggi_en.html) (26 enero 2013).

68 Cf. nn. 9, 15, 19, 24, 32, 36, 44, 50, 58, 73, 85 y 99.

69 Cf. n. 3.

70 nn. 16-19.

*word of God*)», que es el que va a centrar ahora nuestra atención, encontramos formulado el tercero de los doce:

Es criterio de teología católica que tenga, precisamente como ciencia de fe, “fe que busca comprender (*fides quaerens intellectum*)”, una dimensión racional. La teología trata de comprender lo que la Iglesia cree, por qué lo cree, y qué puede ser conocido *sub specie Dei*. Como *scientia Dei*, la teología aspira a comprender de manera racional y sistemática la verdad salvadora de Dios<sup>71</sup>.

Es decir, la ciencia de fe, por tanto, el acto de comprensión teológica, ha de tener una dimensión racional y, por consiguiente, también una fiducial. En continuidad con lo ya visto, sería un solo acto, pero bidimensional. Mas detengámonos ahora a ver con algún detalle qué cuestiones sobre la comprensión de la fe habría que considerar, teniendo presente el problema inteligencia-fe; se trata de un lugar privilegiado para observar la problemática que nos ocupa.

Antes del apartado que nos va a ayudar en nuestra exploración, el capítulo primero, dedica un epígrafe a la primacía de la Palabra de Dios (nn. 6-9) y otro a la fe como respuesta a dicha palabra (nn. 10-15): sobre dicho fundamento, es decir, sobre la bina revelación-fe, es posible la teología<sup>72</sup>. El resto del documento no va a ser sino una explicitación de este capítulo, podríamos decir que en él está ya dicho lo esencial. ¿Pero qué es teología?

Para formular el criterio indicado, la CTI ha dado tres pasos preparatorios, en sendos números del documento<sup>73</sup>, en torno a tres locuciones latinas: el agustiniano «*crede ut intelligas*», *intellectus fidei* y *scientia Dei*. Esta comprensión de la fe que se concreta en ciencia responde a la dinámica expresada con la susomentada cita anselmiana: «*fides quaerens intellectum*».

Mas antes de continuar, aclaremos dos cuestiones. La CTI, en la nota 22 de la edición española, la 27<sup>a</sup> en el original inglés, dada la estrecha relación que hay entre las tres virtudes teologales<sup>74</sup>, apunta que habría que decir que la teología también nace de que *spes quaerens intellectum* y de que *caritas quaerens intellectum*. Por otra parte, a lo largo del documento, además de la expresión «*scientia Dei*» (4 veces), encontramos también «*scientia fidei*» (3 veces), en dos

---

71 «A criterion of Catholic theology is that, precisely as the science of faith, “faith seeking understanding [*fides quaerens intellectum*]”, it has a rational dimension. Theology strives to understand what the Church believes, why it believes, and what can be known *sub specie Dei*. As *scientia Dei*, theology aims to understand in a rational and systematic manner the saving truth of God» (n. 19).

72 Cf. n. 4.

73 Cf. nn. 16-18.

74 Cf. n. 11.

ocasiones claramente como sinónimas<sup>75</sup>, y «ciencia de fe (science of faith)» (2 veces), una de ellas compartiendo párrafo con la primera<sup>76</sup>; parece que hay una ligera preferencia por que el genitivo sea la fe, lo que queda refrendado por las expresiones «*intellectus fidei*» (10 veces) y «comprensión de la fe (understanding of faith)» (4 veces).

En el n. 16, siguiendo el consejo de S. Agustín y con fuerte apoyo en citas paulinas<sup>77</sup>, el documento afirma que el acto de fe<sup>78</sup>, en respuesta a la palabra de Dios escuchada<sup>79</sup>, da paso a un nuevo tipo de intelección en el creyente, ya que «la fe contempla el mundo entero de una nueva manera; lo ve más verdadero porque, fortalecido por el Espíritu Santo, participa de la perspectiva propia de Dios»<sup>80</sup>; más adelante, como ya hemos visto, se usará la locución *sub specie Dei*, en la que el acento se pone en lo conocido y no en el cognoscente. Esta amplitud cognoscitiva lo es porque «por medio de la gracia de Dios, en cierta manera participamos incluso del propio conocimiento que Cristo tiene de su Padre y por ello, en el propio autoconocimiento de Dios»<sup>81</sup>. Vemos que la fe perfecciona el conocimiento de lo que podría conocerse solamente con la facultad intelectual, perfecciona la inteligencia humana para lo que podría conocer por sí. Desde un punto de vista filosófico, se le presenta a la teoría del conocimiento el reto de dar razón de esto; ahora bien, antes de cualquier teoría, parece imprescindible una fenomenología al respecto. Por otra parte, esto tiene incidencia en la comprensión de qué sea filosofía. Quede sencillamente indicadas las cuestiones.

Esa inteligencia de la fe no se ciñe únicamente al «mundo entero» que puede ser conocido por el hombre sin la fe, aunque no en «la perspectiva propia de Dios», sino que también es una inteligencia que vuelve, para profundizar en ello, sobre lo que por revelación le está presente en la fe y ha acogido obediencialmente: «Este es el camino de la comprensión de la fe (*intellectus fidei*)»<sup>82</sup>, que nace del dinamismo propio de la fe y la alimenta para su crecimiento. Este camino tiene un término que trasciende la comprensión que se pueda tener del misterio en el mundo presente: «El sentido del *intellectus fidei* es el camino que va desde el acto de creer, que es su fuente y principio permanente, a la visión de la gloria (la visión beatífica; cf. 1Jn 3,2), de la que el *intellectus fidei* es un anticipo»<sup>83</sup>.

75 Cf. nn. 78 y 84.

76 Cf. n. 19.

77 1Cor 2, 10.12.16; 2Cor 4,6.

78 Cf. nn. 10-15.

79 Cf. nn. 6-9.

80 «Faith contemplates the whole world in a new way; it sees it more truly because, empowered by the Holy Spirit, it shares in God's own perspective» (n. 16).

81 «By God's grace we have a certain participation even in Christ's own knowledge of his Father, and thereby in God's own self-knowledge» (ibid.).

82 «This is the way of the understanding of faith (*intellectus fidei*)» (n. 17).

83 «The way of the *intellectus fidei* is the path from believing, which is its source and permanent principle, to seeing in glory (the beatific vision; cf. 1Jn 3:2), of which the *intellectus fidei* is an anticipation» (ibid.).

Una vez dicho que hay una comprensión del mundo enriquecida por la fe (n.16) y también una comprensión de fe de la fe misma, de la revelación creída (n. 17), la CTI señala que dicha comprensión tiene distintas formas, una de las cuales es la teología (n. 18)<sup>84</sup>. Ésta, como cualquier otro acto y forma de comprensión de la fe, «se basa en el acto fundamental de la escucha en la fe de la Palabra de Dios revelada, Cristo mismo»<sup>85</sup>, pero «en sentido estricto, se hace teología cuando el creyente se compromete a presentar el contenido del misterio cristiano de una manera racional y científica. La teología es por tanto *scientia Dei* en tanto que es participación racional en la sabiduría que Dios tiene de sí y de todas las cosas»<sup>86</sup>.

Tras dar estos tres pasos, el documento de la CTI presenta el ya mencionado criterio tercero de catolicidad de la teología. Para nosotros, el momento de presentar un tríptico de cuestiones en torno a la locución *scientia fidei*. La primera tabla del mismo tratará de la *scientia*, la segunda de la *fides* y la última de la unión de ambas por el genitivo. Las dos primeras cuestiones caen a las manos, la última en un primer sentido también. La sinonimia de *scientia fidei* con *scientia Dei* centra la atención en el objeto de la ciencia o de la comprensión, sobre qué recae; mientras que la asociación de la ciencia de fe a la dinámica de la *fides quaerens intellectum* pone el acento en el sujeto creyente, en la fe que busca comprender. Pero la cuestión del genitivo creo que es más radical que plantearse si es objetivo o subjetivo o si no es ni lo uno ni lo otro, sino los dos al mismo tiempo, podríamos decir, con permiso de los lingüistas, que se trata de un genitivo biunívoco; a la *fides* como sujeto le corresponde la *scientia* como objeto y viceversa, si bien el manadero esté en la fe. Ahora bien, tal vez haya que ir un poco más allá y preguntarse por el genitivo mismo en tanto que genitivo, no por supuesto desde un punto de vista lingüístico, ya que para nosotros hacernos esta pregunta no es sino salir a la búsqueda del tipo de unión real que se da entre *scientia* y *fides*, lo que no hace sino incidir en nuestro interés sobre el tipo de unión entre fe e inteligencia.

En nuestras lenguas romances y en otras, ciencia y fe estarían unidas por una preposición, la unión sería como un puente externo a ambas: ciencia – de – fe. En latín y en griego, por ejemplo, el “de” formaría parte de la fe, al declinarse ésta en su forma genitiva: ciencia – *defe*. En hebreo, en cambio, al tenerse que poner ciencia en estado constructo, el “de” sería parte de ésta: *cienciade* – fe. En ambos casos, el puente, aunque forme parte de uno de los dos términos es

---

84 Cf. n. 67.

85 «[Theology] is founded on the fundamental act of listening in faith to the revealed Word of God, Christ himself» (n. 4).

86 «It becomes theology in the strict sense when the believer undertakes to present the content of the Christian mystery in a rational and scientific way. Theology is therefore *scientia Dei* in as much as it is a rational participation in the knowledge that God has of himself and of all things» (n. 18).

externo al otro. En cambio, en una construcción aglutinante, hasta el “de” podría desaparecer dando lugar a una única palabra: *cienciafe* o *feciencia*. Preguntarse por el genitivo, en nuestro caso, es ante todo preguntarse por el tipo de unión y de unidad.

Pero vayamos a los tres puntos que nos propusimos. En primer lugar, *scientia*. Como ya hemos visto, la ciencia es presentada como un tipo de comprensión. Dos cuestiones nos salen al encuentro: qué es comprensión y en qué consiste el tipo propio de la ciencia.

Según se entienda qué es comprensión, así se entenderá también la teología y, por consiguiente, se hará teología de una determinada manera. En la traducción alemana del documento se habla de «*das Verstehen des Glaubens*»<sup>87</sup>, pues bien, para Dilthey, por la comprensión (*Verstehen*) tendríamos la aprehensión de las vivencias psíquicas gracias a sus exteriorizaciones; en éstas lo psíquico se expresa o convierte en objetivación del espíritu y, a través de ello, es posible una hermenéutica de la vida psíquica, la comprensión nos daría el sentido de las vivencias. La explicación (*Erklärung*) no es posible en este caso. Desde este autor, es frecuente encontrar que lo propio de las ciencias del espíritu es la comprensión, ocuparse en significaciones y sentidos. En cambio, la explicación de los hechos sería lo propio de las ciencias naturales. En Heidegger, comprender no es sólo un modo de conocer frente a explicar, sino que es algo propio de ser hombre. Éste es el comprensor del ser, ya que la comprensión sería uno de los existenciarios del *Dasein*, la posibilidad de ser lo que más propiamente es. Pero la comprensión la entiende asimismo de otro modo, posiblemente como interpretación de sentido en la misma línea de Dilthey<sup>88</sup>. Ahora bien, si comprender fuera interpretar, entonces todas las formas de la comprensión, también las de fe, no sólo la teológica, serían reductibles a hermenéutica. ¿Pero comprender es lo mismo que interpretar o no será que la interpretación es sólo una forma de comprensión? ¿Y la comprensión lo es sólo del sentido o no lo sería también ante todo de aquello que tiene un sentido? ¿No será la explicación causal<sup>89</sup> otra forma de comprensión? ¿Podría haber otras formas de comprensión?<sup>90</sup> ¿Cuál (o cuáles) de todas las posibles formas de comprensión sería la propia de la teología? Queden señaladas simplemente las preguntas tanto para la filosofía como para la teología.

---

87 Así, el tercer punto del primer capítulo se titula en la versión germana «Theologie – das Verstehen des Glaubens» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien”, en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_20111129\\_tologia-oggi\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_ge.html) (26 enero 2013).

88 Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón* (Madrid 1983), 331.

89 La explicación causal lanza a la teología a tener como cuestión central suya qué sea la causalidad divina (cf. n. 90) en tanto que causalidad a diferencia de otro tipo de causalidades como la propia del hombre y de la historia o de la naturaleza.

90 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, 330-332; 338-339.

En el caso de la teología, dice la CTI, estamos no sólo ante una comprensión, sino ante una comprensión científica. La ciencia, señala, es pluriforme y «cada ciencia tiene su propio objeto y método específico»<sup>91</sup>. La teología, por tanto, al ser ciencia, tendrá que tener un objeto y un método. El objeto es siempre particular: «la ciencia trata de dar cuenta de un aspecto limitado y bien definido de la realidad particular, subrayando los principios que explican las propiedades del objeto estudiado»<sup>92</sup>. En el caso de la teología, el objeto de dicha ciencia es «lo que la Iglesia cree, por qué lo cree, y qué puede ser conocido *sub specie Dei*», como ya se señaló, «la revelación divina que la Iglesia acepta como verdad salvadora universal por medio de la fe»<sup>93</sup>, y más concretamente, «su materia propia es el solo y único Dios»<sup>94</sup>. En cuanto al método, «estudia su materia del modo que le es propio, esto es, por medio del uso de la razón iluminada por la revelación»<sup>95</sup>; sin embargo, hay una multiplicidad de métodos y disciplinas<sup>96</sup>. Pero habría que preguntarse si habría que explicitar que trabaja por medio no sólo de la razón iluminada por la revelación, sino también, a la par, perfeccionada por la fe.

En cuanto a la comprensión, ya que es ciencia, se tratará de una que lleve al conocimiento de los principios de la materia objeto de su estudio, como se acaba de indicar. Esto se hace de «manera racional y sistemática», como ya se vio. El tipo de comprensión vendría calificado no por lo racional, ya que esto sería común a cualquier comprensión humana, aunque sí debiera llevarnos a preguntarnos si sería una racionalidad teórica o práctica. Más bien estaría definida la comprensión, por lo dicho hasta aquí, por un conocimiento sistemático de los principios de un objeto concreto llevado a cabo metódicamente. Creo que este modo de entender la ciencia de la CTI, ciertamente, puede ser objeto de debate, pero ahora solamente interesaba indicar cómo lo entendía, pues en ello se muestra claramente esa dimensión racional que ya se indicó.

Conforme a lo visto, lo más definitorio de la teología, frente a otras ciencias, sería ciertamente el objeto, mas no simplemente por ser un objeto diferente, sino por ser un diferente objeto, ya que su modo de ser real es irreductible a cualquier otra realidad mundana y al mundo mismo. El objeto, al ser trascendente al mundo, no está ahí disponible para ser accedido por cualquiera y en cualquier momento, sino que es cognoscible, por fe, en su autocomunicación en la revelación; lo cual pondría en cuestión que lo pudiéramos tratar como *objeto*, a no ser que sea en un sentido *asaz lato*. Esto comporta que el modo de comprensión, junto al objeto y

---

91 «Each science having its own specific object and method» (n. 62).

92 «Science endeavours to give an account of a particular, limited and well defined aspect of reality, highlighting the principles that explain the properties of the object being studied» (n. 90).

93 «The divine revelation which the Church accepts by faith as universal saving truth» (n. 5; cf. n. 19).

94 «Its proper subject is the one and only God» (n. 74).

95 «It studies its subject in its own proper manner, namely by the use of reason enlightened by revelation» (n. 74).

96 Cf. nn. 74-85.

por el objeto mismo, sea peculiarmente definatorio de la teología como ciencia, pues el modo de comprensión propio de la ciencia, en este caso, lo es de una «razón iluminada por la fe»<sup>97</sup>, es decir, se trata de un acto con dos dimensiones, la racional y la fiducial. La racionalidad habrá de ser una racionalidad creyente, no simplemente teórica o práctica; o, si se prefiere, habría que preguntarnos si es una racionalidad creyente teórica o una racionalidad creyente práctica.

Pero antes de interrogarnos sobre esto, debemos detenernos un momento en otra cuestión. La teología es definida como ciencia, pero, como acabamos de ver, lo es de una manera muy peculiar. Por ello, no solamente es ciencia, sino también sabiduría, por dos motivos, pues «la sabiduría es una visión unificadora. [...] la sabiduría se esfuerza en proporcionar una visión unificada de toda la realidad. Es, en efecto, un conocimiento según las causas más altas, más universales y aclaratorias»<sup>98</sup> y porque «es participación racional en la sabiduría que Dios tiene de sí y de todas las cosas»<sup>99</sup>. Esto pone delante de nosotros dos tareas de deslinde, a las que ahora no podemos dedicar tiempo: por un lado, la filosofía y, por otro, la sabiduría mística<sup>100</sup>, a la que habría que añadir también la teología simbólica, aunque de ella no se hable en el documento, si bien hay en él alguna referencia al Pseudo-Dionisio. En el primer caso, la diferencia con la teología estaría tanto en el objeto como en la capacidad puesta en juego; en el segundo, sería ante todo esto último, pues «“el conocimiento de los santos” es un don del Espíritu Santo que procede de la unión con Dios en el amor»<sup>101</sup>.

Tras la *sciencia*, fijemos ahora nuestra atención en la *fides*. Ya veíamos que la expresión *intellectus fidei* podría ser entendida tanto como genitivo objetivo como subjetivo. El documento de la CTI distingue entre *fides quae* y *fides qua*<sup>102</sup>. Dos graves cuestiones tenemos por delante, lo que ha de comprender la teología y aquello por lo que comprende.

Como dijimos, de la comprensión teológica la «materia propia es el solo y único Dios», «lo que la Iglesia cree, por qué lo cree, y qué puede ser conocido *sub specie Dei*. [...] la verdad salvadora de Dios». No se trata simplemente de nociones, fórmulas, palabras ... conceptos, si bien todo esto tiene su importancia, es más, su imprescindibilidad, pues la intelección creyente de Dios que se nos da a conocer en la revelación de sí, no solamente es sintiente, sino que tiene lugar

---

97 «Reason enlightened by faith» (n. 91 y 96).

98 «Wisdom is a unifying vision. [...] wisdom strives to give a unified view of the whole of reality. It is, in effect, a knowledge in accordance with the highest, most universal and also most explanatory causes» (n. 90).

99 n. 18.

100 Cf. n. 91.

101 «“The knowledge of the saints” is a gift of the Holy Spirit which comes from union with God in love» (n. 91).

102 Cf. nn. 13-15.

en la economía sacramental, lo es en misterio y, por ello, también es así para la comprensión teológica, siempre anterior a la *visio beata*, aunque hacia ella encaminada<sup>103</sup>. Los conceptos, juicios, razonamientos, etc. dan una peculiar carnalidad a la autocomunicación divina, pero sólo carnalidad. De cómo las teologías entiendan la carnalidad de lo místico, así tendremos un amplio abanico de teologías, desde las que acentúen más lo nocional, por ello más abocadas a la sola hermenéutica, hasta las de corte más iluminista, siempre con mayor riesgo de una especulación más o menos inventiva de corte gnóstico por adelgazar la carne verbal de los misterios. De cómo entendamos la sacramentalidad, dependerá que favorezcamos o una idolatría judicativa o una iconoclasia conceptual, si se me permite la expresión, o una teología más objetivista u otra más subjetivista.

Con S. Anselmo, el documento recuerda la dinámica por la que la fe busca la comprensión. Esto creo que nos abre al menos tres nuevas cuestiones, pues no parece que sea suficiente, como ya hemos hecho, preguntarnos por qué es comprensión, en qué tipo de comprensión se da la teología y qué es lo que ha de comprender. Aquí llegamos al punto que ahora más nos interesa.

Al hablar de la *fides qua*, como suele ser habitual, la CTI se ha centrado en el acto de fe. Sin embargo, si la fe es la que comprende, habrá que hablar no solamente de acto de fe, sino también de actos de la fe, uno de los cuales, aunque no el único, es la comprensión creyente, como también sería un acto de la fe «el acto fundamental de la escucha en la fe de la Palabra de Dios revelada»<sup>104</sup>. No sólo habría que interesarse por qué sea el acto de comprensión creyente, sino también por cómo sea su unión y dinámica con los otros actos de la fe, que, en la línea de esta exposición, serían actos de una fe inteligente; lo cual es redundante, pues no hay fe al margen de la inteligencia, lo mismo que la inteligencia por sí misma no puede saltar ni a la adquisición de la capacidad con que hacer el acto de fe ni al acto de fe, ni siquiera con ayuda de la mera voluntad por muy razonable que fuera.

Pero además, a la comprensión creyente, le corresponderá una “facultad” propia; lo mismo que a la comprensión le correspondería el entendimiento, a la comprensión creyente le correspondería un entendimiento creyente. Dos cuestiones por tanto se abren a futuras reflexiones, qué es el entendimiento creyente y cómo sería su unión con las otras “facultades” de la fe.

Y quien comprende queda en un determinado estado, en un estado de saber<sup>105</sup>. Al comprender creyente le correspondería un estado de saber creyente que no

---

103 Cf. n. 17.

104 «The fundamental act of listening in faith to the revealed Word of God, Christ himself» (n. 4).

105 Cf. Zubiri, *Inteligencia y razón*, 345-348.

solamente presentaría la cuestión de qué sea en sí, sino también de cómo esté articulado con los otros estados en que el creyente queda respecto a los demás actos de la fe. Sería aquí, en este estado de saber, donde cabría hablar de sabiduría; pero claro, una sabiduría inteligente a fuer de creyente.

Y, por último, la *scientia fidei*, la unión, pese a la importancia del acto de comprensión, del entender y del estado de saber, es menester retornar a lo que ya hemos visto, a la base de carácter ontológico en donde se dé, como raíz de todo lo demás, la unidad del *intellectus* y de la *fides*. Pero esa *y*, como ya hemos indicado, nos demanda un esfuerzo que apenas hemos podido señalar páginas atrás. No se trata simplemente de una yuxtaposición o estrecha relación, sino de una unión en la que no solamente no hay división, separación, mezcla ni cambio, sino que hay, antes de que tenga lugar, por gratuita que sea, necesidad de ella por el apetito innato que en el hombre hay de divinización.

## El Dácono (permanente) – Un ministerio en (de)construcción

*Federico Altbach Núñez*

Las palabras, los conceptos, las expresiones no son fijos y estáticos. El significado de una expresión no es simplemente una presencia transparente, perfectamente definida. Jacques Derrida explica que los sentidos y los significados difieren.<sup>1</sup> No todo es construcción. En el lenguaje también hay deconstrucción de significados. La historia no es la represión final de lo que difiere, sino que es movimiento y modificación, lo cual tampoco es ausencia total de estabilidad y sentido. Construcción y deconstrucción no deben tomarse como contrarios absolutos. Es verdad que el término deconstrucción puede connotar una cierta carga negativa, pero deconstruir es una acción que permite construir de nuevo, construir mejor. También existe la posibilidad de que la deconstrucción tenga que ser diferida, reconsiderada, quizá ella misma deconstruida. En la siguiente exposición, deseo presentar una reflexión sobre el diaconado como un camino de construcción y deconstrucción. En un primer momento, describo la construcción del diaconado, tomando en cuenta su significado cristológico, a partir de la Escritura y los testimonios de la Iglesia de los cuatro primeros siglos. Posteriormente, haré alusión a la deconstrucción del diaconado como ministerio estable y activo en la Iglesia. En tercer lugar, estudiaré la reconstrucción del diaconado según la enseñanza del Concilio Vaticano II y del magisterio postconciliar, concentrándome en la significatividad cristológica del ministerio diaconal. En cuarto lugar, discutiré la deconstrucción cristológica del diaconado a partir de ciertas intervenciones del magisterio eclesial.

---

<sup>1</sup> Cf. J. Derrida, *La Différance*, en *Ibid, Márgenes de la Filosofía*, Catedra, Madrid 1989, 37-62. Agradezco a Salvador Romero Moreno su ayuda en la revisión y corrección del aparato crítico.

## La construcción cristológica del diaconado

El sentido más profundo de la diaconía es ser una realización antropológica elemental y también es, al mismo tiempo, una realización cristológica fundamental. En una teología del diaconado es pertinente tomar en cuenta una reflexión teológico-antropológica del amor.<sup>2</sup> Para el ser humano, amar está relacionado con su ser y su llegar a ser; en cierta forma se puede afirmar que quien no ama, no es nadie. El desarrollo de la subjetividad de una persona tiene que ver con la experiencia de ser amado y la capacidad de amar.<sup>3</sup> El ser humano llega a la realización de su ser sujeto gracias al amor y sólo así puede hacer frente a la insuficiencia fundamental de su ser. Para vivir todo hombre y toda mujer necesitan ser amados y ser servidos, y además necesitan amar y servir a otras personas para realizar su ser y expandir sus capacidades.<sup>4</sup> “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor [...] revela plenamente el hombre al mismo hombre”.<sup>5</sup>

Además de este peso antropológico, la diaconía tiene una valencia cristológica. Jesucristo manifiesta su poder como Señor sirviendo a los demás. Él ha venido no a ser servido, sino a servir y dar la vida por muchos (cf. Mc 10,45). Él se presenta en medio de los suyos como el que sirve a la mesa (cf. Lc 22,27). Sobre todo en la celebración de la Última Cena interpreta su existencia, y especialmente su muerte, como una entrega en favor de los seres humanos. En el tiempo de su predicación, él mismo partió el pan para saciar a la multitud hambrienta; ahora ofrece su propia existencia para el perdón de los pecados y como sustento para la vida eterna (cf. Mt 26,28 y par.; Jn 6,51). La actitud de servicio de Jesús se manifiesta también en el lavatorio de los pies, el cual puede ser interpretado como una ejemplificación simbólica de la enseñanza de Cristo, que como diácono sirve a la mesa. Lavar a otros los pies no sólo es un signo de honra, sino es el servicio de un siervo; no es sólo una función, sino es manifestación de un estatus de humildad, de una condición personal.<sup>6</sup> El Apóstol Pablo describe a Jesús como *διάκονος* (Rom 15,) y como *δοῦλος*. El Preexistente, que existía en la *μορφή* de Dios, ha asumido la *μορφή* de un siervo, es decir, de un *δοῦλος* (Fil 2,6ss). Cristo revela, como Hijo de Dios encarnado, el amor de Dios expresado en una existencia humana diaconía. Pablo mismo recomienda a los destinatarios de su enseñanza reproducir la vida de

---

2 Cf. W. G. Jeanrond, *A theology of love*, T&T Clark, London 2010.

3 J. Kristeva, *Historias de amor*, Siglo XII, México 2000, 151.

4 Cf. H. Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001.

5 Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 10. Cf. Congregación para la Educación católica, *Normas Básicas de la formación de los diáconos permanentes*, Actas y documentos pontificios 173, San Pablo 2009, 68.

6 Cf. Th. Söding, „Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“ (Mk 10,45). *Diakonie und Diakonat im Licht des Neuen Testaments*, en Klemens Armbruster/Matthias Mühl (Ed.), *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* (QD 232), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 34.

Cristo, ya que de esta manera pueden alcanzar la plenitud humana y teológica a la que están llamados, “al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud en Cristo” (Ef 4,13), a ser “perfectos en Cristo” (Col 1,28). Quien sirve no sólo imita, sino que representa a Cristo, el hombre perfecto, y realiza en su propia existencia su ser cristológico. Ser servidor y siervo para los demás consiste fundamentalmente en posibilitar que otros tengan vida.<sup>7</sup>

La diaconía es un elemento sustancial de la comunidad eclesial. Jesús explica que el ministerio y la autoridad de sus apóstoles están relacionados con la tarea de un siervo. “Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor (διάκονος) de todos” (Mc 9,35). El servicio es signo esencial del discipulado y del seguimiento de Jesús: “Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor. Si alguno me sirve, el Padre le honrará” (Jn 12,26).<sup>8</sup>

La diaconía se relaciona con todo servicio para la construcción de la comunidad y la predicación de la salvación. Pablo define los carismas como dones y servicios para la edificación de la comunidad. Los creyentes participan mediante la acción del Espíritu Santo y sus carismas específicos de la diaconía de la Iglesia (cf. 1Cor 12,1ss.). En la Carta a los Romanos, empero, la diaconía describe no tanto los carismas en general, sino una actividad específica: “Teniendo dones diferentes, según la gracia que nos ha sido dada: Si es la profecía, entonces según la analogía de la fe. Si es la diaconía, en la diaconía” (Rom 12,6-7). La profecía es una característica fundamental de la vida de la Iglesia y permite la comprensión del misterio del amor; mientras que la diaconía sirve a su praxis.<sup>9</sup>

Entre todos los servicios eclesiales, destaca el del apostolado, el cual también es descrito como diaconía del Evangelio (Col 1,23). “Los apóstoles son colaboradores y servidores de Dios (cf. 1Tim 3,2; 1Cor 3,9; 2 Cor 6,1)”.<sup>10</sup> Pablo es considerado diácono al servicio del Evangelio al asumir la pro-existencia de Jesucristo (Ef 3,7). No obstante, algunas personas son nombradas diáconos no sólo en razón de que todo servicio puede ser caracterizado como diaconía, sino porque ejercen un ministerio específico. En Hechos de los Apóstoles se describe a siete hombres dedicados al servicio diaconal. Los apóstoles deciden concentrarse en la diaconía de la palabra, *διακονία τοῦ λόγου*, y poco a poco se va definiendo una diaconía de la atención cotidiana a los necesitados, una *διακονία καθημερινή* (Hch 6,1). Ciertamente, los Siete realizan una diaconía más amplia, pues Esteban y Felipe son igualmente predicadores (Hch 6,5.8ss.26.40). Sobre Felipe se dice que se estableció en Cesarea con el título de evangelista (21,8).

---

7 Cf. Th. Söding, „Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“, 39.

8 Cf. Th. Söding, „Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“, 42.

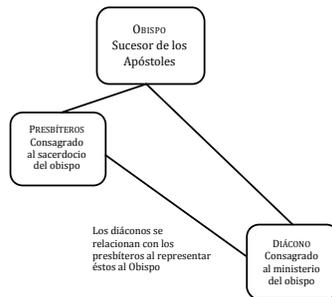
9 Cf. Th. Söding, „Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“, 53.

10 Cf. Commission Théologique Internationale, *Le diaconat. Évolution et perspectives*, Cerf, Paris 2003, 14.

El texto de Hch 6 no trata de la institución del diaconado en cuanto tal.<sup>11</sup> En la Iglesia primitiva se dio un desarrollo, según el cual, por una parte, se definió una tarea episcopal y presbiteral y, por otra, una tarea diaconal. “De hecho hubo tareas subordinadas que debían ser realizadas frente a la comunidad, tales como el servicio de la mesa o la ayuda en la práctica de la caridad, que estaban menos directamente vinculadas al ‘episcopado’ o al ‘presbiterado’ – ministerios de conducción superior – y que pronto fueron reservadas a un ministerio diaconal”.<sup>12</sup> En 1Tim (3,1ss.) se habla de obispos y diáconos; si bien no se aclara cuáles son sus funciones. En Fil 1,1, Pablo menciona a los obispos y a los diáconos como responsables de la comunidad. En la Carta a los Romanos (16,1s.) se menciona a Febe, una mujer que ejerce el diaconado en la Iglesia.

Pronto quedará definido el diaconado como un ministerio específico. Clemente de Alejandría narra que los apóstoles instituyeron obispos y diáconos para la comunidad (1Clem 42,4).

La distinción entre diaconía de la palabra y diaconía de la mesa se mantuvo en los primeros siglos. Ignacio de Antioquía<sup>13</sup> menciona el ministerio del obispo con su presbiterio y los diáconos (Fil 4,1). El ministerio diaconal depende directamente del obispo, el cual ejerce la diaconía de toda la comunidad, τὴν διακονίαν εἰς τὸ κοινόν (Fil 1,1).<sup>14</sup> La vinculación del diácono con el obispo está atestiguada por varios autores. Especialmente destaca la Tradición Apostólica de Hipólito.<sup>15</sup> En este texto se dice que sólo el Obispo impone las manos al que será ordenado *sed in ministerio episcopi ut faciat ea quae ab ipso iubentur* (8). Los presbíteros consagran, junto con el Obispo, la ofrenda eucarística, mientras que los diáconos son quienes presentan las ofrendas. Jean Colson delinea las relaciones entre los ministros de la siguiente forma:<sup>16</sup>



11 Cf. Comisión Théologique Internationale, *Le diaconat*, 20.

12 J. Colson, *Der Diakonat im Neuen Testament*, en K. Rahner/H. Vorgrimler, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg – Basel – Wien 1962, 12.

13 Ignace d'Antioche, *Lettres (Sources Chrétiennes 10)*, Du Cerf, Paris 1945, 123.

14 Cf. J. Colson, *Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, en K. Rahner/H. Vorgrimler, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg – Basel – Wien 1962, 23-25.

15 Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique (Sources Chrétiennes 11 Bis)*, Du Cerf, Paris 1969, 58-63.

16 Cf. J. Colson, *Diakon und Bischof*, 28.

En el Concilio de Nicea<sup>17</sup> (325) se dirá que el diácono, que es menor en grado que el presbítero, es servidor del obispo (C. 18). La relación del diácono con el Obispo era tan estrecha que se comparaba con la de Cristo con el Padre. En las *Constituciones Apostólicas*<sup>18</sup> se dice que “como Cristo no hace nada sin el Padre, así tampoco debe el diácono hacer nada sin el Obispo” (II 30).

Walter Croce divide las funciones del diácono en la Iglesia primitiva en tres ámbitos: la acción caritativa, la litúrgica y la pastoral.<sup>19</sup> En el ámbito de la caridad, los diáconos atendían a enfermos, viudas y huérfanos. Tenían la responsabilidad de visitar casas para dar aviso al Obispo, si es que alguien se hallaba enfermo o necesitado. Los diáconos se encargaban de la administración de los bienes dedicados a la atención de los pobres. “En Roma más o menos en el mismo tiempo del Papa Fabián (235-250) se dividió la ciudad en siete regiones y a cada una se le asignó un diácono”.<sup>20</sup> De este modo se pudo prestar atención entonces a unas 1500 personas. En el campo litúrgico, los diáconos ayudaban en la celebración eucarística preparando las ofrendas y auxiliando en la distribución de la comunión, relacionando así la caridad eclesial con el culto. Los diáconos eran responsables del ágape, de la comida que se tenía durante la celebración eucarística a la que eran invitados algunos pobres. Además ejercían otros oficios, como el de porteros para controlar la entrada de las personas y de cuidadores del orden en la celebración. Asimismo, ayudaban en el rito del bautismo. En caso de necesidad, podían recibir permiso del obispo para bautizar. En el ámbito del cuidado pastoral, el diácono se destacaba por llevar al Obispo los asuntos de los fieles. Algunos diáconos colaboraban en la preparación de los catecúmenos. Se sabe que en el S. IV hubo diáconos al frente de alguna parroquia cuando no había ningún presbítero a disposición.<sup>21</sup>

## La deconstrucción del ministerio diaconal en la Iglesia

El diaconado alcanzó un punto de consolidación en el curso del siglo IV.<sup>22</sup> Mas, poco tiempo después, se enfrentó a un proceso de decaída y de deconstrucción teológica y pastoral. Esto se debió a varias razones. En primer lugar, hubo rivalidades entre presbíteros y diáconos, porque éstos se atribuían competencias que no les correspondían.<sup>23</sup> El Concilio de Nicea (c. 18) amonesta a los diáconos que daban la eucaristía a presbíteros o comulgaban antes del Obispo. En segundo

---

17 J. Alberigo, *Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, Herder, Basileae – Barcinone – Friburgi 1962, 14.

18 *Les Constitutions Apostoliques I (Sources Chrétiennes 320)*, Du Cerf, Paris 1985, 249.

19 Cf. W. Croce, *Aus der Geschichte des Diakonates*, en K. Rahner/H. Vorgrimler, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg – Basel – Wien 1962, 100.

20 Cf. W. Croce, *Aus der Geschichte des Diakonates*, 103.

21 Cf. W. Croce, *Aus der Geschichte des Diakonates*, 112.

22 Cf. Comission Théologique Internationale, *Le diaconat*, 29.

23 Cf. J. Lécuyer, *Der Diakonat nach den kirchlichen Lehräußerungen*, en K. Rahner/H. Vorgrimler, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg – Basel – Wien 1962, 216.

lugar, se dio una descomposición del ministerio diaconal en diversos ministerios menores. Ciertas actividades que antes realizaban los diáconos fueron delegadas a otros ministros. En tercer lugar, uno de los aspectos más significativos en la deconstrucción teológica y pastoral del diaconado fue su retirada de la organización de las obras de caridad de la Iglesia; lo cual sin duda afectó la significatividad cristológica de este ministerio, signo de Cristo servidor. Como mencioné anteriormente, el diácono fue comparado con Cristo en varios escritos importantes. Entre el siglo IV y V, la atención a los pobres y a los peregrinos fue asumida por monjes y laicos o bien por otros ministros. Por último, el papel del diácono se fue limitando cada vez más a su servicio en el culto. Este papel fue especialmente valorado en la Iglesia de Oriente.<sup>24</sup> El problema fue que la significatividad del ministerio diaconal en la vida litúrgica decayó de modo importante. Un ejemplo de ello es el hecho de que el Pontifical Romano del siglo XII no menciona ninguna actividad a realizar por parte de los diáconos.<sup>25</sup>

La deconstrucción teológica y pastoral del diaconado redujo este ministerio a ser un paso en el camino hacia el presbiterado. Los diáconos desempeñaban tareas litúrgicas sólo *ad tempus*, mientras recibían la ordenación sacerdotal.<sup>26</sup> Su representatividad cristológica quedó prácticamente desvanecida. El camino que se siguió en la Iglesia para interpretar el significado teológico de los ministerios eclesiales fue el relacionarlos con la Eucaristía. El poder sacerdotal de consagrar se convirtió en el elemento esencial y de mayor importancia del ministerio ordenado. Los demás ministerios adquirían su valor sólo en la medida en que se relacionaban con la celebración eucarística y con el poder de confeccionar el pan y el vino. La representatividad cristológica del ejercicio de la caridad, de la predicación e incluso de la conducción de la comunidad pasó a segundo término y, en cierto modo, quedó obnubilada por la función sacerdotal. Prueba de ello es la opinión, que por mucho tiempo se sostuvo, según la cual el ministerio episcopal, caracterizado por el ejercicio de conducción, no tenía ninguna especificidad sacramental propia, en comparación con el sacerdocio del presbítero. Para Tomás de Aquino los sacerdotes reciben por la ordenación el poder de consagrar, mientras que los diáconos el poder de servir a los sacerdotes en la administración de los sacramentos.<sup>27</sup> Los Obispos sólo tendrían una potestad de jurisdicción específica, pero no una cualidad sacramental propia. Tomás de Aquino reconoce la especificidad del diaconado como ayuda al sacerdocio.

---

24 Cf. I. Doens, *Ältere Zeugnisse über den Diakon aus den östlichen Kirchen*, en K. Rahner/H. Vorgrimler, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg – Basel – Wien 1962, 33.

25 Cf. W. Croce, *Aus der Geschichte des Diakonates*, 93.

26 Cf. Commission Théologique Internationale, *Le diaconat*, 51.

27 STh III-Supp. Q67 a1. *Et sic ad diaconum non pertinet quasi ex proprio officio tradere sacramentum baptismi: sed in colatione huius sacramenti et aliorum assistere et ministrare maioribus.*

La interpretación del ministerio ordenado con base en el poder sacerdotal de consagrar llevó a otros teólogos a poner en tela de juicio el valor sacramental del diaconado,<sup>28</sup> reduciéndolo a un sacramental. De esta manera, se daba un paso más en el vaciamiento del contenido cristológico de este ministerio. El Concilio de Trento confirmó el sacramento del orden aclarando que imprime carácter en quien lo recibe.<sup>29</sup> Sin embargo, no afirma explícitamente la sacramentalidad del diaconado. A este respecto, la Comisión Teológica Internacional concluye: "Parece, pues, difícil reconocer a este texto de Trento la intención de establecer dogmáticamente la doctrina del carácter para el diaconado".<sup>30</sup> Evidentemente la paupérrima mención de los diáconos en estos textos dogmáticos tiene efectos deconstructivos en el significado cristológico de este ministerio.

### **La reconstrucción cristológica del diaconado**

Un fuerte paso en la reconstrucción del diaconado lo dio el Concilio Vaticano II. En la *Constitución Dogmática Lumen Gentium* se define el ser cristiano como participación en el triple ministerio de Cristo, sacerdote, profeta y rey, distinguiendo la diversidad de modos de esta participación, conforme a la estructura jerárquica de la Iglesia. Los Obispos son quienes, por institución divina, han sucedido a los Apóstoles. Los presbíteros y diáconos fungen como colaboradores de los Obispos y también son llamados ministros (cf. LG 20). Más adelante se dice: "El ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose Obispos, presbíteros y diáconos" (LG 28). Los presbíteros participan, junto con los Obispos, del sacerdocio ministerial y ejercen, en la medida de su autoridad y en dependencia de los Obispos, el oficio de Cristo, cabeza y pastor. En cuanto a los diáconos, en LG 29, se afirma lo siguiente: "En el grado inferior de la Jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de las manos «no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio»". También se aclara que los diáconos son confortados con una gracia sacramental y sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad. Esta división tripartita corresponde al triple ministerio de Cristo, sacerdote, profeta y rey. El aspecto regio para el diácono queda enmarcado en el ejercicio de la caridad. De esta forma, queda manifiesto que el diácono representa a Cristo según la gracia del sacramento del orden, de un modo específico. Participa en la liturgia, en la enseñanza y en la autoridad de Cristo Cabeza, si bien no como sacerdote ministerial. En seguida, el Concilio enumera las tareas propias del diácono: "administrar solemnemente el bautismo, reservar y distribuir la Eucaristía, asistir

---

28 Cf. A. Kerkvoorde, *Die Theologie des Diakonates*, en K. Rahner/H. Vorgrimler, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg – Basel – Wien 1962, 232; cf. Commission Théologique Internationale, *Le diaconat*, 58-59.

29 Cf. DH 1767.

30 xCf. Commission Théologique Internationale, *Le diaconat*, 61.

al matrimonio y bendecirlo en nombre de la Iglesia, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir el rito de los funerales y sepultura” (bv). De manera particular, insiste en el oficio de la caridad y de la administración retomando uno de los aspectos principales del diácono como representante de Cristo, servidor para la comunidad. Finalmente, el Concilio permite el restablecimiento del diaconado como grado propio y permanente de la Jerarquía tomando en cuenta el parecer de las conferencias episcopales regionales.

En otros textos magisteriales, posteriores al Vaticano II, se insiste en la sacramentalidad de este ministerio. En la primera edición del *Catecismo de la Iglesia Católica* se asevera que los ministros ordenados han recibido de Cristo la misión y el poder sagrado de actuar *in persona Christi Capitis* (875). En el *motu proprio* de Pablo VI *Sacrum Diaconatus Ordinem*<sup>31</sup> se puntualiza que el diaconado no es un mero paso al presbiterado y se recalca asimismo el carácter indeleble que se confiere con la gracia del diaconado. En el *motu proprio Ad pascendum*,<sup>32</sup> se expresa que el diaconado es un ministerio que contribuye a la tarea de apacentar al Pueblo de Dios, como signo y sacramento de Cristo Servidor. También se dice que el diaconado es un orden intermedio entre la jerarquía superior y el resto del pueblo de Dios, de suerte que es intérprete de las necesidades y deseos de los creyentes. Así se retoma la función del diácono en la Iglesia antigua que hacía llegar al Obispo los asuntos de los fieles laicos. El *Código de Derecho Canónico* habla de los diáconos como ministros sagrados y establece que el diácono actúa *in persona Christi Capitis*, según el grado que le corresponde, ejerciendo las tareas de enseñar, santificar y gobernar (c. 1008). El *munus regendi* se expresa en todas las tareas de conducción, incluso, en caso extraordinario, en la posibilidad de participar en el ejercicio de la cura pastoral de una comunidad.<sup>33</sup>

La *Ratio fundamentalis institutionis Diaconorum permanentium*<sup>34</sup> aclara que el diaconado implica “una participación específica y una representación del ministerio de Cristo”, una “específica conformación con Cristo, Señor y siervo” (5). Precisa, además, que la materia de la ordenación es la imposición de manos, y la forma, la oración de consagración.

---

31 Cf. Libreria Editrice Vaticana, *Enchiridion sul diaconato. Le fonti e i documenti ufficiali della Chiesa*, Città del Vaticano 2009, 150-159.

32 Cf. Libreria Editrice Vaticana, *Enchiridion sul diaconato*, 159-165.

33 CIC 517 §2. Cf. Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes. Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium*, en *Normas básicas de la formación de los diáconos permanentes y directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes. Actas y documentos pontificios 173*, San Pablo 2009, nn. 39-42.

34 Congregación para la Educación Católica, *Normas básicas de la formación de los diáconos permanentes*, en *Normas básicas de la formación de los diáconos permanentes y directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes. Actas y documentos pontificios 173*, San Pablo 2009.

Teniendo en cuenta estos textos magisteriales, se puede concluir que el diácono representa a Cristo, según el triple *munus* de santificar, enseñar y regir, conforme a la gracia sacramental dada por el sacramento del orden. Queda claro que el diácono recibe este sacramento no para el sacerdocio ministerial, sino para el servicio. Es necesario destacar que actuar en la Persona de Cristo no es una realidad limitada al poder de consagrar las especies eucarísticas, aunque éste sea el mayor momento de dicha actuación. El diácono representa a Cristo no como sacerdote ministerial, pero sí como ministro de la Iglesia. También tendría que decirse, de modo análogo, que el diácono, como ministro ordenado, actúa según lo característico de su ministerialidad, in *persona Ecclesiae*.

Precisamente esta representatividad, además de definir el significado teológico, cristológico y eclesiológico del diaconado, es la base para la definición de las funciones propias del diácono, de forma que pueda haber una clara correspondencia entre el ser y el hacer ministerial. El magisterio latinoamericano es iluminador en este punto. En primer lugar, el *Documento de Puebla*<sup>35</sup> habla del diácono como signo sacramental, no de Cristo Cabeza, sino de “Cristo Siervo” (697). Ciertamente quedaría por definir si es posible separar “‘capitalidad’ y ‘servicio’ en la representación de Cristo”.<sup>36</sup> El *Documento de Santo Domingo*<sup>37</sup> declara que los diáconos son signos, de forma muy privilegiada, de Cristo que ha venido a servir (76). El texto de *Aparecida*<sup>38</sup> habla de los diáconos permanentes, en tanto discípulos misioneros de Jesús servidor (5.3.3).

Un ejemplo que me parece digno de mención es el trabajo realizado por el episcopado uruguayo, retomado por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano. En él se asevera que el diácono, además de hacer visible la sacramentalidad de la Iglesia, es un ministro cualificado que actúa en nombre de Cristo Cabeza.<sup>39</sup> Las funciones pastorales del diácono se proyectan al servicio de los pobres, de la promoción de las comunidades de base y la educación en la fe, especialmente de las personas en zonas periféricas y en comunidades nacientes. También se menciona el papel del diácono en la pastoral urbana.

El *Directorio Nacional para el Diaconado Permanente* de la Conferencia del Episcopado Mexicano<sup>40</sup> retoma la reflexión del texto de la *Declaración de los Obispos*

---

35 *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Nueva Palabra México, 2008.

36 Commission Théologique Internationale, *Le diaconat*, 113.

37 *Documento de Santo Domingo. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, CELAM, Bogotá 1992.

38 *Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Conferencia del Episcopado Mexicano 2007<sup>2</sup>.

39 M. A. Brito, *Para una historia del diaconado en Uruguay*, en *Consejo Episcopal Latinoamericano, Diaconado permanente en el sur. Aproximaciones y perspectivas desde la experiencia*, Bogotá 1989, 25.

40 Comisión Episcopal de Ministerios Laicales y Diaconado Permanente, *Directorio nacional para el diaconado permanente*, CEM, México 1996.

para la Restauración del Diaconado Permanente en México.<sup>41</sup> El Directorio señala como urgencias pastorales para el diaconado permanente: la solidaridad para con los pobres e indígenas; la formación de los laicos; el acompañamiento al pueblo de Dios en el fenómeno de la movilidad humana; la defensa de la fe ante los nuevos grupos religiosos y el testimonio, especialmente, con el uso de los medios de comunicación social (52). En cuanto al sentido cristológico del diaconado ministerial, se cita el *Documento de Puebla* definiendo al diácono “signo sacramental de la diaconía propia de Cristo Servidor” (88). Al mismo tiempo, emplea expresiones de fuerte contenido cristológico. Se dice que el diácono, como miembro de la jerarquía, es pastor y maestro para los laicos (64). También es testimonio visible y eficaz de la diaconía de Cristo, de la Iglesia y del ministerio jerárquico (88); es constructor de la comunidad eclesial (89). Representa a su modo la persona del mismo Cristo y actúa en nombre de él; no como laico, sino pública y oficialmente como representante de Cristo (94). Además de representar a Cristo, “por el sacramento del orden, representa también a su Iglesia y, por lo mismo, actúa en nombre de ella” (95). Se agrega que “a semejanza del Obispo y del Presbítero, el Diácono está llamado a ser instrumento vivo de Cristo Sacerdote, Profeta y Rey, a ser signo personal de la caridad del Buen Pastor” (110). En estas afirmaciones resalta la descripción pastoral de este ministerio.

En el marco de la espiritualidad diaconal se señala el valor de la incardinación del diácono a una Iglesia particular y se habla de la importancia del sacramento del matrimonio para el diácono permanente. En efecto, también la gracia matrimonial tiene un valor cristológico en la vida del diácono casado. El matrimonio hace visible el amor de Cristo a su Iglesia.

### **La deconstrucción cristológica del diaconado**

En esta fase de deconstrucción, el contenido teológico-semántico del diaconado se modifica sustancialmente. En primer lugar, se decide un cambio en el número 875 del *Catecismo de la Iglesia Católica* en su edición de 1997.<sup>42</sup> Como se indicó anteriormente, en este número se decía que el ministerio eclesial implica la facultad de actuar *in persona Christi Capitis*. En la nueva edición del *Catecismo* se hace una enmienda reservando esta actuación a los Obispos y los presbíteros: “De Él los obispos y los presbíteros reciben la misión y la facultad (el ‘poder sagrado’) de actuar *in persona Christi Capitis*, los diáconos las fuerzas para servir al pueblo de Dios en la ‘diaconía’ de la liturgia, de la palabra y de la caridad, en comunión con el obispo y su presbiterio”. El texto no concede la posibilidad de actuar en persona de Cristo Cabeza al ministerio diaconal. De todos modos,

---

41 Conferencia del Episcopado Mexicano, *Restauración del Diaconado Permanente en México*, Librería Parroquial, México 1972.

42 Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Laetetur Magnopere*.

hablando en general sobre el sacramento del orden, el Catecismo menciona la capacidad del ministro, en general, de actuar como Cristo, cabeza de la Iglesia (1851) o como Cristo Cabeza (1591 y 1548).<sup>43</sup>

Este modo de pensar resulta muy inconveniente, puesto que parece reducir la representatividad cristológica del ministerio ordenado a las acciones específicamente sacerdotales, al poder de confeccionar el cuerpo y la sangre de Cristo.<sup>44</sup> De aquí surge también la consternación para explicar cómo el diácono representa a Cristo de un modo distinto a los laicos.

Esta deconstrucción del ministerio diaconal se muestra más claramente en el *Motu proprio* de Benedicto XVI *Omnium in mentem*.<sup>45</sup> En este documento se decreta modificar el canon 1009 del *Código de Derecho Canónico*, al cual se le agrega un nuevo párrafo que reza así: “Aquellos que han sido constituidos en el orden del episcopado o del presbiterado reciben la misión y la facultad de actuar en la persona de Cristo Cabeza; los diáconos, en cambio, son habilitados para servir al pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad”.

Así se ratifica canónicamente que actuar *in persona Christi capitis* es una facultad reservada al sacerdocio ministerial en sentido estricto y no corresponde a los ministros ordenados en general. La raíz cristológica de este ministerio queda afectada, lo mismo que su proyección pastoral.<sup>46</sup>

En principio, el diácono, al representar a Cristo Servidor, podría ser reconocido como un ministro que actúa *in persona Christi capitis*. El problema radica en reducir la representación cristológica de actuar en persona de Cristo Cabeza a la facultad sacerdotal de presidir la Eucaristía descuidando toda la amplitud de esta representación, según el triple *munus* de Jesucristo y la diversidad de modos de ejercer su único sacerdocio.

En realidad, reconocer la peculiaridad cristológica del ministerio diaconal como un ministerio pastoral jerárquico, al modo de Cristo Cabeza, correspondería mejor a las facultades que detenta. En el ámbito del *munus docendi* sobresale la facultad ordinaria de predicar en la celebración Eucarística. Lo hace, según su grado, como ministro ordenado de la comunidad. Lo propio de la predicación del

---

43 Cf. Comisión Théologique Internationale, *Le diaconat*, 113.

44 Cf. Comisión Théologique Internationale, *Le diaconat*, 70.

45 AAS 102 (2010) 8-10. Cf. *Ecclesia* 27 (2010), 3499-3500.

46 En la *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes* (AAS 12 (1997), 859) se dice lo siguiente: “Sólo el sacramento del Orden atribuye al ministerio ordenado de los Obispos y presbíteros una peculiar participación al oficio de Cristo Cabeza y Pastor ya su sacerdocio eterno” (29). Cf. Peter Hünemann, *Anmerkungen zum Motu proprio »Omnium in mentem«*, en ThQ 190 (210), 116-129.

diácono es resaltar la importancia de la caridad en la vida de la Iglesia. En relación al *munus sanctificandi* quedaría mejor definido su papel como ministro al servicio del altar y de la comunidad. El diácono debe procurar alentar el servicio mutuo de los miembros de la Iglesia.<sup>47</sup> Él representa sacramentalmente que Cristo Cabeza es simultáneamente Cristo Servidor; asimismo, funge como representante de la diaconía de la comunidad. El ministerio diaconal hace visible litúrgicamente que la Eucaristía es celebración de la *caritas* y del mismo modo envía al servicio del prójimo. El diácono es quien despide a la comunidad para que viva y anuncie el Evangelio y atienda a los pobres. Su ministerio instruye a la comunidad para que ella capte que, en la celebración eucarística, “el hacer presente la entrega de Jesús de sí mismo otorga una obligación a los creyentes. No se puede traer a la memoria las acciones del ‘Diácono Jesús’ y descuidar al mismo tiempo el propio actuar diaconal”.<sup>48</sup> Finalmente, su papel en el *munus regendi* quedaría mejor iluminado reconociendo de forma más adecuada su representación cristológica, no únicamente en el ámbito de la pastoral social, sino también en los casos en que los diáconos están al frente de alguna comunidad cristiana. Ellos en realidad actúan como guías de Pueblo de Dios, subordinados al Obispo y al presbítero<sup>49</sup>.

El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre el diaconado permite entrever otra inconsistencia de índole cristológica y terminológica. En él

47 K. Armbruster/M. Mühl, *Geweihet für was? – Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Ein Vergleich*, en *Ibid.*, *Bereit wozu? Geweihet für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* (QD 232), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 154.

48 U. Hudelmaier, *Diakonische Elemente in der Eucharistie. Spiegel menschlicher Not und Stärkung zum Engagement*, en K. Armbruster/M. Mühl (Ed.), *Bereit wozu? Geweihet für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* (QD 232), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 163.

49 La función de conducción es propia del Obispo y del Presbítero. El diácono la ejerce de modo subordinado y, según sea el caso, subsidiariamente. Cf. K. Rahner, *Über den Diakonat*, en *Ibid.*, *Schriften zur Theologie IX*, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, 406. Vale la pena citar el caso de la Diócesis de San Andrés Tuxtla. En el archivo de la Curia, es posible consultar el proyecto de *Diaconías* elaborado por el Padre Carlos Figarola, el 15 de noviembre de 1991. En este texto se explica que el diácono se configura con Cristo Cabeza y Pastor de la Iglesia, subordinado al Obispo y al presbítero. La intención del proyecto es crear un “instituto canónico” llamado “diaconía”. Se trata de comunidades bajo la conducción pastoral de un diácono. Se apoya en el c. 517 del CIC y en el número 183 del Directorio *Ecclesiae Imago* (cf. *Enchiridion Vaticanum* 4, 1945ss.). El diácono depende del Obispo y de un párroco. Su responsabilidad es apacentar una porción del pueblo de Dios. “La diaconía es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuyo cuidado pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano y del párroco propio, se encomienda a un diácono, como su pastor propio” (p. 6). La diaconía es erigida como persona jurídica pública y consta de diversos elementos, p. ej.: consejo pastora, consejo de asuntos económicos, participación activa de fieles laicos. “El diácono designado como rector de una diaconía ejerce la cura pastoral bajo la autoridad del Obispo diocesano y del párroco propio en las funciones de enseñar, santificar y regir propias de su orden, con la cooperación de otros diáconos y la ayuda de fieles laicos” (p. 8). Se le pide al diácono se coordine con presbíteros para la procuración los sacramentos que ellos han de administrar. Entre otras cosas, también se recomienda que el diácono reconozca y promueva “la función propia que compete a los laicos en la misión de la Iglesia y en el mundo” (p. 10).

También es pertinente citar el notable caso de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Se puede consultar el *Directorio Diocesano para el Diaconado Permanente Indígena*. Se describe un proyecto del desarrollo de catequistas, que fueron considerados pre-diáconos (n. 34). También se gestó el ministerio de Servidor (*Tuhunel*). Así se consolidó un diaconado permanente indígena. En el n. 50 se explica lo siguiente: “El Diácono Indígena Permanente y su esposa, en su condición de pobres, han sido elegidos y llamados por Dios y por su comunidad para servir y acompañar a un pueblo que también sufre grandes carencias”. Este ministerio responde a la riqueza y variedad de culturas y a la necesidad de evangelizar comunidades aisladas.

se dice lo siguiente: “Si se excluye totalmente el diaconado del ‘sacerdocio’ en todos los sentidos del término, será entonces necesario repensar la unidad del sacramento del orden como ‘sacerdocio ministerial o jerárquico’ (cf. LG 10b), así como el uso de categorías ‘sacerdotales’ como calificación coherente y englobante del sacramento”,<sup>50</sup> tal y como se hacía al denominar este sacramento con la expresión “orden sacerdotal”.<sup>51</sup> El Concilio Vaticano II distingue dos grados de sacerdocio: el común y el ministerial o jerárquico (LG 10b). Queda claro que el diácono no participa del sacerdocio ministerial al modo del Obispo y del presbítero, sin embargo, realiza en su persona el único sacerdocio de Cristo, no como laico, sino como ministro ordenado. De hecho, llama la atención que la edición española de la *Ratio fundamentalis* afirma lo siguiente: “En el ejercicio de su potestad, los diáconos, al ser partícipes a un grado inferior del ministerio sacerdotal, dependen necesariamente de los Obispos, que poseen la plenitud del sacramento del orden” (8). Aquí se traduce *ecclesiasticum ministerium* por ministerio sacerdotal. En el *Directorium pro ministerio et vita* se establece lo siguiente: “Resulta claro que su diaconía ante el altar, por tener su origen en el sacramento del orden, se diferencia esencialmente de cualquier ministerio litúrgico que los pastores puedan encargar a fieles no ordenados. El ministerio litúrgico del diácono se diferencia también del mismo ministerio ordenado sacerdotal” (28).<sup>52</sup> Llama la atención que el *munus sanctificandi* del diácono se vincula con el sacerdocio ministerial, que se diferencia esencialmente del sacerdocio bautismal. Por supuesto, se aclara que el *mundus sanctificandi* del diácono se distingue del ministerio ordenado sacerdotal. En este caso no se añade la distinción “esencialmente”, pero se precisa más adelante que, en la oblación eucarística, el diácono no realiza el misterio (*mysterium non valeat complere*), es decir, no consagra ni preside la eucaristía.

Ha sido suficientemente testimoniado por la tradición de la Iglesia que el diácono no es ordenado al sacerdocio ministerial. En el rito de ordenación se explicita que, a diferencia del Obispo y del presbítero, que reciben la gracia sacerdotal en sentido estricto, el diácono es constituido para el servicio sagrado.<sup>53</sup> La dificultad se halla, evidentemente, en la definición de la participación cristológica del diácono en el *munus sanctificandi*. Si el sacerdocio del diácono se ubica en el ámbito del sacerdocio ministerial o jerárquico, convendría aclarar

---

50 Cf. Comisión Théologique Internationale, *Le diaconat*, 123.

51 En Conferencia del Episcopado Mexicano, *Normas básicas para la formación de los candidatos al diaconado permanente en México. Directorio para el Ministerio y la vida de los diáconos permanentes en México*, 2014, N. 12, se dice lo siguiente: “En el ejercicio de su potestad, los diáconos, al participar del grado inferior del ministerio sacerdotal, dependen necesariamente de los obispos, que poseen la plenitud del sacramento del orden”.

52 *Constat eius diaconiam apud altare, quatenus a sacramento Ordinis effectam, essentialiter differre a quolibet ministerio liturgico, quod pastores committere possint christifidelibus non ordinatis. Ministerium liturgicum diaconi pariter differt ab ipso ministerio ordinato sacerdotali.*

53 K. Armbruster/M. Mühl, *Geweiht für was? – Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone*, 122ss.

terminológicamente que se trata de un ejercicio sacerdotal cualitativamente distinto al del Obispo y del presbítero (habría que añadir alguna cualificación al término *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*). Si se vincula el *munus sanctificandi* del diácono más estrechamente con el sacerdocio bautismal, se tendría que formular claramente que la recepción del diaconado ministerial agrega una cualidad sacramental específica en el modo en que el diácono ejerce el sacerdocio de Cristo.<sup>54</sup> El diácono ejercería el sacerdocio común como ministro ordenado que representa a Cristo Cabeza y Servidor. En este último caso se debe salvar la unidad del triple *munus*<sup>55</sup> y la unidad del sacramento del orden.

Así, pues, el diácono no ejercería el ministerio sacerdotal ordenado, pero sí participaría en la celebración Eucarística representando a Cristo Cabeza y a la comunidad, específicamente en la diaconía, en razón del sacramento del orden, que lo vincula a la jerarquía eclesíastica. Su sacerdocio bautismal quedaría especificado por la ordenación, así como el sacerdocio bautismal es perfeccionado por el sacramento de la confirmación. En todo caso, se trata de modalidades de ejercicio del único sacerdocio de Cristo.

## Conclusión

Karl Rahner explica que es facultad de la Iglesia determinar la forma concreta en que se realiza el ministerio apostólico en cada grado del Orden, según las necesidades de cada tiempo y lugar.<sup>56</sup> La Iglesia puede ampliar o determinar las funciones de un ministerio, teniendo en cuenta la enseñanza contenida en la tradición eclesial, así como replantear su significado teológico.<sup>57</sup> En este proceso, es posible marcar momentos de construcción y deconstrucción.

Uno de los elementos nucleares de este ministerio es, sin duda, la representatividad cristológica del diácono en la comunidad. Este ministerio

---

54 "El '*sacerdotium*' en su significado total y tradicional no es sólo la función del sacrificio y del sacramento, sino también la de la oración y el culto, de la predicación y el anuncio, de la presidencia y la conducción, del servicio y de la caridad, de la edificación del Corpus Christi bajo todos los aspectos que de ello se derivan". A. Kerkvoorde, *Die Theologie des Diakonates*, 270.

55 En la *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, se dice "el ejercicio de parte del ministro ordenado del *munus docendi, sanctificandi et regendi* constituye la sustancia del ministerio pastoral, las diferentes funciones de los sagrados ministros, formando una indivisible unidad, no se pueden entender separadamente las unas de las otras, al contrario, se deben considerar en su mutua correspondencia y complementariedad.

56 K. Rahner, *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*, en , en K. Rahner/H. Vorgrimler, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg – Basel – Wien 1962, 289-290; "De ello no se debe sacar la conclusión de que la división tripartita del ministerio de la Iglesia en ministerio episcopal, presbiteral y diaconal, que desde el inicio del tiempo postapostólico llegó a ser clásica y canónica, pueda ser revisada o puesta en duda". K. Rahner, *Über den Diakonot*, 399.

57 El diaconado puede tener diversidad de formas de ejercicio pastoral. En el documento: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Documento final del encuentro latinoamericano sobre el diaconado permanente. 10-25 de mayo de 1969. San Miguel (Provincia de Buenos Aires Argentina)*, Colombia 1968, se dice: "Se están perfilando no solo uno, sino varios tipos de diáconos" (n. 65).

expresa sacramentalmente a Cristo Servidor. La pertenencia del diaconado al sacramento del orden define al diácono como miembro de la jerarquía eclesial. Es importante no reducir la representatividad de Cristo Cabeza a la potestad sacerdotal de presidir la Eucaristía. Esta representatividad es más amplia y puede realizarse en diversos modos.

La necesaria unidad cristológica del triple *munus* lleva a afirmar que, quien preside la celebración eucarística, preside necesariamente la enseñanza de la comunidad y su conducción. Por eso el Obispo es el pastor de una porción del pueblo de Dios. También lo es el presbítero, quien participa de esta función en dependencia del Obispo. De todos modos, es factible afirmar que el diácono representa a Cristo Cabeza no en el sacerdocio ministerial en sentido estricto, pero sí en la diaconía. Él participa del ministerio profético, sacerdotal y regio de Cristo, no sólo como representante de la comunidad, sino también como guía de la comunidad, subordinado orgánicamente al ministerio del Obispo y del presbítero. El diaconado (como el presbiterado) es, en cierto modo, participación en el ministerio del Obispo.<sup>58</sup> Aunque las funciones que él realiza puedan, en principio, ser llevadas a cabo por un laico, las realiza no como laico, sino con una representatividad cristológica propia, en virtud del sacramento del orden, que es cualitativamente distinta a la representatividad cristológica propia del sacramento del bautismo y de la confirmación. En este sentido el diácono es *sacramentum-persona*<sup>59</sup>.

En relación al diácono casado, vale la pena enfatizar que la representatividad cristológica de su ministerio es enriquecida por el sacramento del matrimonio. Hoy en día resultaría benéfico explorar teológica y pastoralmente más esta relación.

La claridad teológica sobre el diaconado permanente debe ir acompañada de una claridad en su proyección pastoral. En muchas diócesis, la mayoría de los fieles ni siquiera sabe que existe este ministerio.<sup>60</sup> Su papel en la predicación, especialmente en zonas de misión, en ambientes marginados y en el campo profesional son de gran valor. Esto exige que el diácono tenga una preparación adecuada. También su participación en el ministerio regio de Cristo debe ser mejor definido. Lo cual permite ver la necesidad de configurar la conducción de la Iglesia según modelos de participación eclesial más convenientes, en los que quede mejor definido el *munus regendi* de cada bautizado según su carisma

---

58 Cf. A. Kerkvoorde, *Die Theologie des Diakonates*, 276. El diácono participa de modo excelso de la misión del Obispo, y también del presbítero, de hacer presente el amor de Cristo en el mundo, sobre todo frente a los que sufren, son pobres, perseguidos, etc. Cf. K. Rahner, *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat*, en *Ibid, Schriften zur Theologie VIII*, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, 550.

59 A. Kerkvoorde, *Die Theologie des Diakonates*, 271.

60 Cf. A. Kerkvoorde, *Die Theologie des Diakonates*, 275.

y estado eclesial.<sup>61</sup> Sería conveniente revalorar el diaconado en su ministerio al servicio de la caridad, con un protagonismo apropiado. El diácono es signo de la caridad eucarística, la cual es don y misión de toda la comunidad cristiana. Este aspecto es fundamental. Tal vez la deconstrucción del ministerio diaconal vaya de la mano de la deconstrucción de la diaconía de la Iglesia como signo cristológico, humanizador y evangelizador, para el mundo, en especial para los que más sufren. Se necesita una Iglesia menos centrada en sí y en sus comodidades. Se necesita una Iglesia que salga de sí misma, dispuesta a amar y servir a los demás.<sup>62</sup>

---

61 Cf. Francisco, *Evangelii Gaudium*, 32.

62 Cf. Francisco, *Evangelii Gaudium*, 97.

## Testimonio alegre en fidelidad Vida y ministerio sacerdotal según San Juan Pablo II

*Jaime Emilio González Magaña, S. I.*

### **1. El sacerdote es llamado a ser testigo**

Nuestra sociedad se encuentra cada vez más problematizada y vive aparentemente sin rumbo, a pesar de los importantes avances en la ciencia. Se han desarrollado nuevas tecnologías, trascendentales descubrimientos científicos redundan ahora en beneficio de la prolongación de la vida humana y, sin embargo, nos seguimos enfrentando a nuevos misterios y muchas preguntas continúan sin respuesta. La inmensa mayoría de la humanidad sigue sufriendo los efectos de la pobreza, el hambre, la injusticia y las guerras absurdas, que ocasionan el aumento de refugiados políticos o simplemente hermanos nuestros que afrontan el peligro de la migración ilegal con la esperanza de encontrar posibilidades de una vida mejor y más digna. La carrera armamentista ha alcanzado niveles alarmantes en la que, sin ningún control, los países ricos venden armas a los países pobres que sufren la violencia generalizada por conflictos raciales, políticos, sociales o de tráfico de drogas, que nadie ha podido –o querido- detener.

Parece que nos hemos ya acostumbrado a lo que, con voz clarividente, dijo el entonces Cardenal Joseph Ratzinger:

La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos con frecuencia ha quedado agitada por las olas, zarandeada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc.

O cuando añadía:

«cada día nacen nuevas sectas [...]. Tener una fe clara, según el Credo de la Iglesia, es etiquetado con frecuencia como fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, el dejarse llevar “zarandear por cualquier viento de doctrina”, parece ser la única actitud que está de moda. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que sólo deja como última medida el propio yo y sus ganas», subrayó. Los cristianos «tenemos otra medida», recordó, «el Hijo de Dios, el verdadero hombre. Él es la medida del verdadero humanismo». «“Adulta” no es una fe que sigue las olas de la moda y de la última novedad; adulta y madura es una fe profundamente arraigada en la amistad con Cristo», indicó. «Tenemos que madurar en esta fe adulta, tenemos que guiar hacia esta fe al rebaño de Cristo. Y esta fe, sólo la fe, crea unidad y tiene lugar en la caridad»<sup>1</sup>. No podemos dejar pasar desapercibida la situación que tanto hace sufrir al pueblo de Dios; tampoco sería justo que pretendiéramos no darnos cuenta que la crisis social nos afecta y daña los cimientos de nuestra identidad presbiteral. Es necesario, por tanto, que profundicemos nuestra vida de fe y discernir acciones y decisiones para saber elegir, de modo tal que seamos conscientes de nuestra opción de vida, como lo afirma Espeja:

El mundo es un lugar de salvación, pero al mismo tiempo irrupción de idolatras o falsos absolutos que desfiguran su rostro humano. Con una parte con la ciencia y la técnica «se desvanece una única imagen del mundo que ofrezca orientación para la vida cotidiana»; el mundo no es la expresión directa y manifiesta de Dios, pues lo vamos construyendo los seres humanos. Por otro lado, no es oro todo lo que reluce; urge discernir «con una postura crítica lo que en esa nueva cultura es fruto de la imitación humana y del pecado»<sup>2</sup>.

El hombre continúa en su necia tentación de ocupar el puesto de Dios y de decidir su propio destino, sin tener presente cuál es su voluntad sobre nosotros. Ha llegado a pretender la creación de la vida en una probeta; tal vez, se podría jactar de haber prolongado algunos años su existencia, pero no ha encontrado la respuesta a muchas enfermedades que nos aquejan, menos aún, la anhelada eterna juventud y, definitivamente, no está en grado de vencer la muerte. Ha obtenido –quizá– algunas respuestas sobre la vida y sus misterios, pero solamente se puede fiar de los datos que le ofrecen los instrumentos de alta tecnología, siempre sujetos a fallos humanos porque, ciertamente, son dependientes de la mano del hombre, que es completamente falible. Es un hecho que no ha podido responder al misterio de la vida y del alma y menos aún del misterio de la vida

---

1 RATZINGER Josef. Homilía del 18 de abril de 2005 en la Misa previa al inicio del Cónclave de la elección del nuevo Pontífice.

2 ESPEJA PARDO, Jesús, *La conversión pastoral como cambio de paradigmas, métodos y lenguajes*, en revista Medellín, Vol. XXXIV, junio 2008 n. 134, p. 286.

después de la muerte y la vida eterna. En su momento, Mons. Castrillón mencionaba algunas de las características de la sociedad y sus retos para la evangelización:

En una cultura, ya tan generalizada, en la que se privilegia la duda, considerada signo de una mente libre más que estímulo para la búsqueda incansable de la verdad; en la que se privilegia la discusión, a veces transformada en fin de sí misma; en la que se privilegia el diálogo que no tiene como fin deseado la conversión, mientras que las certezas expresarían «dogmatismo», intolerancia y cerrazón; en una cultura así también nosotros sacerdotes estamos expuestos fácilmente a la tentación de ceder ante el miedo a ser considerados integristas, a no ser populares frente a la opinión pública, e incluso ser rechazados por ella<sup>3</sup>.

A estos interrogantes y desafíos sólo podemos encontrar las respuestas basándonos en una fe madura, en Dios, para que podamos confiar plenamente en Él y en su designio de amor; en Cristo, único quien conoce al Padre, único que venció la muerte en el Espíritu Santo y el único que puede testificar: «Lo Que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, a lo que Dios preparó para los que le aman»<sup>4</sup>. El hombre busca ser feliz, pero no lo será del todo si primero no encuentra la paz en la fe; por un lado se siente fuerte y hasta poderoso, pero es a la vez débil e inseguro. La vida se ha prolongado, la salud ha mejorado, muchas enfermedades han sido erradicadas, pero la muerte sigue inquietando al hombre, lo asusta y lo hace reflexionar continuamente o algunos simplemente la ignoran pensando que son eternos y no se preparan para ello, « ¡Necio! Esta misma noche te reclamarán el alma; las cosas que preparaste, ¿para quién serán?»<sup>5</sup>. Las nuevas ideologías, modas y los nuevos estilos de vida buscan arrancar de la vida del hombre los valores más auténticos, las buenas costumbres, la moralidad, la fe y la espiritualidad, con el pretexto de hacerlo «libre» sin querer darse cuenta que lo único que han logrado es conducirlo a formas de esclavitud cada vez más sofisticadas con apariencia de desarrollo y bienestar. En el lugar que corresponde sólo a Dios, se ha puesto al hombre, pero éste no es la respuesta última a sí mismo, por lo que permanece como simple creatura, con sus innumerables defectos y debilidades, a lo que se añade una sensación permanente de frustración y amargura. El mundo se resiste cada vez más a aceptar la presencia y la necesidad de Dios e insiste en dar su lugar a innumerables ídolos e ideologías. En los tiempos pasados hemos visto cuántos males puede sufrir el hombre cuando cancela a Dios y ocupa su puesto con la ilusión de ser él el último o el único punto de referencia.

---

3 CASTRILLÓN HOYOS, Darío, *La santidad contemplativa del sacerdote del siglo XXI*, homilía en la Santa Misa en el Encuentro Internacional de Sacerdotes en Yamoussoukro, Costa de Marfil, 11 julio 1997.

4 1Cor 2,9.

5 Lc 12,20.

Son muchos los ídolos que han arruinado la vida y el destino de personas y pueblos enteros. Bastaría con recordar el fascismo, el nazismo, el comunismo y muchas doctrinas que pretendieron decidir sobre la vida, el destino y la muerte de la humanidad. Naciones enteras se han visto continuamente amenazadas por las guerras, el odio, la subyugación de enteras poblaciones, los campos de concentración, el exterminio de razas y culturas en nombre de una absurda y falsa supremacía de una supuesta "raza pura" y su dominio sobre las otras. La prueba más evidente de la falacia de estas doctrinas es que, con el paso del tiempo, la mayor parte de estas ideologías han desaparecido y sólo han dejado a su paso dolor, odio, divisiones y profundos deseos de venganza. A pesar de todo, y precisamente por todo esto, la Iglesia continúa comunicando el mensaje de amor a Cristo y se esfuerza por ser fiel a su mensaje en medio de una sociedad que cada día le resulta más hostil. No obstante, la crisis que comenzó a manifestarse después del Concilio Vaticano II se ha fortalecido y se presenta al mundo como una institución creíble y luminosa que, a pesar de errores y escándalos, está abierta a dar su testimonio y se transforma en una esperanza creíble de auténtica conversión que se basa en la misericordia. En su esfuerzo por ser fiel a su misión, sigue sufriendo, a pesar de persecuciones abiertas o veladas, y ve con no poco dolor cómo muchos de sus hijos son perseguidos y aún martirizados en el nombre de Cristo. A pesar de que los medios de comunicación se obstinan en hacer públicos sólo los aspectos negativos de la misión eclesial y enfatizan sólo los escándalos o el anti testimonio de algunos sacerdotes, es un hecho innegable que son muchos más quienes no han tenido miedo ni se han dejado amilanar, mucho menos derrotar ante las amenazas de nuestros enemigos. Muchos han confirmado su deseo de donación total a Dios y se siguen abandonando en las manos del Amor, desde su amor incondicional al servicio de los hermanos.

Un testigo creíble y muy cercano a nosotros lo ha sido Juan Pablo II a quien la Iglesia ha reconocido como santo, precisamente por su testimonio de alegría y fidelidad a su sacerdocio. Desde su juventud, vivió los horrores de la segunda guerra mundial; su fe y esperanza, en medio a las dificultades, le permitieron ser plenamente consciente de que el testimonio ofrecido desde una vida auténticamente cristiana es el signo más fuerte de frente al odio y la violencia. Su testimonio se basó en la fuerza de una vida congruente con lo que predicaba y jamás dejó de pedir a quienes han tenido el valor de responder a la llamada divina desde la vocación al ministerio sacerdotal, a decidirse y ser testigos fieles en, con y desde la Iglesia y de frente al mundo. Desde el inicio de su pontificado afirmaba:

[...] como cristianos, miembros del Pueblo de Dios y, sucesivamente, como sacerdotes, partícipes del orden jerárquico, nuestro origen está en el conjunto de la misión y de la función de Nuestro Maestro que es Profeta, Sacerdote y Rey, para dar un testimonio particular en la Iglesia y ante el mundo<sup>6</sup>.

---

6 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 8 abril 1979, n. 3.

El Santo Padre desarrolló la noción de comunidad al interior de la Iglesia, Cuerpo de Cristo y de frente al mundo que está en continuo cambio y que ofrece la vana ilusión de dejarse seducir por falsos ídolos e ilusiones aparentes. No obstante la fuerza y validez de su magisterio profético, seguimos inmersos en una sociedad que absolutiza el placer, la superficialidad y el desarrollo de falsas doctrinas que seducen siempre de un modo camuflado y hemos caído en la tentación de canonizar la mediocridad en el ejercicio del ministerio y nuestra vida personal. El mundo no cesa en su intento de seducir con alegrías pasajeras, con la euforia de drogas cada vez más sofisticadas que destruyen la identidad, la libertad y la voluntad, dejándonos solamente la esclavitud a algunos bienes superfluos y aparentes; nos abandona a merced de lo que es relativo y produce hastío y una sensación de ruido que sólo deja vacío y sin sentido. Se proclama el valor aparente y falaz del amor libre, sin ninguna responsabilidad, mucho menos compromiso con el otro. Se hacen intentos indecibles por destruir la familia tradicional y los valores que desde ella siempre hemos defendido. Se asesina la vida humana con diabólicas figuras legaloides de un supuesto derecho a decidir sobre el propio cuerpo y la vida personal en una exacerbación del más cruel de los egoísmos. Sin ningún empacho se afirma que el niño indefenso en el vientre de su madre no es sino un simple cúmulo de células, un feto o embrión vacío. Tristemente no hay ningún pudor para defender el aborto, al que algunos pretenden definir como una simple intervención quirúrgica, y continuamente se desarrollan sofisticadas argucias legales con las que intentan adormecer la conciencia de quien lo comete con la falacia de que no se trata de un real asesinato. Por si fuera poco, con muy poca lógica y menos fundamentos, se siguen esgrimiendo las más necias razones y artimañas para defender otras formas que atentan contra la vida de ancianos y enfermos, quienes son considerados como un estorbo, como alguien que ya ha cumplido su misión, y otros argumentos, con apariencia de bien, pretenden condolerse de las personas que sufren.

Se insiste excesivamente en un hedonismo vulgar que exalta el culto al cuerpo o el placer por el placer; se absolutizan ciertos paradigmas y estereotipos de una sociedad que basa su desarrollo en el consumismo. Sin un proyecto claro se cae en el egocentrismo y el narcisismo que exalta un estilo de vida obsesionada por el ejercicio físico o innumerables dietas para alcanzar los cánones y estereotipos absurdos de la moda. Hay una clara tendencia a dejarse seducir por marcas de ropa, por ciertas formas de hablar y comportarse, al grado tal que quien está fuera de estas pautas es considerado anticuado, pusilánime e incapaz de progresar en la vida que se habitúa a vivir en el anonimato renunciando a la posibilidad de "ser alguien". Es en este mundo caótico en donde el presbítero está llamado a identificarse como una persona que, habiendo sido llamada por Dios para donar la vida en servicio de los hermanos, no se avergüenza ni tiene miedo a testimoniar el amor y la fidelidad de Dios, el único Absoluto. El presbítero, en virtud del Sacramento del Orden, es llamado a promulgar la verdad y la dignidad humana, la

alegría de la salvación, la esperanza y la fe, aun cuando el viento le sea contrario. Ésta es la consecuencia de la evangelización, de proclamar la Palabra que es vida y ayuda a conquistar la verdadera libertad, rompiendo con esquemas superfluos y llevando a la experiencia del amor verdadero, pues no debemos olvidar que:

En el día de la ordenación presbiteral, en virtud de una singular efusión del Paráclito, el Resucitado ha renovado en cada uno de nosotros lo que realizó con sus discípulos en la tarde de la Pascua, y nos ha constituido en continuadores de su misión en el mundo (cf. Jn 20,21-23). Este don del Espíritu, con su misteriosa fuerza santificadora, es fuente y raíz de la especial tarea de evangelización y santificación que se nos ha confiado<sup>7</sup>.

San Juan Pablo II ha sido reconocido por su cultura, su capacidad de reflexión teológica, pero, de modo particular, por su testimonio, autenticidad y coherencia como pastor y testigo de Cristo; fue un hombre actualizado y consciente de los problemas que aquejan al hombre de nuestro tiempo, de sus alegrías y tristezas, del dolor e injusticia del mundo. Continuamente trabajó por la paz, llevó el amor y la esperanza a los lugares más alejados y a aquellos en los que el sufrimiento, la miseria y el hambre se dejaban ver de una forma impactante. Su estilo de dirigirse a los sacerdotes fue siempre avalado por su testimonio de vida personal; les exigió ser mensajeros de la consolación en la fe y en el amor eficaz de Dios, quien, en Jesucristo, conoce nuestras desdichas y dolores, producto del pecado y que hizo suyas por medio de su Encarnación. Les hizo saber que no estaban solos, que en la fuerza y presencia de Cristo, que lo crea y transforma todo nuevo con su presencia eficaz, de un modo especial en la Eucaristía, encontrarían el valor y la decisión de ser sus discípulos, especialmente en los momentos de prueba y confusión. Haciendo referencia a San Juan Crisóstomo precisaba:

¿Deseas honrar el cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo encuentres desnudo en los pobres, ni lo honres aquí en el templo con lienzos de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez. Porque el mismo que dijo: “esto es mi cuerpo”, y con su palabra llevó a realidad lo que decía, afirmó también: “Tuve hambre y no me disteis de comer”, y más adelante: “Siempre que dejasteis de hacerlo a uno de estos pequeñuelos, a mí en persona lo dejasteis de hacer” [...] ¿De qué serviría adornar la mesa de Cristo con vasos de oro, si el mismo Cristo muere de hambre? Da primero de comer al hambriento, y luego, con lo que te sobre, adornarás la mesa de Cristo<sup>8</sup>.

---

7 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 25 marzo 1998, introducción.

8 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de Mateo*, n. 50,3-4; cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Sollicitudo rei sociales*, 30 diciembre 1987.

El Santo Padre tuvo el valor de reconocer que son muchos los problemas que oscurecen el horizonte de nuestro tiempo. Baste pensar en la urgencia de trabajar por la paz, de poner premisas sólidas de justicia y solidaridad en las relaciones entre los pueblos, de defender la vida humana desde su concepción hasta su término natural. Y ¿qué decir, además, de las tantas contradicciones de un mundo globalizado, en el los más débiles, los más pequeños y los más pobres parecen tener bien poco que esperar? Es en este mundo donde tiene que brillar la esperanza cristiana. También por eso el Señor ha querido quedarse con nosotros en la Eucaristía, grabando en esta presencia sacrificial y convivial la promesa de una humanidad renovada por su amor. Es significativo que el Evangelio de Juan, allí donde los Sinópticos narran la institución de la Eucaristía, propone, ilustrando así su sentido profundo, el relato del «lavatorio de los pies», en el cual Jesús se hace maestro de comunión y servicio (cf. Jn 13,1-20). El Apóstol Pablo, por su parte, califica como «indigno» de una comunidad cristiana que se participe en la Cena del Señor si se hace en un contexto de división e indiferencia hacia los pobres (cf. 1Cor 11,17.22.27.34). Anunciar la muerte del Señor «hasta que venga» (1Cor 11,26) comporta para los que participan en la Eucaristía el compromiso de transformar su vida, para que toda ella llegue a ser en cierto modo «eucarística». Precisamente este fruto de transfiguración de la existencia y el compromiso de transformar el mundo, según el Evangelio, hacen resplandecer la tensión escatológica de la celebración eucarística y de toda la vida cristiana: «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20)<sup>9</sup>.

De distintas formas aclaró que el auténtico testimonio se expresa en la sincera fe del llamado, en el servicio a los más necesitados, en el «lavar los pies» de cuantos sufren la debilidad, en el transformar la desesperación en una esperanza llena de amor en todo, pero, de un modo especial, en lo que el Papa Francisco ha llamado «las periferias»<sup>10</sup>. Desde el contacto con Cristo toma la fuerza para ser como Él, siervo fiel de la divina misericordia. Es un hecho que Dios conoce las consecuencias de las debilidades humanas, sus pecados, por ello sigue suscitando en los jóvenes el deseo de colaborar con Él en su misterioso plan de Redención. Cristo mismo se humilló a sí mismo hasta asumir la condición de siervo y dar el ejemplo a sus discípulos de lo que significa reinar con una autoridad que encuentra su fundamento sólo en el servicio; que ser grande quiere decir ser el último y llegar a ser servidor de todos en su nombre y en su amor. El consagrado, ya desde el inicio de su vida de fe como hijo de Dios en el Bautismo y uniéndose a Cristo Eucaristía, es iluminado por la gracia del Espíritu Santo el día de su Confirmación y recibe su dones para el ejercicio de su misión que, como un «soldado valiente», la llevará a cabo después de la Ordenación Sacerdotal. Al recibir una nueva Unción

---

9 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 25 marzo 1998.

10 S. S. FRANCISCO. *Exhortación Apostólica Evangelii gaudium*. 24 de noviembre 2013, nn. 53,59,197.

con el Espíritu Santo, se configura a Cristo Sacerdote y se le ofrece la gracia y la fuerza particular de sembrar su Palabra y hacerla germinar con el ejercicio de su ministerio. Su misión, por tanto, consistirá en comunicar la misma salvación de la que hablaba Cristo cuando expresó: «El Espíritu del Señor Yahveh está sobre de mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la Buena Nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad» (Is 61,1). Es el mismo Espíritu Santo que confirma la misión del sacerdote y lo hace siervo en el mundo en el cual vive y obra y:

Así, con el don de la *sabiduría*, el Espíritu conduce al sacerdote a valorar cada cosa a la luz del Evangelio, ayudándole a leer en los acontecimientos de su propia vida y de la Iglesia el misterioso y amoroso designio del Padre; con el don de la *inteligencia*, favorece en él una mayor profundización en la verdad revelada, impulsándolo a proclamar con fuerza y convicción el gozoso anuncio de la salvación; con el *consejo*, el Espíritu ilumina al ministro de Cristo para que sepa orientar su propia conducta según la Providencia, sin dejarse condicionar por los juicios del mundo; con el don de la *fortaleza* lo sostiene en las dificultades del ministerio, infundiéndole la necesaria «parresía» en el anuncio del Evangelio (cf. Hch 4,29.31); con el don de la *ciencia*, lo dispone a comprender y aceptar la relación, a veces misteriosa, de las causas segundas con la causa primera en la realidad cósmica; con el don de *piEDAD*, reaviva en él la relación de unión íntima con Dios y la actitud de abandono confiado en su providencia; finalmente, con el *temor de Dios*, el último en la jerarquía de los dones, el Espíritu consolida en el sacerdote la conciencia de la propia fragilidad humana y del papel indispensable de la gracia divina, puesto que «ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que hace crecer» (1Cor 3,7)<sup>11</sup>.

Ser testigos significa comunicar a Aquél que envía, el artífice de la vida, el dueño del mundo y del universo. El sacerdote no es un egocéntrico protagonista, sino un testigo de Cristo, plenamente convencido que es la gracia de Dios la que sostiene a los agentes de la Nueva evangelización. A pesar que el presbítero es quien siembra, abona y riega, es Dios el que hace crecer y desarrollar la semilla de la fe, del amor y de la vida. Es Dios quien salva, no el presbítero, sin embargo, las obras de los sacerdotes, su vida y su testimonio son de gran importancia para la credibilidad del mensaje. El pueblo de Dios observa a los sacerdotes, los siguen, aprenden de ellos y se edifican o escandalizan en relación al testimonio que ofrecemos. La infidelidad, las traiciones, la envidia clerical, la tendencia a ser protagonistas y no siervos y los escándalos de algunos deterioran la relación que

---

11 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 25 marzo 1998, n. 5.

existe entre Dios y sus fieles. El sucesor de Pedro era consciente de las debilidades humanas y nos advertía para no escandalizar, para no debilitar la gracia divina en los corazones de los demás hombres, para no traicionar la confianza puesta en el hombre consagrado y ser fieles a las promesas sacerdotales. Afirmaba que no es testigo de Cristo quien no vive lo que proclama, quien traiciona el misterio que comunica, quien destruye la obra que muchos santos han construido en, desde y para la Iglesia. Tampoco lo son aquellos que eligen las obras del mal, que viven en modo desordenado, llevan una vida inmoral, una doble identidad o que destruyen la fe de los más pequeños e indefensos, que han puesto en el sacerdote toda su confianza. El Papa manifestaba que, a pesar de ser consagrados, algunos siembran iniquidad y dolor, pues:

Además, en cuanto sacerdotes, nos sentimos en estos momentos personalmente conmovidos en lo más íntimo por los pecados de algunos hermanos nuestros que han traicionado la gracia recibida con la Ordenación, cediendo incluso a las peores manifestaciones del *mysterium iniquitatis* que actúa en el mundo. Se provocan así escándalos graves, que llegan a crear un clima denso de sospechas sobre todos los demás sacerdotes beneméritos, que ejercen su ministerio con honestidad y coherencia, y a veces con caridad heroica. Mientras la Iglesia *expresa su propia solicitud por las víctimas* y se esfuerza por responder con justicia y verdad a cada situación penosa, todos nosotros – conscientes de la debilidad humana, pero confiando en el poder salvador de la gracia divina – estamos llamados a *abrazar el mysterium Crucis y a comprometernos aún más en la búsqueda de la santidad*. Hemos de orar para que Dios, en su providencia, suscite en los corazones un generoso y renovado impulso de ese ideal de total entrega a Cristo que está en la base del ministerio sacerdotal<sup>12</sup>.

Para el Sumo Pontífice, ser auténticos testigos significa vivir continuamente en la gracia de Dios, reparar el mal, sostener a quien cae, restaurar y sanar aquellos que han sido escandalizados a causa de la traición o el incumplimiento a las promesas sacerdotales; colaborar con la gracia divina requiere implorar continuamente la potencia sanadora de la divina misericordia y retornar a ser de los testigos fieles del amor y la verdad. Para testimoniar auténticamente a Cristo, es necesario abandonarse confiadamente en sus manos, dejarse seducir por su amor e impregnarse de su santidad; también es urgente cumplir la voluntad del Padre -como Jesús- siempre, donde sea, sin cansarse, sin subrayar siempre lo negativo o detenerse en las quejas, teniendo en mente sólo el bien de quienes le han sido confiados a su cuidado pastoral. Es interesante constatar su convicción

---

12 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 17 marzo 2002, n. 11.

de que un auténtico testimonio sacerdotal significa difundir Su amor, defender la verdad, proclamar el Evangelio en la actualización de una vida correcta, una vida santa, aumentando la fe, llevando la esperanza, comunicando la caridad, conscientes de que:

Es precisamente la fe en Cristo la que nos da fuerza para mirar con confianza el futuro. En efecto, sabemos que el mal está siempre en el corazón del hombre y sólo cuando el hombre se acerca a Cristo y se deja «conquistar» por Él, es capaz de irradiar paz y amor en torno a sí. Como ministros de la Eucaristía y de la Reconciliación sacramental, a nosotros nos compete de manera muy especial la tarea de difundir en el mundo esperanza, bondad y paz<sup>13</sup>.

El magisterio de San Juan Pablo II ha dejado constancia cierta de que el reto del ministro ordenado es ser testigo iluminado por el fuego del Espíritu Santo, convencido de la urgencia de la proclamación del Evangelio y el primero en hacerla vida, apasionado por Cristo desde la “locura” de su amor expresado en la cruz. Son muchos los documentos en los que hace referencia a muchos sacerdotes que, siguiendo las huellas del Salvador, se han comprometido en llevar adelante su misión hasta las últimas consecuencias. Baste citar el ejemplo de los santos quienes, integrándose en la realidad de su tiempo y en medio de problemas, luchas y dolores, no perdieron oportunidad en profundizar la esperanza de forjar un mundo diferente. Cada uno con su propia personalidad, carácter, educación y proveniencia, todos, con algo en común que era su amor profundo por Cristo y su deseo de ser fieles a costa de su vida, si fuere necesario, siempre en la donación total de sí a la Iglesia.

El Papa nos exhorta a ser fieles y no dejarnos contaminar de lo pasajero, las modas, el consumismo, los estilos laicistas de la vida, las ideologías y estar atentos a no disminuir la presencia de su vida sagrada por el afán de dar gusto o ceder ante el miedo que paraliza ante los hombres de nuestro tiempo. Antes bien, nos invita a renovar continuamente nuestra identidad sacerdotal que no es otra cosa sino estar radicados en la propia espiritualidad, en la oración y el discernimiento, en una vida de ascesis y disciplina; en no tener miedo de ir en contra de lo que el mundo propone y promueve como verdadero. Obviamente, una vida fundamentada en la oración y el discernimiento nos permitirá soportar los momentos -no infrecuentes- en los que tengamos que caminar cuando hay problemas y el viento nos sea contrario; cuando tengamos que manifestar congruentemente nuestras opciones, aun en contra de algunas facciones que, tristemente, se podrían formar al interior

---

13 Idem.

de nuestros presbiterios y congregaciones ante la hostilidad de una sociedad que insiste en resistirse a Dios. Con enorme claridad insistía:

Os digo, por tanto, siguiendo sus palabras: esforzarse por ser los «maestros» de la pastoral. Ha habido ya muchos en la historia de la Iglesia. ¿Es necesario citarlos? Nos siguen hablando a cada uno de nosotros, por ejemplo, San Vicente de Paúl, San Juan de Ávila, el Santo Cura de Ars, San Juan Bosco, el Beato Maximiliano Kolbe, y tantos otros. Cada uno de ellos era distinto de los otros, era él mismo, era hijo de su época y estaba al día con respecto a su tiempo. Pero el «estar al día» de cada uno era una respuesta original al Evangelio, una respuesta particularmente necesaria para aquellos tiempos, era la respuesta de la santidad y del cielo. No existe otra regla fuera de ésta para «estar al día» en nuestro tiempo y en la actualidad del mundo. Indudablemente, no pueden considerarse un adecuado «estar al día» los diversos ensayos y proyectos de «laicización» de la vida sacerdotal<sup>14</sup>.

Como testigo de Cristo, el sacerdote está llamado a ser un maestro, un hermano, un padre, un médico, un apoyo, pero, fundamentalmente, un hombre de Dios para cuantos se confían a su servicio de pastor. Sería un verdadero drama si éste se convirtiera en un egoísta egocéntrico, un narcisista que anhela el protagonismo, el hacer carrera en la Iglesia y que colabora, más aún, impulsa una forma mundana secular en la vivencia del ministerio. A este propósito, Juan Pablo II advierte que «no es cediendo a las sugerencias de un fácil secularismo o en el abandonamiento del traje eclesiástico o en la asimilación de costumbres mundanas o tomando un oficio profano; no es éste el camino para acercarse al hombre de hoy». Convencido de que éste no es el camino a seguir, el Papa se pregunta: «¿Para qué servirá un sacerdote “asimilado” al mundo de tal forma que se convierta en elemento disfrazado del mismo y no ya en fermento transformador?»<sup>15</sup>. Otro problema serio lo encontramos cuando el presbítero vive el ministerio en modo funcional e, incluso, instrumental al buscar sus propios intereses, favoreciendo sus propios planes y expectativas; cuando realiza su misión con el afán protagónico de hacer valer sus talentos, su deseo de mostrar su capacidad intelectual o desarrollar sus influencias en el mundo eclesiástico con el fin de hacer carrera, y peor aún, enriquecerse. La sacralidad del sacerdocio no puede ser diluida en las exigencias mundanas y malsanas. Al contrario, el sacerdote debe esforzarse por buscar y complacer únicamente a Dios y a su Reino y no a los hombres. La respuesta a la llamada de Dios debe estar siempre presente, de modo tal que su respuesta sea siempre de acuerdo a la grandeza de la vocación que ha recibido. Antes, en y

---

14 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 8 abril 1979, n. 6.

15 JUAN PABLO II, Discurso a los sacerdotes en Bolonia, Italia, 19 abril 1979.

después del seminario, el ministro debe estar abierto a multiplicar los dones que se le han otorgado, a vivir plenamente el carisma recibido y producir muchos frutos en un ministerio que se debe caracterizar por ser servicial, valiente y amoroso hasta el fin. En última instancia, el ministro ordenado tiene la oportunidad de responder afirmativamente a la invitación que le ha hecho el Señor de vivir lo mismo que Él vivió y, como Él, estar dispuesto a morir por la causa del Padre, desde la obediencia que requiere y exige el mismo sacramento del Orden y da pleno sentido a la llamada recibida asumiendo que:

Nuestra época está caracterizada por varias formas de «manipulación» del hombre, pero no podemos ceder a ninguna de ellas. En definitiva, resultará siempre necesario a los hombres únicamente el sacerdote que es consciente del sentido pleno de su sacerdocio: el sacerdote que cree profundamente, que manifiesta con valentía su fe, que reza con fervor, que enseña con íntima convicción, que sirve, que pone en práctica en su vida el programa de las Bienaventuranzas, que sabe amar desinteresadamente, que está cerca de todos y especialmente de los más necesitados<sup>16</sup>.

Desde lo más profundo de su corazón, de Aquél que se esforzó en todo momento de complacer a Dios, el Pontífice extiende su oración y ofrece su testimonio de un total abandono a Dios en las manos de María. No cesó jamás de orar por cada uno de los consagrados y continuamente los ofrecía a Dios como cuando afirmaba:

Cuando el Jueves Santo, instituyendo la Eucaristía y el Sacerdocio, dejabas a aquellos que habías amado hasta el fin, les prometiste el nuevo «Abogado» (Jn 14,16) «el Espíritu de verdad» (Jn 14,17) esté en nosotros con sus santos dones. Que estén en nosotros la sabiduría e inteligencia, la ciencia y el consejo, la fortaleza, la piedad y el santo temor de Dios, para que sepamos discernir siempre lo que procede de Ti, y distinguir lo que procede del «espíritu del mundo» (cf. 1Cor 2,12), incluso, del «príncipe de este mundo» (cf. Jn 16,11). Haz que no «entristezcamos» tu Espíritu (cf. Ef 4,30), con nuestra poca fe y falta de disponibilidad para testimoniar tu Evangelio «de obra y de verdad» (1Jn 3,18); con el «secularismo» o con el querer «conformarnos a este siglo» (cf. Rm 12,2) a cualquier precio; finalmente, con la falta de aquella caridad, que «es paciente, es benigna [...]», que «no es jactanciosa [...]» y no «busca lo suyo [...]», que «todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera [...]», de aquella

---

16 JUAN PABLO II, Discurso al Clero de Roma, 9 noviembre 1978, n. 3. En: JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 8 abril 1979, n. 7.

caridad que «se complace en la verdad» y sólo de la verdad (1Cor 13,4-7). Haz que no «entristezcamos» al Espíritu con todo aquello que lleva en sí tristeza interior y estorbos para el alma; con lo que hace nacer complejos y causa rupturas con los otros; con lo que hace de nosotros un terreno preparado para toda tentación; con lo que se manifiesta como un deseo de esconder el propio sacerdocio ante los hombres y evitar toda señal externa; con lo que, en último término, puede llegar a la tentación de la huida bajo el pretexto del «derecho a la libertad»<sup>17</sup>.

Esta oración emana de su corazón sacerdotal, expresa un verdadero testimonio del amor a Dios en el mundo, muestra el valor que no se ve, expresa también su fe, la profunda humildad, el conocimiento del corazón humano, de sus debilidades y a la vez la grandeza del mismo; muestra la esperanza puesta en los sacerdotes, por eso pide la divina gracia para que continúen perseverando, en el bien obrar, el mandato divino encomendado. Sabe que para lograrlo, se necesita de la oración, colaborar con la divina gracia, dejarse guiar del amor de Dios, dejarse llenar de la luz del Espíritu Santo y no dejarse opacar por el mundo contemporáneo con su mediocridad. El Santo Padre nos invita a la perfecta comunión al interior de la Iglesia, para que ella brille como estrella que indica el camino de salvación a todos los hombres y sea signo de esperanza. Si la esposa de Cristo está dividida, lastimada por intereses egoístas, más aún, herida por una débil fraternidad sacerdotal, no será jamás testigo creíble de la unidad del amor. De la conducta de cada sacerdote y consagrado dependerá, asimismo, la credibilidad de la presencia actuante del Salvador en nuestro mundo. Cada uno está moralmente obligado a edificar y fortalecer el «Cuerpo de Cristo» para que sea signo de la presencia divina, de su misericordia y sacramento de salvación. A esto deben responder los que tienen el delicado deber de cuidar el rebaño del Señor, pues:

En una época de grandes tensiones, que sacuden el cuerpo terreno de la humanidad, el *servicio más importante de la Iglesia* nace de la «unidad del Espíritu», a fin de que no sólo no sufra ella misma una división desde fuera, sino que además *reconcilie y una* a los hombres en medio de las contrariedades que se acumulan en torno a ellos mismos en el mundo actual. Hermanos míos: A cada uno de vosotros «ha sido dada *la gracia* en la medida del don de Cristo [...] para la *edificación* del cuerpo de Cristo» (Ef 4,7.12). ¡Seamos fieles a esta gracia! ¡Seamos heroicamente fieles a ella! Hermanos míos: El don de Dios ha sido grande para con nosotros, para cada uno de nosotros. Tan grande que todo sacerdote puede descubrir dentro de sí los signos de una predilección divina<sup>18</sup>.

---

17 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 25 marzo 1982, nn. 3-4.

18 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 23 febrero 1984, n. 4.

## 2. El sacerdote es llamado a ser testigo de la alegría

Ante las dificultades y tensiones del mundo contemporáneo, el hombre se siente en muchas ocasiones perdido, cansado, infeliz y busca desesperadamente la respuesta a dudas y preguntas sobre el significado y sentido de su vida en los lugares menos indicados y de forma incorrecta. Muchas veces los esfuerzos de quienes proponen la vía correcta o buscan enderezar los senderos y poner las cosas en su justo sitio son despreciados, mal interpretados e incluso ignorados. Palabras, enseñanzas, indicaciones morales y el testimonio personal caen en el vacío sin tener absolutamente ningún impacto. Pareciera como si el hombre moderno ya no estuviera dispuesto a escuchar la voz del Señor y su verdad; obviamente es infinitamente más simple y menos comprometido escoger libremente el egoísmo, la indiferencia que duele y el relativismo más atroz. Ante esta situación, el sacerdote puede caer en la desolación, el cansancio y una desesperanza que daña cualquier misión, pues percibe que sus esfuerzos no producen ningún fruto, cuando la gente le da la espalda, cuando escucha constantemente: «otro día te oiremos hablar sobre eso»<sup>19</sup>. Más aún, cuando experimenta en su cuerpo el paso del tiempo, la vejez, la enfermedad y esa terrible sensación de frustración ante una misión que no responde o, incluso, se siente que ha perdido su sentido verdadero.

Juan Pablo II jamás cejó en su intento por renovar nuestro celo apostólico, en animar los corazones con la insistencia que nacía de su experiencia de fe, de que el mundo moderno, como antes, como mañana, tiene sed del amor y la verdad, de la justicia y la paz, en síntesis, tienen necesidad de Cristo. Su presencia en el mundo puede ser visible gracias al testimonio sacerdotal creíble y fiel porque, a través del trabajo pastoral, de su consagración a las realidades eternas, Cristo actúa y sana las heridas del mundo. Por eso las palabras del Pontífice son claras y precisas cuando afirma que el presbítero es el primer testigo del Señor:

Es precisamente Él quien nos ha «*constituido*» pastores también a nosotros. Y es Él quien recorre todas las ciudades y pueblos (cf. Mt 9,35), a donde somos enviados para desarrollar nuestro servicio sacerdotal y pastoral. Es Él, Jesucristo, quien enseña, predica el evangelio del Reino y cura toda enfermedad, a donde somos enviados para el servicio del Evangelio y la administración de los Sacramentos. Es precisamente Él, Jesucristo, quien siente continuamente compasión de las multitudes y de cada hombre cansado y rendido, como «ovejas sin pastor» (cf. Mt 9,36). Queridos hermanos: En esta asamblea litúrgica pidamos a Cristo una sola cosa: que cada uno de nosotros sepa servir mejor, más límpida y eficazmente, su presencia de Pastor en medio de los hombres en el mundo

---

19 Cf. Hch 17,32.

actual. Esto es también muy importante para nosotros, a fin de que no nos entre la tentación de la «inutilidad», es decir, la de sentirnos no necesarios. Porque no es verdad. *Somos más necesarios que nunca, porque Cristo es más necesario que nunca.* El Buen Pastor es necesario más que nunca<sup>20</sup>.

Se preocupó de la conciencia de los más jóvenes, porque en sus manos está el futuro del mundo; ellos serán de los artífices y sostenedores de la sociedad del mañana, por eso cada uno debe tener una particular atención ante ellos sin pretender negar o disimular la magnitud de su responsabilidad. El Papa llevó siempre consigo el peso de las preocupaciones por el futuro del mundo, lo deseaba más humano, más pacífico, más orientado a Dios, quien es el que salva, por lo que denunciaba:

Hoy, la amenaza a la existencia humana a nivel de enteras sociedades, más aún, de toda la humanidad, *produce justamente inquietud en muchos jóvenes.* Hay que ayudarles en estas inquietudes a descubrir su vocación. Es necesario a la vez sostenerlos y afianzarlos *en el deseo de transformar el mundo y de hacerlo más humano y fraterno.* Aquí no se trata únicamente de meras palabras; se trata de toda la realidad del «camino» que Cristo indica para un mundo hecho precisamente así. En el Evangelio, este mundo se llama el Reino de Dios. *El Reino de Dios es, al mismo tiempo, el verdadero «reino del hombre»; el mundo nuevo donde se realiza la auténtica «realeza del hombre»<sup>21</sup>.*

Es un hecho que para ejercer cualquier profesión, como cualquier vocación, es necesario el aprendizaje gradual, paciente y competente; que no podemos omitir aprender de la experiencia de las precedentes generaciones, de los maestros que antes han experimentado, estudiado y puesto en práctica sus ideas, su pasión en la búsqueda de la verdad. En el caso de las vocaciones sacerdotales, las cosas son muchos más profundas y urgentes porque, aun cuando la vocación es un don particular de Dios, estamos obligados a cuidar nuestra formación en cualquiera de las dimensiones que nos recomienda la Iglesia. Para llegar a ser sacerdotes, según el corazón de Cristo, además de las cualidades humanas, es necesaria la confirmación de Dios, su específica llamada por nombre, la voz interior que invita a dejarlo todo por el Evangelio: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame»<sup>22</sup>. La voz de Dios insiste en el corazón del llamado; es su voz la que invita y alienta y, a la vez, viene escuchada y pide ser puesta en práctica, transmitida a los demás porque es la voz de la vida y de la

---

20 Idem, n. 5.

21 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 31 marzo 1985, n. 7.

22 Mc 8, 34b.

salvación. El sacerdote toma de Cristo la fuerza del testimonio y, ante el reto de la evangelización, debe ser consciente de que no es el mundo el que conforma al sacerdote, sino Dios que es su artífice, ya que:

El sacerdote encuentra siempre, e invariablemente, la fuente de su propia identidad en Cristo Sacerdote. No es el mundo quien debe fijarle su estatuto o identidad, según las necesidades o concepciones de las funciones sociales. El sacerdote está marcado con el sello del Sacerdocio de Cristo, para participar en su función de único Mediador y de Redentor<sup>23</sup>.

El mundo tendrá siempre necesidad de sacerdotes convencidos de su llamada para convertirse en testigos fieles de la verdad; sin presbíteros, el mundo sería pobre, vacío, triste y caminaría hacia la perdición. Hasta que Dios siga llamando a los jóvenes a su servicio, mantendremos la esperanza de que Él estará siempre con nosotros y su presencia siempre fiel será nuestra luz en medio de las tinieblas, el faro que nos guiará hacia la salvación. Esta realidad fue reconocida y asumida por el Papa que afirmó: «la experiencia de los últimos decenios demuestra, cada vez más claramente, cuánta necesidad hay de sacerdotes en la Iglesia y en el mundo, y esto no ya en una forma “laicizada” sino precisamente en aquella que se desprende del Evangelio y de la rica Tradición de la Iglesia»<sup>24</sup>.

Si el sacerdote quiere ser un verdadero testigo de Cristo, debe absolutamente seguir sus huellas, escuchar sus palabras, grabarlas en su corazón, vivir en la intimidad con Él. Sin Cristo, el sacerdocio no tendría ningún valor y su testimonio sería insignificante, como el de los falsos profetas que surgen en el mundo hoy; falsos «sacerdotes» de alguna nueva secta religiosa, enfermos de poder y de protagonismo, que buscan ser servidos en vez de servir. Si en verdad quiere ser su representante, el sacerdote debe estar unido a Cristo como Él lo ha pedido:

Permaneced en mí, como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada<sup>25</sup>.

Es conveniente que el ministro ordenado recuerde que ha sido llamado por su nombre para una misión precisa, comunicar el Evangelio como lo hace quien elige ser siervo de Dios: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y que vuestro

---

23 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 16 marzo 1986, n. 10.

24 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 10 marzo 1991, n. 2.

25 Jn 15,4-5.

fruto permanezca; de modo que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo conceda»<sup>26</sup>. Más aún, debe ser consciente de los peligros y de los obstáculos que encontrará en su camino, el odio que amenaza constantemente a los servidores de la Palabra. La vocación del consagrado será más real si reflexiona continuamente el modo como ha sido llamado a vivir en primera persona lo mismo que Cristo vivió y sufrió. Un hermoso fruto de su oración será, sin duda, el hecho de entender que si sufre el rechazo y la persecución será una prueba más de que va por buen camino, pues Jesús ha sido rechazado y perseguido primero. El Hijo de Dios prepara a sus discípulos para enfrentar a estos peligros, no les oculta esta dura realidad y los anima a perseverar en su Nombre<sup>27</sup>. Pero también es un hecho que a quienes permanezcan fieles a su misión y esperen la alegría de vivir eternamente en su Amor, les promete su ayuda y presencia todos los días hasta el fin de este mundo:

Bienaventurados seréis cuando os injurien, y os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra de vosotros por mi causa. Alegraos regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros<sup>28</sup>.

El presbítero no debe tener miedo, porque Dios lo acompaña en todo momento, está siempre con él, nunca lo desampara, aun en los momentos difíciles, en la realidad del martirio, cuando los hombres y el mundo lo rechacen, siempre estará con él<sup>29</sup>. He aquí la razón por la que su testimonio debe ser claro para que pueda acoger e iluminar a los demás; el modo como viva su misión indicará el camino a quien ha perdido la fe y la esperanza. La realidad que enfrenta el ministerio sacerdotal, en nuestros días, nos presenta el reto de asumir que nuestra misión no es fácil; tampoco podemos ocultar que la Iglesia sufre por el antitestimonio de algunos hermanos y, por ello, es imprescindible que desarrollemos los medios para poder permanecer fieles, no obstante, los momentos de crisis, desolación y muerte. Como presbíteros estamos ante el reto de resplandecer con la luz de Cristo, sin importar la fuerza del viento que, muchas veces, nos es contrario y quiere sofocar el brillo de la verdad, el Papa nos ha invitado a no desanimarnos. Es muy hermoso constatar cómo el Papa nos ha invitado a no desanimarnos en los momentos de la prueba, la persecución, el sufrimiento y cuando la cruz duela hay que confiar más en la Divina Providencia con la conciencia de que el Espíritu Santo actuará en nuestros corazones. Nos ha hecho un llamado a permanecer de rodillas delante del sagrario, a alzar las manos para alabar al Señor, a orar y a discernir constantemente para que escapemos ante las dificultades, para que no nos escondamos cuando nos quieran cargar la cruz, porque es un hecho que:

---

26 Jn 15,16.

27 Jn 15,18-20.

28 Mt 5, 11-12.

29 Mt 5, 13-16.

Cuanto más sentimos que nos rebasa nuestra misión, tanto más debemos *abrirnos a la acción del Espíritu Santo*. Especialmente cuando la resistencia de las mentes y de los corazones, la resistencia de una civilización generada bajo el influencia del «espíritu del mundo» (cf. 1Cor 2,12), se hace particularmente perceptible y fuerte. «*El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza [...] intercede por nosotros con gemidos inefables*» (Rm 8,26). No obstante la resistencia de las mentes, de los corazones y de la civilización impregnada del «espíritu del mundo», sin embargo perdura en toda la creación «la espera», de la que habla el Apóstol en la *Carta a los Romanos*: «Toda la creación gime y está en dolores de parto hasta el momento presente» (Rm 8,22), «*para ser admitida a la libertad de la gloria de los hijos de Dios*» (Rm 8,21). ¡Que esta visión paulina no abandone nunca nuestra conciencia sacerdotal y que nos sirva de apoyo para nuestra vida y nuestro servicio! Entonces comprenderemos por qué el sacerdote es necesario para el mundo y para los hombres<sup>30</sup>.

Las palabras del Santo Pontífice son para nosotros la prueba más elocuente de cuán importante es el testimonio del presbítero para nuestro tiempo, de cuánto necesario y válido sea el servicio al Evangelio en el mundo actual. A pesar del desarrollo de la ciencia y de la tecnología, de la búsqueda desenfadada de placeres y confort, la validez de la Buena Noticia es siempre actual y su eficacia repercute en todas las acciones del ser humano. Por eso, se necesitan sacerdotes comprometidos para continuar en la obra de Redención iniciada por Dios. Se necesitan servidores alegres, comprometidos y fieles en este mundo que grita su necesidad de Cristo, que tiene sed y hambre de su Palabra.

### **3. El sacerdote es llamado a ser testigo de fidelidad “hasta el último suspiro”**

La fidelidad es una noción de gran significado, llena de amor, de confianza, amistad, estima; expresa algo extraordinario, profundo y vinculador. En términos generales, podemos afirmar que es una gran virtud que implica el compromiso moral que una persona demuestra con respecto a otra en una promesa hecha y, a la vez, valora a la persona que la vive profundamente, como un vínculo o una respuesta para toda la vida. Ser fieles significa cumplir atentamente todo lo que ha prometido realizar y es base de la confianza entre las personas. Por otra parte, como dirá Castellano:

Es una cualidad de la voluntad, mediante la cual uno permanece constante en sus propias buenas disposiciones ante los demás y respecto de sus propios principios y cumple los compromisos adquiridos: se es fiel

---

30 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 10 marzo 1991, n. 3.

a los amigos, a la familia, a la sociedad en que se vive, a las promesas hechas, al propio ideal [...]. La fidelidad halla su aplicación también en los votos. Se ofrecen a Dios según una forma de vida determinada<sup>31</sup>.

La fidelidad adquiere especial relevancia como la respuesta a una causa de gran valor que se da en total libertad y en situaciones de amor; esta noción es usada en muchas ocasiones por los poetas, escritores o por los enamorados para evidenciar la magnitud de la respuesta personal en aquello que es tan importante en su vida, donde evidencian sus prioridades. Es un término muy usado en las relaciones interpersonales o también en los asuntos colectivos, como el trabajo en equipo, que busca el bienestar de todos y, a la vez, es algo más profundo y significativo que la lealtad, porque exige amor y, en muchas ocasiones, la donación de sí mismo al punto del sacrificio, ya sea desde punto de vista moral como en el nivel espiritual. Además, es una virtud que brota de Dios, de su misericordia, de su amor hacia los hombres, pues Él ha sido fiel a su pacto con el hombre, mantiene sus promesas, es firme su alianza, hasta el punto de donar a su único Hijo. Desde la Sagrada Escritura se revela en diversos momentos para resaltar su inmenso amor, paciencia y misericordia. No es nuestro objetivo hacer una exégesis a esta noción, simplemente creemos necesario subrayar la raíz, la fuente y la base de esta bellísima expresión y, para ello, nos puede ayudar el Salmo 89 que expresa:

El amor de Yahveh por siempre cantaré, de edad en edad anunciaré mi boca tu lealtad. Pues tú dijiste, cimentado está el amor por siempre, asentada en los cielos mi lealtad. Los cielos celebran, Yahveh, tus maravillas, y tu lealtad en la asamblea de los santos<sup>32</sup>.

Dios es la base y fuente de la fidelidad y la concede al hombre a través de la gracia. Él sostiene al hombre, lo fortalece y anima, porque Él mismo es fidelidad. Por lo que se refiere al hombre fiel, podemos afirmar que la fidelidad va mucho más allá de un simple deber u obligación; sería como la esencia más pura del perfume más caro, es decir, que brota del interior más auténtico de la persona que es capaz de hacer una libre opción de vida y que, por lo tanto, sabe valorar cada vez con más fuerza la esencia misma del amor y la perfecciona en el terrible cotidiano, como afirmaba Su Santidad Pío XI. La fidelidad hace majestuosa a una persona, digna de confianza y de amor, pues corona al mismo Dios: «Yahveh, Dios Sebaot, ¿quién como tú?, poderoso eres, Yahveh, tu lealtad te circunda»<sup>33</sup>. A través de ella se entrevé el rostro divino: «Justicia y Derecho, la base de tu Trono,

---

31 CASTELLANO, J., *Fidelidad*, en Diccionario de Espiritualidad, dirigido por ANCILLI, Ermanno, Herder, Barcelona 1987, pp. 120-121.

32 Sal 89, 2-3.6.

33 Sal 89, 9.

Amor y Verdad ante tu rostro marchan»<sup>34</sup>. La fidelidad del Señor es perfecta y es de ejemplo para cada uno de los hombres que buscan la perfección y la santidad. Dios mismo le promete al hombre de permanecerle cerca a pesar de sus infidelidades, traiciones, de no acatar su voluntad, de no seguir sus mandamientos, Él sigue firme, no vacila, su promesa está siempre por delante. «Mas no retiraré de él mi amor, en mi lealtad no fallaré. No violaré mi alianza, no cambiaré lo que sale de mis labios»<sup>35</sup>. La fidelidad es una de las bases del servicio sacerdotal y de su autenticidad en la vocación. Cumpliendo con sus promesas sigue adelante con las demás responsabilidades que debe realizar. Al donar la vocación, el Señor pide una sincera respuesta, pues sabe que de ello depende el cumplimiento y la ejecución de sus promesas: «Así dijo Yahveh Sebaot: Juicio fiel juzgad, y amor y compasión practicad cada cual con su hermano. No oprimáis, a la viuda, al huérfano, al forastero, ni al pobre; y no maquinéis mal uno contra otro en vuestro corazón»<sup>36</sup>.

Su autenticidad es sincera y no se rebaja a los compromisos mundanos, no se justifica con la traición, no se basa en la falsedad, sino que es pura, efectiva, real y basada en el amor. Quien es llamado al servicio de Dios y consagra la propia vida al sacerdocio debe realizarlo en modo límpido, consciente y responsablemente. No debería existir lugar para la hipocresía y fariseísmo, como si solamente se cumplieran exteriormente las promesas para hacerse notar entre los demás, como lo refiere San Mateo al citar las palabras de Cristo, que, sin matices, expresan que ninguno puede vivir auténticamente la vocación si no es honesto con Dios, consigo mismo y con los demás<sup>37</sup>. Para ser sacerdotes, según el corazón de Cristo, es necesario pedir la gracia de la fidelidad para llegar a ser auténticamente coherentes con el don recibido y llenos de amor, para respetar y cumplir todas las promesas hechas ante de Dios y la Iglesia. El Espíritu Santo consagra al joven llamándolo al servicio divino y le ofrece sus dones, entre ellos la fidelidad que exige ser vivida auténticamente en la caridad y su manifestación: «[...] fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí, contra tales cosas no hay ley»<sup>38</sup>.

Para San Juan Pablo II era posible la fidelidad sacerdotal, más aún, la presentaba, proponía y aconsejaba a los sacerdotes de su tiempo sin importar edad, preparación o experiencia con la conciencia clara de que:

Son palabras éstas, Inspiradas por el amor a la Iglesia, la cual estará en condiciones de cumplir su misión respecto al mundo, solamente si – a

---

34 Sal 89,15.

35 Sal 89, 34-35.

36 Zac 7,9-10.

37 Mt 23,23-28.

38 Ga 5, 22-23.

pesar de toda la debilidad humana – mantiene la fidelidad a Cristo. Sé que me dirijo a aquéllos a quienes sólo el amor de Cristo concedido con vocación específica entregarse al servicio de la Iglesia y, en la Iglesia, al servicio del hombre para la solución de los problemas más importantes, ante todo los que miran a su salvación eterna<sup>39</sup>.

La fidelidad sacerdotal no se dirige únicamente al ámbito personal, sino que debe cuidar de la salvación de quienes han sido confiados a su cuidado pastoral. Entre las responsabilidades adquiridas en el día de su consagración, como total donación a Dios y a la Iglesia, está también la renuncia al amor puramente humano y al matrimonio, al derecho natural de tener hijos propios y todo por aceptar el don de la sponsalidad con Dios, de modo tal que nuestra fertilidad sea espiritual y que coadyuve a una total y eficaz dedicación a la Iglesia. El presbítero asume libre y personalmente la responsabilidad de ser fiel a esta promesa. Esto, lo sabemos, no es fácil, pero encuentra la posibilidad de su realización en la plenitud del servicio a Dios y su pueblo. Nos da la posibilidad de crecer continuamente en madurez afectiva y sexual, en nuestra consagración que, de ninguna manera, debe ser ingenua, infantil y lejos de lo que realmente somos y sentimos. Sin negar las dificultades inherentes a nuestra opción, el Sucesor de Pedro subrayó siempre la belleza y la grandeza del don del celibato e insistió en los medios que nos pueden ayudar a mantenernos fieles en nuestro ministerio en un modo real, amoroso y fiel. A este propósito, enfatizaba que:

Todo cristiano que recibe el sacramento del Orden acepta el celibato con plena conciencia y libertad, después de una preparación de años, de profunda reflexión y de asidua oración. El toma la decisión de vivir por vida el celibato, sólo después de haberse convencido de que Cristo le concede este don para el bien de la Iglesia y para el servicio a los demás. Sólo entonces se compromete a observarlo durante toda la vida. Es natural que tal decisión obligue no sólo en virtud de la «Ley», establecida por la Iglesia, sino también en función de la responsabilidad personal. Se trata aquí de mantener la palabra dada a Cristo y la Iglesia. La fidelidad a la palabra es, conjuntamente, deber y comprobación de la madurez interior del Sacerdote y expresión de su dignidad personal. Esto se manifiesta con toda claridad, cuando el mantenimiento de la palabra dada a Cristo, a través de un responsable y libre compromiso célibe para toda la vida, encuentra dificultades, es puesto a prueba, o bien está expuesto a la tentación, cosas todas ellas a las que no escapa el sacerdote, como cualquier otro hombre y cristiano. En tal circunstancia, cada uno debe buscar ayuda en la oración más fervorosa. Debe, mediante la oración

---

39 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 8 abril 1979, n. 2.

encontrar en sí mismo aquella actitud de humildad y de sinceridad respecto a Dios y a la propia conciencia, que es precisamente la fuente de la fuerza para sostener lo que vacila. Es entonces cuando nace una confianza similar a la que San Pablo ha expresado con estas palabras: «Todo lo puedo en Aquel que me conforta» (Fil 4,13). Estas verdades son confirmadas por la experiencia de numerosos sacerdotes y probadas por la realidad de la vida<sup>40</sup>.

San Juan Pablo II subrayaba que todo es posible con la ayuda de la divina gracia, para quien confía en Dios, en su poder y no sólo, en sus propias fuerzas. Dios es fiel y ofrece este don a los hombres gratuitamente como signo de su misericordia y ésta será perfecta y completa si se basa en el amor y brota de él. La fidelidad sacerdotal, desde el celibato, ha sido paragonada con la fidelidad conyugal, porque las dos exigen una total y perfecta donación de sí a la persona amada. Los esposos se donan y aceptan el uno al otro recíprocamente, prometiéndose fidelidad, porque se aman profundamente, confían en su pareja y creen en el sacramento que se han donado mutuamente, en el sí de su entrega y aceptación, a pesar del tiempo, las enfermedades, las inconsistencias y debilidades personales. La donación del sacerdote no tiene por qué ser distinta o especial; se dona libremente a Dios, ofrece su vida y de Él recibe todo su amor y misericordia, su fidelidad, para que cumpla con su ministerio eficazmente. La posibilidad de ser fiel dependerá del modo como sepa cuidar el don recibido, la disponibilidad a pedir ayuda cuando sea necesario y la apertura a enfrentar las crisis como una forma de superar los miedos e inconsistencias, como la decisión de pedir perdón en el caso de las caídas y la apertura y aceptación consciente y continua de que la misericordia de Dios es infinitamente más grande al cúmulo de todas nuestras debilidades y pecados.

En efecto, el amor en toda su dimensión no es sólo llamada, sino también deber. Añadamos finalmente que nuestros hermanos y hermanas, unidos en el matrimonio, tienen derecho a esperar de nosotros, Sacerdotes y pastores, el buen ejemplo y el testimonio de la fidelidad a la vocación hasta la muerte, fidelidad a la vocación que nosotros elegimos mediante el sacramento del Orden, como ellos la eligen a través del sacramento del Matrimonio. También en este ámbito y en este sentido debemos entender nuestro sacerdocio ministerial como «subordinación» al sacerdocio común de todos los fieles, de los seglares, especialmente de los que viven en el matrimonio y forman una familia. De este modo, nosotros servimos «a la edificación del Cuerpo de Cristo» (Ef 4,12); en caso contrario, más que cooperar a su edificación, debilitamos su unión Espiritual. A esta

---

40 Idem, n. 9.

edificación del cuerpo de Cristo está íntimamente unido el desarrollo auténtico de la personalidad humana de todo cristiano como también de cada sacerdote que se realiza según la medida del don de Cristo<sup>41</sup>.

La fidelidad debe ser también una manifestación clara de la vivencia de nuestra vocación ante los laicos, y esto hace referencia a toda la vida y todos sus compromisos, no solamente en la esfera afectiva y sexual. Seguir a Cristo, responder a su voz, implica la aceptación de todo aquello que este nuevo estilo de vida requiere. Lamentablemente se puede caer en un desánimo, un debilitamiento del celo apostólico, de su servicio ministerial, por eso, es conveniente pedir al Señor continuamente su ayuda y gracia, para estar en una renovada conversión, con la mirada siempre fija en Él. La conversión, como viene subrayada por el Pontífice, significa dar razón de la fidelidad, de la justicia y de la verdad. Si el presbítero permanece fiel, podrá cumplir con lo que su vocación exige, si busca de convertir a los demás en el amor, debe él mismo amar y dirigirse continuamente a Dios. Más aún:

Si tenemos el deber de ayudar a los demás a convertirse, lo mismo debemos hacer continuamente en nuestra vida. Convertirse significa retornar a la gracia misma de nuestra vocación, meditar la inmensa bondad y el amor infinito de Cristo, que se ha dirigido a cada uno de nosotros, y llamándonos por nuestro nombre, ha dicho: «Sígueme». Convertirse quiere decir dar cuenta en todo momento de nuestro servicio, de nuestro celo, de nuestra fidelidad, ante el Señor de nuestros corazones, para que seamos «ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1). Convertirse significa dar cuenta también de nuestras negligencias y pecados, de la cobardía, de la falta de fe y esperanza, de pensar únicamente «de modo humano y no divino». Recordemos, a este propósito la advertencia hecha por Cristo al mismo Pedro (cf. Mt 16,23). Convertirse quiere decir para nosotros buscar de nuevo el perdón y la fuerza de Dios en el Sacramento de la reconciliación y así volver a empezar siempre, avanzar cada día, dominarnos, realizar conquistas Espirituales y dar alegremente, porque «Dios ama al que da con alegría» (2Cor 9,7)<sup>42</sup>.

La fidelidad está necesariamente vinculada a la madurez. En efecto, tomar las responsabilidades de frente a Dios y a la Iglesia, con ligereza o hipocresía, puede llevar al presbítero a vivir en la ambigüedad, en la falsedad e incluso a la traición de la vocación; por eso es necesaria, una continua revisión de vida, un ininterrumpido estar en la presencia de Dios, de abrirle continuamente el corazón

---

41 Ibidem, n. 9.

42 Ibid, n. 10.

y reconocer nuestros errores y pecados. Las promesas hechas públicamente obligan al presbítero a ser auténtico y fiel testigo hasta el último respiro, por lo que Juan Pablo II expresaba:

Imploramos que cada uno de nosotros encuentre de nuevo en su corazón y confirme continuamente con la propia vida el auténtico significado que su vocación sacerdotal personal tiene, tanto para sí como para todos los hombres; para que de modo cada vez más maduro vea con los ojos de la fe la verdadera dimensión y la belleza del sacerdocio; para que persevere en la acción de gracias por el don de la vocación como una gracia no merecida; para que, dando gracias incesantemente, se corrobore en la fidelidad a este santo don que, precisamente porque es totalmente gratuito, obliga más<sup>43</sup>.

La fidelidad sacerdotal es un don y encuentra su perfección solamente en Dios. Como dice el Papa, obliga, no tanto por las promesas sacerdotales, sino cuando el amor del consagrado es auténtico. Emanada del Amor y al Amor retorna. El consagrado debe testimoniar la fidelidad divina a través de la propia, en cuanto administrador y dispensador de los dones sagrados:

*Serán con él mi fidelidad y mi piedad, y en mi nombre se alzarán su poder* (Sal 89/88,25). Precisamente este poder que nos hace hijos de Dios, del que habla el prólogo del Evangelio de San Juan todo el poder salvífico ha sido otorgado a la humanidad en Cristo, mediante la Redención, la Cruz y la Resurrección. Y nosotros – siervos de Cristo – somos sus administradores. El sacerdote es el *hombre de la economía salvífica*. El sacerdote es el *hombre plasmado por la gracia*. El sacerdote es el *administrador de la gracia*<sup>44</sup>.

Dios es el artífice del sacerdocio, pues es Él quien confiere este bellísimo don cuando y a quien quiere. Nos llama por nuestro nombre, inspira la vocación en el corazón, aun conociendo nuestra humana debilidad y fragilidad, nuestras inconsistencias e imperfecciones. En esto se expresa su grandeza, porque es Dios quien acepta al sacerdote y lo hace su discípulo, su amigo, su apóstol. Desde la fidelidad sacerdotal depende si este don se perfecciona o viene cancelado por la maldad, por sucumbir ante el pecado o la tentación de una vida fácil y cómoda. Cada negligencia en nuestro compromiso sacerdotal, cada infidelidad o escándalo, abre una dolorosa herida al interior del Cuerpo Místico de Cristo, lastima su Iglesia y entristece a Dios. En las manos del presbítero viene puesto el

---

43 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 25 marzo 1982, n. 2.

44 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 23 febrero 1984, n. 2.

más grande tesoro que Dios ha podido ofrecer a los hombres: el Cuerpo y la Sangre de Cristo su Hijo. De aquí que la llamada a la santidad del sacerdote y su fidelidad a la vocación sean las exigencias fundamentales de nuestro ministerio. La fidelidad refuerza nuestra fuerza espiritual y nos da la gracia para poder ser corresponsables de nuestros hermanos sacerdotes, especialmente de aquellos que vacilan y ponen en duda las promesas que una vez hicieron al Señor, Dios Eterno.

Consciente de esta realidad en el ministerio, San Juan Pablo II, cada año y con ocasión del Jueves Santo, nos invitaba no solamente a renovar las promesas hechas el día de la ordenación, sino también a orar por aquellos que se olvidaron de ellas, e insistía:

En este día renovamos cada año las promesas que van unidas al sacramento del Sacerdocio. Es grande el alcance de tales promesas. Se trata de la palabra dada al mismo Cristo. La fidelidad a la vocación edifica la Iglesia; cada infidelidad, por el contrario, es una dolorosa herida al Cuerpo místico de Cristo. Mientras nos recogemos hoy en torno al misterio de la institución de la Eucaristía y del Sacerdocio, imploramos al Sumo Sacerdote, que – como dice la Sagrada Escritura – fue fiel (cf. Hb 2,17), para que consigamos también nosotros mantenernos fieles. En el espíritu de esta «fraternidad sacramental» oremos unos por otros como sacerdotes. Que el Jueves Santo sea para nosotros una renovada llamada a cooperar con la gracia del Sacramento del Sacerdocio. Oremos por nuestras familias espirituales, por las personas confiadas a nuestro ministerio; oremos especialmente por aquellos que esperan de modo particular nuestra oración, que tanto necesitan. La fidelidad a la plegaria haga que Cristo sea cada vez más la vida de nuestras almas<sup>45</sup>.

El Papa acentuó el gran valor de la oración en íntimo contacto y diálogo con Dios y, con su testimonio, nos demostró que la constancia orante fortalece la fidelidad del presbítero, cada una de sus promesas y cada uno de sus deseos e ideales de servir más y mejor. El consagrado debe seguir a Cristo, acercarse cada vez más a la perfección imitándolo y amándolo. Cristo ha dado ejemplo de fidelidad al Padre, cumple fielmente su voluntad al punto de despojarse de todo, hasta hacerse uno de nosotros, de asumir la condición humana en todo igual, menos en el pecado que es infidelidad. Gracias a su inmenso amor por el hombre, por su respuesta siempre fiel, Cristo está sentado a la derecha del Padre y regresará para juzgar a vivos y a muertos, y de esto nos da testimonio el Apóstol Pablo<sup>46</sup>. Asumiendo

---

45 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 13 marzo 1994, n. 4.

46 Fil 2,5-11.

la condición humana, Cristo no estuvo libre de las tentaciones, al contrario, el maligno estuvo siempre al asedio, buscaba tentarlo, precisamente en su fidelidad, para que renunciara al sacrificio por el hombre, a disfrutar las riquezas y los poderes que ofrece el mundo. Cristo no se dejó engañar ni seducir; cumplió su misión hasta el punto de vivir el absurdo de la cruz y la muerte en aparente abandono de Dios, en una situación escandalosa hasta para los apóstoles; ofreció su propia vida por la salvación de los hombres y nos anima a no caer en el auto engaño, a estar alerta para los momentos en los que el mundo nos seduzca, nos tiente y ofrezca las alegrías efímeras e ilusorias. El Señor nos da el coraje y la fuerza para creer, de verdad, que la única vía segura en el seguimiento que Él nos ofrece es desarrollar una actitud de oración y discernimiento continuos, de modo tal que podamos estar preparados para descubrir cuál es la voluntad de Dios y cuáles las tretas del mal que nos impulsan a caer en la tentación. A veces será en forma descarada, otras, bajo la apariencia de bien que es la forma más sutil del engaño del maestro de la mentira. El hecho de descuidar esta actitud nos lleva, sin duda, a perder la confianza en Dios y, al seguir modelos falsos, el presbítero hace sufrir a la entera comunidad eclesial. Como padre cariñoso, San Juan Pablo II nos advirtió:

La oración del Señor: «No nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal», cobra un significado especial en el contexto de la civilización contemporánea, saturada de elementos de hedonismo, egocentrismo y sensualidad. Se propaga por desgracia la pornografía, que humilla la dignidad de la mujer, tratándola exclusivamente como objeto de placer sexual. Estos aspectos de la civilización actual no favorecen ciertamente la fidelidad conyugal ni el celibato por el Reino de Dios. Si el sacerdote no fomenta en sí mismo auténticas disposiciones de fe, de esperanza y de amor a Dios, puede ceder fácilmente a los reclamos que le llegan del mundo. ¿Cómo no dirigirme pues a vosotros, queridos hermanos Sacerdotes, hoy Jueves Santo, para exhortaros a permanecer fieles al don del celibato, que nos ofrece Cristo? En él se encierra un bien espiritual para cada uno y para toda la Iglesia<sup>47</sup>.

En muchas ocasiones, San Juan Pablo II retomó el argumento del celibato y la fidelidad personal de cada presbítero en esta entrega y siempre lo presentó como una gran riqueza y fuerza de la Iglesia como don perfecto del amor humano a Dios. Este don es una respuesta al creador por todo el bien que tiene por la humanidad. Los sacerdotes se consagran para santificar y ayudar en la salvación de todas las almas. El Santo Padre valoraba el esfuerzo de los sacerdotes que renuncian al amor a una mujer en particular, a formar una familia y a los hijos por una respuesta de amor más fuerte que se hace real en la total donación de sí mismos a Dios, ya que estaba perfectamente convencido de que:

---

47 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 25 marzo 1995, n. 5.

Los presbíteros de la Iglesia latina asumen el compromiso de vivir en el celibato. Si la vocación es vigilancia, un aspecto significativo de la misma es ciertamente la fidelidad a este compromiso durante toda la vida. Sin embargo, el celibato es sólo una de las dimensiones de la vocación, la cual se realiza a lo largo de vida en el contexto de un compromiso global ante los múltiples cometidos que derivan del sacerdocio<sup>48</sup>.

La fidelidad al celibato, como una de las dimensiones del sacerdocio ministerial, ayuda a permanecer fieles en el desempeño eficiente de todas las demás expresiones de la misión y consagración. El Papa animó continuamente a los jóvenes presbíteros a ser valientes, a mantener sus energías con entusiasmo a pesar de los límites e inconsistencias personales y en medio de las crisis y dificultades. A quienes viven su ministerio con la experiencia de los años acumulados, los invitó a permanecer fieles en la gracia de la vocación recibida y a renovarse continuamente con ánimo decidido para fortalecer al pueblo de Dios, que es la Iglesia. Siempre se esforzó por reconocer la labor de tantos sacerdotes que vivían su ministerio de consolación y anuncio del Evangelio con dedicación y alegría en un servicio lleno de amor a la Iglesia. Era consciente de que era necesario insistir en la necesidad de estar alerta para no sucumbir ante las dificultades e ir siempre hacia delante con los ojos puestos en el Señor. Exhortaba a vivir desde una súplica continua que les permitiera renovar sus fuerzas y el entusiasmo del servicio desinteresado y amoroso. Teniendo siempre presente que Dios no olvida nunca a sus hijos manifestaba:

Desde este lugar santo me surge espontáneamente pensar en vosotros en las diversas partes del mundo, con vuestro rostro concreto, más jóvenes o más avanzados en años, en vuestros diferentes estados de ánimo: para tantos, gracias a Dios, de alegría y entusiasmo; y para otros, de dolor, cansancio y quizá de desconcierto. En todos quiero venerar la imagen de Cristo que habéis recibido con la consagración, el «carácter» que marca indeleblemente a cada uno de vosotros. Éste es signo del amor de predilección, dirigido a todo sacerdote y con el cual puede siempre contar, para continuar adelante con alegría o volver a empezar con renovado entusiasmo, con la perspectiva de una fidelidad cada vez mayor<sup>49</sup>.

Puso de manifiesto que, con el Jueves Santo, Cristo nos ha dado el don más grande que podía ofrecer: Él mismo. Se entrega en las manos de los pecadores, en las manos consagradas de los presbíteros, que deben darse cuenta en primer lugar de la grandeza y la sacralidad de esta concesión. En la celebración de este gran

---

48 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 17 marzo 1996, n. 5.

49 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 23 marzo 2000, n. 3.

sacramento, se verifica la fidelidad del sacerdote a su vocación, a la vez su sinceridad a las promesas, pues, al acercarse al Santísimo Sacramento, reconoce la grandeza de Dios y sus propios límites. Esto debe motivar al sacerdote para buscar su perfección y a hacer un frecuente examen de conciencia, dejándose guiar por Dios y a Él dirigir todas sus acciones de vida sacerdotal. La fidelidad en la celebración de la Eucaristía ofrece también un constante ejemplo a los fieles de amar, honrar y adorar a Cristo en la vida, porque Él es la fuente de la alegría y del amor, nuestra única vía de salvación:

Permanezcamos fieles a esta «entrega» del Cenáculo, al gran don del Jueves Santo. Celebremos siempre con fervor la Santa Eucaristía. Postrémonos con frecuencia y prolongadamente en adoración delante de Cristo Eucaristía. Entremos, de algún modo, «en la escuela» de la Eucaristía. Muchos sacerdotes, a través de los siglos, han encontrado en ella el consuelo prometido por Jesús la noche de la Última Cena, el secreto para vencer su soledad, el apoyo para soportar sus sufrimientos, el alimento para retomar el camino después de cada desaliento, la energía interior para confirmar la propia elección de fidelidad. El testimonio que daremos al pueblo de Dios en la celebración eucarística depende mucho de nuestra relación personal con la Eucaristía<sup>50</sup>.

Quien está enamorado de la Eucaristía tendrá el amor también hacia los demás, porque quien ama una relación personal con Cristo estará en grado de instaurar un auténtico contacto personal con sus hermanos. Quien es fiel a Cristo será fiel a su Iglesia, será fiel al amor hacia el prójimo, al amigo, al hombre necesitado. Además, como enseña el Pontífice, desde la fidelidad de los presbíteros hacia la Eucaristía nacen nuevas posibilidades para las futuras vocaciones, y los jóvenes, viendo la vida de los consagrados, más alegremente responden a la divina llamada:

No obstante, más que cualquier otra iniciativa vocacional, es indispensable nuestra fidelidad personal. En efecto, importa nuestra adhesión a Cristo, el amor que sentimos por la Eucaristía, el fervor con que la celebramos, la devoción con que la adoramos, el celo con que la dispensamos a los hermanos, especialmente a los enfermos. Jesús, Sumo Sacerdote, sigue invitando personalmente a obreros para su viña, pero ha querido necesitar de nuestra cooperación desde el principio. Los sacerdotes enamorados de la Eucaristía son capaces de comunicar a chicos y jóvenes el «asombro eucarístico» que he pretendido suscitar con la encíclica (cf. EE n. 6). Precisamente son ellos quienes generalmente

---

50 Idem, n. 14.

atraen de este modo a los jóvenes hacia el camino del sacerdocio, como podría demostrar elocuentemente la historia de nuestra propia vocación<sup>51</sup>.

La vocación al sacerdocio es un don particularmente bello y sagrado, y a la vez, más exigente que una profesión o carrera civiles, porque relaciona a todo el ser íntimo de quien es llamado. Su corazón, su alma, su sensibilidad, su inteligencia, su experiencia y competencia, así como todas sus acciones deberán estar encaminadas hacia Dios y no aceptar cualquier distracción que lo desvíe de su total donación a Él. Para ser fieles a la vocación -afirma San Juan Pablo II- se requiere: «una solicitud y un compromiso mayor diverso que el del seglar; y esto porque vuestra participación en el sacerdocio de Jesucristo, difiere de la suya “esencialmente, y no sólo en grado”»<sup>52</sup>. Reconoce el gran esfuerzo de los sacerdotes en todas las partes del mundo, en modo particular lleva en el corazón, cuantos obran en los lugares donde están expuestos a mayores peligros y a la hostilidad de frente al cristianismo. Sufría mucho a causa de la persecución y martirio de tantos hermanos que ofrecen la vida a causa de la fe y en nombre de Cristo. Su testimonio es una respuesta fuerte, una confirmación hasta el último extremo de la fidelidad a la vocación, a las enseñanzas del Evangelio, a Cristo muerto y resucitado por nuestra salvación. Oraba constantemente por todos aquellos que desarrollan su apostolado en el mundo secularizado, en un ambiente que en muchas ocasiones es indiferente, y se dejaban llevar por ideales superfluos. Comprendía el dolor de cuantos siembran la Palabra de Dios en el árido desierto de los corazones humanos, lejos de la moralidad y del amor, que buscan calmar su sed en el hedonismo y las riquezas. Animaba a los sacerdotes de mantenerse fieles en su ministerio recordando que Dios está siempre presente con ellos, en cualquier lugar del mundo, los confortaba diciendo:

Hoy deseo agradecer a cada uno de vosotros todo lo que habéis hecho durante el Año Jubilar para que el pueblo confiado a vuestro cuidado experimentara de modo más intenso la presencia salvadora del Señor resucitado. Pienso también en este momento en el trabajo que desarrolláis cada día, un trabajo a menudo escondido que, si bien no aparece en las primeras páginas, hace avanzar el Reino de Dios en las conciencias. Os expreso mi admiración por este ministerio discreto, tenaz y creativo, aunque marcado a veces por las lágrimas del alma que sólo Dios ve y «recoge en su odre» (cf. Sal 55,9). Un ministerio tanto más digno de estima, cuanto más probado por las dificultades de un ambiente altamente secularizado, que expone la acción del sacerdote a la insidia del cansancio y del desaliento. Lo sabéis muy bien: este empeño cotidiano es precioso a los ojos de Dios<sup>53</sup>.

---

51 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 28 marzo 2004, n. 5.

52 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 8 abril 1979, n. 5.

53 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 25 marzo 2001, n. 3.

Algunos sacerdotes le solían hacer preguntas como éstas: ¿cómo es posible y en qué modo se puede cumplir la fidelidad a la vocación sacerdotal? ¿Cómo se pueden realizar todas las promesas hechas en el día de la consagración? El Papa respondía clara y explícitamente con la afirmación convencida de que solamente se logra dirigiendo continuamente la mirada hacia el Crucificado, teniendo en mente su sacrificio, recordando el Calvario, dándose cuenta de su inmenso amor hacia la humanidad para sentir y tener una verdadera experiencia de su infinito amor. También, reflexionando sobre la hostilidad de algunos contemporáneos de Jesús, que buscaban tentarlo y hacerlo caer, que no cejaban en su obsesivo deseo de denunciarlo y perseguirlo en todo momento. La fidelidad de Cristo en su camino al Monte de la Calavera, hacia su muerte, el modo cómo aceptó su sufrimiento, el testimonio impactante de aceptar la cruz, invita a cada presbítero a que lo asumamos como nuestra única fuerza; que él nos dé el ánimo y el ejemplo para cuando tengamos que cargar nuestra cruz personal. Jesucristo, obediente hasta la muerte, hasta el último respiro, se convierte en auténtico testimonio de fidelidad sacerdotal, a pesar de nosotros mismos porque:

En el día del Jueves Santo, día del nacimiento del sacerdocio de cada uno de nosotros, vemos con los ojos de la fe toda la inmensidad de este amor que en el Misterio pascual te ha impulsado a hacerte «obediente hasta la muerte» y en esta luz vemos también mejor nuestra indignidad. Sentimos necesidad de decir, hoy más que nunca: «Señor, yo no soy digno [...]» Verdaderamente «somos siervos inútiles» (Lc 17,10). Procuramos no obstante ver esta nuestra indignidad e «inutilidad» con una sencillez tal que nos haga hombres de gran esperanza. «La esperanza no queda confundida porque el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5)<sup>54</sup>.

Dejarse guiar por el Espíritu Santo, depositar toda su confianza en Dios Padre y siguiendo las huellas de Cristo, nos permite que vivamos el seguimiento con fidelidad y esperanza. Éste es nuestro reto, ésta es nuestra oportunidad de dejarnos moldear por Dios y depositar lo que somos y queremos ser con total e incondicionada confianza. Este es nuestro compromiso, creer con todas nuestras fuerzas que Él nos ayudará para cumplir las promesas hechas. De ahí las palabras llenas de confianza del santo pastor:

*El Maestro está ahí y te llama* (Jn 11,28). Estas palabras se pueden leer con referencia a la vocación sacerdotal. La llamada de Dios está en el origen del camino que el hombre debe recorrer en la vida: ésta es la dimensión primera y fundamental de la vocación, pero no la única. En efecto, con la

---

54 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 25 marzo 1982, n. 7.

ordenación sacerdotal inicia un camino que dura hasta la muerte y que es todo un itinerario «vocacional». El Señor llama a los presbíteros para varios cometidos y servicios derivados de esta vocación. Pero hay un nivel aún más profundo. Además de las tareas que son la expresión del ministerio sacerdotal, queda siempre, en el fondo de todo, la realidad misma del «ser sacerdote». Las situaciones y circunstancias de la vida invitan incesantemente al sacerdote a ratificar su opción originaria, a responder siempre y de nuevo a la llamada de Dios. Nuestra vida sacerdotal, como toda vida cristiana auténtica, es una sucesión de respuestas a Dios que nos llama<sup>55</sup>.

Aun con el paso del tiempo, aunque las fuerzas disminuyan, aun cuando tengamos que soportar el peso de la enfermedad o el dolor ineludible de la pérdida de un familiar querido o de un amigo, el Señor está cerca y nos recuerda que Él es Dios, que Él es el Señor del tiempo y de la historia. Con esta única certeza, nuestra misión es y será testimoniar a Cristo muerto y resucitado. Ser portadores de la Buena Noticia, que es constante, que no cambia y que se actualiza continuamente con su inagotable amor. De ahí el llamado a vivir intensamente la Eucaristía, porque en ella recibiremos la fuerza, la energía, la alegría y la fidelidad. Porque en su celebración actualizamos continuamente el sacramento de nuestra fe en plena confianza de su presencia, confiada respuesta de un compromiso personal de caminar a Él con todo lo que somos y con la esperanza de que seremos mejores. Por eso, nos atrevemos a decir:

*Mortem tuam annuntiamus, Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias.* Cada vez que celebramos la Eucaristía, la memoria de Cristo en su misterio pascual se convierte en deseo del encuentro pleno y definitivo con Él. Nosotros vivimos *en espera de su venida*. En la espiritualidad sacerdotal, esta tensión se ha de vivir *en la forma propia de la caridad pastoral* que nos compromete a vivir en medio del Pueblo de Dios para orientar su camino y alimentar su esperanza. Ésta es una tarea que exige del sacerdote una actitud interior similar a la que el Apóstol Pablo vivió en sí mismo: «*Olvidándome de lo que queda atrás y lanzándome hacia lo que está por delante, corro hacia la meta*» (Flp 3,13-14). El sacerdote es alguien que, no obstante el paso de los años, continua irradiando juventud y como «contagiándola» a las personas que encuentra en su camino. Su secreto reside en la «pasión» que tiene por Cristo. Como decía san Pablo: «*Para mí la vida es Cristo*» (Fil 1,21). Sobre todo en el contexto de la nueva evangelización, la gente tiene derecho a

---

55 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 17 marzo 1996, n. 5.

dirigirse a los sacerdotes con la esperanza de «ver» en ellos a Cristo (cf. Jn 12,21). Tienen necesidad de ello particularmente los jóvenes, a los cuales Cristo sigue llamando para que sean sus amigos y para proponer a algunos la entrega total a la causa del Reino. No faltarán ciertamente vocaciones si se eleva el tono de nuestra vida sacerdotal, si fuéramos más santos, más alegres, más apasionados en el ejercicio de nuestro ministerio. Un sacerdote «conquistado» por Cristo (cf. Fil 3,12) «conquista» más fácilmente a otros para que se decidan a compartir la misma aventura<sup>56</sup>.

La vida sacerdotal de San Juan Pablo II fue un continuo “sí” a la misión que Dios le había confiado al servicio de la Iglesia; su ministerio, su testimonio, su vida y su muerte nos permiten asumirlo como ejemplo de una vida en continua fidelidad, aun en los detalles mínimos de la cotidianidad. Para vivir la rutina y los días en que la desolación se hacía presente, puso siempre de relieve la importancia de la oración y el contacto íntimo con Cristo para que no olvidemos que Él es Señor y nosotros simples colaboradores en su viña. Por eso tiene sentido recordar el modo claro y enérgico con el que decía que:

La oración sacerdotal – especialmente la Liturgia de las Horas y la adoración Eucarística – nos ayudará a conservar antes que nada la conciencia profunda de que, como «siervos de Cristo», somos de modo especial y excepcional «*administradores de los misterios de Dios*» (1 Cor 4,1). Cualquiera que sea nuestra tarea concreta, cualquiera que sea el tipo de compromiso en que desarrollamos el servicio pastora la oración nos asegurará la conciencia de esos misterios de Dios, de los que somos «administradores», y la llevará a manifestarse en todas nuestras obras<sup>57</sup>.

Tenemos el hermoso reto de ser conscientes que nuestro ministerio se vive en la fidelidad en las pequeñas cosas, en los ritmos de la vida diaria y es eso, precisamente, lo que nos ayuda a comprender la grandeza del don de la vocación, la grandeza de la llamada divina, la grandeza del amor de Dios y nuestra humana fragilidad. Es esto lo que nos recuerda que todo proviene de Dios y a Dios debe nuevamente dirigirse. Por esto, estamos llamados a creer que la fidelidad sacerdotal será medida únicamente con la prueba del amor, pues sólo quien sabe amar a Dios en el prójimo será consecuente con sus compromisos presbiterales. Ésta se expresará en toda su verdad sólo si el presbítero será capaz de olvidarse de sí mismo y ofrecerse sin medida a ejemplo de Cristo. De aquí la verdad de las palabras del pastor que manifestaba:

---

56 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 13 marzo 2005, n. 7.

57 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 13 abril 1987, n. 10.

¿Cómo ser sacerdote “para” todos ellos y para cada uno de ellos según el modelo de Cristo? ¿Cómo ser sacerdote “para” aquéllos que “*el Padre nos ha dado*”, confiándonoslos como un encargo? Nuestra prueba será siempre una prueba de amor, una prueba que hemos de aceptar, antes que nada, en el terreno de la oración<sup>58</sup>.

La fidelidad presbiteral debe ser basada sobre la fidelidad de Cristo al Padre, Él nos ha llamado amigos<sup>59</sup>, nos ha entregado, como signo de la Nueva Alianza, su propio Cuerpo, y ha prometido permanecer con nosotros hasta el fin del mundo<sup>60</sup>. Cristo se convierte en nuestro amigo, es uno de nosotros y es la certeza de esta amistad la que nos permite aspirar a vivir desde una fidelidad mayor al amigo que nunca falla y que nunca nos dejará solos, pues:

*Esta amistad compromete.* Esta amistad debería infundir un santo temor, un mayor sentido de responsabilidad, una mayor disponibilidad en el dar de sí todo lo que seamos capaces, con la ayuda de Dios. En el Cenáculo esta amistad se consolidó profundamente mediante la promesa del Paráclito: El «os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho [...]. El dará testimonio de mí. También vosotros daréis testimonio» (Jn 14,26; 15,26-27)<sup>61</sup>.

San Juan Pablo II vivió profunda y perfectamente la fidelidad sacerdotal con gran humildad y amor en la cotidianidad de la vida, hasta el final. Su testimonio fue un continuo abandonarse en las manos de Dios, como hombre, como sacerdote, como pastor de una diócesis y por último como sucesor de San Pedro en la guía de la Iglesia universal, como lo afirma Fisichella:

Hasta el momento en que Karol Wojtyla caminaba con nosotros, a pesar de la fatiga de los últimos años, cada uno se sentía como protegido. Su persona bastaba a dar una respuesta sapiencial a cuantos acudían a él. Jefes de las naciones y de las religiones, hombres y mujeres de toda cultura y raza, jóvenes cada vez más numerosos lo veían como un testigo verdadero que sabe orientar la mirada hacia lo esencial de la vida<sup>62</sup>.

Las palabras de misericordia y exigencia profética del Santo Padre no fueron vacías y han sido confirmadas con su vida, en cada una de sus acciones y hasta

---

58 Idem, n. 11.

59 Cf. Jn 15,15: No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer.

60 Cf. Mt 28,20: Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo.

61 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 25 marzo 1988, n. 6.

62 FISICHELLA, Rino, *Giovanni Paolo II: Cristo, l'uomo, la storia*, in revista Nuntium, anno 9, 2005/1-2, n. 25/26, p. 14. La traducción es nuestra.

los últimos momentos en los que se preparó para el encuentro definitivo con Dios, el amor de su vida y a quien dedicó hasta el más pequeño de sus actos. Fue herido gravemente y, después de la recuperación de este atentado que puso en serio peligro su vida, pidió encontrarse con su agresor y lo perdonó de todo corazón. No hizo otra cosa que imitar a su Maestro que, colgado en la cruz, dio muestra de su amor infinito por nosotros. San Pablo II se presenta como un testimonio creíble de fidelidad y amor para todos los sacerdotes. Toda su vida ha sido un ejemplo de esto, sin embargo, bastaría recordar aquellos entrañables momentos cuando, víctima de la enfermedad que lo fue consumiendo lentamente, temblaba y no se podía comunicar con la energía de siempre; cuando tuvo que depender de la ayuda de los demás, o estar atado a una silla de ruedas; cuando el último viernes santo silencioso se abrazó a la cruz de Cristo o; cuando no fue capaz de expresar una palabra durante su última audiencia en la Plaza de San Pedro. Fue siempre fiel porque siempre estuvo lleno de amor; porque no pensaba en sí mismo, sino en los demás, a pesar de todo. Bastaría orar su testimonio en los últimos días que estuvo entre nosotros:

En los últimos meses, no era del todo en forma para vigilar los asuntos de la Curia, es innegable que en él nunca se debilitó la conciencia de deber permanecer al timón de la barca de Pedro, aunque si hubiera ya llegado aquel profético momento en el cual «otro te ceñirá [...]» (cf. Jn 21,18) Ha sido viva en él la conciencia que además de la cátedra de la identidad y del diálogo, ahora ocurría gritar sin voz desde la cátedra del sufrimiento, la sola acta de testimoniar hasta el extremo y la única en definitiva convincente<sup>63</sup>.

Los últimos momentos de su vida y misión nos han sido referidos por algunos testigos privilegiados que permanecieron con él y que confirman todo lo que hemos tratado de expresar con la pobreza de nuestras palabras. Permaneció con la misma actitud de oración hasta el último momento; su mirada estaba siempre dirigida hacia el crucifijo y se mantuvo fiel en su participación alegre en la Santa Misa. Mons. Stanislaw Dziwisz, tal vez quien lo conoció más cercanamente, ha expresado que:

Todavía era plenamente consciente, porque a pesar de expresarse con dificultad, pide que le fuera leído el Evangelio de San Juan. No había sido nuestra sugerencia, lo había pedido él. También el último día, como lo había sido durante toda su vida, quería nutrirse de la Sagrada Escritura. Padre Styczen comenzó a leer Juan, un capítulo después del otro. Leyó nueve. Y en el libro, al final, permanecerá el signo en el punto en el cual

---

63 RUTA, Giuseppe, *Ex cathedra: Il magistero di Giovanni Paolo II*, in *Itinerarium*, revista multidisciplinare dell'Istituto Teologico "San Tomasso", Messina, anno 13, 2005 n. 30, pp. 12-13. TN.

llegó la lectura: y junto, el signo de cuando si era concluida su existencia. En el extremo momento, el santo padre regresó a ser aquello que fundamentalmente siempre ha sido, un hombre de oración. Era un hombre de Dios, un hombre en íntima comunión con Dios, su oración constituía incesantemente como aquel «bálsamo» de su vida. Cuando debía encontrar alguno, o tomar una decisión importante, escribir un documento, hacer un viaje, antes de todo, primero se dirige a Dios. Primero, oraba. Y también aquel día, antes de emprender el último gran viaje, también en aquel día recitó, con la ayuda de los presentes, todas las oraciones cotidianas; hace la adoración, la meditación, y anticipó incluso el Oficio de la Lectura del domingo. [...] con voz tenue, dice: «Dejadme ir a la casa del Padre»<sup>64</sup>.

San Juan Pablo II fue testigo fiel y alegre hasta el último suspiro, en las alegrías y en los dolores, siempre humilde aceptando la voluntad de Dios. Testigo alegre y fiel que pudo repetir con serenidad y esperanza las palabras del Apóstol San Pablo:

He competido en la noble competición, he llegado a la meta en la carrera, he conservado la fe. Y desde ahora me aguarda la corona de la justicia que aquel día me entregará el Señor, el justo Juez; y no solamente a mí, sino también a todos los que hayan esperado con amor su Manifestación<sup>65</sup>.

---

64 Dżwisz, Stanisław, *Una vita con Karol, Conversazione con Gian Franco Svidercoschi*, BUR, Milano 2008, pp. 222-223. La traducción es nuestra.

65 2Tm 4,7-8.



## **El uso de la triada: «*modus, species, ordo*» en la obra *Natura boni* de san Agustín -Génesis y significado-**

*Esteban Miranda*

El libro *De natura boni* de San Agustín muestra una extraordinaria síntesis del pensamiento del autor en torno a la controversia maniquea, pues se encuentra en éste una especie de manual con los puntos esenciales para poder atacar a los maniqueos desde diferentes ámbitos.

Estos ámbitos conforman precisamente las tres partes que componen esta obra; en la primera, se colocan los argumentos filosóficos para poder enfrentar la postura maniquea, la cual afirma la preexistencia de un mal ontológico; en la segunda, se presentan los argumentos bíblicos que sirven para enfrentar esta religión herética, demostrando la mala interpretación que han hecho los seguidores de Mani, y al mismo tiempo se descubre cómo la Escritura da elementos para afirmar la bondad de Dios y el rechazo del mal ontológico; finalmente, en la tercera, se ofrecen dos textos de la literatura maniquea con el fin de mostrar a los cristianos lo absurdo de sus posiciones y rebatirlos desde sus propios textos.

Así, san Agustín ofrece a la comunidad cristiana un texto que le sirve para poder enfrentarse a los maniqueos y poder dar una respuesta, ya sea desde el ámbito filosófico, el bíblico o a partir de sus propios textos mitológicos.

En medio de su debate contra los maniqueos, con el fin de exponer la imposibilidad de un mal ontológico preexistente, san Agustín aclara que todo lo que Dios ha creado es bueno, que todo lo que Dios ha ido realizando no tiene nada de maldad y, por tanto, no hay nada malo en la creación, y que de ninguna manera se puede suponer la preexistencia de un mal que se cierne sobre

la creación. En la argumentación, con el fin de demostrar la bondad de lo creado por Dios, Agustín hace una afirmación fundamental:

Nosotros los cristianos católicos adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños: él es el principio de todo modo, grande o pequeño; el principio de toda belleza, grande o pequeña; el principio de todo orden, grande o pequeño. Todas las cosas son tanto mejores cuanto son más medidas, hermosas y ordenadas, y tanto menos bien encierran cuanto son menos medidas, hermosas y ordenadas. Estas tres cosas, pues: la medida, la forma y el orden-y paso en silencio otros innumerables bienes que se reducen a éstos-, estas tres cosas, pues: la medida, la belleza y el orden, son como bienes generales que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales<sup>1</sup>.

En esta proposición san Agustín reafirma que la bondad de la creación está en la medida que gozan de la medida, la belleza y el orden, tres elementos que repite con diversas expresiones. A primera vista podría parecer una reflexión interesante del santo de Hipona; sin embargo, estos tres elementos forman parte de su pensamiento, el cual ha utilizado a lo largo de su pensamiento, esta triada es fundamental en su pensamiento e incluso al inicio llega a utilizar cada uno de sus componentes de manera separada.

Por esta razón, la afirmación que aquí realiza no es fruto de una reflexión momentánea, sino que trasmite una serie de conceptos, fruto de una gran tradición en el pensamiento del autor y de sus fuentes. Por esta razón el presente artículo pretende ofrecer una especie de génesis de estas expresiones en Agustín con el fin de comprender el significado de esta triada y su influencia en su pensamiento hasta la obra *De natura boni*.

## 1. Fuentes filosóficas de la triada Agustiniana

Estos elementos que cita san Agustín forman una triada que se encuentra explícitamente en la Escritura, lo que sería la base primaria para colocarlas unidas. El libro de Sabiduría 11,21 afirma que: «*omnia in mensura, numero, pondere disposuisti*»<sup>2</sup>, mostrando así que Dios ha dispuesto todas las cosas con medida, número y peso, de tal manera que todo lo que Dios ha obrado en medio de la

---

1 *nat. b.* 3 (CSEL 25.2, 856, 14-17. 19-21)

2 El libro de sabiduría para Jerónimo no es considerado como un libro inspirado y por esa razón no corrige el texto de la *Vetus latina*, ni traduce del griego, y por ello la Vulgata solamente recoge la versión latina denominada *Itala*. El texto que san Agustín utiliza al hacer la citación del pasaje del libro de Sabiduría hace un cambio, pues en la versión *Itala* dice “*omnia mensura, numero...*”; en cambio Agustín escribe “*omnia in mensura, numero*”, esto se puede deber a que la versión que Agustín conoció tenía esta diferencia o bien porque citó de memoria, y lo utiliza, a pesar de que no es tomado como inspirado, arguyendo que los cristianos lo han leído a lo largo de los años como lo indica en *Praed. Sanct.* 14, 27. Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose: struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, 128.

historia no es algo casual, sino que está dentro de una armonía plena, dentro de sus designios que ha realizado.

Los elementos que cita el libro de Sabiduría 11, 21, es decir, medida, número y peso, han de ser entendidos como elementos constitutivos del ente creado, de donde todo adquiere una armonía en el cosmos. Esto sin duda ayuda al pensamiento de Agustín, el cual tiene un cierto influjo de la filosofía platónica y se puede adecuar con estos elementos constitutivos.

### 1.1 Mensura/ Modus

Estos tres elementos constitutivos cuadran totalmente con la filosofía de Platón. En primer lugar, cuando se habla de la medida, se entiende en el sentido del límite que se opone a lo ilimitado, dos nociones que la filosofía platónica considera; el límite para Platón es uno de los principios de la realidad, que en cuanto limita produce lo real. Así, la medida es lo que explica la realidad desde sus tres dimensiones: lo ontológico, lo gnoseológico y lo axiológico<sup>3</sup>. De ahí se concluye que si la medida es lo que produce lo real, en cambio, lo que es ilimitado implicaría ser considerado como aquello que está en desorden, y por tanto tiene una connotación negativa<sup>4</sup>; por esta razón, en el pensamiento de Platón Dios es considerado la medida de todas las cosas<sup>5</sup>, puesto que es considerado como el principio de todo lo creado y la medida absoluta, lo que lleva a Plotino a decir que es «medida no medible»<sup>6</sup>.

Éste será un concepto que se pone claramente en el pensamiento de san Agustín, y a partir de esta filosofía, si Dios es la medida de todo, entonces es quien da límite a todo, determinando la singularidad y la identidad en la alteridad de cada ser. Esto lleva al pensamiento de Agustín a ver a Dios determinando, moderando y limitando a los diversos entes de la creación<sup>7</sup>, una noción muy cercana a la doctrina Cristiana, y concuerda con la teodicea del pensamiento cristiano<sup>8</sup>.

---

3 En lo ontológico es el principio delimitante del ser; desde lo gnoseológico en el sentido que el conocimiento se funda sobre la unidad de medida que ofrecen las estructuras de las cosas que se conocen; lo axiológico desde los límites que se dan en las normas. Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla Luce delle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milán, 2010, 249.

4 Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 157.

5 Como se marca en su discurso sobre las leyes 716 C.

6 PLOTINO, *Enn*, V 5, 4, 13 ss.

7 Cfr. W. BEIERWALTES, *L'interpretazione di Agostino di Sapienza, 11,21*, en: W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e pensiero, Milan, 1995, 147-148.

8 Si bien esta idea se encuentra en la filosofía platónica, cabe aclarar que también se encuentra citada dentro de la tradición cristiana, pues el mismo Ambrosio dice en el *De Isaac* 7,60: «Mensuram et perfectionem finem quoque». De manera que la noción de Dios como medida de todo está dentro de la tradición cristiana. Si bien se pudiera pensar que Agustín no lo recibió en ese momento, puesto que la obra se escribe hasta 386, lo cierto es que parece haber nociones de esta doctrina también en el ámbito cristiano, lo que lleva a no reducir todo a una noción meramente filosófica. Cfr. L. F. PIZZOLATO, *Il modus nel primo Agostino* en: «La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome», École Française de Rome, Roma 1992, 247.

## 1.2 Numerus/ Species

El segundo término de esta triada también tiene resonancias dentro de la filosofía platónica. Es Plotino quien realiza una identidad entre la idea demiúrgica y el número, puesto que el demiurgo pone orden en el universo<sup>9</sup>. De tal modo que, en el sistema de Plotino, son los números aquellos que poseen las características del Principio por la estructura ontológica de las Ideas, fundando una unidad individual de cada idea y ordenándolas en el conjunto de las ideas en un κόσμος νοητός<sup>10</sup>. En este caso del número se puede ver también una herencia de la filosofía de los pitagóricos. Al parecer san Agustín conoció una obra de Nicómaco, un neopitagórico, el cual decía que el orden del cosmos se funda sobre los números, pero que éstos deben ser considerados como estructuras conceptuales divinas, puesto que el número preexiste en Dios, que plasma el mundo<sup>11</sup>.

Aunque también podría verse claramente el influjo de la doctrina no escrita de Platón, la cual refiere a los denominados números ideales, que no son los números matemáticos, sino que serían la esencia de aquellos, y por tanto inoperables, es decir, no se pueden hacer operaciones aritméticas con ellos. El número debe de ir entendido desde la mentalidad griega, no como un número entero, sino como un tipo de tamaño compacto, como una relación articulada de tamaños y fracciones de tamaño, de modo que cada idea es colocada en una posición precisa en el mundo inteligible, según su universalidad mayor o menor, según la relación que hay entre las ideas y que se expresa numéricamente<sup>12</sup>. Por ello el número significaría la relación entre las diversas ideas con la realidad. De ahí que san Agustín podría tener también la idea de número como ese referente de relación con la realidad.

Si bien, el pensamiento de Agustín respecto al *numerus* tiene su fuente en la filosofía de Platón, hay decir que existe una diferencia; mientras que para Platón el número es causa inmediata del ser, pues introduce un orden y proporción determinada en los elementos caóticos e indeterminados, pero el dios de Platón confería el orden fuera de él, obligando a los elementos a unirse formando un número armónico, en cambio para Agustín Dios es el que crea los elementos iniciales, no hay ninguna materia indeterminada que deba unirse<sup>13</sup>.

## 1.3 Pondus/ Ordo

En tercer lugar se encentra la noción del peso, el cual hace referencia a la intencionalidad, a aquello a lo que un cuerpo tiende; así como la gravedad hace que un cuerpo tienda hacia el suelo, así todos los cuerpos tienen esta tendencia.

9 Cfr. PLOTINO, *Enn*, VI, 6.

10 Cfr. W. BEIERWALTES, *L'interpretazione di Agostino*, 151.

11 Cfr. NICOMACO, *Introductio arithmetica*, I, 6; 12, 1-12.

12 Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 233.

13 Cfr. V. TUESTA, *Eficacia del número, según san Agustín*, en: «Estudio Agustiniano» 3 (1968), 90.

Esta idea se puede encontrar en Plotino cuando habla acerca del Uno como aquel que es autosuficiente<sup>14</sup> y no tiene necesidad de algún otro, por tanto el Uno es la causa y el fin de todo ente, es quien lo mueve, hace que tiendan hacia una realidad esos entes<sup>15</sup>. Por tanto se puede ver un acercamiento a la noción de peso en cuanto que el Uno provoca que se tienda hacia una realidad.

En el caso del peso, esta noción también existe en los escritos de Aristóteles y parece acercarse a la postura de Agustín<sup>16</sup>. Para Aristóteles aquello que tiene peso es aquello que tiene un movimiento o inclinación espontánea, ya sea que descienda porque es pesado o bien que sea ascendiente porque es ligero. El objeto siempre tenderá hacia un lugar propio, un lugar que es su forma y su acto, pues corresponde a su ser<sup>17</sup>. De esta manera se puede ver que en el pensamiento de Aristóteles nada se puede escapar a la ordenación de su dios inmanente, así como nada se puede escapar a la providencia del Dios trascendente en el pensamiento de Agustín.

Sin embargo, se debe hacer notar que, si bien parece existir una influencia aristotélica en la noción del peso, hay que ver que existe una diferencia con respecto a Agustín: «Para el Estagirita el peso es una categoría exclusiva de lo físico. Para Agustín, en cambio, se da *también* en el ámbito de lo físico, porque *antes* el “*pondus*” es una suerte de trascendental. En ello radica precisamente la innovación agustiniana acerca de este concepto»<sup>18</sup>, lo que muestra que Agustín no limita el *pondus* a lo físico, si bien se da en lo físico, porque en un primer momento se da en lo trascendente, superando así la noción aristotélica.

## 2. Fuentes bíblicas y de la Tradición de la Triada

Si bien hay ciertos elementos filosóficos que influyen para la concepción de estos elementos constitutivos, no hay que dejar de lado la escritura, pues ante todo Agustín es un hombre de fe, y su reflexión teológica no se basa simplemente en argumentos filosóficos, sino que deben de ser completados por la Escritura. Él mismo ha descubierto estos elementos -que son fundamentales al interior de su pensamiento-, que si bien tienen un fuerte fundamento filosófico, sobre todo tienen una sólida base bíblica, pues son parte de la revelación, y por ello hablar de estos elementos implica reconocer la autoridad de la Escritura, sobre la cual se funda siempre su argumentación.

Junto con la autoridad de la Escritura, va unido a las fuentes cristianas que se encuentran en la base de esta citación bíblica y del pensamiento del mismo

---

14 Cfr. PLOTINO, *Enn*, VI 9, 6, 17 ss.

15 Cfr. W. BEIERWALTES, *L'interpretazione di Agostino*, 156.

16 Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 209

17 Cfr. ARISTÓTELES *Caelum* IV 1, 307 b 30- 5,313 b 25.

18 S. MAGNAVACCA, *Antecedentes e innovación agustiniana en la noción de “pondus”*, en: «*Patrística et medievalia*» 6 (1985), 9-10.

Agustín. Él ha leído este texto y lo ha profundizado en su primer acercamiento a la Escritura que tiene lugar en Milán, por ello seguramente existe una relación que se debe dar entre el texto bíblico, la tradición cristiana y algún tema filosófico, lo que es sugerido por Ambrosio<sup>19</sup>.

En los escritos de Ambrosio se encuentran textos en donde aparecen estos vocablos que san Agustín hace y, sobre todo, se encuentran en relación con tema de la creación y la armonía que Dios hace en el universo, marcando cómo el número, el peso y la medida son parte constitutiva de todo lo creado. Un ejemplo se puede ver cuando Ambrosio dice claramente en *Hexameron*: «**¿Nonne euidenter ostendit deus omnia maiestate sua consiter, non numero, pondere atque mensura?**»<sup>20</sup> En la homilía, para explicar que Dios ha ordenado todo de la mejor manera, utiliza los mismos términos del libro de la Sabiduría 11,21, marcando así una clara alusión al texto. Otro pasaje donde Ambrosio refiere nuevamente al orden en la creación lo muestra cuando dice: «*Ideoque pondere et mensura examinavit uniuersa; numerata enim sunt ei et stilicidia pluuiarum*»<sup>21</sup>, donde se puede apreciar de nuevo una alusión al texto de Sabiduría y su aplicación al orden creado. Por tanto, se puede apreciar que a la base del pensamiento de san Agustín, y por tanto de su confrontación con los maniqueos, está la doctrina de la creación y una doctrina que tiene a la base los tres elementos constitutivos que se cita en el libro de la Sabiduría.

Sin duda otra fuente que se puede apreciar en el pensamiento de Agustín es Basilio de Cesarea, el cual cuando habla de la creación hace una referencia de que todo está dispuesto adecuadamente según su orden y su medida: «ὁ τοίνυν ἅπαντα σταθμῶ καὶ μέτρῳ διαταξάμενος»<sup>22</sup>. Donde se puede ver cómo se hace uso de los vocablos que aparecen en el texto de Sabiduría, lo que muestra que este texto sin duda juega un papel imperante dentro de la tradición cristiana, pues manifiesta la armonía con la que Dios ha realizado todo.

Con estos dos ejemplos se aprecia el uso de la triada en la tradición cristiana en la cual se inserta san Agustín. Se puede apreciar un influjo del texto de Sabiduría dentro de la tradición cristiana y que, cuando san Agustín utiliza el texto de Sabiduría, no es simplemente porque concuerda con los elementos filosóficos, sino porque lo ha recibido al interno de la comunidad cristiana, más aún él mismo es heredero de una tradición al interno del cristianismo en donde se utilizaban estos términos de este versículo bíblico para expresar el orden en la creación.

---

19 Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 127.

20 *Exameron* I, 6, 22 (CSEL 32, 18, 22-24).

21 *Exameron* II, 3, 12 (CSEL 32, 51, 7-9).

22 *Homilía III in hexameron* 5 (PG 29, 65, 7-8).

Por tanto, una influencia vital dentro del pensamiento de Agustín para el uso de este texto se encuentra en la misma tradición cristiana<sup>23</sup>, y no sólo en una mera aplicación de sistemas filosóficos.

### 3. La triada en la doctrina de San Agustín

La triada agustiniana, con la cual define el bien en *De natura boni*, es nominada como «*modus, species, ordo*»; sin embargo, los términos no corresponden literalmente al texto de Sabiduría 11, 21 «*mensura, numerus, pondus*», lo cual se debe a la evolución que hay dentro del pensamiento de san Agustín. Es importante saber cómo fue evolucionando esta triada, que ciertamente es un concepto que se puede constatar a lo largo de sus obras, por ello se deben considerar algunas líneas generales del desarrollo de su pensamiento respecto a la triada, previo al *De natura boni*, para entender el sentido que le da a cada uno de los elementos<sup>24</sup>.

En el diálogo *De ordine*, san Agustín hace referencia a estos tres términos *ordo, numerus* y *mesura*, pero éstos no son citados a partir del texto de Sabiduría, ni aparecen relacionados entre ellos, sino que se les da la valencia ontológica que tendrán después. Propiamente, como su nombre lo indica, la obra desarrolla el tema del *ordo*, en donde indica que «el orden es por el que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido»<sup>25</sup>, así muestra que todo tiene un orden, el cual se lo ha dado Dios a toda la realidad. Agustín marca que en ese mismo orden que Dios ha dispuesto se puede ver una armonía, en donde se ve el papel del *numerus* que funge como una huella de la acción racional del hombre y de Dios sobre el universo, colocando ejemplos de diversas disciplinas donde el número va colocando la proporción correcta del mundo<sup>26</sup>. Respecto al concepto de *mensura*, san Agustín simplemente habla en relación a la proporción que hay en los sentidos, pues en ellos hay un funcionamiento que se da a partir de una intención determinada, que no es por el placer, sino por la racionalidad<sup>27</sup>.

Posteriormente, en *De libero arbitrio*, se encuentra la idea del orden que Dios hace en el universo, así, en el segundo libro de esta obra, Agustín hace una

---

23 Se puede apreciar que si bien hay una influencia directa de estos autores, el texto de Sabiduría es utilizado a lo largo de la tradición cristiana y existe su uso desde los inicios. Cfr. A.-M. BONNARDIERE, *Biblia agustiniana*, 91-92.

24 Un desarrollo de esta triada en las diversas obras de san Agustín se puede ver en M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 133-147. Una obra que sigo en general para desarrollar este aspecto.

25 «El orden es por el que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido.» *ord. I*, 10,28 (CSEL 63140, 12-13); Cfr. I, 3, 8.

26 «En todas estas disciplinas, doquiera le salían al encuentro proporciones numéricas, que brillaban con más evidencia y fulgor de verdades absolutas en el propio reino del pensamiento y de la intuición interior que en el mundo sensible, donde aparecían más bien como sombra y vestigios de ellas.» *ord. II*, 15, 43 (CSEL 63, 176, 25-29). Cfr. *ord. II*, 12, 35- 15,43.

27 «Hallamos ciertos vestigios de la razón en los sentidos; y con respecto a la vista y el oído, hasta en lo deleitable. En la satisfacción de los demás sentidos se da este nombre no por causa del placer, sino por otro fin que prevalece con alguna obra realizada intencionadamente por un ser racional.» *ord. II*, 11, 33 (CSEL 63, 170, 21-23).

reflexión sobre este orden, el cual es armonioso y necesariamente hace remitirse hacia el creador, pues en la creación todo tiene un orden y todo va orientado hacia Dios. Se muestra que en la creación hay *vestigios* que orientan hacia él, pues al contemplar esa armonía el hombre ve esa belleza que le orienta a buscar su origen<sup>28</sup>, de manera que Agustín demuestra que en la creación hay un sentido ordenador de parte de la sabiduría de Dios.

En el desarrollo de la obra, Agustín llega a concluir que Dios es el creador de todo y que todo lo que Dios crea tiene una armonía, como se manifiesta a continuación:

No dudes en atribuir a Dios cualquier ser en el que adviertas medida, número y orden. Si de allí subtraes estas tres perfecciones, no queda absolutamente nada; porque, aunque al parecer quedara como cierto principio o conato de alguna forma, puesto que no se encuentra la medida, ni el número, ni el orden, dado que donde se encuentran estos tres elementos existe la forma perfecta, no habrá ni el más rudimentario vestigio de forma, que, a modo de materia, parezca abandonarse en manos del artífice para recibir de ellas la perfección correspondiente. Si la perfección de la forma es un bien, lo es también la misma incoación de la forma<sup>29</sup>.

San Agustín utiliza expresamente el pasaje de Sabiduría 11,21, de manera que muestra la necesidad de los tres elementos, los cuales son los que le dan perfección a la creación. Estos tres elementos le sirven para demostrar que en la creación todo lo ha creado Dios bien, más adelante el mismo Agustín marca que Dios todo lo crea bueno, pues «todo bien procede de Dios; no hay, por tanto, ser alguno que no proceda de él»<sup>30</sup>, y estos tres principios son un signo de que Dios crea bien todo, de tal manera que si el mal entra es porque el hombre se aparta de la voluntad de Dios, por su libre arbitrio, mas no porque Dios lo haya realizado<sup>31</sup>.

Un elemento importante de considerar, desde el punto de vista de los vocablos utilizados, es aclarar que cuando san Agustín enuncia esta triada dice: «***mensuram et numerum et ordinem***»<sup>32</sup>, y se puede apreciar que hace un cambio a la cita de Sabiduría, de manera que en lugar de *pondus* aparece *ordo*. Esto se debe a la idea que tiene de *ordo* en cuanto que lo entiende como una tensión hacia el puesto

---

28 «Adondequiera que te vuelvas, te habla mediante ciertos vestigios que ella ha impreso en todas sus obras, y cuando te tornas a las cosas exteriores, te vuelve ella a llamar al interior mediante las mismas bellezas de las cosas exteriores. Así te darás cuenta de que todo cuanto hay de agradable en los cuerpos y cuanto te cautiva mediante los sentidos externos, es un efecto de los números, e investigarás cuál sea su origen, entrarás otra vez dentro de ti mismo y entenderás que todo esto que llega a tu alma por los sentidos corporales no podrías aprobarlo o desaprobarlo si no tuvieras dentro de ti mismo ciertas normas de belleza, que aplicas a todo cuanto en el mundo exterior te parece bello.» *lib. arb.* II, 16, 41 (CSEL 74, 77, 19-27)

29 *lib. arb.* II, 20, 54 (CSEL 74, 87/88, 26/7)

30 «*Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est quae non sit ex Deo.*» *lib. arb.* II, 20, 54 (CSEL 74, 88, 8-9)

31 *Cfr. lib. arb.* II, 19, 51-52 (CSEL 74, 87, 14-26)

32 *lib. arb.* II, 20, 54 (CSEL 74, 87, 27-28)

adecuado, que es la misma idea que expresa el concepto de *pondus*<sup>33</sup>, lo cual ayuda a entender que este intercambio de palabras lleva a considerar que la noción de peso se entiende en el sentido de *ordo*.

En el *De música*, aparecen diversas nociones de esta triada haciendo una serie de equivalencias que permiten acercarse al sentido y significado de cada uno de estos elementos. En primer lugar, san Agustín habla acerca del número, pero le aplica nuevos vocablos, tal y como se puede observar:

Es establecido por la providencia de Dios, con la cual él ha creado y dirige todas las cosas, que también un alma pecadora y llena de males es movida al objetivo por ritmos [número] y mueve estos ritmos hasta la más ínfima corrupción de la carne. Obviamente estos ritmos pueden ser cada vez menos hermosos pero no pueden faltar completamente de belleza [...] El ritmo [número] inicia del Uno y es expresión de belleza por igualdad y similitud, y se une el Uno al otro según un orden<sup>34</sup>.

En esta frase, san Agustín muestra, aunque no de modo literal, los tres conceptos de la tirada. El ritmo-número viene del Uno y todo lo que viene de él es bello porque mantiene una igualdad con él y se mantiene en la unidad y en el orden, por tanto todo lo que se deriva de él es ordenado. De tal manera que el número se puede relacionar con *aequalitas* o *similitudo* si el equilibrio corporal es asimilable al orden en el espacio y el tiempo<sup>35</sup>.

Más adelante, continuando con el discurso sobre la armonía que existe en la creación, dice san Agustín: «***Quae primo generalem speciem corporis habet, in qua unitas quaedam et numeri et ordo esse convincitur.***»<sup>36</sup>. Con esta frase expresa la armonía que Dios le da a la creación entera. En este texto se puede ver claramente expresada la triada agustiniana. Algo importante que se puede observar es nuevamente el cambio de términos. Nuevamente aparece la palabra *ordo* en el lugar de *pondus*, como lo había hecho en *De libero arbitrio*, y además hace otro cambio, puesto que en lugar de colocar *mensura*, ahora habla de *unitas*. Así, la noción de medida debe ser entendida a partir de la noción de la unidad, puesto que san Agustín las acomoda de esta manera. Por lo tanto, la triada queda definida en esta obra como «*unitas, numerus, ordo*».

Posteriormente, en el *De vera religione*, se vuelve a encontrar esta triada. En medio del contexto, en donde invita a abrazar a la Iglesia católica, manifiesta que

---

33 Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 135.

34 *mus.* 6, 17,56 (PL 32, 1191, 16-27).

35 Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 138.

36 *mus.* 6, 17, 57 (PL 32, 1192, 13-15).

el fundamento se encuentra en la providencia divina, esta providencia que se encuentra en la creación, la cual ayuda a reconocer a la Trinidad divina:

Conocida esta Trinidad, según es posible en la presente vida, ciertamente se ve que toda criatura intelectual, animada o corporal, de la misma Trinidad creadora recibe el ser en cuanto es, y tiene su forma, y es administrada con perfecto orden; mas no por esto vaya a entenderse que una porción de cada criatura hizo Dios, y otra el Hijo, y otra el Espíritu Santo; sino juntamente todas y cada una de las naturalezas las hizo el Padre por el Hijo en el don del Espíritu Santo<sup>37</sup>.

En esta frase se puede apreciar cómo la creación es un reflejo de Dios, y al mismo tiempo muestra elementos de la denominada triada, puesto que dice: «*Ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est et speciem suam habere, ordinatissime administrari*»<sup>38</sup>. Mostrando que la Trinidad crea el *esse*, le da su *species* y gobierna todo con *ordo*. Así, se puede ver que la triada se encuentra denominada como «*esse, species, ordo*». De esta manera, la *mesura* va en relación con el ser que Dios da en la creación y el *numerus* va entendido como la *species*, la forma, la apariencia que Dios da a cada ente de la creación.

Estos tres elementos deben de estar relacionados entre sí, y el mismo Agustín en el *De vera religione* va mostrando como estos tres conceptos se entrelazan mutuamente. Por ejemplo, marca que todo lo que es, es decir, todo lo que tiene 'ser', debe estar en relación con una forma, con una *species*, que refleja un signo de la providencia de Dios que todo lo hace bueno, aún lo más pequeño<sup>39</sup>.

Es importante añadir que esta triada dentro del pensamiento de san Agustín encuentra una relación con el misterio de la Trinidad, si bien estos tres elementos determinan el orden de todo, también revelan un elemento del misterio trinitario<sup>40</sup>. De tal manera que esta triada, dentro el pensamiento agustiniano, ayuda a desarrollar la doctrina trinitaria, pues los elementos de la triada le dan un acercamiento a este misterio, identificando a cada elemento de la triada con una

---

37 *Vera rel.* 7,13 (CSEL 77.6/5, 13, 2-9)

38 «Conocida esta Trinidad, según es posible en la presente vida, ciertamente se ve que toda criatura intelectual, animada o corporal, de la misma Trinidad creadora recibe el ser en cuanto es, y tiene su forma, y es administrada con perfecto, orden.» *Vera rel.* 7,13 (CSEL 77.6/5, 13, 4-6). Respecto al segundo miembro de la triada *et speciem suam habere*, se encuentra ausente en muchos manuscritos, sin embargo, es colocado en las ediciones posteriores de Amerbach (Bâle, 1506). Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 153, n. 72.

39 «Todo lo que es ha de tener necesariamente cierta forma o especie, por insignificante que sea, y aun siendo minúsculo bien, siempre será bien y procederá de Dios [*Quoniam quidquid est, quantulumcumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit.*]» *Vera rel.* 18,35 (CSEL 77.6/5, 25, 7-9)

40 Cfr. C. HARRISON, *Measure, number and weight in saint Augustine's aesthetics*, en: «Augustinianum» 28 (1988), 143-144.

persona de la Trinidad. Y esto se puede ver en el *De vera religione*, en donde el primer miembro de la triada, el *esse*, es identificado con el Padre<sup>41</sup>; mientras que la *species*, se identifica con el Hijo<sup>42</sup>.

En *De diversis questionibus*, nuevamente aparece el tema de la triada en donde Agustín aclara que todas las criaturas tienen una causa triple y por ello deben derivar en la Trinidad:

Toda criatura, si ciertamente es de alguna manera, si ciertamente dista infinito de lo que es nada en absoluto, si ciertamente coincide consigo misma en todas sus partes, conviene que su causa sea trina: que le haga ser, que le haga ser tal, que le haga armonizar consigo misma. Pero a la causa de la criatura, es decir a su creador, la llamamos Dios. Luego es conveniente que sea una Trinidad, más perfecta, más inteligente y más feliz<sup>43</sup>.

De esta manera Agustín trata de armonizar el hecho de una triada en la creación, en relación con la Trinidad, aunque esto podría derivarse en un problema en la medida en la que se viera la creación como consecuencia de tres causas que hay en Dios, como si existiera una separación; sin embargo, en la *Epístola* 11, san Agustín deja en claro que no hay ninguna división en la Trinidad mostrando su inseparabilidad<sup>44</sup>, así como de las tres características que conforman la creación:

No hay naturaleza alguna, y en absoluto sustancia alguna que no contenga en sí y no presente estos tres elementos: primero, el ser; después, el ser esto o lo otro; y el tercer, el mantenerse en cuanto pueda en ese su ser. El primero revela la causa misma de la naturaleza, de la que procede; el segundo revela la especie, por la que son fabricadas y en cierto modo... y son formadas todas las cosas; el tercero revela una cierta permanencia, por así decirlo en que están todas las cosas. Si puede darse que algo sea, pero no sea esto o lo otro, o que sea y sea esto, pero no tanto tiempo

---

41 «Es sumamente uno, Padre de la Verdad, Padre de la Sabiduría, la cual, por su total parecido, se llama su semejanza y su imagen, porque de Él procede. De donde muy bien se dice que el Hijo procede del Padre y las demás cosas fueron hechas por Él. Ella es anterior, como forma, a todas las cosas, realizando sumamente la unidad de que dimana, de suerte que los demás seres que existen, en cuanto llevan la impronta de la unidad fueron creados por ella.» *Vera rel.* 43,81 (CSEL 77.6/5, 60, 5-10). El Padre es identificado como el sumo uno, quien da el ser a todos, y de él procede el Hijo que da las formas, así el Padre es identificado con el *unum*, aquel que da el *esse*, puesto que en él existe el ser en plenitud y se identifica con el primer miembro de la triada.

42 «Ha de asemejarse a aquella Unidad suprema, origen de todo lo que es uno, que realice su tendencia y se identifique con ella: tal es la Verdad y el Verbo en el principio, y el Verbo Dios en el seno de Dios.» *Vera rel.* 36,66 (CSEL 77.6/5, 47/48, 27/3) El *Filius-Sapientia-veritas* es aquel que da forma a todo, su acción se descubre en cuanto que da forma a toda la realidad, en cuanto que es generador de *species*.

43 *div qu.* 18 (PL 40, 15, 19-28).

44 «Esta Trinidad católica se propone y se cree, pues, tan inseparable y son tan pocos los santos bienaventurados que la entienden, que todo lo que realizado por ella hay que pensar que se debe al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y que nada hace el Padre que no lo hagan el hijo y el Espíritu Santo; y nada hace el Hijo que no hagan el Padre y el Espíritu Santo; y nada hace el Espíritu Santo que no hagan el Padre y el Hijo.» *Ep.* 11, 2 (CSEL 34.1, 26, 12-19).

cuanto permanezca en su género, o que sea realmente esto y lo otro, pero sin ser y permanecer en su género en cuanto pueda, o que permanezca realmente según la potencia de su género, pero sin ser y sin ser esto o lo otro, entonces puede darse que aquella Trinidad una persona haga algo separada de las cosas. Pero si ves que necesariamente lo que es tiene que ser esto o lo otro y mantenerse en su género todo lo posible, nada hacen las tres personas separadamente<sup>45</sup>.

San Agustín muestra que la acción de la Trinidad implica la unión *ad intra* de la vida trinitaria, no pueden hacer nada por separado, así como no pueden existir cosas en la creación que se contradigan o se separen, necesariamente tienen que estar unidas, mostrando así la unión que hay en esta triada y la vida intertrinitaria.

Sin embargo, la triada adquiere aquí otros términos: «*Primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia; alterum, speciem per quam fabricantur, et quodammodo formantur omnia; tertium, manentiam quamdam, ut ita dicam, in qua sunt omnia*»<sup>46</sup>. La triada agustiniana se forma a partir de *causa*, *species* y *manentia*. El primer término habla de la *causa*, en cuanto que propicia al ser, mostrando la misma línea de *mensura*, *unum*, *esse*, que había expresado en otros escritos. En cambio, el tercer miembro de la triada se define como *manentia*, que en la filosofía de Porfirio es el momento de la inmanencia y del reposo, que corresponde al primer momento de la procesión, aunque san Agustín no la desarrolla con ese pensamiento<sup>47</sup>, para él la *manentia* es la quietud del ser creado, que se establece en su nivel ontológico con el máximo de cercanía, con la unidad de Dios, en la medida que le sea posible.

Además, se puede considerar, a partir de los efectos de la acción creadora de Dios, que este término de *manentia*, unido a los otros dos que conforman la triada (*causa* y *species*), hace referencia a las personas de la Trinidad, de tal manera que se puede apreciar que el Padre es entendido como la fuente del ser; el Hijo es quien da la forma, según la semejanza del Padre, y el Espíritu es el que concede la estabilidad en la unidad<sup>48</sup>.

En el *Contra Faustum*, se ve claramente cómo san Agustín muestra la equivalencia entre la fórmula «*mensura, numerus, pondus*» y «*modus, species/forma, ordo*»:

45 *Ep.* 11, 3 (CSEL 34.1, 26/27, 29/15).

46 «El primero revela la causa misma de la naturaleza, de la que procede; el segundo revela la especie, por la que son fabricadas y en cierto modo, son formadas todas las cosas; el tercero revela una cierta permanencia, por así decirlo en que están todas las cosas.» *Ep.* 11, 3 (CSEL 34.1, 27, 2-5).

47 En Agustín no se encuentra esta idea porque no sigue el esquema de Porfirio, quien, en primer lugar, habla del reposo (*μονή*) como la primera procesión, después, de la alteridad (*πρόδοος*) y, finalmente, del retorno o conversión (*πιστοφή*), y justo este esquema es el que no se encuentra dentro del pensamiento de Agustín. Cfr. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Etudes agustiniennes, 1966, 407-408.

48 Cfr. M. Bettetini, *La misura delle cose*, 143. En C. HARRISON, *Measure, number and weight*, se puede ver una clara referencia a cada uno de los componentes de la triada y su relación con cada persona de la Santa Trinidad.

¿Qué decir? En el mismo cuerpo, las vísceras vitales que se acomodan al todo, los miembros para obrar, los centros sensitivos, todos distintos por su ubicación y funciones, pero unidos en concorde unidad por la moderación de las medidas, la igualdad de los números, el orden de los pesos, ¿no indican que su artífice es el Dios verdadero, a quien se dijo con verdad: *Has dispuesto todo con medida, número y peso?* [*Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*] Por tanto, si no tuvierais el corazón extraviado y corrupto por las fábulas vacías de contenido, veráis con la inteligencia lo invisible de Dios a través de estos seres creados, incluso mediante las criaturas ínfimas y de carne. En efecto, ¿de dónde proceden las cosas que he mencionado sino de él, cuya unidad mantiene toda medida, cuya sabiduría da forma a toda belleza, cuya ley dispone todo orden? [*omnis modus sistitur, cuius sapientia omnis pulchritudo formatur, cuius lege omnis ordo disponitur*] Y si no tenéis los ojos para ver esto, condúzcaos a ello la autoridad apostólica<sup>49</sup>.

Agustín, en medio de su confrontación con Fausto, cita el pasaje de la Escritura de Sabiduría 11,21 marcando que Dios ha creado todo de ese modo, y una vez que hace la citación pide a su contrincante que le explique la situación de la realidad creada, pero al hacerlo remite nuevamente al pasaje de Sabiduría a través de los términos *modus, species/forma, ordo*, de tal manera que no usa los mismos términos de la Escritura, lo cual implica que para Agustín ya existe una equivalencia entre estos términos y lo marca poniendo este cambio de términos en el mismo párrafo<sup>50</sup>.

Se pude ver que con la obra de *Contra Faustum* se adquiere la forma de esta triada agustiniana de «*modus, species, ordo*», y es precisamente la que utiliza a lo largo de la obra *De natura boni*, la cual aparece a lo largo de toda la obra y busca explicar la naturaleza del bien a partir de esta triada.

---

49 c. *Faust* 21, 6 (CSEL 25.1, 575, 3-14).

50 En este episodio de Fausto se encuentran diversas equivalencias:

<i>Moderatio mensurarum</i>	<i>Mensura</i>	<i>Unitas</i>	<i>Modus</i>
<i>Parilitas numerorum</i>	<i>Numerus</i>	<i>Sapientia</i>	<i>Forma-pulchritudo</i>
<i>Ordo ponderum</i>	<i>Pondus</i>	<i>lex</i>	<i>Ordo</i>

Donde *lex* contiene el mismo valor de *pondus*, puesto que indica la dirección que se debe recorrer y muestra el gobierno de las cosas; el *modus* toma el lugar de *mensura* porque es un término que indica la connotación ética de la moderación, tema que a partir de este escrito es importante para san Agustín, con el fin de reafirmar su peso ético. Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 145.

## 4. Los elementos de la triada agustiniana

Como se ha expuesto, la triada «*modus, species, ordo*» ha adquirido a lo largo del pensamiento de Agustín una serie de variaciones que permiten ver la evolución de su pensamiento y descubrir la noción que tiene de esos componentes; ahora se debe comprender, en general, cada uno de estos elementos a fin de conocer el significado profundo de ellos y su concepto dentro de la obra *De natura boni*.

### 4.1 *Mensura (modus)*

El vocablo *modus* puede significar diversas cosas, puede traducirse como medida, límite, término. El significado de *modus* es amplio, sobre todo porque debe entenderse a partir del contexto en el que se está hablando, puesto que, hoy en día, hablar de límite o de término significa algo que está demarcado, que no se puede salir de cierta estructura, lo que da una connotación negativa con respecto a lo que significaba en la antigüedad. Para los antiguos hablar de límite implicaba hablar de completos, una configuración bien determinada y, por tanto, que refiere a una perfección<sup>51</sup>. Por lo tanto al hablar de un límite, no se habla en sentido negativo, sino en la medida en la que un cuerpo adquiere su plenitud, en cuanto que está acabado y tiene todo aquello que le compete. Por tanto, partiendo de esta noción, san Agustín habla del *modus*.

Se puede ver que, antes de que el *modus* se utilice al interno de la triada agustiniana y tome el lugar de la *mensura*, ya existía este concepto al interno de la obra de san Agustín. En el *De Beata vita*, san Agustín ya expresa que el *modus* está en relación con la felicidad que se tiene, la cual implica tener la sabiduría de Dios<sup>52</sup>. Este *modus* debe llevar al hombre a una plenitud en su vida, plenitud que, si bien es el alcanzar la felicidad, implica repercusiones dentro de su vida, implica un elemento dentro de la ética que tiene un fruto en la vida espiritual y vive a partir de la modestia y la temperancia<sup>53</sup>.

Para san Agustín, en general, el *modus* consiste en el poner límite, que confiere principio y fin, es decir, confiere la existencia o la actualidad en el espacio y tiempo, de manera que es un principio de existencia o subsistencia de las cosas y puede considerarse como un delimitar, en la medida que da la capacidad de determinar una forma, dado que cada forma es delimitada con respecto a otras<sup>54</sup>, denotando así una relación del uno en la multiplicidad, pues por el *modus* se especifica un ser y con ello queda bien delimitado mostrando sus perfecciones.

51 Cfr. G. REALE (Ed.), *Agostino, Natura del bene*, 53-54.

52 «*Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est. Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est?*» *beata v. 4, 33-34* (CSEL 63, 114, 14-17)

53 Dentro de su terminología ética, Agustín parece encontrar un elemento dentro del concepto de *frugalitas* a través de Cicerón (*Tusc., III, 18*), el cual subraya la productividad de la virtud y se contrapone a la *nequitia*, que revela la esterilidad del "hacer moral" y que es definida como *modestia et temperantia*, que lleva a la plenitud (en: *pro rege Deiotaro 36*; Cfr. *Beata v. 4, 31*) Cfr. L. F. PIZZOLATO *Il modus nel primo Agostino*, 247.

54 W. J. ROCHE, *Measure, Number, and Weight in saint Augustine*, in *The new scholasticism*, 15 (1941) 353.

Esto implica una fuerte relación del *modus* con la *species*, puesto que el *modus* delimita y da su proporción a cada ser, y esto necesariamente denota un *ordo* en la creación<sup>55</sup>. Así se puede descubrir la relación que tienen los miembros de la triada agustiniana.

Si bien el concepto de *modus* ya existía al inicio de la doctrina Agustina, posteriormente él identifica este *modus* con la *mensura* que aparece en el libro de Sabiduría 11,21, como se explicó en el apartado anterior. Es importante hacer notar que este cambio que hace san Agustín en el término tiene a la base el pensamiento de Mario Victorino, el cual tiene la idea del *Summus Modus* como aquel que es la medida que no es medible y, en la relación trinitaria del Padre y el Hijo, se puede apreciar cómo en Victorino el Padre es nombrado *immensus*, es decir, no medible, mientras que el Hijo es reconocido como *mensus ataque immensus*, de tal manera que se puede ver la equivalencia entre el vocablo *mensus* y *modus* que san Agustín identifica plenamente<sup>56</sup>.

Dice Bettetini que se podría notar una diferencia entre los dos términos, que si bien ambos términos son equivalentes, lo cierto es que Agustín prefiere ver en el término *mensura* un atributo de Dios, mientras que en el término *modus* ve los efectos de aquel atributo sobre la creación; si bien es el mismo concepto, hace la diferencia entre quién posee ese atributo y quién lo recibe<sup>57</sup>, pero es importante tomar en cuenta que este efecto de la creación se debe a la participación del bien sobre la creatura, puesto que el Sumo Bien, que es Dios, se lo participa<sup>58</sup>.

Como se vio en el apartado anterior, este primer miembro de la triada ha sufrido diversas variaciones y se le ha aplicado diversas connotaciones, de manera que viene definido como *mensura-modus*, términos que muestran cómo el primer miembro de la triada va en relación con lo que determina todo lo creado, suscitándolo y dándole su perfección. Al considerarlo como *mensura*, implica reconocerlo como aquello que da el límite al ser, en cuanto que lo delimita desde su especificidad dándole plenitud. Como consecuencia de lo anterior, se usa el término *modus*, que implica que da medida a las cosas en la medida en la que le da un mínimo de ser.

Este primer miembro de la triada, cuando es abordado desde la dinámica trinitaria, es identificado con la primera persona, es decir con el *Padre*, puesto

---

55 Cfr. G. REALE (Ed.), *Agostino, Natura del bene*, 54.

56 Cfr. N. CIPRIANI, *Las fuentes cristianas de la doctrina trinitaria en los primeros diálogos de san Agustín*, en: «Augustinus» 56 (2011), 327-328.

57 Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 161-162. La “medida”, de la cual habla Agustín, se le podría considerar una objeción tomando en cuenta sus implicaciones corpóreas, pero es correcto un término desde la medida lineal o de la superficie, mientras que “el modo” puede ser aplicado a cualquier clase de limitación y fácilmente es adaptado a empleos figurativos. Cfr. W. J. Roche, *Measure, Number, and Weight*, 353.

58 Todo lo creado participa de la bondad del creador porque «las cosas que han sido hechas necesitan de su bien, esto es, del sumo bien o suma esencia». *Vera rel.* 24,28 (CSEL 77.6/5, 21, 1-2).

que él es quien da origen a todo. Dado que este primer miembro está ligado con la noción de aquello que delimita y da el ser, se le puede enumerar con otros términos que indican y expresan su función, como son: *unum-principium-esse-causa*.

#### 4.2 Numerus (*species, forma*)

El segundo miembro va en relación con el *número*, que tiene su fundamento en una filosofía pitagórico-platónico. Ciertamente, la noción del *numerus* aparece desde el primer Agustín, como aquello que daba una ordenada secuencia e invitaba, por medio de la razón, al deseo de elevarse a la contemplación de la realidad divina, colocando a los números como divinos y eternos, que forman la realidad superior con la ayuda de la razón<sup>59</sup>. Esta noción de número se encuentra en Platón, pero también dentro de su pensamiento el número tiene otra connotación que no solamente es el *numerus* matemático, sino que los números serían los arquetipos de donde se derivan todas las ideas, los cuales estarían a lado del Uno (el principio ordenador) y de la Diade (principio de divisibilidad y multiplicidad) poniendo una relación con lo que existe y la idea que está a la base de todo<sup>60</sup>. Esta noción muestra que la noción de *numerus* da el fundamento ontológico de la realidad, y sin duda está la base del pensamiento Agustiniiano.

El termino *numerus* adquiere distintas connotaciones, por un lado es llamado *forma*, en cuanto que le da forma a lo real, aunque es también denominado *species*. El cambio de este vocablo se debe a que el segundo término de la triada se traduce del término griego εἶδος, que se puede traducir al latín con estas dos expresiones: *forma* y *species*. Esta equivalencia de términos al traducirlos se puede apreciar en los escritos de Cicerón, en donde se encuentra la equivalencia terminológica de *numerus-species*<sup>61</sup>, porque el *numerus* significa la perfección y la cualidad natural.

Para san Agustín el *numerus* es quien da al ser su *species* o *forma*; por medio del *numerus*, se da el fundamento de la distinción y la cognoscibilidad del ente<sup>62</sup>. Gracias al de *numerus-species* es posible distinguir a los entes en la realidad, puesto que «la *species* explica la diferencia que existe entre las criaturas, originando la belleza y otorgando la legalidad inteligible. Las cosas pueden ser numeradas, comprendidas en su inteligibilidad [...] permite distinguir entre sí a los miembros del mismo género»<sup>63</sup>.

59 Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 177-179.

60 Cfr. G. REALE, *Storia de la filosofía antica. Vol II*, Vita e pensiero Milán 1981, 64-65.

61 Cfr. CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum* III, 3-7; *De natura deorum* II, 14.

62 Cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, 190-191. «El número ordenador de los elementos esenciales que contiene un ente, y que lo ensambla en una unidad perfecta a su modo, le constituye en ser, ya que para ser, es preciso ser uno.» Cfr. V. Tuesta, *Eficacia del número*, 83.

63 F. LETIZIA, *Ordo dux ad Deum. La idea de orden en la otología y ética agustinianas*, en: «Augustinus» 28 (1983), 386.

El concepto de *numerus-species* adquiere de esta manera un significado fuertemente ontológico en el sentido de *forma*, en cuanto que le da al ente su individualidad, lo cual se verifica en el ámbito de lo sensible y de lo inteligible, en donde la razón ayuda a descubrir lo que se distingue de uno y del otro, de manera que cuando se conoce un ente entonces se conoce el número. Número que no debe ser entendido como un valor lógico-formal o de denominación abstracta de un ente, sino como su fundamento ontológico, apriorístico, cualitativo y determinante del ente, y por ello la diferencia cualitativa, desde el punto de vista ontológico, constituye la diferenciación del ente mismo<sup>64</sup>.

Esta forma, con la cual se especifica cada ente en la creación, logra una diferencia y una individualidad al interno del ente, lo cual se da a lo largo de la creación, de modo que la materia adquiera su identidad, de hecho en el *De natura boni* el mismo Agustín marca cómo la materia recibe su forma dándole así su determinación<sup>65</sup>.

Se puede ver que el segundo miembro de la triada encuentra diversos términos: *numerus-species-forma*. Se puede apreciar que estos términos muestran, en general, que el segundo miembro de la triada va en relación con lo que da especificación a lo creado. La noción de *numerus* invita a ver cómo lo creado tiene una armonía que determina cada cosa, lo cual le hace relacionarse con los términos *forma* y *species*, que muestra cómo el segundo término da la especificidad de lo real, lo cual implica su relación con el término, le da su forma específica. Y este segundo término lleva a descubrir que lo creado tiene una relación con su creador, hay una cierta similitud, puesto que lo creado lleva hacia el creador. Y como se ha dicho anteriormente, la creación se lleva a cabo por el Verbo, que hace toda *species*, de ahí que este segundo miembro de la triada se identifique cuando se habla de la doctrina trinitaria con la segunda persona de la Trinidad y, en consecuencia, con *sapientia*.

#### 4.3 *Pondus (ordo)*

Cuando se habla de *peso* no se debe entender desde el punto de vista físico, sino sobre todo desde lo metafísico. Para san Agustín estos dos términos son equivalentes, y parece ser que Agustín hace esta equivalencia tomando los elementos de la antigua física, puesto que el *pondus* remite a una idea de estabilidad, con el reposo y el *ordo* remite al lugar adecuado de las cosas donde deben permanecer y reposar<sup>66</sup>.

El *orden* en san Agustín es uno de los temas que aparecen dentro de sus primeras obras, de manera específica en *De ordine*, que como su nombre lo

---

64 W. BEIERWALTES, *L'interpretazione di Agostino di Sapienza*, 148-149.

65 *nat. b.* 16 (CSEL 25.2, 861, 17-26).

66 Cfr. W. J. ROCHE, *Measure, Number, and Weight*, 362.

indica aborda este tema. En esta obra se puede apreciar la noción de orden, en donde todas las creaturas se hallan dentro de un orden en general, gracias a la acción de la providencia, que somete todo para que las cosas estén en medio de un orden necesario, de tal manera que el orden es la regla por la cual Dios hace todas las cosas<sup>67</sup>.

El *ordo* para el pensamiento de Agustín es fundamental, puesto que es aquello que da lugar al ser, por el *ordo* existe el ser, mientras que, por el contrario, si existe el desorden, implica que hay una corrupción, lo cual implicaría el final de su permanencia en el ser, de ahí que la permanencia del ser esté identificada con este tercer miembro de la triada<sup>68</sup>. Por lo tanto, el *pondus* hace que se conserve el ser, que se tienda hacia esa perfección, hacia su existencia.

El *pondus* es en general la intencionalidad que se da tanto en los entes sensibles, como en el deseo humano, en la voluntad y en el amor, portándolo hacia un lugar (*locus*) que le compete, un lugar que denota su esencia, su existencia, ese lugar que debe asumir o alcanzar para realizar la finalidad de su ser<sup>69</sup>. Por tanto, el *pondus* necesariamente lleva a la noción de tendencia de la propia esencia, si cada ser debe tener ese peso, es porque debe tener su tendencia hacia lo que está llamado, hacia su identidad misma. Se podría sintetizar la noción de *ordo-pondus* diciendo que es «ordenador en la medida en que impulsa cada cosa al lugar propio de su especie en la armonía universal»<sup>70</sup>.

Se puede ver, en el desarrollo de los términos de la triada, que el tercer miembro es denominado *pondus-ordo-lex*. Como se ha escrito, existe una relación entre el *pondus* y el *ordo*, porque en realidad el peso es ordenador impele cada cosa a su centro de reposo<sup>71</sup>, de manera que la noción de *pondus* indicaría el reposo al cual el ser está llamado, mientras que la noción de *ordo* denota la orientación que debe tener en medio de la creación. A esto se le añade la noción de *lex*, que indica la dirección que debe recorrer el ente en medio del gobierno de la creación. Cabe complementar que, entre las denominaciones que se le da al *ordo*, éste llega a ser identificado por Agustín como *Caritas*, porque «el amor es el principio y el fin de todas las obras y la virtud no es más que orden, el equilibrio, la armonía que debe existir en esas obras»<sup>72</sup>.

---

67 Cfr. F. LETIZIA, *Ordo dux ad Deum*, 386-387.

68 Cfr. S. MAGNAVACCA, *Antecedentes e innovación agustiniana*, 11.

69 W. BEIERWALTES, *L'interpretazione di Agostino di Sapienza*, 153-154.

70 Cfr. S. MAGNAVACCA, *Antecedentes e innovación agustiniana*, 13.

71 Cfr. F. LETIZIA, *Ordo dux ad Deum*, 386.

72 F. LETIZIA, *Ordo dux ad Deum*, 388.

# Pastoral Urbana





## **“Dios no hace acepción de personas” (Hech 10,34)** **Exhortación para una pastoral de los afrodescendientes en la Ciudad de México**

*P. Desire Afana*

### **I. Introducción**

“Dios no hace acepción de personas”. Esta frase la encontramos tres veces en la Sagrada Escritura. Una vez en el Antiguo Testamento (Deut 10,17) y dos veces en el Nuevo Testamento (Hech 10,34; Rm 2,11). A primera vista, la interpretación que se le puede dar es que Dios ama a todos sus hijos por igual; que no tiene preferencia por algunos y aborrece a otros. La puerta que pastoralmente se abre desde esta afirmación, y que es consecuencia de la íntima relación entre la acción salvífica de Dios y la acción de su Iglesia, es que la atención pastoral de la Iglesia, al igual que el amor de Dios, no debe de tener preferencias. Nuestra Madre Iglesia tiene el deber de atender pastoral y espiritualmente a todos sus hijos, independientemente de sus orígenes o de su situación migratoria. Sin embargo, no siempre se nota la materna ternura pastoral de la Iglesia para todas las categorías del pueblo de Dios. Por eso no estamos de acuerdo con Joao Panazzolo cuando, al momento de hacer el balance de los logros de los distintos Congresos Misioneros Latino Americanos (COMLA), afirma que:

La atención a las culturas indígenas, afro, mestizas [...], es, sin duda, otro avance significativo. La existencia de organismos indigenistas para atender la especificidad de los pueblos indígenas: las prioridades y compromisos asumidos en el COMLA 5 por el Bloque “evangelización y diálogo junto a las culturas indígenas están mereciendo prioridad en América Latina y en el Caribe.

En el Celam, y en las conferencias Episcopales, se ha concretado la prioridad del tema culturas Afro-americanas. Es compromiso del COMLA 5 crear junto a

las conferencias Episcopales Latino-Americanas y Caribeñas y junto al CELAM, Organismos específicos de pastoral afro-americana, con la participación de agentes negros, para que realicen y articulen experiencias de evangelización inculturada y de liberación integral”.<sup>1</sup>

Pareciera más bien que algunas porciones sí tienen todos los favores de la Iglesia y otras no. Si tomamos el caso de la Iglesia particular de la Arquidiócesis de México-Tenochtitlan, no siempre salta a la vista, ni se entiende muy bien su línea pastoral para con los afrodescendientes. En un lenguaje menos diplomático, diríamos que la misma exclusión social de la que son víctimas los afrodescendientes en la sociedad en general se refleja en la Iglesia, ya que no se cuenta con un plan, una estrategia pastoral apropiada para ellos. Aclaremos desde el inicio que esta observación que hacemos no busca alguna cabeza en particular, no se trata de culpabilizar a nadie, sino que caer en la cuenta del camino que todavía no estamos, como pueblo de Dios, recorriendo.

Nuestro propósito aquí no es elaborar un tratado de pastoral de los afrodescendientes en una ciudad tan grande y tan compleja como la Ciudad de México. Un ejercicio de esta envergadura requiere de más tiempo y de más participación, ya que consideramos que no es un asunto de algún grupo de individuos, sino que de toda la comunidad. Buscaremos simplemente, aprovechando las aperturas que nos da *Evangelii Gaudium* del papa Francisco en materia de iniciativas pastorales, esbozar unos cuantos caminos, unas cuantas perspectivas desde las cuales se puede fundamentar una pastoral particular para los afrodescendientes en nuestra Arquidiócesis.

Para ello, nuestro propósito se estructurará de la siguiente manera. En un primer tiempo, haremos una aclaración conceptual entorno a tres expresiones que constantemente usaremos: el término afrodescendientes, el término sujetos de evangelización y el término ambiente de apostolado. En una segunda aproximación, veremos cómo se determina un sujeto de evangelización. La tercera parte abordará el tema de los preferidos de Dios. La cuarta parte, y última, será el espacio donde hablaremos propiamente de la urgencia y de los fundamentos teológicos de una pastoral de los afrodescendientes dentro de la Ciudad de México. Se agradece, desde luego, que las jornadas teológicas 2014 hayan reservado un espacio a éste tema.

## II. Aclaración metodológica y conceptual

Para tratar el tema que nos hemos propuesto, utilizaremos el método analítico con un fuerte anclaje en la Sagrada Escritura y los documentos del Magisterio. Nos apoyaremos

---

1 JOAO PANAZZOLO, “De Bello Horizonte a Paraná”, in *Misiones Extranjeras*, 173(1999), pp. 426-427.

también sobre nuestra propia experiencia, como extranjero y como misionero entre los extranjeros negros acá en México y en otras tierras donde la vida misionera nos ha llevado. La experiencia que hemos acumulado a lo largo de 20 años de vida misionera nos ha permitido entender lo que es una ciudad, qué hay en ella y qué no ofrece una ciudad a los extranjeros.

Una ciudad, empecemos allí, es para nosotros un centro de intereses<sup>2</sup> y por lo tanto “interesa” a mucha gente, atrae a muchas personas. Generalmente, las ciudades ofrecen mejores condiciones de vida que en el campo; por eso tanta gente sale de sus pueblos y van a las ciudades. Se trata básicamente de buscar la forma de satisfacer la necesidad que tiene cada ser humano de trascender, de “salir adelante”, como se dice comúnmente.

Pero la ciudad no es únicamente un conjunto de edificios y de semáforos, hay gente viviendo “en y entre” estos edificios. Las ciudades han crecido tanto que a veces es difícil determinar dónde empieza y dónde se termina una ciudad. Dada esta dificultad, nos vemos en la necesidad de abrir el concepto de ciudad para asumirlo como Urbe.<sup>3</sup>

El llegar a la ciudad tiene implicaciones en la cultura o “mentalidad” de la gente. Esta implicación puede ser positiva, pero la mayoría de las veces es negativa, en el sentido de que la gente recién llegada a la ciudad experimenta una crisis de identidad, ya que no encuentra inmediatamente la red de relaciones que tenía en su lugar de origen.

La urbe es un lugar que “come” al ser humano, lo instala en un cierto anonimato. El trabajo o la lucha por la sobrevivencia cotidiana no le deja tiempo para otra cosa.

Y ¿qué pasa con la fe en todo esto? El hecho de haber migrado a la ciudad no hace que la gente pierda su fe o la práctica de su religión. Aunque hay que admitir que al inicio le cuesta trabajo, al recién llegada a la ciudad, encontrar un lugar de culto, identificarse con él y adaptarse a su horario. Pero ante tantos cambios, en

---

2 Carlos Ángeles y Benjamín Bravo manejan dos acepciones del concepto Ciudad: Ciudad Media y Ciudad Perdida. Entienden a la primera “como el centro habitado de notable extensión territorial con administración propia y con servicios públicos y estructuras sociales, culturales y recreativos necesarias para la vida organizada de una gran comunidad”. La Ciudad Perdida en cuanto a ella, la definen como “el asentamiento originario por el alquiler de suelo, en el que se construyen cuartitos construidos sobre tierra ejidal o sobre terreno privado en pleito legal o sobre terreno considerado como peligroso”. Estamos hablando en realidad de la periferia de la Ciudad. Véase Benjamín BRAVO, *Diccionario de Pastoral Urbana*, México, 1994, pp. 44-47; José de J. LEGORRETA, “La Ciudad Latinoamericana: aproximaciones sociológicas”, in José de J. LEGORRETA (Dir.), *10 palabras clave sobre Pastoral Urbana en América Latina*, ed. Verbo Divino, Navarra, 2007, pp. 15-46.

3 Para una mayor aprehensión de la realidad de la urbe, véase Benjamín BRAVO, *Diccionario de Pastoral Urbana*, México, 1994, pp. 193-197.

poco tiempo que viven todas las ciudades, hay un gran riesgo de que varios sectores de la urbe se queden sin evangelio. Es el caso de los afrodescendientes.

Antes de que analicemos su situación pastoral, preguntémosnos ¿quién es efectivamente el afrodescendiente? ¿Qué es lo que lo hace diferente a otros grupos de migrantes que viven en la Ciudad de México? Un concepto como este siempre será polisémico, ya que implica buscar rasgos de una identidad cuya autenticidad no está para nada garantizada. Para no hacerlo demasiado elástico, consideramos nosotros que los afrodescendientes son básicamente la gente de raza negra que vive dentro de la Ciudad de México. Dentro de esta categoría entran varias sub-categorías: los africanos que efectivamente provienen de países negros de África y que viven en la Ciudad de México; los americanos de raza negra que vienen de países Sud americanos o del Caribe y que también viven en la Ciudad de México, los mexicanos de raza negra que provienen de Estados costeros, como Veracruz, Oaxaca y Guerrero. Tomados de esta forma, estamos hablando de una categoría bastante grande, compleja y diversa de gente, con perfiles y características culturales y lingüísticas diferentes. Pero, a pesar de la aparente diversidad o imposibilidad de unificar los criterios, los negros que viven en la Ciudad de México, sin importar sus países de origen, comparten tres cosas en común: la raza negra, el origen africano y la marginación social, que en este caso nuestro se prolonga hasta la exclusión de los planes pastorales de la Ciudad.

Más que una definición, en realidad lo que acabamos de dar es una descripción de lo que caracteriza al afrodescendiente. Su nombre rima con experiencia antropológica de pobreza y de dolor, como bien lo afirma Joao Panazzolo, que ya mencionamos arriba haciendo eco a lo que se dijo en Santo Domingo (DSD 249):

La clase dirigente latino-americana, en general, no asume las culturas negras. Procura reducir las a mero folclore y a la categoría de "minorías". Son mecanismos de la ideología del "blanqueamiento". El problema de la marginalización y del racismo pesa sobre la población negra, que ocurre en espacios informales: en la escolaridad, en los medios de comunicación social; en todos los sectores de la vida social, política, cultural y económica; en la familia negra, pues fue negado a los esclavos el derecho de constituir familia, consecuencias que perduran; la mujer negra fue esclava, reproductora, objeto de placer de los señores y explotada en los trabajos domésticos, agrícolas y artesanales; el pequeño negro vive una situación opresiva, desde su nacimiento.<sup>4</sup>

---

4 JOAO PANAZZOLO, "De Bello Horizonte a Paraná", in *Misiones Extranjeras*, 173(1999), p. 422.

Si bien es cierto que algunos africanos llegaron en la Ciudad de México por placer, otros no tuvieron elección, llegaron por necesidad, por emergencia. Obviamente estos tres criterios de identificación de los afrodescendientes no son cerrados o exclusivos a ellos. En la Ciudad de México, encontramos a mucha gente que, aunque no tengan la piel negra, padecen hambre y exclusión y no cuentan con un programa, con una referencia pastoral propia por parte de la Iglesia. Pero por disciplina metodológica manejaremos el término afrodescendiente con el contenido de gente de raza negra que vienen de otros países o Estados y viven en la Ciudad de México. No creemos que sea de sobra precisar que nuestro interés se centra más en los que profesan la fe católica. A continuación se ofrecen las dos definiciones de los conceptos que son fundamento del presente artículo.

Sujeto de evangelización, por este concepto entendemos todas las personas destinatarias del mensaje de salvación que lleva la Iglesia a través de su acción pastoral. En pocas palabras, se trata de todas las categorías del pueblo de Dios que reciben el mensaje del evangelio. Pero también la palabra “sujeto de evangelización” tiene que ver con los que llevan el evangelio. En este caso, se trata de los protagonistas del anuncio de la Palabra de Dios. En resumen, para nosotros, el sujeto de evangelización es tanto el que lleva como el que recibe el evangelio.

Por ambiente de evangelización entendemos aquellas situaciones, aquellas realidades, que vive la gente y que todavía no caminan con la luz del evangelio o no lo suficientemente. Estamos hablando de los círculos de convivencia o de interacción dentro de la ciudad, donde no se toma en cuenta la Palabra de Dios como tal en su aspecto normativo de la vida o no se le reserva un momento especial. También pueden ser círculos de convivencia culturalmente estructurados e identificables.<sup>5</sup> Los afrodescendientes son para nosotros tanto sujetos-destinatarios como ambiente de evangelización. Si logramos penetrar este mundo, entenderemos mejor su sed de conocer a Dios o de vivir su fe según su cultura.

### **b) La importancia de *Evangelii Gaudium***

Si bien hay que reconocer que el evangelio también se puede y se ha anunciado dentro de la Urbe, también debemos de admitir que la oferta o la forma cómo se anuncia el evangelio hoy en nuestras urbes no es la adecuada. La pastoral en la Ciudad se ha caracterizado por la estructura de la Parroquia que no siempre abre sus puertas a todos. Varias voces ya se han levantado para reclamar una conversión de la parroquia, por eso no nos concentramos más sobre el tema.

De allí la importancia de *Evangelii Gaudium*, que nos recuerda que tenemos que salir a anunciar el evangelio. Si todos estamos de acuerdo con el Papa Francisco

---

5 Véase Benjamín BRAVO, *Diccionario de Pastoral Urbana*, México, 1994, pp.7-10.

de que si ya no hay que demorar más el anuncio del evangelio, las preguntas nuestras son: ¿a quién dirigir nuestro mensaje, el mensaje de Dios dentro de lo que es la Urbe? ¿A los mismos de todos los días? (entiendo por ello los que siempre acuden a las ceremonias religiosas) o ¿tenemos que buscar a otros destinatarios-sujetos de la evangelización?

Estas preguntas nos obliga a una sectorialización de nuestro espacio urbano, es decir, a determinar las distintas categorías de personas, los distintos ambientes donde el evangelio no ha llegado o no ha pegado todavía. Sectorizar nos lleva a buscar cómo se determina un sujeto de evangelización.

### **III. ¿Cómo determinar un sujeto de evangelización?**

Existen varias maneras de determinar un sujeto de evangelización. Recordemos aquí que más arriba reconocimos la complejidad del término sujeto de evangelización. Estamos conscientes de que designa tanto al que lleva el mensaje del evangelio como al que recibe este mensaje. Nosotros utilizaremos la expresión "sujeto" de evangelización en el sentido de "destinatarios" de la pastoral de la Iglesia.

Según el papa Francisco, los principales destinatarios del evangelio son los pobres:

Si la Iglesia entera asume este dinamismo misionero, debe llegar a todos, sin excepciones. Pero ¿a quiénes debería privilegiar? Cuando uno lee el Evangelio, se encuentra con una orientación contundente: no tanto a los amigos y vecinos ricos sino sobre todo a los pobres y enfermos, a esos que suelen ser despreciados y olvidados, a aquellos que «no tienen con qué recompensarte» (Lc 14,14). No deben quedar dudas ni caben explicaciones que debiliten este mensaje tan claro. Hoy y siempre, «los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio», y la evangelización dirigida gratuitamente a ellos es signo del Reino que Jesús vino a traer. Hay que decir sin vueltas que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres. Nunca los dejemos solos (EG, N° 48).

Pero en realidad, el papa considera que una vez bautizado el ser humano tiene tanto la responsabilidad de llevar el evangelio a los demás como el derecho a recibirlo. De allí que todos somos discípulos y misioneros al mismo tiempo: "En todos los bautizados, desde el primero hasta el último, actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar" (EG, n°119).

Regresando a nuestra urbe, podemos decir que hay varios criterios para determinar quién es el sujeto a evangelizar.

1. Podemos partir de la cúpula, de arriba, es decir de algún documento emitido por algún concilio, algún sínodo o alguna autoridad de la Iglesia. En este

caso, los que vengan señalados en el documento como prioridad de la Iglesia, se vuelven destinatarios de nuestra atención pastoral. Tal fue el caso de los obreros con la *Rerum Novarum* de León XIII (15 de mayo de 1891); los pobres con el *Documento de Puebla* (1979), la cultura (inculturación) con *Ecclesia in Africa* en 1994, etc.

2. También podemos partir de las congregaciones religiosas y misioneras. Se trata en este caso de tomar en cuenta los distintos carismas, ya que cada congregación se enfoca en una categoría específica del pueblo de Dios. La madre Teresa de Calcuta, por ejemplo, orientó el apostolado de su congregación hacia los enfermos y la gente de la tercera edad; los Salesianos tienen como sujeto de evangelización a la juventud; los Lasallistas, por su parte, están consagrados a la educación desde un enfoque cristiano, etc. Aquí, el sujeto de evangelización es hereditario. Los fundadores dejan al sujeto de evangelización como un legado, una herencia para los sucesores.
3. Se puede igual partir de los movimientos laicales. Tal fue el caso de los grupos carismáticos, el movimiento de los Cursillistas, Acts en Estados Unidos (USA).
4. Otro criterio es partir de la realidad, es decir, de la demanda en el campo. Se trata de fijarnos en quiénes piden acercarse a Dios, o si prefieren, en quiénes piden servicios a la Iglesia. En este caso, si en una parroquia dada vienen regularmente “borrachitos” a pedir que se les permita jurar, hay allí un campo de evangelización por atender.
5. Igual podemos partir de la emergencia, de la actualidad. Nos referimos, por ejemplo, a los damnificados, a los refugiados, etc., quienes se convierten en un sujeto de pastoral prioritario al momento del drama. Se ha visto como, aun la sociedad civil, los gobiernos y la misma Iglesia se movilizan cada vez que las lluvias causan destrozos en alguna parte del país.
6. También existe el criterio del Espíritu Santos decir que, para determinar quién es el sujeto a evangelizar en prioridad, basta escuchar lo que dice el Espíritu Santo. Varios apóstoles fueron a evangelizar de esta forma: Felipe con el eunuco (Hech 8,26-40); Pedro en la casa de Cornelio (Hech 10,34); Pedro en Jope donde resucita a Tabita (Hech 9,36-41).
7. El séptimo criterio tiene que ver con la evaluación. Se trata de hacer una evaluación de nuestro propio desempeño pastoral haciéndonos una pregunta: ¿Dónde me falta anunciar el evangelio? Como párroco o agente de evangelización, si nunca has ido con los drogadictos, las prostitutas o los pensionados de algún asilo que está dentro de tu territorio, tienes allí un sujeto, un ambiente a evangelizar.

Pero no somos los primeros en buscar sujetos-beneficiarios de la acción salvífica de Dios o destinatarios privilegiados de su gracia. La historia de salvación está llena de nombres y pueblos que han sido destinatarios, sujetos de la acción salvífica de Dios. Veamos sólo algunos.

#### **IV. Las distancias categóricas de los preferidos de Dios**

Una atenta lectura de la Biblia deja ver muchas historias donde Dios manifiesta o celebra una amistad particular con pueblos o individuos. El lenguaje que se usa expresa siempre su preferencia para sus elegidos. Obviamente, la persona o el pueblo-amigo de Dios recibe de él todos los favores, toda la asistencia que requiere. Para no dar más vuelta, digamos que el pueblo de los Judíos (Israel) fue tratado como pueblo preferido por Dios: “Ustedes serán mi pueblo y yo su Dios” (Ex 6,7). Y no lo dijo sólo una vez, sino cada vez que tenía la oportunidad lo reafirmaba. Tal fue el caso en Jer 11,4; Ez 36,28 o Deut 26,18-19: “Y Jehová ha declarado hoy que tú eres pueblo suyo. De su exclusiva posesión, como te lo ha prometido, para que guardes todos sus mandamientos; a fin de exaltarte sobre todas las naciones que hizo, para loor y fama y gloria, y para que seas un pueblo santo a Jehová tu Dios, como él ha dicho”.

Dentro de la Alianza con Israel, unas tribus se beneficiaban más del amor de Dios que otras, según se portaban sus gobernantes. Por ejemplo, mientras las demás tribus reciben un pedazo de tierra, la tribu de Leví no recibe ninguna porción de tierra, pero sí el nombre del Señor como herencia (Jos 13,34). Esto sucedió durante la repartición de Canaán por el sacerdote Eleazar. Una distinción sumamente alta para esta tribu. A ninguna otra se le dio tan grande regalo. Al lado de este favor hecho a la tribu de Leví, hay que agregar la distinción otorgada a Aarón y su descendencia. Mientras otros recibían pedazos de tierra o bienes materiales en recompensa por su fidelidad a Dios, Aarón y su descendencia sólo reciben a Dios mismo como herencia: “y Yahvé dijo a Aarón: de la tierra de ellos no tendrás heredad, ni entre ellos tendrás parte. Yo soy tu parte y tu heredad en medio de los hijos de Israel” (Núm 18,20). Podemos, entonces, concluir que Israel era el pueblo preferido de Dios y Leví su tribu preferida o favorita. Ahora, si consideramos las leyes de Israel y sobre todo la forma cómo se practicaba la caridad, no todas las categorías de personas eran prioritarias. La caridad se tenía que practicar más hacia los huérfanos, las viudas, los trabajadores, los prisioneros, los enfermos y los extranjeros.

Cuando al pueblo se le olvidaba esta exigencia de solidaridad con el más débil, allí estaban los profetas para recordárselo. El profeta Isaías, por ejemplo, exige al pueblo “romper las cadenas del oprimido, dar de comer al hambriento, abrir la casa al pobre sin techo, vestir al desnudo y no dar la espalda al propio hermano” (Is 58,6-9).

Jesús también considera a Israel como destinatario privilegiado del reino: “no se da a los perritos la comida hecha para los hijos” (Mt 15,24-26); lo máximo que se puede hacer para los que no son hijos de Israel es permitirles que coman de lo que cae de la mesa (Mt 10,6). Un día, Jesús mandó a sus discípulos a predicar el reino, pero les prohibió que entraran en pueblos no judíos, en este caso, a Samaria, para dar prioridad a las ovejas perdidas de la casa de Israel: “a estos doce envió Jesús, y les dio instrucciones, diciendo: por camino de gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 10,5-6). Pero frente a la negativa del destinatario privilegiado Jesús abre la puerta para otras categorías de personas. En sus parábolas y discursos, aclara que vino para los enfermos, los pecadores y publicanos. En sus intervenciones salvíficas o acciones, se interesa a los hambrientos, a los enfermos, a los cautivos, a los endemoniados, en fin, a los excluidos. En su declaración misionera, dice abiertamente: “el espíritu del Señor esta sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor” (Lc 4,18-19). Jesús presenta a los niños como modelo del reino de Dios (Mc 10,14), alaba la fe de los extranjeros (Mt 8,10) y advierte sobre las prostitutas que llevan la delantera en la carrera hacia el reino (Mt 21,31). Los preferidos, los protegidos de Cristo, eran los humildes, los más pequeños, e hizo de ellos el criterio principal del juicio final (Mt 25, 31-46). Cristo maneja dos criterios para determinar su sujeto de evangelización: la voluntad de su Padre (lo mandó salvar a la casa de Israel) y la necesidad de la gente (los pobres). La tentación es muy grande en nosotros de evocar aquí, aunque no lo desarrollemos mucho, la lista que Jesús da en las bienaventuranzas (Mt 5,1-11).

Los apóstoles, como seguidores de Cristo y continuadores de su misión, manejaron dos sujetos de evangelización: por un lado, los judíos y, por otro lado, los gentiles. La corriente de Jerusalén era la que quería concentrar la predicación sólo a los judaizantes. Reclaman a Pedro hasta el hecho de haber entrado en casa de extranjeros: “Oyeron los apóstoles y los hermanos que estaban en Judea, que también los gentiles habían recibido la palabra de Dios. Y cuando Pedro subió a Jerusalén, disputaban con él los que eran de la circuncisión, diciendo: ¿Por qué has entrado en casa de hombres incircuncisos, y has comido con ellos?” (Hech. 11,1-3). Pablo, aunque también se apoyó muchísimo sobre las familias y estructuras judías, abrió las puertas de la Iglesia a los no judíos. El concilio de Jerusalén en este caso fue fundamental, ya que quitó el candado que restringía el acceso de los gentiles a la Iglesia: “Por lo cual yo juzgo que no se inquiete a los gentiles que se convierten a Dios, sino que se les escriba que se aparten de las contaminaciones de los ídolos, de fornicación, de ahogado y de sangre” (Hech 15, 19-20).

No podemos pasar a otra consideración sin antes decir que, en realidad, el Espíritu Santo que se apodera de los apóstoles el día de pentecostés hizo que el mensaje de Jesús llegara a todos sin importar de dónde venían (Hech 2,4-11). Además, Jesús mismo ya había dado la orden a los apóstoles que toda la tierra fuera su destinación misionera, así, de esta forma cada ser humano se volvía destinatario del Evangelio: “vayan por toda la tierra y anuncien el evangelio” (Mt 28, 19). Hablando siempre de la acción del Espíritu Santo, se les adelantó a los apóstoles cuando bajó sobre la familia de Cornelio, obligando a Pedro a sacar la frase que nos sirve de título en esta reflexión: “Dios no hace acepción de personas” (Hech 10,34).

Ya que estamos en una Arquidiócesis que alberga uno de los santuarios marianos más grandes del mundo, hablemos de La Virgen María, la madre de Jesús y de sus preferidos. Podemos decir que tuvo dos sujetos claros a los que destinó la acción salvífica de su Hijo. El primer sujeto fue la joven pareja que se casó en Cana. Así que, para la Virgen María, los recién casados son una prioridad del reino de Dios: “Ya no tienen vino” (Jn 2,3-5). Fue sin duda la mayor intervención de María en el ministerio de su hijo. La importancia de esta acción de María, reside, según Pamela L. McQuade, en el hecho de que “ella señaló la necesidad”.<sup>6</sup> El segundo sujeto para la Virgen es el anciano Simeón (Lc 2,27-28), porque entrega al Salvador en sus manos. Prácticamente fue la primera “primera comunión” de toda la historia de nuestra Iglesia. Podemos, así, concluir que los ancianos, conocidos hoy como gente de la tercera edad, fueron un sujeto de evangelización para la mismísima madre de Jesús porque les entregó al niño, Palabra hecha carne. Quizás, quepa aquí la idea de la familia como destinataria de la acción “pastoral” de la Virgen, ya que al visitar a su prima Isabel llevó al niño en su seno y la presencia del niño en aquella casa causó alegría en el corazón de su tía: “¿Por qué se me concede esto a mí, que la madre de mi Señor venga a mí? Porque tan pronto como llegó la voz de tu salutación a mis oídos, la criatura saltó de alegría en mi vientre” (Lc 1,44). Precisamente la alegría a la que nos invita el papa Francisco. La familia en este caso se vuelve entonces destinataria del evangelio.

## **V. Los afrodescendientes: nuestro sujeto de evangelización**

El papa Francisco, en el N° 14, de *EG*, describe los tres ambientes prioritarios de la evangelización: La pastoral ordinaria o clásica (ya que el reto es transformar la fe y no tanto las estructuras); luego, las personas bautizadas que no viven las exigencias del bautismo y, en tercer lugar, los que no conocen o simplemente rechazan el evangelio. Pensamos nosotros que los extranjeros y particularmente los

---

6 Pamela L. McQuade, *Las 100 principales mujeres de la Biblia, Quienes son y qué significan para ti*, ed. Casa Promesa, Uhrichville, 2010, p.106.

africanos que viven en la Urbe, que es la Ciudad de México, merecen una atención pastoral particular. ¿Cuáles son las razones que nos llevan a designarlos como sujeto prioritario de la evangelización en la Archidiócesis de México?

### a) Razones bíblicas

Más arriba mencionamos varios pasajes de la Sagrada escritura donde tanto Dios mismo como Jesús su hijo, pasando por los apóstoles, abren las puertas de la salvación a todos los pueblos. Retomamos aquí el mandato misionero mismo: “vayan y hagan de todas las naciones mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que les he mandado” (Mt 28,19). Este mandato también sigue vigente para los afrodescendientes que viven en la Ciudad de México. Necesitamos anunciarles el evangelio y ayudarlos a vivir según “lo que Jesús nos ha enseñado”. Además no tenemos el derecho de negarles la asistencia sacramental porque, como decía Pedro, si el Espíritu de Dios ya está con ellos, si ya tienen la fe y han recibido el bautismo, no podemos excluirlos: “Entonces respondió Pedro: ¿puede acaso alguno impedir el agua para que no sean bautizados estos que han recibido el Espíritu Santo también como nosotros?” (Hech 10,47).

Siempre, en conexión con la Biblia, vemos que el Pueblo de Dios ha estado varias veces en tierras extranjeras viajando por necesidad. Los africanos, que viven en la Ciudad de México, en esta parte se identifican con el forastero al que hay que prestar ayuda. Es más, la Iglesia africana nace de los viajes: viaje de la reina de Sabá (1R 10,1-10) para visitar a Salomón. Ella no se volvió judía, pero desde aquel entonces Dios ya había concebido “*in pectore*” (en su corazón) a la Iglesia africana. El mismísimo Jesús se refiere a este acontecimiento y asegura que África vendrá a testimoniar durante el juicio final (Lc 11,31). De igual manera, se debe de valorar el viaje del eunuco de Etiopía que lleva la fe cristiana a su pueblo en los mismísimos tiempos de los apóstoles (Hech 8,26-39). Si los apóstoles salieron a evangelizar a los africanos, ¿por qué no lo podemos hacer nosotros ahora?

### b) Razones magisteriales

La Iglesia Universal, en cada uno de sus documentos que habla de la evangelización, dice que todos los pueblos tienen derecho al evangelio. Además habla del respeto de la cultura y de la identidad de cada pueblo que se debe de respetar en el proceso de evangelización. Retomemos aquí algunas afirmaciones de la Iglesia Latino-Americana donde reconoce el abandono espiritual de los negros y al mismo tiempo la urgencia de una atención pastoral particular hacia ellos:

- **PUEBLA (1979)**. En el número 34 de la primera parte, habla de los afrodescendientes como uno de los reflejos del rostro de pobreza de América Latina: “rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres” (N° 34).

- **SANTO DOMINGO (1992)** consagra 6 números (30; 243-247) al tema de los afrodescendientes junto con el de los indígenas. Reproduzcamos un extracto de la postura de los obispos reunidos en Santo Domingo, primero, acerca de la multiculturalidad de América Latina y, luego, sobre la necesaria atención a los afrodescendientes:

América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural. En él conviven en general pueblos aborígenes, afroamericanos, mestizos y descendientes de europeos y asiáticos, cada cual con su propia cultura que los sitúa en su respectiva identidad social, de acuerdo con la cosmovisión de cada pueblo, pero buscan su unidad desde la identidad católica (**N°243**).

Conscientes del problema de marginación y racismo que pesa sobre la población negra, la Iglesia, en su misión evangelizadora, quiere participar de sus sufrimientos y acompañarlos en sus legítimas aspiraciones en busca de una vida más justa y digna para todos (cf. *ib.*).

- Por lo mismo, la Iglesia en América Latina y el Caribe quiere apoyar a los pueblos afroamericanos en la defensa de su identidad y en el reconocimiento de sus propios valores; como también ayudarlos a mantener vivos sus usos y costumbres compatibles con la doctrina cristiana (cf. Juan Pablo II, Mensaje a los afroamericanos, 12. 10. 92, 3).

- Del mismo modo nos comprometemos a dedicar especial atención a la causa de las comunidades afroamericanas en el campo pastoral, favoreciendo la manifestación de las expresiones religiosas propias de sus culturas (*N° 249*).

- **ECCLESIA IN AMERICA (1999)**: En esta Exhortación Apostólica Postsinodal, el papa Juan Pablo II expresó su preocupación por la situación de pobreza y de marginación que siempre ha sido característica de los negros en América Latina:

Quiero recordar ahora que los americanos de origen africano siguen sufriendo también, en algunas partes, prejuicios étnicos, que son un obstáculo importante para su encuentro con Cristo. Ya que todas las personas, de cualquier raza y condición, han sido creadas por Dios a su imagen, conviene promover programas concretos, en los que no debe faltar la oración en común, los cuales favorezcan la comprensión y reconciliación entre pueblos diversos, tendiendo puentes de amor cristiano, de paz y de justicia entre todos los hombres.

Para lograr estos objetivos es indispensable formar agentes pastorales competentes, capaces de usar métodos ya « inculturados » legítimamente en la catequesis y en la liturgia. Así también, se conseguirá mejor un número adecuado de pastores que desarrollen sus actividades entre los indígenas, si se promueven las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada entre dichos pueblos (**N°64-65**).

- **APARECIDA (2007):** Sin lugar a dudas, Aparecida es el documento que más literatura consagra a los afrodescendientes (**nº 88-97**). Empieza reconociendo que la historia de los negros en este continente siempre ha sido una historia de dolor y de exclusión. Leamos:

La historia de los afroamericanos ha sido atravesada por una exclusión social, económica, política y, sobre todo, racial, donde la identidad étnica es factor de subordinación social. Actualmente, son discriminados en la inserción laboral, en la calidad y contenido de la formación escolar, en las relaciones cotidianas y, además, existe un proceso de ocultamiento sistemático de sus valores, historia, cultura y expresiones religiosas. En algunos casos, permanece una mentalidad y una cierta mirada de menor respeto acerca de los indígenas y afroamericanos. De modo que, descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales, son condiciones para la afirmación de la plena ciudadanía de estos pueblos (**Nº96**).

Luego el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) proclama que América Latina es casa de todos, así que en ella también caben los afrodescendientes:

La dignidad de reconocernos como una familia de latinoamericanos y caribeños implica una experiencia singular de proximidad, fraternidad y solidaridad. No somos un mero continente, apenas un hecho geográfico con un mosaico ininteligible de contenidos. Tampoco somos una suma de pueblos y de etnias que se yuxtaponen. Una y plural, América Latina es la casa común, la gran patria de hermanos (**Nº 525**).

En el número **533**, el CELAM dice claramente que los afrodescendientes son un reto para la Iglesia latino americana y vuelve a reafirmar su compromiso para con ellos:

Por esto, la Iglesia denuncia la práctica de la discriminación y del racismo en sus diferentes expresiones, pues ofende en lo más profundo la dignidad humana creada a “imagen y semejanza de Dios”. Nos preocupa que pocos afroamericanos accedan a la educación superior, con lo cual se vuelve más difícil su acceso a los ámbitos de decisión en la sociedad. En su misión de abogada de la justicia y de los pobres se hace solidaria de los afroamericanos en las reivindicaciones por la defensa de sus territorios, en la afirmación de sus derechos, ciudadanía, proyectos propios de desarrollo y conciencia de negritud. La Iglesia apoya el diálogo entre cultura” negra y fe cristiana y sus luchas por la justicia social, e incentiva la participación activa de los afroamericanos en las acciones pastorales de nuestras Iglesias y del CELAM. La Iglesia con su predicación, vida sacramental y pastoral habrá de ayudar a que las heridas culturales injustamente sufridas en la historia de los afroamericanos, no absorban, ni paralicen desde dentro, el dinamismo de su personalidad humana, de su identidad étnica, de su memoria cultural, de su desarrollo social en los nuevos escenarios que se presentan.

Estas lecturas nos permiten sacar dos conclusiones. La primera es que los negros o afrodescendientes en realidad nunca han sido bien atendidos pastoralmente, siguen siendo una área no explorada de nuestros apostolados. Por esta razón, la Iglesia Latino americana hace como un *mea culpa* por este imperdonable olvido. La Evangelización en América Latina lleva ya 500 años, y estos 500 años se resumen, para los afrodescendientes, en una sola palabra: olvido. La segunda conclusión que autoriza el recorrido de estos cuatro documentos del Celam, es que, aún que tardía, existe hoy día una voluntad de la Iglesia de mirar muy de cerca la realidad y el abandono espiritual en el que han dejado al afrodescendiente. Lo mismo que le sucede al negro que ya lleva siglos viviendo en América, es casi lo mismo que vive un africano inmigrante o de paso en la Ciudad de México. Esta situación de precariedad y desatención espiritual y pastoral que viven los africanos en la gran urbe, que constituye la Ciudad de México, es lo que nos mueve y nos impulsa a querer implementar una pastoral especial para ellos.

## **VI. ¿Qué buscamos con la pastorela de los afrodescendientes?**

### **a) Los objetivos**

Para empezar, recordemos que en Mt 28,18-19 Jesús no dijo “vayan y anuncien el evangelio a una parte de la tierra”; sino que a “toda la creación”. Esto significa que el afrodescendiente, desde el momento en que es un ser humano, es sujeto de evangelización; desde el momento en que fue bautizado, es sujeto de evangelización. Desde el momento en que deja su tierra y llega a México, particularmente en la Arquidiócesis de México, una Iglesia local que está en misión permanente desde el año 2000, el afrodescendiente es un sujeto de evangelización prioritario.

Por lo tanto la pastoral que se le aplique debe buscar cambiar la percepción que la gente tiene del negro en México. Habitualmente, sólo se mira al negro como el que tiene que presentarse siempre, explicar su nombre, decir cómo es su tierra, declarar si le gusta o no México, decir cómo llegó aquí, explicarse si no extraña su tierra, dejarse tocar el cabello, cargar siempre sus papeles, ir a migración cada año, traducir, legalizar y apostillar sus diplomas, etc., justificar su presencia en el país, en fin. Lo ven como un objeto de curiosidad y no como un sujeto de fe.

No se trata de crear un nuevo “ghetto” donde sólo estarán admitidos los negros. Al contrario, se trata de que encuentren en la Iglesia de México una familia, una oportunidad de integración y de crecimiento para que se transformen a su vez, después, en sus propios agentes de evangelización. Que haya espacios materiales y visibles dónde celebrar los momentos fuertes de su vida, como son los nacimientos, los bautizos, las bodas e inclusive la muerte.

La Iglesia de la Arquidiócesis de México ya ha demostrado que tiene una tradición de acogida de los extranjeros. Existe aquí una parroquia francesa, una española, una alemana; ¿por qué no tendríamos una africana?

Los africanos nos pueden aportar mucho de su cultura, de su espiritualidad y, sobre todo, de la vivacidad de sus celebraciones litúrgicas. Sólo falta que la Iglesia que está en la Ciudad de México les dé un espacio para que salgan del anonimato.

### **b) Los agentes**

Para esta inmensa e inédita tarea, contamos con dos categorías de agentes. En primer lugar, los mexicanos que salieron a misionar en África o que estudiaron en Europa. Conocen y entienden muy bien a los africanos. Todos regresaron con un pedazo de África en su corazón; así que, si se les pide reanudar el contacto con esta comunidad, lo harán con mucho entusiasmo. En segundo lugar, hay aquí en la Arquidiócesis de México muchos sacerdotes y muchas religiosas africanos que podrían, en un momento dado, ser agentes de evangelización de los afrodescendientes.

Estamos conscientes de que la pastoral de los afrodescendientes también tendrá que ser intercultural, ya que no todos los africanos vienen de una misma cultura; inter religiosa, ya que hay musulmanes, animistas entre los africanos que viven en México; ecuménica porque dentro del grupo de los africanos hay quienes profesan la fe en Jesús, pero con tradiciones diferentes a la católica. Además de los objetivos clásicos de una pastoral urbana, la que en su momento se implemente para los afrodescendientes, tendrá que ayudar en la parte de la inserción y de la integración de los afrodescendientes en la cultura mexicana y en las del DF en particular. Es aquí donde caben todas las personas de buena voluntad que quieran colaborar en este nuevo campo de apostolado.

## **VII. Conclusión**

El objetivo de este artículo es sacar a la luz pública la urgencia de dedicar un espacio de apostolado a los afrodescendientes que viven en la gran Urbe de México. Para demostrar esta necesidad, partimos de algunas generalidades sobre el concepto de Ciudad-Urbe, sujeto-destinatario del evangelio, afrodescendientes, etc. Después exploramos algunos criterios de determinación de los sujetos de evangelización para luego llegar al punto donde contemplamos algunos sujetos de la acción salvífica de Dios en la Biblia. Nos explicamos también sobre las razones que nos llevaron a considerar a los afrodescendientes como sujeto de evangelización en la Ciudad de México hoy día. A la luz de *Evangelii Gaudium* del papa Francisco, llegamos a la conclusión de que, más que estas técnicas puramente intelectuales, se trata de que en la Ciudad de México entendamos que “la Iglesia está llamada a ser siempre la casa abierta del Padre” (EG 47) y que,

“Si la Iglesia entera asume este dinamismo misionero, debe llegar a todos, sin excepciones” (EG, 48). Cuando los afrodescendientes de la Ciudad de México tengan su parroquia y sus propios agentes de pastoral, entonces, sí, sus corazones se llenarán de alegría. Esperemos que sea pronto.

## **Bibliografía**

Biblia de Jerusalén.

**FRANCISCO**, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, Roma, 2013.

**Benjamín BRAVO**, *Diccionario de Pastoral Urbana*, México, 1994.

**Colectivo**, *La Urbe reta a la Iglesia*, ed. Dabar, México, D.F., 1998.

**J.B. LIBANIO** et ali, *La Iglesia en la Ciudad*, ed. Dabar, México, D.F., 1999.

**Colectivo**, *La Ciudad: desafío a la evangelización*, ed. Dabar, México, D.F., 2002.

**José de J. LEGORRETA** (Dir.), *10 palabras clave sobre Pastoral Urbana en América Latina*, éd. Verbo Divino, Navarra, 2007.

**Pamela L. MCQUADE**, *Las 100 principales mujeres de la Biblia, Quienes son y qué significan para ti*, ed. Casa Promesa, Uhrichville, 2010.

**Jesús Antonio SERRANO SÁNCHEZ** (Coord.), *Planeación estratégica para la pastoral*, ed. San Pablo, México, D.F., 2013.

**JOAO PANAZZOLO**, “De Bello Horizonte a Paraná”, in *Misiones Extranjeras*, 173(1999), pp.415-438.

**CELAM**, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla de Los Ángeles, 1979.

**CELAM**, IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana*, Santo Domingo, 1992.

**JUAN PABLO II**, *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in America*, sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión la comunión y la solidaridad en América, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1999.

**CELAM**, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe. *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 16,4)*, Aparecida, 2007.



# Psicología





# Las competencias del psicólogo: ¿qué tipo de profesional necesita nuestra sociedad?

*Luz Paola Acosta Ramírez<sup>1</sup>*

## **Introducción**

Actualmente la competitividad es un factor esencial en nuestra sociedad. Ningún ámbito queda exento de la importancia de ser una persona altamente calificada: desde las organizaciones que buscan mantenerse con éxito en su rubro, hasta las instituciones educativas que pugnan por dotar a sus alumnos de competencias para su inserción en el mundo laboral.

Se puede observar con claridad la enorme cantidad de habilidades, destrezas y conocimientos indispensables para obtener un trabajo en cualquier área de desempeño profesional universitario del que se desee hablar.

El incremento de profesiones, especialidades, áreas de desempeño laboral, entre otras, sólo refuerzan la idea de formarse constantemente a lo largo de toda la vida y de la importancia del saber para cualquier sujeto. Por ello, resulta primordial establecer el perfil que el psicólogo tendría que cubrir en nuestra sociedad.

Tanto la eficiencia, la calidad y la competitividad son características que actualmente el mundo profesional exige. En la sociedad contemporánea se valora al capital intangible, el saber y el conocimiento, por la capacidad de solución y producción ante determinados problemas y situaciones. En este sentido, la

---

<sup>1</sup> El presente artículo forma parte del trabajo de mi tesis de Maestría *Las competencias de los Pedagogos de la UNAM en el área de capacitación y su pertinencia en la práctica profesional*, Ciudad Universitaria, Facultad de Filosofía y Letras, 2011, con las modificaciones pertinentes para el establecimiento del perfil del psicólogo.

inserción al mundo laboral queda determinada por la competitividad que un sujeto posea.

Cuando hablamos de competencias, nos remitimos directamente a un escenario laboral, pues este término tiene sus antecedentes en dicha esfera. Sin embargo, este artículo pretende establecer las características del psicólogo desde una perspectiva humanística que no por ello se aleja de los requerimientos laborales actuales. Por el contrario, a partir de dicha perspectiva, se concibe a este profesional de una manera más integral y holística.

Este artículo se dirige a todos aquellos interesados en la temática de las competencias, al gremio dedicado al área de la salud mental, estudiantes, directivos y todas aquellas personas preocupadas en la generación de un perfil de egreso de diversos profesionales, particularmente el del psicólogo, desde una perspectiva humanística.

La estructura se conforma de la siguiente manera: en primer lugar, se aborda el contexto en el cual nos encontramos inmersos y que da pauta al desarrollo del enfoque de las competencias; en segundo lugar, la importancia de las humanidades en nuestra sociedad; en tercer plano, las competencias idóneas en el perfil del psicólogo y, en cuarto lugar, los retos que las universidades enfrentan la definición de este perfil.

### **Contextualización: la Sociedad del Conocimiento (SC)**

La sociedad del conocimiento (SC) o knowledge society, por su denominación en inglés, es una etapa que a partir de los años 90 del S. XX sucede al periodo denominado sociedad de la información (SI).

La SC se caracteriza, entre otras, por la importancia que le otorga al conocimiento. Da los elementos teóricos, sociales, económicos e históricos que sirven para comprender la forma en que actualmente se producen los nuevos procesos educativos en nuestro país. Por ello, surge la necesidad de caracterizar este periodo para identificar las implicaciones que tiene en la caracterización del perfil del psicólogo.

El lugar preponderante que en nuestros días se le da al conocimiento proviene, si hablamos de los antecedentes más cercanos, de la etapa denominada SI, la cual surge aproximadamente en los años 70 del siglo XX.

La SI se define como un periodo social y económico en el cual la producción de herramientas tecnológicas fue la principal actividad para el desarrollo industrial y financiero de las sociedades. Manuel Castells define este periodo como “[...] una fase de desarrollo social caracterizada por la capacidad de sus miembros

(ciudadanos, empresas y Administración Pública) para obtener y compartir cualquier información, instantáneamente, desde cualquier lugar y en la forma en que se prefiera".<sup>2</sup>

En el periodo denominado Sociedad de la Información se da importancia a la generación, transmisión y adquisición de información, y mientras ésta más fácil, rápida y accesible fuera entonces aumentaba su valor y su uso. Como consecuencia, a partir de los años 70 con la revolución del desarrollo tecnológico, la información cumplió el deseo de cualquier usuario al ser acumulada, almacenada y puesta a su disposición prácticamente en cualquier momento y en cualquier parte del mundo. Por ello se dice que la SI es:

- Plural, por su capacidad de acceso a cualquier grupo social.
- Interactiva, por la facilidad de diálogo entre dos o más personas al mismo tiempo en distintos lugares, y
- Global, por su capacidad de penetración en distintos lugares geográficos.

A estas características podríamos añadir la capacidad de almacenamiento de información con los que cuentan los actuales dispositivos que, cada vez más, se encuentran al alcance de la sociedad en general por la disminución en sus costos.

Sin embargo, la producción y distribución de información, a través de las tecnologías de información y comunicación (TIC's) en los años 70 y 80 del S. XX, no fueron actividades suficientes para mantener y construir una nueva sociedad industrial, pues los datos no tienen valor en sí mismos.

Por ello, la SI tuvo un par de críticas fundamentales. La primera se relaciona con la idea de basar el crecimiento económico de la sociedad y de la industria en las herramientas tecnológicas, concibiéndose el conocimiento como producto de las TIC's.

Ante tal discusión, Benito Guillén se refiere a la Sociedad de la Información como un periodo que se basa en el mero manejo de datos por medio de las tecnologías de información y comunicación.<sup>3</sup> Enérgicamente acentúa que tal acceso a la información jamás será una construcción de conocimiento en nuestra sociedad y que mucho menos fomentará la solución de problemas, ya sean de la vida cotidiana o de escenarios profesionales. Es decir, él aseguraba que la Información no era sinónimo de conocimiento, sino sólo el insumo necesario para realizar procesos cognitivos que posteriormente se convertirían en conocimientos.

---

2 Castells, Manuel, *La era de la información*, Alianza, México, 1998, p. 20.

3 Guillén Niemeyer Benito, *Pensamiento heurístico para la sociedad del conocimiento*. Paedagogium. Año 7 núm 36. Enero- abril, 2008, pp.4-6.

La segunda crítica realizada a la SI se ha relacionado con el acceso restringido a la información a través de las TIC's. La imposibilidad radica, por una parte, en el desconocimiento del uso de las herramientas tecnológicas y, por otra, en la falta de instalación y/o conexión de servicios inalámbricos en algunas zonas geográficas, en su mayoría rurales. Esta inaccesibilidad, ya sea por falta de formación en el uso de los nuevos sistemas digitales o por falta de recursos económicos en ciertas regiones, produce una marginación y un rezago en distintos grupos sociales difícil de resarcir.

Ante tal situación, la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura estableció que de forma paralela al desarrollo de las tecnologías y al uso de la información era necesaria la construcción de una "Sociedad de la Información igualitaria, capaz de atender a las necesidades particulares de cada ciudadano, que considere las tecnologías como un instrumento puesto al servicio del desarrollo".<sup>4</sup> Es necesario, entonces, que todas las personas sin distinción tengan derecho al acceso de la información, así como a su libre recepción y transferencia de datos, a través de cualquier herramienta tecnológica que permita tales acciones.

A su vez, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) emitió varias resoluciones para disminuir la brecha entre sociedades y personas en relación con el acceso, uso y creación de herramientas tecnológicas.<sup>5</sup> La denominación de Sociedades del Conocimiento en vez de Sociedad del Conocimiento es un primer intento por tratar de definir acciones concretas frente a esta marginación, ya que la exclusión al acceso a la información tiene que ver directamente con dos aspectos; el primero, con la conexión y la disponibilidad y, el segundo, con los contenidos y la capacidad de comprenderlos y utilizarlos. Se puede afirmar, entonces, que principalmente se producen dos brechas, una digital y la otra cognitiva.

Es por ello que la UNESCO ha trabajado en la implementación de algunas propuestas y actividades relacionadas, principalmente, con la disminución tanto de la brecha digital como de la cognitiva. Estableció cuatro principios destinados a coadyuvar en la promoción de políticas en este ámbito: el acceso universal a la información, la libertad de expresión, el reconocimiento de la diversidad cultural y educación para todos.

Se puede asegurar que la concepción de la información y del uso de las herramientas tecnológicas tuvo que ser transformada, de tal suerte que la información

---

4 OEI, 2003, *La sociedad de la información en el siglo XXI: un requisito para el desarrollo. Buenas prácticas y lecciones aprendidas*, Ministerio de ciencia y Tecnología, Madrid, 2003, p. 28.

5 UNESCO, Informe de la UNESCO. *Hacia las sociedades del conocimiento*. Ediciones UNESCO. Revisado en julio de 2013 en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf>>, 2005.

no sólo se distribuyó, sino que también tuvo que ser apropiada y reconstruida una vez que se accedía a ella. En otras palabras, la información fue interpretada y reelaborada por un sujeto o un grupo particular para su tratamiento con el fin de generar una nueva construcción y aplicación de los datos para el cumplimiento de objetivos definidos.

La Sociedad del Conocimiento, por el contrario, aporta un significado a dichos datos otorgándoles sentido, aplicación, uso y valores definidos, porque una de las grandes finalidades de esta sociedad contemporánea es solucionar problemas y crear nuevos saberes en una amplia gama de actividades tanto científicas y económicas como sociales. Se puede decir que la información se transformó en el periodo de la SC al reinterpretar el uso de la información para solucionar problemas y producir algo nuevo o mejorar lo ya hecho.

Uno de los pioneros en definir el periodo denominado Sociedad del Conocimiento fue Peter Drucker en su obra *La era de la discontinuidad* en 1969, quien hizo una correlación entre el desarrollo económico y el conocimiento que poseía cada sujeto que colaboraba en una empresa. Sin embargo, fue hasta los años 90 que este concepto tuvo un desarrollo profundo, en el cual se establece una correlación directa entre la formación, la investigación y la competitividad.

Posteriormente, en los años 70, Daniel Bell contribuye al perfeccionamiento de este término al hablar sobre la sociedad posindustrial. Describió el cambio económico a través de una economía basada en servicios que requerían, necesariamente, personas especializadas en las distintas áreas de desarrollo humano.<sup>6</sup>

La importancia de sus postulados radica en el papel que tiene la especialización para la creación e innovación de productos y servicios, ya que todo el desarrollo de una sociedad industrial se basa en ellos. Dicho argumento sólo es posible por medio de la investigación científica. Los cambios se dan de forma vertiginosa, en consecuencia, los conocimientos se vuelven caducos en un corto tiempo, siendo la investigación en ciencia y tecnología la fórmula necesaria para innovar y generar desarrollo industrial tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo.

En este periodo de cambios tan rápidos, prevalece la necesidad del trabajo en equipo y de la práctica inter e intradisciplinaria. Como consecuencia, es necesaria la formación de especialistas de diversas ramas profesionales para crear y/o modificar herramientas, procesos o servicios. También es cada vez más urgente que éstos cuenten con competencias adicionales para alcanzar dichas innovaciones en tiempos cada vez más acelerados, pues el conocimiento, sus aplicaciones en productos y servicios, así como éstos mismos, rápidamente se hacen obsoletos.

---

6 Bell Daniel, *El advenimiento de la sociedad poscapitalista*, Alianza, Barcelona, 1976.

De la misma manera, los acontecimientos de la realidad de la cual formamos parte sólo refuerzan la idea de que debemos prepararnos para tener la capacidad de solucionar problemas de muy diferente naturaleza de la forma más eficaz y competitiva posible. Dichas dificultades no son estáticas, se transforman constantemente e intensifican la necesidad de formarse a lo largo de toda la vida para solucionar acontecimientos, siempre distintos, en el ámbito social, laboral y personal. De esta forma, se pretende desarrollar en el sujeto competencias sustantivas cada vez más complejas, tales como la capacidad de conocer, averiguar y establecer relaciones entre las cosas. Se vuelve, en esta era, indispensable investigar y concebir totalidades, pues el conocimiento que se produce y modifica en la sociedad del conocimiento necesita del establecimiento de relaciones para su comprensión total.

Es por ello que a partir de los años 90 el conocimiento fue valorado más que las propias TIC's, ya que estas últimas están al servicio del saber. La tecnología se considera como un producto del conocimiento, pero a la vez, como un factor impulsor para iniciar nuevas búsquedas de otros conocimientos o de otras líneas de aplicación.

Así, se afirma que una Sociedad del Conocimiento es una sociedad con capacidad para generar, apropiarse y utilizar el conocimiento para atender las necesidades de su desarrollo y los problemas que genera en los diferentes ámbitos de vida cotidiana e institucional. La idealización de la potencialidad de innovar y crear conocimiento en la SC la convierte el atributo privilegiado de la sociedad industrial para mejorar los estándares de vida de la población.

De tal suerte que, se vuelve imprescindible formar a los profesionales, para dar respuesta a las problemáticas suscitadas en diversas esferas del desarrollo humano, con una perspectiva amplia e integral que abarque desde los requerimientos laborales hasta cuestiones éticas; que bien es importante señalar, aún queda mucho por trabajar, pues estamos consumidos por una sociedad individualista que poco favorece a un desarrollo social más holístico.

### **Enfoque de competencias**

Al igual que la Sociedad de la Información, las competencias tienen su origen en la década de los años 70 a partir del trabajo realizado por Edgar Faure en el libro intitulado *Aprender a ser*.<sup>7</sup> Desde aquel entonces, se ponía ya de manifiesto la necesidad de generar un puente entre la formación universitaria y los requerimientos laborales.

---

7 Faure Edgar, *Aprender a ser*. La educación del futuro. UNESCO-Alianza, Barcelona, 1973.

Es un concepto que surge muy vinculado a la teoría del capital humano<sup>8</sup> y a la relación del sistema educativo con el desarrollo organizacional. Se pone de manifiesto la importancia de la capacitación profesional para el desarrollo productivo en cualquier organización. Esta idea tuvo gran impacto a partir de los años 70, posteriormente se fortaleció gracias al trabajo de Frederick Winslow Taylor, así como de Gary Becker.

Las competencias surgen de las necesidades industriales, las cuales solicitaban competitividad. Se establecieron, de manera muy clara, ciertos requisitos que tendrían que cumplirse para el desempeño laboral, tales criterios se denominan *normas de competencia*.

Las normas de competencia son el referente más próximo para comprobar la aptitud de una persona en un trabajo específico. La norma permite definir si un individuo es competente o no para desempeñarse en un área determinada. Estos criterios, que bien cabe destacar, se generaron a nivel internacional con un claro impacto a nivel nacional que ha derivado de manera obligatoria en las certificaciones solicitadas en diversas áreas de conocimiento.

Este sistema de competencias obligó, por una parte, a que los profesionales se mantuvieran actualizados y, por otra, a producir cambios sustanciales en los roles de los estudiantes y en las funciones del maestro integrando la perspectiva de diversos ejecutivos y empresarios al escenario educativo.

Es en la década de los años 80 que el desarrollo de las competencias se vuelve más integral gracias a las aportaciones de la UNESCO en las que evidencia la necesidad de aprender a convivir y aprender a lo largo de toda la vida.<sup>9</sup>

En la década de los años 90, diversos organismos internacionales, como la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), el Banco Mundial (BM) y la UNESCO, establecieron criterios y propuestas para dar paso a la creación de la educación basada en competencias atendiendo a criterios laborales, y este último organismo acentuó la necesidad de la concepción *del otro, del sujeto*.<sup>10</sup>

En México se da un gran impulso al enfoque por competencias a partir de la creación de los programas intitulados *Educación Basada en normas de competencia*

---

8 Shultz Theodore, *El valor económico de la educación*, Tecnos, México, 1972.

9 Medina Martínez Sara Rosa, *Competencias*. Seminario de Posgrado en Pedagogía. Sociedad del conocimiento, globalización y políticas públicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Ciudad Universitaria, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

10 Quiroz Lima María Elena, *Modelos educativos en el IPN y el ITESM. Las competencias profesionales en la educación superior*. ANUIES, México, 2010.

*Laboral*, siendo el Conalep, en 1995, el pionero en su desarrollo.<sup>11</sup> De esta forma, se establecen los Sistemas de Normalización y certificación de Competencia Laboral en México; un proyecto que inició en conjunto la Secretaría de Educación Pública con la Secretaría de Trabajo y Previsión Social. A partir de este contrato, se establecen mecanismos de evaluación y certificación de conocimientos y habilidades susceptibles de certificación.

Se buscó formar a los profesionales en los procesos productivos del país bajo una perspectiva de competitividad. Por ello, en el gobierno de Carlos Salinas y de Ernesto Zedillo, se trabajó arduamente en la consolidación de las relaciones entre el sector productivo y educativo. Asimismo, se crearon instituciones educativas desde el nivel bachillerato hasta el profesional con un corte tecnológico, lo que permitió a los empresarios involucrarse activamente en la definición de un perfil de egreso más acorde con las necesidades productivas y económicas del país.

El sector productivo constató que existía un hueco entre la formación que se daba al interior de las IES y la práctica que se desempeñaba en el campo laboral. Ante tal situación, distintos gremios empresariales a nivel nacional e internacional comenzaron a establecer propuestas, planes, acuerdos y convenios para fomentar una transformación en la educación.

Las competencias, entonces, tratan de responder “a una antigua demanda del movimiento obrero para alcanzar mayores niveles de capacitación, así como las exigencias de las modernas economías [...] en favor de una producción capaz de adaptarse a los frecuentes cambios en la demanda”.<sup>12</sup>

Competencia, según Federico Malpica, “es la capacidad o habilidad para efectuar tareas o enfrentarse a situaciones diversas de forma eficaz en un contexto determinado y en el que es necesario movilizar actitudes, habilidades y conocimientos al mismo tiempo y de forma interrelacionada”.<sup>13</sup> Según Tobón las competencias son procesos de desempeño complejos con idoneidad y responsabilidad.<sup>14</sup> Según el Centro Nacional de Evaluación para la Educación Superior (CENEVAL), las competencias se traducen como aprender a hacer (habilidades), aprender a aprender (conocimientos), aprender a ser (valores y actitudes) y aprender a lo largo de toda la vida.<sup>15</sup>

---

11 Argüelles Antonio, *Competencia laboral y educación basada en normas de competencia*. Limusa, México, 1999.

12 Ídem, p. 16.

13 Malpica Federico, *8 ideas clave: Calidad de la práctica educativa*, Barcelona, Graó, 2012, p. 317.

14 Tobón Sergio. *Formación basada en competencias: Pensamiento complejo, diseño curricular y didáctica*. ECOE, Bogotá, 2005.

15 CENEVAL, *Educación por competencias: retos y perspectivas*. Revisado en marzo de 2014 en: <<http://www.ceneval.edu.mx/ceneval-web/content.do?page=5705>>, 2014.

Se puede afirmar que el enfoque por competencias propone un desarrollo más integral al coadyuvar en el desenvolvimiento social, personal y laboral de los sujetos a lo largo de toda la vida, aspectos que privilegia la Sociedad del Conocimiento. En palabras de Edgar Morín,<sup>16</sup> a través de este enfoque se desarrolla un pensamiento complejo.

Las transformaciones suscitadas en el contexto de la Sociedad del Conocimiento obligan a las organizaciones tanto públicas como privadas a ser más competentes y el conocimiento de los sujetos se convierte en el insumo principal tanto para realizar innovaciones como mejoras. De tal suerte, los corporativos industriales solicitan a sujetos altamente calificados en sus áreas de desempeño profesional. Desde esta perspectiva, tendría que hacerse énfasis en la necesidad de la formación no sólo instrumental que ha prevalecido en torno a las competencias, sino de una formación que se privilegie a favor del sujeto y de la sociedad, sin que por ello se genere una disputa entre la especialización laboral y el desarrollo social.

Esto ha significado para el nivel de educación superior un cambio profundo en su definición de objetivos, puesto que, luego de basarse en la construcción de contenidos puramente académicos, ha tenido que transformarse a una educación centrada en problemas más concretos que solicitan resolverse en el ambiente productivo.

### **Importancia de las humanidades en el enfoque de competencias**

Por una parte, se exige dar respuesta a las solicitudes del mundo laboral a través de una vinculación empresa-universidad que ha sido avalada y reforzada no sólo por diversos organismos internacionales, tales como el BM, la OCDE y el BID, sino también por las políticas educativas nacionales que atienden a dichas propuestas, y como resultado han modificado sus planes de estudios a un enfoque por competencias, tales como la Universidad Anahuac, campus Sur, la Universidad de Guadalajara, las Universidades Politécnicas, la Universidad Abierta y a Distancia de México, por sólo mencionar algunas. Sin embargo, la función humanística que caracteriza a la universidad, como lo es el desarrollo del pensamiento crítico en sus estudiantes, la cultura, aportar respuestas a interrogantes relacionadas con el ser humano y su bienestar, las artes, entre otras, se contraponen la mayoría de veces a las solicitudes y a los valores educativos instrumentales que caracterizan este periodo.

El trabajo que se realiza en Humanidades se dirige al estudio de las condiciones del país con el fin de generar soluciones acordes a las necesidades

---

16 Morín Edgar, *Siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Santillana-UNESCO, Francia, 1999.

de la población. Las Humanidades contribuyen al desarrollo de la cultura y al mejor aprovechamiento social de los conocimientos que se produzcan relativos al ser humano.<sup>17</sup>

La preocupación principal de las Humanidades es el ser humano, su vida comunitaria y las actividades que desempeña dentro de la sociedad con el fin de mejorar su condición de vida. Se pretende además un mejor conocimiento y comprensión de la complejidad que compone al ser humano y de su entorno más inmediato.

Las Humanidades se han tenido que enfrentar a múltiples de transiciones económicas, políticas y sociales, que han hecho se ponga poca atención a su desarrollo en la sociedad contemporánea. A pesar de tal situación, existe una lucha permanente por parte de los profesionales con vocación para poner en alto las bondades de esta área de conocimiento.

Por ello, es preciso destacar que, en la conformación del perfil del psicólogo, las competencias que este profesional debe poseer no deben ser únicamente las referidas a las de aplicación directa e instrumental sino, por el contrario, debe contemplar también las relacionadas con el desarrollo del pensamiento complejo. A partir de esta visión se pretende favorecer la formación competente de sus egresados; ya que se formarán a los sujetos bajo los requerimientos nacionales e internacionales que la sociedad necesita, pero a la vez, perfeccionándolo como individuo y ente social, pues la Sociedad del Conocimiento no sólo impacta a las ciencias exactas, por el contrario, también tiene relación con las Humanidades y ésta pretende un bienestar integral.

### **El perfil del psicólogo**

El perfil que a continuación presento es una propuesta en la cual se pretende generar un nuevo paradigma sobre las características que este profesional debe poseer desde una visión más integral y humanística. Dicha revisión es susceptible a mejoras y está abierta a debate.

Las categorías son un intento por establecer teóricamente el *deber ser* del psicólogo en su práctica, desde habilidades instrumentales hasta las relacionadas con habilidades superiores, tomando en cuenta las siguientes áreas de profesionalización del psicólogo: educativa, laboral, clínica y social.

---

17 Serra Puche Mari Carmen. y Salas Quintanal Hernán, *Humanidades y Ciencias Sociales. Subsistema de Humanidades*, UNAM, México, 2007.

El perfil se estableció a partir de las competencias genéricas y específicas<sup>18</sup> solicitadas en el contexto de la Sociedad del Conocimiento y retomando el proyecto Tuning América Latina<sup>19</sup> y el CENEVAL.<sup>20</sup> La postura tomada en este artículo es con base en el enfoque de competencias laborales; sin embargo, se ve enriquecida por los elementos de carácter humanístico que propongo al definir el perfil del psicólogo a través de las cinco competencias genéricas dadas por la UNESCO.<sup>21</sup>

Competencia genérica	Competencia específica
<p>Aprender a conocer</p> <p><i>Comprende los conocimientos que le permiten al profesional dominar desde los contenidos hasta las tareas de su actividad y función laboral.</i></p>	<p>Conocimientos relacionados con la profesión</p> <p>Conocimientos de Investigación</p> <p>Conocimientos sobre teorías</p> <p>Conocimientos sobre desarrollo humano</p> <p>Conocimientos sobre evaluación psicológica</p> <p>Conocimientos éticos y filosóficos</p> <p>Conocimientos neuroanatómicos</p> <p>Conocimientos de una segunda lengua</p> <p>Conocimientos de informática</p> <p>Conocimientos de estadística</p> <p><i>Habilidades cognitivas</i></p> <p>Comunicarse efectivamente de forma oral y escrita</p> <p>Capacidad de análisis</p> <p>Capacidad de crítica</p> <p>Capacidad de síntesis</p> <p>Habilidades de razonamiento</p> <p>Habilidades de deducción</p>

18 Las competencias genéricas, o también denominadas básicas, son susceptibles de ser exigidas en cualquier puesto de trabajo, se desarrollan de manera transversal a lo largo de los diversos niveles educativos (desde preescolar hasta nivel superior y posgrado) y son aplicables a diversas funciones y tareas comunes a cualquier profesión. Las competencias específicas son las requeridas en particular para un oficio, área o especialización determinada, en este caso, el del psicólogo.

19 Tuning América Latina, *Psicología*, Chile, Universidad Deusto, 2012.

20 CENEVAL, *Examen general para el egreso de la Licenciatura en Psicología*, Ceneval, México, 2014.

21 La UNESCO comienza con tres dominios básicos: aprender a hacer, aprender a conocer y aprender a ser. Posteriormente se integra en su discurso el aprender a convivir y, en la década de los años 90's, surge el quinto dominio denominado aprender a lo largo de toda la vida.

<p>Aprender a hacer</p> <p><i>Es la aplicación de esos conocimientos a las situaciones laborales concretas, que utiliza procedimientos adecuados a cada tarea o grupo de tareas solucionando problemas de manera autónoma y transfiriendo con creatividad e ingenio las experiencias previamente adquiridas a situaciones nuevas o inesperadas.</i></p>	<p>Efectuar diagnósticos acordes a las distintas áreas de la Psicología</p> <p>Identificar necesidades de intervención</p> <p>Planear, diseñar y aplicar estrategias de intervención acordes a las necesidades del sujeto</p> <p>Elección de técnicas de intervención</p> <p>Aplicar, calificar e interpretar pruebas de evaluación psicológica, ya sea individual o en grupo</p> <p>Elaboración de informes</p> <p>Desarrolla proyectos de investigación justificando y evaluando la aportación de dicho protocolo</p> <p>Analiza datos (cuantitativa y/o cualitativamente)</p> <p>Utiliza instrumentos o técnicas diseñadas para la investigación a partir del modelo teórico elegido</p> <p>Redacta conclusiones</p> <p>Difunde resultados de intervención o investigación realizada</p> <p>Organizar grupos de trabajo</p> <p>Elaboración de programas educativos, de salud y comunitarios</p>
<p>Aprender a ser</p> <p><i>Es la imagen de sí mismo, basada en la confianza de sus potencialidades. También refiere a las habilidades que coadyuvan en la toma de decisiones y con prospectiva a mediano plazo, superar fracasos y errores de una manera madura emocionalmente.</i></p>	<p>Evaluar su trabajo y necesidades de los demás</p> <p>Capacidad de autoaprendizaje</p> <p>Capacidad de asumir responsabilidad de los efectos de la práctica psicológica</p> <p>Capacidad de afrontar dilemas personales derivados de la práctica laboral</p> <p>Asertividad en la toma de decisiones</p> <p>Motivar y conducir hacia el logro de objetivos</p>

Las competencias del psicólogo:  
¿qué tipo de profesional necesita nuestra sociedad?

<p>Aprender a convivir</p> <p><i>Es el desarrollo de actitudes de predisposición activa al entendimiento interpersonal, a la cooperación con los colegas y a la sociedad en general, que demuestra una conducta orientada a la interacción grupal y a la generación de soluciones en beneficio de la sociedad con apego ético a la profesión.</i></p>	<p>Abordar al ser humano desde su contexto social, histórico, ecológico y espiritual</p> <p>Promoción del bienestar emocional, psicológico, social y espiritual a nivel individual y colectivo</p> <p>Comprensión de los cambios bio-psico-sociales del ser humano a través de su ciclo vital</p> <p>Trabajo inter e intradisciplinario basado en el respeto por el otro</p> <p>Respeto a la diversidad</p> <p>Valores éticos</p> <p>Empatía</p>
<p>Aprender a lo largo de la vida</p> <p><i>Es la necesidad de permanecer actualizados constantemente.</i></p>	<p>Hace uso de la Educación Continua</p> <p>Analiza su práctica profesional constantemente</p> <p>Produce nuevos conocimientos</p> <p>Desarrolla nuevas aplicaciones en beneficio de la Psicología</p>

### **Retos de las Instituciones de Educación Superior (IES) en el enfoque de competencias**

La competitividad que actualmente se da entre distintos campos profesionales sólo apunta a un camino: ser eficaz, competente, formarse a lo largo de toda la vida, resolver problemas, aplicar el conocimiento, crear e innovar, sin perder de vista el desarrollo integral del ser humano. Estos cambios se han producido, en gran medida, como resultado de los vínculos que actualmente se han tratado de generar entre el escenario académico y las empresas.

Lo anterior ha generado distintos debates en las IES en torno al papel y la importancia de la formación de competencias, en cuanto al ajuste e idoneidad de dicho perfil a los requerimientos laborales en un contexto académico que se caracteriza por potencializar la reflexión y el pensamiento crítico en todas las esferas de la actividad humana. Aspecto que, en la mayoría de veces, contradice las solicitudes laborales.

Durante varios siglos, el rol de la universidad no se había transformado. Sin embargo, en las últimas décadas se ha establecido la necesidad de un sistema educativo con mayor alcance. Las expectativas de las universidades han

incrementado y han hecho que se den diversas modificaciones a su interior con métodos que respondan al logro de objetivos de aprendizajes enmarcados en la sociedad del conocimiento.

Por una parte, a las IES se les pide dar respuesta a las solicitudes del mundo laboral a través de una mayor vinculación empresa-universidad, la cual ha sido impulsada por diversos organismos internacionales tales como el BM, la OCDE y el BID. Por otra, las políticas educativas nacionales han impulsado esta vinculación que se ha reflejado en los planes de estudio en algunas universidades basándolos en un enfoque por competencias, entre ellas, la Universidad Anáhuac, campus Sur, la Universidad de Guadalajara, las Universidades Politécnicas, la Universidad Abierta y a Distancia de México, por mencionar algunos casos. Sin embargo, los valores humanísticos que caracterizan a las universidades en cuanto al compromiso y análisis de los grandes problemas nacionales dan lugar a tensiones frente a las solicitudes y a los valores educativos provenientes del sector industrial. Según Didriksson,<sup>22</sup> uno de los grandes desafíos de las IES es adaptarse a los cambios productivos del país, pues resultaría un terrible error quedarse aislados de la realidad laboral y no tomar en cuenta ni las circunstancias ni las transformaciones por las que atraviesan los países más avanzados.

En este sentido, las IES han establecido relaciones cada vez más estrechas con el mercado laboral para producir mejoras en distintos productos y servicios. Lo anterior, ha impactado desde la construcción de los planes de estudio hasta los procesos de selección de los estudiantes para adecuarse a las exigencias laborales. En palabras de Clark Burton:<sup>23</sup> “Las universidades son presionadas para cambiar sus programas, reemplazar su personal docente y modernizar sus equipos e instalaciones físicas, las cuales son cada vez más caras, y deben hacerlo más rápido que nunca”.

Como parte del desarrollo en el periodo de la Sociedad del Conocimiento, los conocimientos científicos y formales generados en las IES se han extrapolado a diversos contextos laborales. Con ello las IES han logrado varios beneficios, entre otros, la obtención de mayores ingresos extraordinarios, intercambio productivo con el sector social, reposicionamiento del papel social de las IES, reconocimiento tanto de las ciencias como de las humanidades en el sector corporativo, el sistema gubernamental así como en instituciones y grupos sociales diversos.

Se puede decir que las universidades siguen teniendo la primacía en la transferencia de los conocimientos, pero a esta actividad se agrega una formación

---

22 Didriksson Axel, La Universidad del futuro. Plaza y Valdés, México, 2000.

23 Clark Burton, Creando Universidades innovadoras. Estrategias organizacionales para la transformación. Porrúa-UNAM, México, p. 20.

más integral y totalizadora requerida en el periodo de la SC, tal como la investigación, innovación, uso de TIC's, así como la transferencia de experiencias para la solución de problemas en diversos escenarios.

El reto estriba en brindar una formación inter y multidisciplinaria que dé apertura a distintas formas de comprensión de la realidad. En este sentido, la universidad no puede dejar de ser ella misma autocrítica con sus actividades y funciones al replantearse la necesidad de incluir mayor interacción e interdisciplinarietàad en sus actividades. La competencia de los profesionales, como consecuencia, no tendría por qué estar en pugna con el desarrollo humano y espiritual de los sujetos; por el contrario, es un complemento indispensable en el quehacer de cualquier profesional, más aún tratándose de los psicólogos.

## **Conclusiones**

En el periodo de la Sociedad del Conocimiento, este último se encuentra en una dinámica en la cual es apreciado con base en las ventajas que pueda brindar a una sociedad. En el escenario laboral, por ende, se compra el conocimiento que pueda ser susceptible de mejoras en productos y servicios, lo que da por resultado una visión mercantilista y economicista del saber, pues éste se traduce exclusivamente a la aplicación del conocimiento. Se vende en la medida que tenga la oportunidad de resolver problemas gestados en distintas esferas de desarrollo humano.

La persona que tiene la capacidad de resolver dichos problemas, por tanto, será más valorada y se verá beneficiada de sus conocimientos y la aplicación del mismo. La idea que se tiene de la educación en este sentido resulta limitada y no se alcanza a percibir la función que en realidad tiene el enfoque de competencias en el ser humano y en la sociedad. Se presenta al proceso de enseñanza-aprendizaje como una mercancía. Es por ello que se pugna por un cambio en el valor que actualmente se le otorga al conocimiento. Pues éste no sólo contribuye a la generación de competencias prácticas, sino también al desarrollo de habilidades críticas y reflexivas.

Asimismo, los modelos educativos en los cuales se privilegiaba la memorización y la ausencia de competencias más integrales han quedado obsoletos. Se requiere, entonces, un nuevo enfoque universitario que pueda dar respuesta a las necesidades reales fuera de las aulas y que, además, atiendan al desarrollo integral de la sociedad, desde la laboral hasta la emocional.

Mucho se ha hablado acerca de las funciones que la universidad tendría que realizar dentro y fuera de sus aulas generándose alrededor de ésta temática un debate sobre los límites y alcances tanto del escenario académico como del laboral.

Las IES se encuentran ante el reto de formar a profesionales altamente calificados y, por ello, se debe contemplar desde las necesidades prácticas hasta el desarrollo de competencias en el ámbito socio-humanístico; pues la Universidad se ha caracterizado, desde sus inicios, por despertar la conciencia crítica de muchas generaciones en pro de la humanidad, pero a la vez aportando conocimientos con rigurosidad científica.

En este sentido es que planteo la necesidad de la vinculación universitaria con el mundo corporativo con el fin de que la adhesión de sus egresados sea más efectiva y competente, sin olvidar la función que rige sus actividades y que, en otro lado, sería casi imposible que se produjeran.

Como producto de este planteamiento, el enfoque por competencias en el contexto universitario tendría que ser más flexible ante los planteamientos laborales y productivos que actualmente rigen a nuestra sociedad, pues no podemos concebir una formación desvinculada del escenario productivo.

Entonces, ¿qué tipo de psicólogo requiere nuestra sociedad? La formación del psicólogo debería responder a las necesidades de todo ser humano. Para ello, su perfil tendría que ser integral, que abarque desde los conocimientos propios del área científica de esta profesión hasta aquellas competencias relacionadas con la generación de soluciones en beneficio de la sociedad, tomando en cuenta la conformación del ser humano, con un estricto apego ético que la profesión demanda.

Es imposible pensar en el psicólogo sin una base sólida de conocimientos sobre anatomía, neurobiología, constructos teóricos que aporten un marco de referencia de acción, comprensión analítica, de síntesis, Filosofía, Pedagogía o Historia, entre otros; así como también es imposible concebir a un psicólogo sin una perspectiva humanística. En cualquiera de los dos casos, su formación y perfil sería incompleto.

De tal suerte que, dentro de las características del psicólogo se deben contemplar las competencias relacionadas con el saber, saber hacer, saber ser, saber estar y aprender a lo largo de la vida. De lo contrario, estaríamos destinando a estos profesionales al fracaso.

Para ello se requiere otorgar un nuevo sentido al término de las competencias y valorarlo no en cuanto a las ventajas mercantilistas que produce, sino, por el contrario, ver en este enfoque la posibilidad de adquirir nuevas habilidades, aptitudes y conocimientos necesarios para la vida cotidiana, como lo son la reflexión, análisis, creatividad y capacidad de resolución de problemas aplicados al contexto laboral, ya que el saber, en términos humanistas y no economicistas,

tendría que apreciarse desde las mejoras que se producen en la vida del ser humano a través de la ciencia.

### **Bibliografía citada**

- Argüelles Antonio, *Competencia laboral y educación basada en normas de competencia*. Limusa, México, 1999.
- Bell Daniel, *El advenimiento de la sociedad poscapitalista*, Alianza, Barcelona, 1976.
- Clark Burton, *Creando Universidades innovadoras. Estrategias organizacionales para la transformación*. Porrúa-UNAM, México 2000.
- Castells Manuel, *La era de la información*, Alianza, México, 1998.
- CENEVAL, *Examen general para el egreso de la Licenciatura en Psicología*, Ceneval, México, 2014.
- Didriksson Axel, *La Universidad del futuro*. Plaza y Valdés, México, 2000.
- Faure Edgar, *Aprender a ser. La educación del futuro*. UNESCO-Alianza, Barcelona, 1973.
- Guillén Niemeyer Benito, *Pensamiento heurístico para la sociedad del conocimiento*. Paedagogium. Año 7 núm 36. Enero- abril, 2008, pp.4-6.
- Malpica Federico, *8 ideas calve: Calidad de la práctica educativa*, Barcelona, Graó, 2012.
- Medina Martínez Sara Rosa, *Competencias*. Seminario de Posgrado en Pedagogía. Sociedad del conocimiento, globalización y políticas públicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Ciudad Universitaria, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.
- OEI, 2003, *La sociedad de la información en el siglo XXI: un requisito para el desarrollo*. Buenas prácticas y lecciones aprendidas, Ministerio de ciencia y Tecnología, Madrid, 2003.
- Quiroz Lima María Elena, *Modelos educativos en el IPN y el ITESM. Las competencias profesionales en la educación superior*. ANUIES, México, 2010.
- Serra Puche Mari Carmen. y Salas Quintanal Hernán, *Humanidades y Ciencias Sociales*. Subsistema de Humanidades, UNAM, México, 2007.
- Shultz Theodore, *El valor económico de la educación*, Tecnos, México, 1972.
- Tobón Sergio. *Formación basada en competencias: Pensamiento complejo, diseño curricular y didáctica*. ECOE, Bogotá, 2005.
- Tuning América Latina, *Psicología*, Chile, Universidad Deusto, 2012.
- UNESCO, Informe de la UNESCO. *Hacia las sociedades del conocimiento*. Ediciones UNESCO. Revisado en julio de 2013 en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf>>, 2005.



## UNIVERSIDAD CATÓLICA «LUMEN GENTIUM»

Av. México #6285  
Col. Barrio de San Marcos  
C.P. 16050 Xochimilco  
México D.F.  
Tel. 5489-4513; 5489-4487  
Fax. 5641-7341  
[www.universidadcatolica.edu.mx](http://www.universidadcatolica.edu.mx)

La Universidad Católica Lumen Gentium es una institución educativa de carácter civil privado, especializada en educación media superior y superior, que desempeña sus funciones académicas imbuida del espíritu humanístico-católico, con el fin de lograr la excelencia en estudiantes y maestros. Asimismo colabora intensamente en el desarrollo sociocultural del país, manteniéndose además en diálogo con la cultura mundial y la interacción universitaria internacional.

**SECUNDARIA**

**PREPARATORIA**

**LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA**

**LICENCIATURA EN CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN**

### **Talleres**

Teatro, Coro, Mecatrónica, Artes plásticas, Dibujo Técnico, Oratoria y manejo de medios y Ciencia y Tecnología.

### **Actividades extraescolares**

Basquetbol, Retiros, Excursiones, Cine-Debate,  
Centro de formación musical  
(Guitarra, Guitarra eléctrica, Coro, Piano/teclado)  
Centro formativo de fútbol  
(Categorías: 6 a 18 años)  
Taller de Cocina  
Banda de Guerra  
(con Instructor Especializado de la Secretaría de Marina)  
Tour vocacional, Cursos de verano

### **Inglés**

Básico, Intermedio y Avanzado

### **Formación espiritual y en valores**

Formación en valores,  
Preparación a los Sacramentos,  
(Primera Comunión y Confirmación)  
Eucaristías.  
Talleres para padres



*“Comprometidos con un proyecto educativo basado en la excelencia académica y en la formación de valores cristianos y humanos”*



**UNIVERSIDAD CATOLICA LUMEN GENTIUM**  
Victoria 133, Col. Tlalpan-Centro, Del. Tlalpan, México D.F.  
Teléfonos: (55) 5655.6873  
<http://www.universidadcatolica.edu.mx>.

#### FACULTAD DE TEOLOGÍA

Licenciatura en Teología (Presencial. Ocho Semestres).  
Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 2012264 de 14.09.2001)  
y el Bachillerato Pontificio en Teología  
Ciclos semestrales: Inicia en agosto y enero.

Licenciatura en Teología. Semipresencial (con RVOE de la SEP).  
Puede iniciarse permanentemente

Maestría en Pastoral Urbana (con RVOE de la SEP).  
Ciclos semestrales. Turno matutino y vespertino

Maestría en Pedagogía Catequética (con RVOE de la SEP).  
Ciclos semestrales.

Especialidad en Patrística  
Curso de Verano

Diplomado en Teología  
Inicia cursos en enero y agosto.

#### ESCUELA DE FILOSOFÍA

Licenciatura en Filosofía (Presencial. Seis Semestres).  
Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 982234 de 13.11.1998)

Diplomado en Filosofía  
Inicia cursos en enero y agosto.

Cursos de comprensión y producción oral y escrita del Español  
(Español para universitarios)



**ESCUELA «SEDES SAPIENTIAE»**  
57 AÑOS AL SERVICIO DE LA ARQUIDIÓCESIS

**Sede ISEE**

Victoria 133, Tlalpan-Centro; Tel. 5655-5003, 5573-2222 ext. 155;  
Fax 5655-6873 Metrobús: Fuentes Brotantes

**Sede ROMA**

Chiapas 86, Entre Jalapa y Orizaba; Col. Roma;  
Tel 5574 3827; Cel 04455 2068 7435

**Sede LA RAZA**

Tollán 108; Col. La Raza; Del. Azcapotzalco;  
Junto al Hospital "La Raza"; Tel. 5597 1959

**Sede XOCHIMILCO**

Nuevo León 24-Bis, Barrio Santa Crucita, Xochimilco.  
Tren ligero: Xochimilco

**Sede AZCAPOTZALCO**

Rafael Buelna, esq. Tlauicas 63 (Instituto Victoria), col. Nueva Tezozomoc (Las Trancas).  
A unas cuadras del metro Águiles Serdán

**Sede ARAGÓN**

Parroquia "La Resurrección del Señor"  
Av. 504 No. 50 Unidad Habitacional San Juan de Aragón sec. 2  
Deleg. Gustavo A. Madero. (cerca del Metro Oceanía)

Certificado Arquidiocesano de Agente de Pastoral  
Cursos entre semana (Seis Semestres),  
sabatinos (Ocho Semestres)  
o de Verano.

Diplomado en Liturgia

Diplomado en Liturgia y Música

Diplomado en Medios

Cursos Monográficos

Distintos horarios y calendarios según sede.  
Costos Accesibles

Mayores informes: <http://www.isee.edu.mx>. Teléfonos: (55) 5655.6873  
Correos electrónicos: [sedessapientiae@arquidiocesismexico.org.mx](mailto:sedessapientiae@arquidiocesismexico.org.mx);  
[sedessapientiae@hotmail.com](mailto:sedessapientiae@hotmail.com)

Puertas. Universidad Católica Lumen Gentium

Se imprimió en el mes de abril de 2015

en los talleres de Rodríguez Hnos. Impresores

Av. 565 No. 105 Col. San Juan de Aragón secc.2 México, D.F. 07969

Con un tiraje de 700 ejemplares.



Filosofía • Teología • Humanidades